
Alfonso de Toro

*Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar
Universität Leipzig*

**INTRODUCCIÓN
MÁS ALLÁ DE LA ‘POSTMODERNIDAD’,
‘POSTCOLONIALIDAD’ Y ‘GLOBALIZACIÓN’:
HACIA UNA TEORÍA DE LA HIBRIDEZ**

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. And fiction will set the pace for a possible new history of convergence that Latinos represent. (William Luis)*

The question of Who is selfsameness can only be answered with the discovery of who is the Other. (Tulio Maranhão)

El presente volumen es el resultado de las investigaciones realizadas entre 1997 y 2002 dentro del proyecto auspiciado por el Consejo Alemán de Investigación (Deutsche Forschungsgemeinschaft) con el tema “Interculturalidad y comunicación interdisciplinaria: Latinoamérica y la diversidad de los discursos”. La realización del mismo se llevó a cabo bajo aspectos teórico-culturales, epistemológicos, políticos, sociológicos, filosóficos y estéticos, entre otros, teniendo como base común una reflexión transdisciplinaria sobre la constitución y circulación de discursos sobre Latinoamérica y sobre aspectos teóricos de diversa naturaleza relacionadas con el continente, particularmente sobre los de la ‘postmodernidad’, la ‘postcolonialidad’ y la ‘modernidad’.

El volumen, que reúne veinticuatro trabajos de teóricos de la cultura latinoamericana, se centra en temas fundamentales que abarcan desde los años ochenta, y en particular los noventa, hasta el año 2000 tanto desde una perspectiva diacrónica como sincrónica, tales como los fenómenos de ‘globalización’, ‘postmodernidad’, ‘postcolonialidad’, ‘mo-

* Citas de textos, nombres de autores y obras incompletos que no se encuentran en mi bibliografía se refieren a pasajes tomados de los textos incluidos en este volumen.

derinidad', 'transculturalidad' y 'transdisciplinariedad' (Cornelia Sieber, Eduardo Mendieta, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, Patrick Imbert, José Joaquín Bruner, Alfonso de Toro, Fernando de Toro, Eduardo Peñafort, Roberto Follari, William Luis). Otro grupo se concentra en problemas histórico-epistemológicos (Roberto Follari, Michael Riekenberg), en problemas de género y minorías (Sonia Montecinos) y en la teoría cultural del Brasil y las comunidades afro-brasileñas (Valter Sinder/Paulo Jorge da Silva Ribeiro, Muñiz Sodré y Raquel Pavia). Las publicaciones de Ricardo Blanco y Myrian Sepúlveda dos Santos se concentran en problemas estéticos, mientras que William Luis desarrolla una teoría identitaria del "latino"; F. de Toro de una identidad diaspórica; Imbert, de una "identidad multicultural/heteronómica"; Maranhão de una identidad basada en la Otredad antropológica; Martín Lienhard propone una nueva lectura de las culturas populares.

La investigación del proyecto no ha tenido como finalidad el *probar o demostrar* que Latinoamérica es postmoderna o postcolonial, ya que estas estrategias no pueden ser pensadas ni formuladas en forma general por la simple razón de que existiendo muy diversos procesos postmodernos y postcoloniales en general, existiendo muy diversas 'Latinoaméricas', tenemos así también diversas postmodernidades, postcolonialidades y globalizaciones en el mundo y en Latinoamérica. Debido a esto no se puede hablar, por ejemplo, de *la* posición latinoamericana sobre la postmodernidad o la modernidad como indican Mendieta y Sieber.

Se trata en un primer lugar de sacar partido y consecuencias de aquello que Imbert formula con tanta claridad:

Il faut voir que les théories postcoloniales proviennent à la fois de chercheurs publiant en anglais et vivant aux États-Unis et de professionnels travaillant dans le contexte économique des Amériques latines. Les premiers bénéficient d'une stabilité et d'un accès au monde par la langue et par la diffusion des revues que les chercheurs des Amériques latines n'ont généralement pas car, comme l'ensemble de ces sociétés, ils vivent souvent des conditions de travail précaires liées à un état dont le rôle de définisseur des conditions de travail est transformé par sa volonté d'attirer des capitaux en transit,

de abrir territorios al pensamiento y discursos latinoamericanos desde Latinoamérica y desde fuera, como en el contexto alemán lo venían ya haciendo desde hace mucho Carlos Rincón, y, en los años noventa, Birgit Scharlau, Monika Walter o Hermann Herlinghaus, a los cuales se han adherido una cantidad de investigadoras e investigadores más recientes como, por ejemplo, Ottmar Ette, Janett Reinstädler, Petra Schumm o Susanne Klen-gel, entre muchos otros, sin contar aquí los muy valiosos trabajos publicados en EE.UU., entre otros, por Mignolo, Vidal, Mendieta, Yúdice, Beverly o José Oviedo.

Se trata, en segundo lugar, de reflexionar sobre cómo se han dado estos procesos en Latinoamérica, procesos y estrategias de tipo histórico que como la modernidad no se han dado en forma "universal" y "pura", sino de una forma muy diferente a los países de origen de este fenómeno, como lo demuestran Sieber, Mendieta e Imbert, y como Bruner, entre otros, nos lo ha venido describiendo hace un decenio. Se trata pues de contribuir con una investigación a la *descripción desde estrategias discursivas de la perspectiva actual*, estrategias que son tan de Latinoamérica como de Europa o EE.UU. y de esta

forma robustecer el discurso latinoamericano y/o sobre Latinoamérica en el “centro” de este debate, contribuir a ponerla en la historia y no dejarla al margen o fuera, como hasta la fecha ocurre en muchos sectores del saber y no solamente de éste. Los discursos del centro siguen siendo dominantes y altamente hegemónicos; aun después de más de veinte años de teoría de la cultura o de “estudios culturales” sigue faltando el “reconocimiento” del Otro.

Los términos de ‘postcolonialidad’, ‘postmodernidad’ y últimamente el de ‘globalización’ han ofrecido y ofrecen en Latinoamérica problemas histórico-epistemológicos, particularmente de tipo ideológico debido a su proveniencia. Imbert considera que a pesar de que el postcolonialismo, por ejemplo, provenga de EE.UU. (habría que agregar también de la Commonwealth), éste ha contribuido eminentemente a enfrentar y frenar una posición discriminatoria, y A. de Toro, por su parte, apunta que “sólo la *productividad* de una teoría [...], su *potencialidad* de explicación [...] y su *recodificación* dentro del lugar geopolítico de aplicación” determinan su legitimación y no el lugar de proveniencia. A pesar del escepticismo, estas estrategias han acuñado en todo nivel la discusión en Latinoamérica desde hace más de veinte años, aun en la terminología empleada, vacilando entre la apropiación de una terminología y de estrategias postestructuralistas y postmodernas recodificadas en el contexto latinoamericano y la persistente *resistencia* al uso del término ‘postmodernidad’ o ‘postcolonialidad’: de hecho se está describiendo la ‘postmodernidad’ (o la ‘postcolonialidad’) en Latinoamérica, pero se le denomina ‘modernidad’ (vid. A. de Toro 1999: 42). A la pregunta de García Canclini si acaso es posible ser a la vez globalizado y periférico, postmoderno y postcolonial en Latinoamérica se le han dado ya muchas respuestas, así Brunner (1986) con su concepción de la modernidad periférica o con los términos de ‘heterogeneidad’ o ‘desterritorialización’ (ídem 1988); Martín-Barbero (1989/1994) con sus conceptos de ‘interacciones’, ‘intercambios’, ‘reapropiaciones’ y ‘destotalización’; A. de Toro (1990, 1991, 1995, 1996, 1997, 1999) con la tríada de ‘memoria’, ‘elaboración’ y ‘perlaboración’ o a través de las fórmulas de la ‘periferia como centro’ (ídem 1995, 1996), del ‘renacimiento recodificado’ – que Mendieta formula como “new forms of agency, the rehumanization of social relations” – enlazándolo con el concepto de hibridez (1997) (en la tradición de Homi Bhabha 1994) que también había sido ya teorizado por García Canclini en su famoso libro *Culturas híbridas* (1982) proponiéndose como una estrategia o concepto para describir adecuadamente fenómenos que en otros lugares del mundo se habían dado en forma separada o al menos con cierta distancia temporal y que, en forma muy especial, Carlos Rincón (1989) hace ya algún tiempo había descrito acertadamente como un fenómeno de discontinuidades con la fórmula de “la no simultaneidad de lo simultáneo” (1995) o Imbert, siguiendo a García Canclini, con su término de ‘*hétérogénéité multi-temporelle*’, de ‘*juxtaposition discontinue*’ o de ‘*hétérogénéités juxtaposées*’ para describir la condición postmoderna y globalizada de Latinoamérica. Así también R. Blanco muestra cómo en el diseño postmoderno, o en la arquitectura postmoderna, los procesos “no son comunes ni sincrónicos” y que en “algunos territorios se producen hechos, eventos, gestaciones y desapariciones, cuando en otros eso mismo no ha comenzado a germinar”. García Canclini reformula estos fenómenos dividiendo las sociedades latinoamericanas en “socieda-

des escindidas entre sectores minoritarios globalizados hipermodernos y otros mayoritarios desnacionalizados y desmodernizados”. Imbert (cfr. también ídem 1995) afirma que las teorías y el debate dentro del postcolonialismo han renovado y dejado profundas huellas en la teoría de la cultura latinoamericana –como igualmente lo han planteado F. de Toro (1995: 132) y A. de Toro (1995, 1996, 1997)– superando un nacionalismo de corte europeo decimonónico acompañado del mito de la identidad local esencialista sin considerar las “hétérogénéités juxtaposées dans les Amériques Autochtones, Créoles, immigrants ou d’origines africaines” (Imbert). Según F. de Toro el establecimiento y los efectos de la postmodernidad y postcolonialidad han sido tan evidentes que han “llegado a su término” y han sido reemplazados por la “condición global” y por una tercera cultura (siguiendo aquí a Featherstone).

Sieber parte de lo más básico: manteniéndose coherentemente dentro de los parámetros de los discursos latinoamericanos de Canclini, Martín-Barbero y Brunner realiza una lúcida y productiva lectura deconstruccionista del empleo del término de ‘modernidad’ como lo han venido exponiendo los autores mencionados sobre la base de la pregunta de por qué los teóricos latinoamericanos usan la epistemología postestructural y postmoderna, pero se atienen al uso del término ‘modernidad’ con todas sus variaciones tales como ‘periférica’, ‘heterogénea’, de las ‘orillas’, etc., y reinterpreta el empleo del término ‘modernidad’ en Latinoamérica para la descripción de la actualidad, en el intento de los latinoamericanos de, primero, reescribir (“*write back*”) o recodificar el término en el contexto latinoamericano y, segundo, a la vez, de superar la dicotomía ‘modernidad’ (progreso, Europa/EE.UU.) y ‘tradición’ (retraso/tercer mundo). Se trata pues –en el contexto argumentativo de Martín-Barbero– del intento de “[...] situar a Latinoamérica dentro de la modernidad y –al hacerlo– ampliar la concepción de ‘modernidad’ a una dimensión periférica, subalterna [...] no-contemporánea y descentral” (Sieber). Como Sieber plantea, esta nueva posición contrasta frente al panorama que se venía dando desde los años cincuenta hasta los setenta, en particular conectado con la figura de Octavio Paz donde

[...] las ciencias sociales latinoamericanas tuvieron inmensas dificultades de situarse en un discurso dominante de oposición entre la modernidad y la tradición. La modernidad se definió desde los centros occidentales, así que la peculiaridad de la situación en Latinoamérica, si se parte de las grandes teorías de la época, sólo se podía traducir en términos de tradición y retraso. (Sieber)

Latinoamérica aparece en el debate siempre en un estado de deficiencia, de retraso, de ‘pseudomodernidad’ (Paz), es decir, no se ajusta a ninguno de los cánones de la modernidad ni de la postmodernidad de las naciones del centro. Aquí vemos cómo las dificultades terminológicas y epistemológicas valen tanto para la modernidad como para la postmodernidad y, si se habla de ‘modernidad periférica’ en el sentido de esa modernidad *otra*, pues se podría y se debería hablar de una ‘pseudopostmodernidad’ o ‘postmodernidad periférica’ (A. de Toro 1999), marcando así el proceso de *altaridad* y *diferancia*. Que Latinoamérica no haya tenido un siglo XVIII (Paz) y por eso quede prácticamente fuera de la historia equivale a negarle la integración a fenómenos históricos, a ne-

garle al Otro, al colonizado, al Hombre de la hora cero frente a los colonizadores su lugar en la historia, en el sentido de que desde ese momento ya lo ‘propio’ y lo ‘extraño’ pierden su validez tanto para los conquistados, como para los conquistadores: un nuevo espacio debe ser habitado, el pasado aparece solamente representado en el presente (Luis). La palabra, y la *reescritura* –como Sieber la concibe con respecto a la posición latinoamericana de la modernidad– es la forma más directa de integrarse a la historia. La pregunta que Sieber articula y responde, exige otra pregunta o alternativa: repensar y reescribir la modernidad y la postmodernidad en Latinoamérica, ya que ambos procesos históricos están altamente entrelazados y no constituyen un antagonismo epistemológico, a pesar de sus diferencias, a no ser que se realicen en un nivel meramente ideológico-partidario.

Mendieta, por su parte, concibe tanto la ‘modernidad’ como la ‘postmodernidad’ y la ‘postcolonialidad’ en un contexto entrelazado y, en su esfuerzo por sistematizar la discusión de los términos de ‘postcolonialidad’, ‘postmodernidad’ y ‘globalización’ partiendo de una concepción de la pluralidad e hibridez –como también lo entienden Imbert, F. y A. de Toro– esto es, de una desterritorialización de estos fenómenos culturales, sostiene que no solamente el fenómeno de la ‘postcolonialidad’ sino también el de la postmodernidad son algo inherente a un proceso cultural de migraciones, mestizaje e hibridez y considera la discusión sobre la postmodernidad en Latinoamérica similar a aquella realizada y sostenida hasta la fecha sobre la modernidad o de la modernización¹. Mendieta trata la modernidad como un fenómeno diferente pero altamente ligado al de la postmodernidad en cuanto la modernidad, según él, comienza con el Descubrimiento y con la expulsión de moros y judíos de España, en cuanto la fundación de ‘Occidente’ es a la vez la fundación del ‘Otro’, es el comienzo de la alteridad y de una expansión global que describe incluso en términos de expansión y de ‘internacionalización’ o de ‘transnacionalización’ según Canclini (y otros). También R. Blanco demuestra cómo en las artes del diseño y en la arquitectura la postmodernidad está ligada a la modernidad, aunque en el campo del diseño sea, en un principio, a través de la imitación de los talleres de Milán; señala al mismo tiempo cómo la postmodernidad se define por un sistema de diferenciación y cómo la globalización en el campo cultural lleva a una renovación.

Para Mendieta la postmodernidad es algo inherente y no suplementaria o externa y contiene en sí la ‘postcolonialidad’ y la ‘globalización’; entiende asimismo la ‘globalización’ como la respuesta a la ‘postcolonialidad’ (cfr. también Berverly/Oviedo 1993, A. de Toro 1995 y F. de Toro como su herencia). Partiendo de Brunner, Mendieta considera que “postmodernity is the name of an accelerated and hypertrophied modernity in Latin America”, es decir, ‘postmodernidad’ es una modernidad radicalizada y, positivamente formulado, recodificada en el contexto latinoamericano. Especialmente por la conexión histórica entre modernidad y postmodernidad que Mendieta establece, es necesaria su diferenciación en la perspectiva histórica. Así, la modernidad significaría la representa-

1 Cfr. en particular Brunner, vid. también Sieber. Con respecto a la evidencia de la discusión de ambos fenómenos en Latinoamérica, vid. A. de Toro (1990; 1991).

ción del otro en forma asimétrica –hegemónica o unilateral–, mientras que la postmodernidad sería su descentración y circulación; la modernidad representaría el capitalismo incluyente y excluyente, polarizador de las localidades y, con sus subordinaciones territoriales tales como ‘ciudad vs. campo’, ‘nación vs. imperio’, ‘metrópolis vs. colonia’, ‘nación vs. transnacionalización’, la postmodernidad constituiría su desterritorialización, la producción dentro de los estrictos marcos de ‘centro vs. periferia’, ‘local vs. global’, ‘tradición vs. innovación’, dentro de un ‘eje espacio temporal vs. desterritorialización y destemporalización’, ‘sujetos e identidades individuales vs. colectividad de sujetos e identidades’, ‘otredad y alteridad como conflictos vs. *diferancia* y *altaridad*’, ‘racionalidad vs. racionalidad transversal’, ‘pureza vs. nomadismo/hibridez’, ‘linealidad vs. simultaneidad’ o mejor, la ‘no-simultaneidad de lo simultáneo’, ‘nación vs. desnacionalización’, ‘irrupción del primer mundo en el tercer mundo vs. irrupción del tercer mundo en el primer mundo’, ‘identidad unívoca vs. multiidentidad’. Según F. de Toro, la modernidad desarrolla un discurso de “universalización/asimilación global pero desde la perspectiva del centro, como el único discurso, el del logos con su ethos”.

Patrick Imbert –basándose en A. de Toro y F. de Toro– considera la postcolonialidad (término que toma de A. de Toro traduciéndolo como ‘postcolonialité’) y la postmodernidad como unidades fuertes y dinámicamente relacionadas entre sí². Tanto la postmodernidad como la postcolonialidad conducen a una relectura deconstruccionista y recodificadora que superan binarismos tales como ‘realidad vs. ficción’ entre lo ‘público vs. lo privado’, llevando a una disolución de los géneros y finalmente a una nueva distribución y reorganización de los diversos parámetros culturales, sociales y económicos. Postcolonialismo lo entiende Imbert –partiendo de A. de Toro– como una permanente negociación y una “reescritura del colonialismo”, además como una superación de los discursos sociológicos y antropológicos tradicionales –como lo han venido indicando García Canclini (1990/1992/²1995) y especialmente Martín-Barbero (1989/1994)– y como una desterritorialización que abre brechas para la diferencia e identidad, el nomadismo y la hibridez. Imbert, por su parte, entiende la globalización en Latinoamérica en el contexto discursivo de Rubens Bayardo, Mónica Lacarrieu, Néstor García Canclini y Carlos Moneta, como una “réorganisation des systèmes de production économiques ou de significations et d’une réarticulation des différences et des rapports d’échanges inégaux dans le divers et le dispersé”.

Sin negar la contribución que han significado las perspectivas y lecturas postmodernas y postcoloniales en Latinoamérica, García Canclini opta por los términos de ‘modernidad’ y ‘globalización’ que, según él, incluyen y sintetizan las otras concepciones y permiten así desarrollar estrategias futuras³, a las cuales atribuye dos situaciones históri-

2 Vid. también al respecto mis publicaciones de 1995 y 1996.

3 Éstas se encuentran a su vez prominentemente en las contribuciones de F. de Toro, A. de Toro y William Luis. Al respecto, F. de Toro habla de una “condición global que supera las estrategias postmodernas y postcoloniales”.

cas diferentes: a la configuración de lo local subordina los procesos de modernización (y agregaría los de ‘postcolonialidad’) y a la configuración de lo global, los procesos de ‘globalización’ (y agregaría también en este caso los de ‘postmodernidad’) organizando estos dos procesos fundamentales en cuatro modalidades. Primero, el pasaje de lo local a lo global enmarcado por lo colonial e imperial; segundo, lo local “rediseñado por la americanización” (también un fenómeno de globalización); tercero, lo ‘glocal’, esto es, lo local entremezclado con la globalización y dentro de un contexto postmoderno –como también sostiene F. de Toro al contrario de Mendieta que lo ubica en un contexto tanto de la modernidad como de la ‘postmodernidad’–; cuarto, lo local descentrando, desubicado.

García Canclini demuestra, partiendo de un “análisis crítico de lo local”, que la globalización no es una nueva forma de colonialismo, ni de imperialismo y que culturas que no pueden globalizarse pierden a la vez su propiedad local. Con esto, García Canclini traza una fundamental diferencia entre un tipo de expansión o de globalización de la modernidad, como la entiende en parte Mendieta, y una globalización postmoderna. García Canclini apunta además a otro aspecto fundamental, que es la diferenciación del proceso de descubrimiento, colonización y neocolonización de la globalización actual (algo que muchos investigadores emplean como sinónimos en cuanto la globalización, según García Canclini, produce una interdependencia que “era desconocida durante el colonialismo y el imperialismo”). Para no caer en semejantes aporías F. de Toro diferencia una globalización y un discurso universalista de la modernidad que fue, en su empresa global y desde la perspectiva del centro, “homogeneizante”, “asimilante” y “territorializante”; la globalización, por otro lado, es un producto de los debates de la postmodernidad y postcolonialidad que se caracteriza por su nomadismo y desterritorialización, por su carácter eminentemente diseminador, por un proceso siempre en “flujo”. Recurriendo a Beck (1998) y Hannerz (1998), García Canclini propone, por su parte, diferenciar entre la ‘internacionalización’, como una ampliación económica en términos geográficos desde el siglo XVI; la ‘transnacionalización’ (‘mundialización’ en la terminología de Martín-Barbero), en el sentido de una economía de empresas multinacionales como se comenzó a dar desde la mitad del siglo XX, y la ‘globalización’ como la “culminación” de estos dos procesos con rasgos nuevos tales como la “desterritorialización”, “la formación de un imaginario multilocal”, la “intensificación de las dependencias”, la “competencia vs. proteccionismo” y la “derregulación de estructuras económicas y de producción locales” (el desempleo por ejemplo).

Los procesos de ‘desterritorialización’, por una parte, y los de ‘dependencias recíprocas’, por otra, podrían parecer en un primer momento como contradictorios y excluyentes el uno del otro, pero son más bien dos caras de la misma moneda si ponemos como ejemplo la bolsa de comercio, el *share value*, los movimientos masivos de acciones (desterritorialización) y sus ganancias y/o pérdidas astronómicas (dependencias recíprocas), acumulación de capital en pocas compañías transnacionales (Pavia). Lo que sucede en la economía de una región afecta automáticamente a las otras. Claro está que en este proceso, si éste es realmente la culminación de los dos anteriores, existe una clara distribución del poder dividido entre EE.UU., Japón y Europa; el resto del mundo parece no

tener inserción en estos procesos, lo cual vemos muy bien actualmente con la bancarrota de la economía Argentina, que no ha llevado hasta la fecha a la destrucción de los mercados de sus vecinos Chile o Brasil (con la excepción del Uruguay) no obstante ambas economías estén muy ligadas a la argentina. Los problemas económicos actuales del Brasil no se basan en el problema actual argentino, sino que son anteriores al mismo y, a pesar de ello, los datos económicos fundamentales de la economía brasileña son satisfactorios, según el Banco Mundial. México y Venezuela parecen indiferentes al *crash* argentino. En este sentido se puede aseverar que si bien es cierto que la globalización, por ejemplo la cultural, lleva a ricos resultados y la económica bien asentada puede obtener resultados positivos (como en el caso de Chile), la globalización económica y tecnológica conllevan un fuerte imperialismo en la repartición del poder, es decir, en un nivel macroestructural y no microestructural. Uno de los resultados más apremiantes de este proceso de globalización es el desempleo pero, por otra parte, uno positivo y prometedor es que posibilita una infinidad de alternativas de trabajo. Imbert también tiene muy presente el efecto hegemónico de las compañías multinacionales estadounidenses, japonesas u otras, aun en lo referente a su influencia y presencia en la producción cultural, por ejemplo en la compañía mexicana de televisión Televisiva o en la Rede Globo brasileña que conducen a ignorar las creaciones locales. La globalización es por esto un proceso de altas contradicciones, no es lineal ni homogéneo. Es decir, la posición de García Canclini, según la cual

[...] el imperialismo denomina una época [en la modernidad] en la que el poder se ejercía en forma directa desde una metrópolis hacia cada país subordinado mediante el control de los intercambios económicos, obligando al país dependiente a vender sus materias primas y comprarle a éste la mayoría de las manufacturas [...],

debe ser complementada en cuanto los procedimientos ciertamente han cambiado, a pesar de que aún hoy en día, una compañía se fusione con otra siguiendo el principio de que el más fuerte engulla al más débil (un proceso altamente imperialista y hegemónico). Por otra parte, el lugar de acción se ve diversificado a través de una desterritorialización o derregulación que desplaza el capital y lo hace circular en el mundo rizomático de la bolsa de comercio. ‘Desterritorialización’ o ‘derregulación’ no significan solamente la pérdida de los beneficios sociales o de la seguridad del trabajo, sino que además implican la “desindustrialización del capitalismo” (Mendieta), esto es, la circulación digital y virtual del capital que no solamente hace desaparecer el aspecto temporal que era típico para la producción industrial, sino que disuelve también el aspecto espacial, haciendo obsoleta la vigencia de cualquier noción de “territorio nacional” (Mendieta, Martín-Barbero, F. de Toro, Imbert) o de identidad nacional (Martín-Barbero, F. de Toro, Imbert). Si la modernidad era aquel lugar local, territorializado de producción mecánico-industrial, la ‘postmodernidad’ es la circulación desterritorializada, virtual rizomática del capital, proceso que es válido para toda la cultura. Mientras la modernidad se alimentaba de productos concretos que se transmitían además a través de representaciones simbólicas, la ‘postmodernidad’ se desenvuelve en la simulación que invade todos los campos, especialmente los de la comunicación y los visuales (Blanco).

De esta forma, Martín-Barbero –como Mendieta y F. de Toro– entiende la globalización dentro de un eje espacio-temporal descentralizado en una “mundialización *desde dentro*” y una “relocalización política de la *diferencia* cultural del lugar”. F. de Toro, desde una perspectiva cultural y al parecer sin prestar atención al fenómeno económico, considera el “desmantelamiento” de “la posibilidad misma de la supremacía de una cultura sobre otra” como un “‘nuevo’ desplazamiento, capaz de producir cultura independientemente de un canon dado [...], de una identidad cultural dada [...], de una tradición cultural dada”.

De central importancia me parece además la sutil distinción que hace Martín-Barbero de los términos ‘globalización’ y ‘mundialización’ en base a Ortiz (1994). Martín-Barbero parece conservar el término de ‘globalización’ para el proceso meramente económico, considerándolo unificador y negativo, como “*globalización enferma*” –siguiendo a Milton Santos–, como espacio globalizado, pero no como mercado globalizado, sino estandarizado, al cual hay que “contraponer [...] una universalidad descentrada, capaz de impulsar el movimiento emancipador sin imponer como requisito su propia civilización”. Con ello describe, naturalmente, tan sólo un aspecto de la globalización, al contrario de García Canclini y Mendieta que diferencian diversos tipos de concretizaciones de la globalización, siendo esto lo más acertado ya que equivale a la realidad de ese fenómeno.

Brunner comparte la posición escéptica de Martín-Barbero frente a la globalización en cuanto “las perspectivas individuales de vida empiezan a ser progresivamente menos fijas y deterministas, salvo en los extremos de la pirámide de oportunidades” que conducen a una arbitraria distribución de la riqueza y a la “marginación social”, a la carencia de “integración”, a un “disciplinamiento social forzado [...] de una sociedad regida por racionalidades instrumentales, de personas movidas por los invisibles hilos del dinero”. El efecto negativo lo ve también concretizado en la política, sus actores y sus representaciones, donde las “opiniones se vuelven parte del espectáculo de masas y por esta vía erosionan su propia base de legitimidad”, por una parte y, por otra, “pretendiendo gobernar la complejidad [...] corre el riesgo de convertirse en mera gestión de sistemas y subsistemas, se torna *management* generalizado y, por esa vía, erosiona su propia dimensión simbólica”. La globalización –continúa Brunner– erosiona también el “desafío de integración” a raíz de que “las fuerzas de la *modernización* [postmodernización] [...] arrastran con velocidades desiguales a diversos grupos hacia la modernidad [postmodernidad] y presionan [...] las culturas nacional-locales empujándolas hacia un acentuado pluralismo de las formas de vida”. Esta ‘pluralidad’ es concebida como algo caótico, “desordenado”, “fugaz”, “fragmentario” y “transitorio” produciendo un desarraigo en todo nivel y, abarcando

[...] todo lo que es tradicional, rural, apartado, folclórico, pasa a formar parte ahora de la conciencia cultural de la modernidad mediante un proceso de continuas hibridaciones y re-combinaciones. Nadie escapa de ésta ni puede situarse fuera de sus límites, los que se expanden como el universo; todo ocurre, desde ya, dentro de ella o tiende a asimilarse como conciencia “pos”. (Brunner)

‘Hibridación’ y ‘recombinación’ son, según esta cita, procesos erosionantes y no estrategias para confrontar el siglo XXI. En cierto tipo de observaciones de Brunner –como levemente en otras de Martín-Barbero– se nota una cierta resignación y melancolía cuando, por ejemplo, asevera que esta era de la ‘globalización’ o del ‘post’ “[...] son coyunturas históricas particularmente inhóspitas para el idealismo intelectual y los temperamentos románticos” o cuando resiente el orden lineal y teleológico de la modernidad:

No es que exista algo así como una escala continua de modernización a lo largo de la cual irían sucediéndose ordenada y consecuentemente las fases de incorporación a la modernidad. El proceso es más bien desordenado y circular; opera por saltos y con virajes; arrastra, como una marea, a los distintos componentes de la sociedad hacia su único horizonte que, por ahora, es la modernidad y los “pos” que hay dentro (¿o será detrás?) de ella,

lo cual se podría interpretar como una resistencia a un *nuevo orden*, a un nuevo tipo de funcionamiento ya que los términos ‘caótico’, ‘desordenado’, ‘fugaz’, ‘fragmentario’ y ‘transitorio’ tienen en Brunner como referencia una modernidad idealizada que tampoco fue “ordenada” frente al funcionamiento de los siglos XVII y XVIII.

Mientras el término ‘globalización’ es empleado por Brunner y Martín-Barbero con una evidente nota negativa en el contexto económico, Martín-Barbero, por el contrario y siguiendo a Ortiz, reserva el término ‘mundialización’ para la circulación cultural en el sentido de diversificación y no de “cultura global”. Con ello, ‘mundialización’, según la fórmula de Ortiz, sería la recíproca tensión entre lo global y lo local, esto es lo ‘glocal’ o lo híbrido entendido como una “cultura de la *modernidad-mundo* [‘postmodernidad’], que es *una nueva manera de estar en el mundo*”. Globalización se presenta pues para Martín-Barbero como un fenómeno ambivalente: por una parte altamente negativo relacionado con monopolización, concentración de poder y desarraigo y todo esto “empuja a la hibridez de las culturas” (hibridez, tiene en este caso, como vemos, una connotación negativa); por otra parte “la globalización produce un profundo proceso de reconstitución de *lo local*”, esto es, una recodificación y revalorización, un renacimiento de lo local. La circulación de la globalización implica lo local donde se pueda expandir. Así también lo ve F. de Toro en cuanto la postmodernidad “introduce la posibilidad de globalización pero al mismo tiempo, la posibilidad de lo local” que, según éste, es un fenómeno nunca antes dado de esta forma. Como ejemplo de esta tensión entre lo local y lo global Martín-Barbero nos ofrece la ciudad-metrópoli con un territorio global parcelado por infinitas localidades como se da en Saõ Paulo, México D. F. o Buenos Aires y que se refleja en los medios de masas en forma de ‘dispersión’, de ‘imagen múltiple’, ‘fragmentación’ y ‘flujo’. Por su parte, estos fenómenos conllevan al menos a dos procesos: a una virtualización a través de la superposición entre espacios privados y públicos concentrados en el ordenador o la televisión y a una ‘multiculturalidad heterogénea’ “que desafía nuestras nociones de cultura, nación y de ciudad”, de “identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros”. De igual forma, la cultura ‘Latino’ desafía a la norteamericana (Luis) como consecuencia de al menos otros dos fenómenos: de las enormes migraciones del campo/pueblo a la ciudad y de las migraciones de latinoamericanos dentro de Latinoamérica: peruanos, ecuatorianos, bolivianos que se desplazan a Brasil y Chile o

que se desplazaban a Argentina. Martín-Barbero constata con gran precisión un sentir y estado actual no sólo en Latinoamérica, sino en el mundo en general: “Estamos ante cambios de fondo en los *modos de estar juntos*, de experimentar la pertenencia al territorio y de vivir la identidad”, lo que no es otra cosa que la constitución de ese ‘*Third Space*’ o de lo ‘*unhomly*’ o del ‘*in-between*’ como lo llama Bhabha y que lo hemos planteado como la ‘negociación’ de identidades y sistemas culturales dentro de una concepción de la *altaridad* y *diferancia* de la Otredad, es decir, de un reconocimiento del Otro en la diferencia, en la diversidad de las orillas y en los ‘puntos-cruces’ (las *interfaces*) del encuentro de culturas (no a través de oposiciones, sino por medio de operadores tales como “allí”, “aquí”, “en medio”, “simultáneamente”): se vive simultáneamente en diversos mundos, con diversas identidades en un “intermedio”, en ese *unheimlich* de Freud, en una “nueva morada nomádica” (F. de Toro), en un espacio intra-/extra-territorial, ya que como Martín-Barbero mismo reconoce “hoy las identidades nacionales son cada día más multilingüísticas y transterriales” (cfr. también Imbert). La *altaridad* o la *diferancia* se dan no solamente sobre la base de etnias y culturas diferentes, en un macronivel digamos, sino entre los diversos modos de apropiación cultural de diversos estratos socioculturales en una misma ciudad-metrópolis. Esta estrategia es exactamente lo contrario de lo expuesto por Martín-Barbero –refiriéndose a Calderón et alii– como reacción a la hibridez cultural e identidad donde

[...] las identidades culturales tenderán a atrincherarse colocándose en una posición de antimodernidad a ultranza, con el consiguiente reflatamiento de los particularismos, los fundamentalismos étnicos y raciales a razón de que la forma globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades generando tendencias fundamentalistas frente a las cuales es necesaria una nueva conciencia de identidad cultural no estática ni dogmática, que asuma su continua transformación y su historicidad como parte de la construcción de una modernidad sustantiva.

También Brunner comparte esta opinión en cuanto asevera que “lo global tiende a aislar las identidades compactas (de ahí el peligro de multiplicar los “fundamentalismos”), igual como erosiona las bases simbólicas del Estado-nación”. Seguramente que en ciertas regiones del mundo donde se ha desarrollado un tipo determinado de globalización –sin rostro, monocultural– se podría asumir (lo cual debería ser probado empíricamente) que el fundamentalismo y el nacionalismo son las reacciones a la globalización. Más bien nos parece que fenómenos como el fundamentalismo y el nacionalismo, que muchas veces desembocan en terrorismo, como en el caso de los talibanes en Afganistán o los miembros de Hamas en Palestina, son en realidad producto, no de la globalización, sino del *reconocimiento de la diferencia del otro*. La política exterior de los EE.UU. ya era hegemónica desde la famosa “guerra de Cuba” –a través de la cual inauguran su proceso histórico de nación imperial–, lo fue frente a Irán, con las consecuencias conocidas de alianza con Irak, y permaneció como tal durante la guerra contra Irak; con ello ejemplifican una política exterior y una política económica altamente problemáticas que avasalla toda diferencia y cualquier intento de negociación. La falta de reconocimiento, pues, no es inherente a la globalización, sino que es una de sus caras, como así la modernidad a su vez contenía la democracia, la pluralidad, la dictadura y el holocausto. En la tradición de

Orientalism de Said, diría que el fundamentalismo musulmán es un producto de una internacionalización y expansión de tipo hegemónico occidental, un residuo del colonialismo y neocolonialismo comparable a lo que está ocurriendo en Zimbabwe.

Paralelamente a este proceso de globalización postmoderna, experimentamos hoy una “norteamericanización” y “rehispanoamericanización” en la economía (García Canclini) en cuanto productos que se venden en las megametrópolis como Nueva York o Londres son manufacturadas en Latinoamérica, pasando las periferias así a invadir un mercado del primer mundo. Concretamente, *T-Shirts* de tipo polo de Ralph Lauren se encuentran en una *boutique* de lujo en Madison Avenue Central Park: una roja es “Made in El Salvador”, la amarilla es “Made in Bolivia”... Tomando como punto de partida la “mcdonaldización” (o americanización) del *fast-food*⁴ mencionada por García Canclini, tan conocida por todos y también aplicable al *sushi* y los tacos mexicanos, a las bebidas de moda como la *caipirinha*, el mojito, etc., podemos decir que esta expansión no ha sido unilateral y que ha llevado en otras regiones, por ejemplo en Buenos Aires, a establecer negocios del tipo de McDonald’s pero con su propio tipo de carne y de pan. Tenemos pues recodificaciones de todo tipo y por esto la globalización no ha implicado una homogenización en todos los sectores del mercado y de las culturas, sino también su plurificación (vid. así Yúdice 1999; A. de Toro 2001). Esto no significa que la globalización en todos los casos funcione de esta forma recreativa y seguramente el “antagonismo” entre lo local y la globalización al que alude García Canclini es también un hecho. Pero lo “glocal” es un fenómeno masivo, esto es, existe una permanente reformulación de lo local frente a lo global –como lo plantea García Canclini siguiendo a Ulf Hannerz– en cuanto la globalización transporta unidades culturales locales a otras regiones donde éstas se establecen como “propias” de ese lugar, un fenómeno que no ha sido exclusivamente propio de la globalización, sino desde el Descubrimiento a través de todo el período de colonización (de ‘internacionalización’ en la terminología de García Canclini). La famosa “chicha” chilena, una bebida nacional que se toma en la celebración del 18 de septiembre, no es otra cosa que el *Federweiss* alemán, y así podríamos continuar la lista. En todo caso, García Canclini apunta a algo fundamental: que la recodificación de lo local frente a lo global no puede ser arbitraria ni darse en un sitio contextual cero, sin concepto ni responsables, como si no existiese la historia (vid. más abajo). Esto nos permite indicar que si los términos ‘local’ y ‘global’ pretenden tener un sentido, deben entenderse como estrategias que suponen reciprocidad y dependencia una de otra, en cuanto lo global se desplaza por localidades y las localidades van llenando los espacios de lo global (“la no simultaneidad de lo simultaneo”, según Rincón). García Canclini concluye que los términos tanto moderno como postmoderno y globalización describen ciertas estrategias y otras no.

4 Martín-Barbero apunta al hecho de que la famosa “mcdonaldización” no es un resultado de la expansión de un producto, sino más bien de la superación del patriarcado, del deterioro y de la desincronización de rituales familiares y con esto de la desritualización de la comida que conduce a su desterritorialización.

Enlazado con el problema de la globalización, esta vez desde la perspectiva de la teoría de la comunicación, Martín-Barbero constata que en nuestra era de la “tardomodernidad” [¿postmodernidad?] la globalización –a raíz de que todo tipo de expresiones y estructuras se han convertido en comunicación, superando todo tipo de restricciones normativas, de barreras y códigos– ha afectado a las disciplinas mismas delimitándolas⁵. Por esto, la “comunicación se convierte así en foco de renovación de los modelos del análisis de la acción social y enclave de reformulación de la teoría crítica” y bosqueja el futuro desarrollo de las diversas disciplinas en cuanto

[...] el corrimiento de los linderos del campo se traducirá entonces en un nuevo modo de relación con y desde las disciplinas sociales, no exento de celos y malentendidos, pero definido, más que por recurrencias temáticas o préstamos metodológicos, por apropiaciones [...].

La circulación transnacional de la cultura en Latinoamérica se transforma en un proceso transcultural –como lo formulaba García Canclini– y transdisciplinario entendido como el hacer

[...] evidente la multidimensionalidad de los procesos comunicativos y su gravitación cada día más fuerte sobre los movimientos de desterritorialización e hibridaciones que la modernidad [¿‘postmodernidad’?] latinoamericana produce [...].

Completando el uso del término ‘trans-’ por Martín-Barbero podemos sostener que ‘trans’ exige una disciplina pero *entrelazada en una red de parámetros*. Se trata de un *diálogo concentrado en objetos o preguntas comunes* que sobrepasa el tipo de preguntas que constituían tradicionalmente las diversas disciplinas sociales o humanísticas y que hoy se incluyen en cualquier tipo de reflexiones. Semejantes preguntas ya no pertenecen a una disciplina, sino que

[...]se constituyen como módulos o núcleos de concentración científica dentro de un sistema transversal de ciencia. Esto es, el establecer una red de aspectos fundamentales para describir y comprender los discursos actuales. El objeto cultural (por ejemplo un texto) se debería entender como una unidad significativa, como un material y punto de partida dentro de una red de comunicación. (A. de Toro)

[...]

Así, en vez de una competencia disciplinaria excluyente y “getoizante” tendríamos una competencia discursiva transdisciplinaria que resulta en que hoy los llamados aspectos formales del objeto (por ejemplo de una novela) han cedido a aspectos subjetivos del crítico relacionándose con preguntas y fenómenos generales que trascienden el objeto mismo.

5 Mientras Martín-Barbero emplea el término “tardomodernidad” en el sentido de ‘postmodernidad’, empleo el término de ‘modernidad tardía’ para aquel arte interrumpido por la Segunda Guerra Mundial que parte de los presupuestos teóricos de las vanguardias entre el 1916-1939, pero que no constituye aún la postmodernidad (vid. A. de Toro 1990/1991). Con respecto a la discusión de la deslimitación de las disciplinas, vid. Rincón (1978, 1994-1995), Rincón/Schumm (1995) y A. de Toro (2001).

Se propone que lo esencial de una teoría es en primer lugar –como indicábamos más arriba– su *productividad* en su totalidad de elementos, entendiendo bajo este término dos procesos entrelazados: el de la *potencialidad*, es decir, las posibilidades teóricas de una aproximación, y la capacidad de *recodificación* en una nueva cartografía cultural. De esta forma se construyen *disciplinas transversales*, entrelazadas, interrelacionales y dependientes unas de las otras (A. de Toro).

Dentro de este concepto de transversalidad científica se propone la hibridez como una estrategia globalizante en dos niveles: en uno científico, como sinónimo de transversalidad y en otro teórico-cultural incluyendo la ‘transmedialidad’, la ‘transdisciplinariedad’, la ‘transculturalidad’, la transtextualidad y cuerpo/sexualidad/deseo. ‘Hibridez’ se entiende como una estrategia resultante de dos operadores: de la *diferencia* y la *alteridad*, siendo éstas los motores de dinámicas *étnico-etnológicas* provenientes de un pensamiento no del todo occidental y acuñado por un tipo ‘otro’ de racionalidad, realidad e historia. Con esto, la hibridez “apunta a la *potencialización de la diferencia* y no a su reducción, asimilación, adaptación, en un primer momento. En un segundo momento, la estrategia de la hibridación conduce a un “*reconocimiento de la diferencia*”, esto es, a la posibilidad de “negociar identidades *diferentes* en un tercer espacio” (A. de Toro). La hibridez no es el caos ni el apocalipsis, tampoco un *hibris*, una madeja torbellino, sino una estrategia de negociaciones, una conciencia ‘*awareness*’ de que nada es fijo para siempre, sino que todo se encuentra en movimiento y a este movimiento hay que anteponerle estrategias concertadas, plurales. No se trata de algo fugaz y absolutamente transitorio (la pregunta sería cuál es el referente de lo fugaz y transitorio), sino de otra actitud intelectual, otro tipo de experiencia que es normal y afín a la joven generación actual. Se trata también, finalmente, de un problema generacional y de un cambio de sistema.

Es aquí donde la transmedialidad y el cuerpo se contextualizan. Bajo la primera categoría se entiende un *proceso*, una *estrategia* híbrida “que no induce a una síntesis de elementos mediales, sino a un proceso disonante y con una alta tensión” (A. de Toro), el ‘cuerpo’, por otro lado, se define como una “categoría cultural, epistemológica, sexual, política y postcolonial” (ídem), la materialidad del cuerpo funciona como una matriz de la memoria, de la experiencia y del deseo; es a la vez objeto y sujeto, contenido y medialidad. Este modelo de hibridez se instala más allá de los debates que discuten si Latinoamérica es o no ‘postcolonial’, ‘postmoderna’ o ‘global’ ya que atiende a lo que está sucediendo en un espacio que debe delinarse e interpretarse constantemente.

Exactamente, este concepto de ‘hibridez’ teórico-epistemológico, pero también aquel de ‘hibridez’ en el nivel del objeto, es lo que Tulio Maranhão desarrolla convincentemente en su trabajo. Elaborando un concepto de Alteridad, Otredad e Identidad se instala ‘en medio’ del conocimiento y de los diversos tipos de pensamiento y de discursos, habita las ‘interfaces’ (*Schnittstellen*) conectando el problema de la Otredad de grupos indígenas del Brasil, por ejemplo, basándose en el canibalismo (definido como cualquier acto de comer, sea plantas, carne de animales o de seres humanos) con su aspecto ontológico-metafísico partiendo de la filosofía de Heidegger y Levinas, pero también de Lévy-Bruhl, Ernesto de Martino, Husserl, Derrida, Alfred Schutz, Sartre, Merleau-Ponty, Martin Buber y Paul Ricœur.

Mientras que Imbert concibe el concepto de canibalismo (siguiendo a Neira 1999) como estrategia de hibridación “[...] joue du superposé, cathédrale sur temple, ou du juxtaposé, pré-modernité, modernité, postmodernité, tout en manifestant que certaines cultures se terminent sans postérité directe [...]”, como recontextualizaciones de la historia, como mediatización, conectado a la postcolonialidad y recurriendo a Levinas, Nietzsche, Freud y Derrida, Maranhão demuestra cómo el canibalismo y la dieta constituyen un ritual socio-cultural que tiene como aspecto central el problema de la Otredad entre uno que come, pero sabe que también puede ser comido, y otro que es comido. Se trata de un problema de distancia entre el Yo y el Otro. El mismo canibalismo de carne tiene una posición antropológico-cultural ambivalente y problemática con la cual los indígenas deben lidiar: por una parte necesitan la carne para su fuerza física, por otra, el peso adquirido les resta posibilidades de inmortalidad. Para los indígenas representa la carne una “metaphysical substance par excellence”, ya que es una traza de ser y vida, es el material que hace visible lo invisible de la substancia. A raíz de que en la ontología amazónica los individuos no pueden vivir sin “absorber sustancias necesarias para sobrevivir [...] el problema del canibalismo es un sinónimo de relaciones entre personas” y por esto un fenómeno de la Alteridad y de la Otredad, de allí que las prácticas rituales cotidianas sean una filosofía práctica. Maranhão constata naturalmente una diferencia entre la forma del trato de Alteridad y de la Otredad de los indígenas, por una parte, y Heidegger y Levinas, por otra. Sin embargo, una afinidad ontológico-epistemológica en cuanto a la pregunta ¿quién soy yo? solamente se responde a través de otra pregunta ¿quién es el otro?, ¿dónde termina mi identidad y ¿dónde comienza la alteridad del otro?, entendido éste como la negociación de una constante *diferancia*: los indígenas se encuentran en la *fisura* de comer y ser comidos, de ganar o perder la inmortalidad que para Maranhão no es otra cosa que la expresión del postulado de Heidegger de que la identidad humana radica en la diferencia ontológica entre *Sein* y *Dasein*, y el de Levinas de la filosofía de la Otredad en el sentido de una responsabilidad frente al Otro (así también Imbert), dos posiciones que al fin se presuponen la una a la otra. Aún más, Maranhão sostiene que “the uncus of this philosophical controversy between self and other is also found in the Amazon jungle, in the heart of the Amerindians’ beliefs and practices” lo cual ve especialmente en la no reducción de la alteridad a un yo individual, algo que además representa una agresión. Siguiendo a Lévy-Bruhl, ve la relación entre el Yo y el Otro como una “law of participation”, una estrategia del reconocimiento de la diferencia. Un buen ejemplo lo encuentra Maranhão en los indios bororo en Brasil y resume las interrelaciones en la antropofagia y la filosofía de Heidegger:

One can read in these lines an articulation of the Amerindian world of enmity in which one has no choice, but to eat the flesh of the other with the knowledge that he will eventually be eaten. For the Indians, as for Heidegger, the most voracious cannibal is death, the unsparring event defining the life of mortals. Living towards death, for Heidegger, explains the temporality of *Dasein* as well as all its anxieties, calculations and possibilities. Living towards death can help us understand the meaning of the Amerindians’ beliefs and practices, rituals and mythologies. Their mortal condition is a temporary and mythic event, and they live towards that moment of the transformation of their *Dasein*, in which no longer riveted to its flesh, it can regain its immortality in a post-mythic cosmos. This is not alien to

Heidegger's own line of thinking. The thinker of the Black Forest writes that the "I" is one of the modes of existence of Dasein, and that although the corporeal self is present-at-hand (Vorhandensein), ultimately Dasein cannot be reduced to it. I would just add a couple of words to this and say that Dasein has more flesh than what is Vorhandensein –present-at-hand. This is similar to the Amerindians who argue in their beliefs and practices that they have more life than the life inhering in their visible flesh.

Una medialidad híbrida, fragmentaria, disfuncional y esteticista nos revela R. Blanco en el campo del diseño, estrechamente relacionado con la arquitectura y las escuelas de Milán, desde los años sesenta en adelante (como un movimiento antimodernista de las estructuras de los años veinte hasta los cincuenta, la postmodernidad se da a espaldas de la modernidad) donde lo narrativo, la semántica, el significado, las metáforas, la ironía, la ambigüedad, la comunicación, la emocionalidad, nuevas tecnologías y nuevos sistemas de mercado conquistan el diseño. La arquitectura postmoderna y el simulacro han sido fundamentales en el postmodernismo del diseño, que toma formas historizantes como el pastiche estilístico.

Representantes de este movimiento postmoderno son, por ejemplo, Neil Kerestegian en Chile, el Centro de Arte y Comunicación –dirigido por Jorge Glusberg–, Norberto Coppola, Roberto Napoli, Hugo Kogan, Ricardo Sansó, Mario Mariño y Ricardo Blanco; o el Espacio de Arte Giesso y Visiva en los años ochenta en Buenos Aires, en los noventa Diana Cabeza y Eduardo Naso, el grupo Túnez, a fines de los ochenta, los hermanos Campagna en Brasil. En Santiago de Chile se organizó en 1991, en la galería Praxis, la exposición *Arte en objeto*, que según Blanco, "fue una *operación* en la cual se relacionó a diseñadores y artistas en base a la constatación de que el arte moderno ha perdido su relación con lo cotidiano"; en ella participó S. Álvarez con un concepto de la *belleza emocional* en relación con objetos de uso. Otros participantes fueron Balmes y Galdames y Francisca Núñez.

El diseño –como nos muestra Blanco– busca ahora un lenguaje "emparentado con el arte (rivalidad nunca resuelta): los estantes de una biblioteca siempre fueron horizontales, ahora no es necesario; lo que parece duro es blando [...] la estructura [...] está desarticulada y debe ser sostenida" como se da en las obras de Alberto González Ramos o Mario Galdames con el pintor José Balmes. Estas obras tienen su respaldo epistemológico-conceptual en la filosofía de lo 'debole' de Vattimo.

La belleza es en el diseño postmoderno una calidad en sí, se introduce el *kitsch* en forma irónica, el material a su vez adquiere una dimensión visual propia, la imitación o recodificación humorística deconstruyente como resultado de una intencionalidad semántico-estética ocupa un lugar predominante, así como el aspecto lúdico. Una propuesta de diseños representa e interpreta los juegos el "Truco y el sapo", en las señas de las cartas se representan los rostros de Perón, Evita, Borges o Gardel donde "lo nacional fue ironizado por el gesto o seña de trampa en el personaje carismático cuando *engaña* en el truco", otra trata el mazo de cartas como un diseño tipográfico. Se trata muchas veces de juegos aleatorios donde la simulación o "el engaño es su verdad" como parte de las estrategias del diseño postmoderno.

También el *hiperfuncionalismo* está representado como una cita del funcionalismo moderno irónicamente deformada. Objetos de uso obtienen una calidad narrativa; así sucede en una banqueta en relación con la exposición homenaje a *La metamorfosis* de Kafka, o en el sillón sensual de Diana Cabeza *Pampa*, que refleja a la Pampa, o el silloncito “Ecuador”, que reincorpora y trae a la memoria “la madera como emblema del trópico, del medio del mundo”.

En fin, Blanco nos describe en su panorama cómo se desarrolla la postmodernidad en el diseño dentro de parámetros estético-sociopolíticos produciendo un estilo particular que luego lleva a formas tales como “lo *dark*, el *neobarroco* y el *minimalismo*” que ya no caben en la estética postmoderna y proponen nuevas rutas.

Una posición muy distinta al desarrollo hasta aquí descrito en el diseño presenta la rica e instructiva presentación panorámica de Eduardo Peñafort en la filosofía, que consideramos como fundamentalmente pertinente dentro del contexto del volumen, ya que una concepción postmoderna y postcolonial de la “pluralidad de los discursos” —como ha sido el marco del proyecto— que merezca semejante nombre no opera por exclusión, sino por una paradoja, diseminación y negociación de los diversos puntos argumentativos y evita el sectarismo ideológico tan frecuente en estos debates.

Peñafort se ocupa de la postmodernidad, y al mismo tiempo de la postcolonialidad, dentro de un panorama de la filosofía argentina con respecto al tema, basándose en sus aspectos teóricos disciplinarios, institucionales y de currículo. Sintéticamente muestra cómo el pensamiento argentino ha tenido serios problemas y hasta combatido la postmodernidad y postcolonialidad, calificando el primer término entre otras muchas etiquetas como eurocentrista y el segundo como un nuevo neocolonialismo. Esta posición presentada por Peñafort representa una excepción, y es en cierto modo algo anacrónica en el panorama de la discusión de los tópicos si tomamos los años ochenta en adelante como referencia (cfr. A. de Toro 1999) —y las publicaciones aquí incorporadas lo dejan muy en claro—, pero caracteriza una parte de la discusión en el continente que hay que tener muy presente. Fuera de esto, se suman una cantidad de aseveraciones lamentablemente distorsionantes de parte de los filósofos referidos por Peñafort con respecto a la filosofía de Lyotard, Vattimo o Derrida y a los postulados centrales y bien conocidos en el debate internacional. La cantidad de contradicciones presentadas en las posiciones argentinas —como nos las trasmite Peñafort, y quisiera hacer hincapié en esta perspectiva— no son el reflejo del caos postmoderno, sino más bien de lecturas particulares y de cierto tipo de discurso marcado ideológicamente.

En un comienzo, la postmodernidad se presenta en Argentina —según Peñafort— “como una alternativa para juzgar la vigencia de los programas interrumpidos, las actitudes adoptadas frente al pasado reciente [...] y la esperanza democrática concretada en los discursos de lucha por el acceso al poder”, incluyendo en este proceso tanto el mercado como la tecnología en un espacio público “y como desconocimiento, simultáneamente, de los discursos argentinos de refutación de la modernidad suspendidos a partir de 1976”. Por otra parte tiene “entre 1982 y 1989, la proliferación discursiva y *la movida cultural* sobre la postmodernidad como objeto su descripción y divulgación, espectacularización mediática e incorporación a la cotidianeidad”, una discusión que se realiza a es-

paldas del controvertido concepto de modernización. Así, es la postmodernidad –según Marí– “un concepto que postula la diferencia, pero se autorrepresenta con los caracteres de un concepto universal”, con lo cual queda de manifiesto que no se ha elaborado correctamente el concepto de ‘paralogía’ de Lyotard, ni el de ‘diseminación’ de Derrida con sus correspondientes críticas al Logos universal y la permeabilización del discurso-sistema o metadiscurso, abriendo así la posibilidad discursiva del ‘Otro’ excluido. Se desatiente en estas posiciones ese momento fundamental del pensamiento postmoderno y del postcolonial, la conciencia de estar cada vez desarrollando *un* discurso que se encuentra en debate, en conflicto y competencia con muchos otros (Foucault), que excluye de la argumentación ese “*awareness*” en el cual se basa la estrategia postcolonial de Spivak (1989). Supongamos, por un momento, que estos discursos sean eurocentristas, universalistas y hegemónicos; lo más importante es que sus estrategias sobrepasan la localización de la enunciación y han abierto, en definitiva, las puertas a la teoría del género, de las minorías, así como una estrategia de la postcolonialidad, sea del Commonwealth (Ashcroft) o de los postestructuralistas norteamericanos, como han puesto en claro varios autores al comienzo del volumen. Teorías tales como las de Said, Bhabha o Spivak habrían sido impensables sin los filósofos postmodernos franceses. Por esto, para conocedores de la materia de ambos lados del océano nos es difícil concebir “la postmodernidad como una estrategia del imperialismo y que, por ello, [impida] el tratamiento de la singularidad de la experiencia histórico-cultural americana” en cuanto la subjetividad, la locación de la cultura, nuevamente, la paralogía son columnas fundamentales de un individualismo que se le ha criticado de narcisista a la postmodernidad. La fragmentación y la lucha por diversas ideas, dentro de un pluralismo sin reglas a priori, que se van formulando en la marcha del debate, que ha sido también tan criticada y mal entendida como mera arbitrariedad, caos e irracionalidad, no es otra cosa que la democracia más radical que ha experimentado y está experimentando el Occidente: todo se encuentra en flujo y no la eliminación de la individualidad ni del sujeto (vid. más abajo).

La postmodernidad por esto, nunca ha sido un fenómeno global-hegemónico, nadie lo ha pensado, ni nadie lo ha teoretizado de esa forma. Aun en EE.UU., uno de los loges de la postmodernidad (y de la postcolonialidad), existen muy diversos conceptos de la postmodernidad⁶, como existen muchas ‘Latinoaméricas’. Que para Argentina el aparato teórico y de conocimiento no haya sido el medio adecuado para describir la realidad, no significa que, según Reigadas, el “*pathos* postmoderno” sea “descreimiento político, retirada a la privacidad, impotencia frente a la destrucción y falta de funcionamiento de las instituciones” y que el “cuestionamiento postmoderno de los sujetos históricos [...], individuos, clases, pueblos, ideologías e instituciones [sean] técnicas teóricas que descentra-

6 No siendo éste el lugar adecuado para demostrar lo dicho me conformo con la mención de algunos títulos “básicos” para enterarse del debate que ya tiene sus años: Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin (1989, 1995, 1998); Beverly/ Oviedo (1993); Federman (1992); Fokkema/ Bertens (1986, 1987); Fokkema (1984); Hutcheon (1988); LeGoff/ Chartier/ Revel (1988); Loomba (1998); Rincón (1989, 1994-1995, 1995); Spivak (1989); Trachtenberg (1985); White (1973, 1978, 1987).

lizan el poder político y fragmentan la sociedad”. Estas observaciones sobre los famosos “fin de...” obedecen más bien a una ideología insertada en la modernidad, en un concepto de ciencia del siglo XIX que sigue imperando, en particular en las universidades – institución, por lo demás, en muchos casos conservadora y atrasada, pero de donde al fin también surgen las reformas y las innovaciones–, y que propaga clisés sobre la postmodernidad, y no a una crítica seria a la postmodernidad o al fundamentado concepto de ‘política’ como lo han formulado Foucault, Deleuze o Derrida, quienes finalmente han tenido una repercusión universal⁷. Sostener que la postmodernidad aniquila el concepto de historia, de sujeto y de racionalidad es fomentar un malentendido⁸. Tenemos en semejantes casos no un debate académico, sino más bien una demonización de la postmodernidad, que se describe como una especie de secta y de escapismo académico (“refugio del academicismo”), que al fin para otros “se presentó como una alternativa de resignificación de la práctica filosófica” y “produjo efectos sobre las nociones universitarias de filosofía, puesto que propusieron la inversión de los modelos más o menos oficiales de institucionalización, sostenidos por la filosofía analítica”. De gran utilidad hubiese sido el profundizar en qué consistió esta alternativa que, desgraciadamente, queda velada. Si se describe que Jorge Dotti lamenta “la pérdida de sentido en “una postmodernidad incompleta e indigente como la argentina”, “puesto que las discusiones no cuentan con un ámbito subvencionado como en el hemisferio norte” nos quedamos en un incierto. Con esto se transforma el debate internacional de la postmodernidad en una mera cuestión de mercado. La pregunta que cabe aquí es de qué tipo de mercado se está hablando y, si la cultura es mera cuestión de mercado, que también lo es, pero no meramente mercado, habría que decir que siempre lo ha sido. Las coyunturas del formalismo ruso, del estructuralismo de diversas proveniencias, la semiótica y la hermenéutica misma, han sido pues todas coyunturas de mercado y no algo exclusivo de la postmodernidad y la postcolonialidad. Así, en Argentina y en otros lugares el debate contra la postmodernidad y postcolonialidad también es cuestión de mercado⁹, lo cual no resta validez y legitimidad a las diversas posiciones.

Este rechazo a la postmodernidad por su imposibilidad e ineficacia radica –según Peñafort– en “la diferencia argentina” que se basa en el reconocimiento de un nuevo tipo de saber filosófico radicado en “la diseminación de la significación, la diferencia entre acontecimiento filosófico/clase y el carácter privado de los intereses filosóficos”, se trata de “una crítica distinta de la política de los sesenta y setenta” que planteó “el problema

7 Con respecto al debate sobre el “fin de...”, vid. mi trabajo en este volumen y, por ejemplo, Burgin (1986); Dasilva/ Kanjiranthinkal (1993); Dellamora (1995); Hitz/ Stock (1995); Kulp (1992); Olsen (1987).

8 Recomendaría al respecto consultar Frank (1984) –también traducido al inglés y al castellano– y Welsch (1996).

9 Cfr. F. de Toro (1999: 101-136, en particular pp. 106 s., 109-116), un texto fundamental para comprender el problema de los mercados e ideologías.

epistemológico de la transdisciplinariedad”, que es exactamente lo que se adviene con la postmodernidad y la postcolonialidad: una nueva lectura de todos los postulados y parámetros que venían dándose desde el Renacimiento, pasando por el racionalismo del XVIII y por el cientismo y empirismo del XIX y parte del XX.

Mientras que Follari, a partir de 1989, incorpora el debate de la postmodernidad “al canon filosófico” y al “saber [en el] espacio público”, Maliandi (1993) –según Peñafort– se ocupa de las “consecuencias éticas de la postmodernidad” y “denuncia la negación de los fines en el tratamiento epistemológico de la ética débil como suspensión del deseo, la crítica y la acción”. Laclau (1993), continua Peñafort, se centra en el análisis de la “racionalidad, el agente social y el sujeto político” –en disenso con la postmodernidad como categoría de interpretación global– y “su trabajo sobre la hegemonía y la diferencia” representa “una de las líneas actuales de la filosofía” argentina como así también de la postcolonialidad. A pesar de esta crítica al globalismo interpretativo de la postmodernidad, Peñafort recalca que “pensar la sociedad democrática compleja y fragmentada, supone abandonar las totalidades” a favor de “la participación de la pluralidad de sujetos”. Por esto –y también considerando la gran bibliografía sobre el tema que existe en Latinoamérica en las ciencias sociales y de la comunicación así como en los estudios culturales– no se puede sostener en forma absoluta la presunta “no-compatibilidad de las perspectivas postmodernas y las posiciones latinoamericanistas”, como lo plantea Roig (1995) quien, sosteniendo una radical posición, asegura que “desde las perspectivas postmodernas, la posibilidad de un filosofar latinoamericano queda bloqueada” (apud Peñafort).

Un substancial aporte al debate de la postmodernidad en Argentina desde 1991 – como indica Follari– lo lleva a cabo Micheli (1991) en un esfuerzo de reflexión de los postulados de la postmodernidad en el contexto de la filosofía latinoamericana (¿existe *una* filosofía latinoamericana?), sin embargo, siempre con una marca negativa. Así, se califica la postmodernidad como “el ácido postmoderno, que sirve para corroer los pilares de la modernidad, termina neutralizando las mismas diferencias que libera” (Fernández 1995). A pesar de que para Wiñazki (1995) en Latinoamérica existe la “imposibilidad de constituirse como razón totalizadora y totalizante” porque “es imposible dar cuentas de una identidad común a Latinoamérica, atravesada como está por la heterogeneidad y la diferencia” no se conecta con la postmodernidad, porque –como lo expone Peñafort– estos autores equivocadamente conciben la postmodernidad como un pensamiento globalizante, a pesar de que heterogeneidad y diferencia son principios centrales del pensamiento postmoderno y postcolonial y que ha tenido consecuencia en todos los campos del saber y en todas las disciplinas y en el arte en general. Es precisamente esta heterogeneidad de la postmodernidad lo que ha conducido a una permeabilidad de las disciplinas a más tardar desde los años setenta en adelante y que al parecer presentan otro gran problema en el discurso filosófico argentino, como lo expone Toribio, quien se encuentra a la búsqueda de un “género” filosófico.

Según la exposición de Peñafort, la filosofía argentina se dio al menos el trabajo de debatir el internacionalmente discutido problema de la postmodernidad. Este privilegio no lo tuvo el debate de la postcolonialidad, que peca de ser primero un término “inade-

cuado” y de “escasa circulación en el campo intelectual argentino” y segundo, de ser “neo-colonial globalizado” –como habíamos expuesto anteriormente. Así, mientras Mignolo, Vidal y Adorno en EE.UU. deliberaron un debate frente a los teóricos del postcolonialismo norteamericano y de la Commonwealth reclamando que esa teoría ya estaba enraizada y era latinoamericana por excelencia (como se ha dicho de la postmodernidad) y que los trabajos de O’Gorman y de Retamar ya habían hecho todo aquello que Said había luego desarrollado¹⁰, los filósofos argentinos –según la lectura que realiza Peñafort– no ven ninguna filiación a estos fenómenos epistemológico-culturales, siendo éste el punto donde se puede ver claramente cuán ideologizado está el debate hasta hoy (vid. F. de Toro).

Mencionábamos más arriba que la heterogeneidad y la elaboración de la diferencia es lo que lleva a un cuestionamiento de todo tipo de relatos y a la permeabilización de las disciplinas y, agregamos, a reflexionar cómo se construyen diversos tipos de discursos. Precisamente a este aspecto le dedica su atención Follari en su iluminante trabajo, reflexionando sobre la construcción del discurso historiográfico sobre la base de los trabajos previos de Ginzburg y White. La base de su trabajo radica en un nuevo tipo de aproximación que va a la pequeña estructura significativa y no al Gran Relato, entendido como método para “romper con la omnipotencia de marcos conceptuales rígidos, a menudo esclerosados, los que dificultan –más que favorecen– la apertura heurística de la pesquisa” y que posibilitan una nueva “lectura de la historia en tiempos postmodernos” a raíz de la caducidad de los Metarrelatos universalizantes y de la construcción de un sujeto transcendental en la filosofía de la historia. La concentración en el pequeño relato lleva al descubrimiento de nuevos aspectos correctivos de la historia oficialista que “de ninguna manera aparecerían en una lectura del fenómeno en términos tradicionales del Gran derrotero de la Historia. Lo intersticial y lo contingente son incorporados al relato histórico del que fueran desplazados”. Fundamental es para Follari el aspecto de la ‘negociación’ de diversos territorios y cartografías de enunciación, para así

[...] superar los términos de una dicotomía empobrecedora: por una parte, están aquellos que suponen que la hegemonía de lo dominante es tal, que los dominados simplemente acatan y repiten, asumen de manera cuasi mecánica los mandatos y los siguen a pie juntillas. Por la otra, se encuentra la conocida pretensión de situar una cultura popular autónoma e incontaminada, pura, prístina, ajena a la dominación, donde los dominados establecerían “su” propio ámbito, en oposición o diferencia abierta en relación a lo que domina.

Y agrega que

la cuestión es cómo lo dominante inficiona a los dominados, y cómo éstos juegan a la vez el rol de resistentes y sumisos, cómo mezclan las influencias para negociar un lugar desde el cual puedan definir su propio sitio con el menor conflicto posible, dentro de la búsqueda

10 Para ese debate vid. F. de Toro (1999).

del mayor beneficio que quepa, ya sea en lo individual o como sector social (habitualmente, en una difusa mezcla de ambos planos).

Con esta posición Follari se diferencia substancialmente de los filósofos presentados por Peñafort, que en sus propuestas se mueven dentro de un marco normativo binarista, y se conecta con las líneas de trabajo de Foucault y su concepto de poder, en cuanto para Foucault (1976: 121-123) el poder no está organizado jerárquicamente por gobiernos, instituciones, estados y no resulta de un binarismo reduccionista entre dominador/dominado, sino que se basa en pequeñas unidades sociales y circula a través de todas las instituciones y en todas las direcciones en cuyo transcurso se diseminan y se reestructuran las relaciones de poder (vid. Foucault 1975: 35 ss.).

Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de forces trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. [...] le pouvoir [...] c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. (Foucault 1976: 121-123)

Poder es por esto un proceso serial, nómada y rizomático, con ello altamente híbrido y ocupado por diversos medios de comunicación, como lo experimentamos en la obra de teatro del argentino Eduardo Pavlovsky.

Por otra parte Follari se encuentra en el contexto argumentativo de Martín-Barbero y García Canclini. El primero critica un tipo de antropología y etnología que pone a las etnias fuera de las historias y dentro de una pureza idealizada y de una historia museal esencialista relegándolas a lo popular como “subproducto” y “versión degradada y funcional de la cultura de élite” conectado a la idea

[...] romántica que asocia lo popular con lo auténtico, de tal forma que lo popular no tendría otro estatuto que el de lo puro o lo degradado, de lo puro en constante peligro de contaminación, de lo genuino que sólo puede conservarse protegiéndolo, separándolo, aislándolo [...] como espacio de reflejos culturales, de reacciones, de vulgarización, abortamiento y degradación (Martín-Barbero 1994: 92 ss.),

llevando a cabo así una de las más radicales críticas al substancialismo y al binarismo, en particular a la antropología (vid. A. de Toro 1999). García Canclini (1994: 128-129) agrega que

La literatura antropológica suele mirar las industrias culturales como si sólo homogeneizaran a las sociedades y destruyeran las diferencias. Esta homogeneización se haría mediante la absorción de las culturas tradicionales de los procesos simbólicos. Hay que decir que esta óptica fue la de los primeros estudios sobre comunicación, desde la posguerra hasta los años setenta, y persiste en concepciones sociológicas como la que acabo de exponer. Los trabajos recientes sobre la comunicación masiva y sobre recepción del arte y literatura reve-

lan que la expansión de la llamada cultura de masas, lejos de eliminar las diferencias, multiplica las ofertas, facilita el acceso de públicos más amplios a repertorios de distintas culturas [...].

[...]

Las transformaciones de la modernidad no son tan amenazantes si pensamos que lo distintivo del saber antropológico no es ocuparse de pueblos “primitivos” o de etnias y comunidades tradicionales sino estudiar las diferencias, la alteridad y las relaciones interculturales mediante la generación de informaciones directas.

Por esto, tanto Martín-Barbero como García Canclini (1990/1992/²1995: 14 ss.) exigen un estudio de la alteridad cultural a través de una “heterogeneidad multitemporal” y de la hibridación o de la “no simultaneidad de lo simultáneo” (Rincón 1995).

Importante es que para Follari todos estos procesos discursivos descritos obedecen a una determinada lógica (otra) que según “la lógica de los inquisidores y la del pensamiento oficial” serían considerados como “‘collage’ en el que caben los más disparatados argumentos”. Esta estructura nómada y rizomática del pensamiento, del discurso y de las estrategias postmodernas contribuye para Follari a “superar dogmatismos, romper esencialismos historicistas, y descreer de los autocomplacientes relatos generales sobre el supuesto sentido universal de la historia”, pero sin renunciar a discursos de tipo interno como “la referencia hipotética a lo social como estructura [...] ya que cabe establecer nexos lógicos a diferentes niveles, desde lo ‘micro’ a lo ‘macro’” (así también Riekenberg), bajo la condición de que “no existan en determinados casos, nexos lógicos que reclaman más plausibilidad que otros, es decir, que resultan intersubjetivamente”, y lo cual no implica que “políticamente [se rechace] cualquier política capaz de practicar la crítica radical de lo existente, pues esta última no requiere necesariamente una justificación “dura”, como White parece suponer”. En este contexto, y en forma similar a Follari, considera A. de Toro que la demanda de subjetividad es obsoleta y sostiene que dentro de un tipo de ciencia transversal no existe *la verdad*, sino una *verosimilitud científica*, es decir, la capacidad de convencer a otro sujeto de la plausibilidad de lo propuesto, y si no de inmediato, en un proceso de debate.

Riekenberg enlaza su trabajo en la línea de Follari, de Lützeler, White y Ricœur, considerando el aspecto ficcional del discurso histórico pero indicando a la vez –como Follari– que la “manera de construir la red conceptual de la narración histórica [...] no se sustenta solamente en la relación entre el autor, la estrategia narrativa y la producción del texto”, sino además en una serie de otros factores, tanto de carácter territorial entre centro y periferia como político, pragmático e institucional y en una serie de intereses y discursos circulantes de la época basándose en una relectura de un material histórico de los siglos XIX y XX en el perfil de su “fase formativa” como discurso histórico (de diversos tipos de discursos históricos llamados “culturalismo”, la “militarización de la sociedad rural después de 1813” o el regionalismo) o en torno al imaginario histórico de la Modernización. Uno de los factores de la ficcionalización de la historia que, según Riekenberg, “no se remonta solamente a las estrategias narrativas, sino también a los propios discursos que operan antes de la narración” es la necesidad de “inventar la tradición” como consecuencia de la independencia de Argentina y de los otros países latinoamericanos, un fenómeno que, por lo demás, se da en la construcción de todos los estados-

nación. Claro está que ambos campos, el contenido y la estructura, los hechos históricos y los tropos, a través de los cuales éstos se narran, son inseparables y, como se sabe desde los formalistas rusos y los estructuralistas franceses, considerando también las estrategias de comunicación, es precisamente la forma lo que al fin determina el mensaje. Riekenberg describe en detalle cómo diversos discursos son motivados por diversas situaciones, también emocionales e ideológicas, por ejemplo la batalla entre una historia orgánica y natural (global) y otra regional culturalista (local) y de un discurso histórico de crónica política del momento. De esta forma los diversos discursos políticos contribuyen en diversa medida y “activamente en la creación del sistema de poder”. El discurso histórico en el siglo XIX en Argentina oscila entre esa participación en el poder y la pérdida de su “función político-legitimadora” a tal punto que Riekenberg sostiene que en los “años veinte, la esfera pública política en la región rioplatense vivió un proceso [de] pérdida de la historia”. Frente a este panorama se inicia un esfuerzo en el Río de la Plata por introducir cierto tipo de reglas para la constitución del discurso histórico que exigen la distanciamiento de la subjetividad individual (biografía personal) y que conducen a una demarcación entre una “historia verídica” y una “ficción historiográfica”: “la separación categórica entre el discurso histórico y la ficción histórica formó parte del proceso político de *nation-building*”. Paralelo a este proceso de cientificación del discurso histórico hacia una disciplina se desarrolla un discurso basándose en relatos de los “veteranos” de las diversas guerras y pugnas a principios de siglo y que operan como testigos fidedignos de la formación de lo histórico nacional, lo cual aportó una varga “ficcional” inevitable: “Ante todo hay que mencionar la tendencia de los “actores y testigos” a concebir la historia como un drama que habían vivido como protagonistas”, como asegura Riekenberg. Mas, a partir de 1880, el discurso histórico pierde importancia en la esfera pública, para pasar a transformarse en una “batalla cultural” en la cual “los grupos perdedores de los procesos de la ‘modernización’ buscaron su refugio”, hasta el “desmoronamiento del discurso histórico en “subculturas” cada vez más diversas y variadas” a causa de la fijación en formas narrativas antiguas de tipo político-militar y bélico frente a un discurso oficialista que toma como referencia obras clásicas del siglo XIX; así, finalmente quedan frente a frente un tipo de discurso histórico “corporatista”, de corte hegemónico y centrista frente a tendencias ficcionalizantes.

Martín Lienhard se ocupa también del límite entre veracidad científica y ficcionalización de diversos tipos de discurso, en parte, “periféricos y marginados”, tales como los “testimonios populares”, las “historias de vida e historia oral”, pero también de aquellos de las “historias de vida y antropología”, de las “historias de vida y pragmática comunicativa” y de las “historias de vida y literatura”, analizándolos con respecto a su veracidad, su confrontación con la historia y la política, al fin con el valor histórico, con la posible verdad de semejantes testimonios que en Latinoamérica tienen una gran tradición y que son una vía de “democracia discursiva”, de dar voz a aquellos que no la tienen y que están fuera de los cánones tópicos de los medios de comunicación, como aquel mundialmente famoso *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos 1982) que causó una vasta polémica. Exactamente éste es uno de los aspectos que Lienhard investiga, las implicaciones de la producción y la manipulación del texto por los

medios hegemónicos, donde se produce una tergiversación de la intención y del lugar original de producción al ser adaptado a un discurso escrito o electrónico-medial y la ficcionalización que conllevan los testimonios populares. Lienhard trata pues “de evaluar el alcance de este fenómeno [...] a través de la exploración de los dos horizontes que lo enmarcan: el de su producción –selección, “formataje”, etc.– y el de su recepción”, e intenta “renovar el debate, ya tradicional, sobre la producción y la recepción de los testimonios y las (auto)biografías populares (y otros géneros afines)”. El auge que gozan estos escritos populares nace del intento de introducir a “las mayorías populares en los espacios sociales y políticos”, de un espíritu de democratización y de esa perspectiva interna de un material por lo general no accesible y tan fundamental para antropólogos, historiadores, sociólogos, políticos y críticos de literatura de relevancia social o cultural de los mensajes provenientes de los estratos “subalternos” y deseosos de ofrecerles la mayor audiencia posible; en las últimas décadas con un papel creciente en la historia, la antropología, la literatura y los debates políticos.

La polémica se enciende –como lo describe Lienhard– en que muchos de los datos tanto biográficos como de los hechos no corresponden a la realidad como tal y han sido ficcionalizados en el sentido de añadidura y en el de White, en el del orden que se le dio a la narración misma y en la influencia de los editores. El conflicto radica en “la personalidad política de la informante” y “la manera de difundir la historia de su vida [...] o su testimonio”, al contrario de aquellos testimonios tales como *Juan Pérez Jolote* (Pozas 1948) o la *Biografía de un cimarrón* (Barnet 1966) donde se insinúa ya en el título que no se trata de un relato que quiere tener carácter histórico. A pesar de que Rigoberta Menchú acentúa que lo importante es la “presentación de testimonios, y no un relato propiamente autobiográfico” (Lauer 1999), la crítica ha enjuiciado la “veracidad factual de sus declaraciones”, ya que como certeramente Lienhard constata “*Me llamo Rigoberta Menchú* no es una simple autobiografía ni un relato etnográfico, sino un libro de denuncia política”; el “campo político [...] es un campo minado y siendo su relato un testimonio político, el libro de Rigoberta no podía escapar a lecturas igualmente políticas, y en este sentido, la polémica actual se puede considerar, de alguna manera, como relativamente previsible”. A contraluz del segundo testimonio de Menchú, *Rigoberta: la nieta de los mayas* (1998), Lienhard desenmascara las estrategias discursivas y editoriales y sus intenciones, donde existe la tergiversación en la edición inglesa en cuanto desaparecen los entrevistadores (Mario René Matute y Eugenia Huerta) y editores del texto (Gianni Minà y Dante Liano), reflejando así una falta de seriedad y respeto frente a la “especificidad de los testimonios populares” fundamental en su textura que –como *Me llamo Rigoberta Menchú*– “debe leerse, en más de un sentido, como un texto coral”, esto es, un palimpsesto. Ambos textos de Menchú nos revelan estrategias culturales adaptadas a las necesidades del lector y el descuido de los factores determinantes de producción.

También las “historias de vida” y la “historia oral” ofrecen un tipo de discurso democrático que se aparta, desde la Segunda Guerra Mundial, de los cánones hegemónicos de la investigación histórica internacional e inician un período de descolonización en el cual las colectividades étnicas o grupos desfavorecidos aparentemente “sin historia” pasan a formar parte del interés de la investigación sobre la base de “testimonios orales de

informantes particularmente idóneos” que hoy en día constituyen la ‘historia oral’ y que provienen de una tradición olvidada desde el siglo XVI, pasando a formar parte también de la antropología y convirtiéndose en una de sus bases de material más fundamentales, ya que a través de ellas se obtiene una perspectiva interna de las comunidades y de sus individuos. Las “historias de vida [fueron consideradas por la antropología norteamericana] como una forma más “avanzada” de la etnología” que obedece a un tipo mixto de narración de testimonios y de narración novelesca en la que luego desaparece el narrador quedando solamente el informante como sujeto de la historia narrada y constituyendo así el nuevo tipo de discurso histórico o etnológico. El caso de Lewis es significativo para demostrar esta permeabilidad entre el discurso histórico canónico y la narración llamada meramente ficcional ya que se abastece, por una parte, de la transcripción de cintas grabadas y, por otra, de una selección y montaje “literario” como realiza en *Los hijos de Sánchez* (1961, 1964). Este proceder pone en evidencia inmediata la constructividad y subjetividad de lo histórico, un “‘instrumento en un acto de comunicación’ que presupone tanto la presencia de un destinador/emisor y de un destinatario”. Lienhard pone el texto *Me llamo Rigoberta Menchú* precisamente en este contexto pragmático que Rigoberta emplea conscientemente para hacer llegar un testimonio individual y colectivo y amarrar a la vez el *plot* de forma que no deje de acertar su mensaje; sin embargo, la editora de esta historia hubiese debido explicar el “paratexto” de *Me llamo Rigoberta Menchú*.

A este tipo de narraciones se agregan aquellas de “historias de vida y literatura” que comienzan como autobiografías o “relatos etnográficos o etnohistóricos” y que luego se transforman “en textos literarios, en novelas post-burguesas” (Sklodowska). Este tipo de textos –como por ejemplo *Hasta no verte más Jesús mío* de Elena Poniatowska (1969)– son de carácter altamente híbrido ya que “muchas historias de vida muestran, pues, una movilidad sorprendente entre la antropología, la sociología, la historia y la literatura” y permiten diversas lecturas que además van cambiando con el contexto político-cultural en que se las lee. Por esto Lienhard sostiene que este “género múltiple [...] se ha venido construyendo más desde la lectura que desde la producción textual”.

Todos los tipos de discursos/textos discutidos por Lienhard, así también *Me llamo Rigoberta Menchú*, son textos producidos desde una perspectiva interna indígena comunitaria para un destinatario occidental a través de un mediador y que se diferencian fundamentalmente de un libro antropológico del Cuzco de Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1992) como *Ñuqanchik runakuna*, donde la lengua quechua del destinador y del destinatario son la misma y comparten el mismo código y gesto narrativo, la misma cultura; por esto, el texto presupone todo un contexto cultural conocido substrayéndose a una adaptación del mensaje a un lector fuera de la comunidad quechua. Este tipo de textos, como también aquel de *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* del escritor chiapaneco Jesús Morales Bermúdez (1987), representan una descentración de la actitud lectoral tradicional; el primero exige el reto de sumergirse en otra cultura completamente extraña a la occidental, el segundo produce una renovación de la tradición novelesca a través de la inserción de la oralidad indígena, concibiendo, como Lienhard indica, un “universo ficcional deslumbrante” y construyendo un ‘Otro’ híbrido, producto de la confluencia entre un “babélico de lenguas indígenas y el español de Chiapas” muy al contra-

rio de “las (auto)biografías y los testimonios populares” que “colocan entre paréntesis la “otredad” cultural de la comunidad enfocada” y anticipan en todos sus aspectos [...] las expectativas del público de formación occidental” haciendo posible e imprescindible el “aprendizaje” de la ‘Otredad’ en un territorio habitado por diversas identidades.

Muñiz Sodré y Raquel Paiva se ocupan de lo local enfrente a lo global en base al concepto de ‘comunidade’ partiendo de dos aproximaciones: uno desde una crítica a la antropología y otro desde la hermenéutica de Vattimo y Rorty. Sodré critica el intento de definir la condición del esclavo africano traído a Brasil a través de una jerarquización étnica según la cual se parte del “mito da pureza nagó” y de una “elite africana” (y por esto se ha acusado a algunos antropólogos de propagar un “etnocentrismo urbano” sin diferenciar los diversos tipos contextuales de esclavos). Sodré rechaza un idealismo esencialista del origen de los africanos, más bien acentúa, por una parte, la diversidad étnica y cultural y, por otra, la influencia que tuvo la esclavitud en los diversos grupos étnicos uniéndolos en una identidad de esclavos: “seu caráter de veículo de uma continuidade institucional centrada na dinâmica de construção de uma identidade para o escravo e seus descendentes”. Además, Sodré apunta que los esclavos estaban marcados especial e institucionalmente según el lugar de trabajo, en las minas (São Paulo, Minas Gerais, Goiás) o en el azúcar (Rio de Janeiro) y por sus ritos religiosos. Por esto, Sodré sostiene que

[...] o universo “nagó” é, na verdade, a resultante de um interculturalismo ativo, que promovia tanto a síntese de modulações identitárias (ijexá, ketu, egbá e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de “jeje”. Quando se fala de cultos “nagó-ketu”, “jeje-nagó” e “congo-angola”, está-se fazendo alusão às combinações sincréticas dessa ordem.

La comunidad nace en la solidaridad de los cautivos durante la travesía del Atlántico, a pesar de rivalidades étnico-culturales conocidas entre africanos negros y pardos, criollos y africanos o entre la línea de Congo-Angola. Los antiguos cultos afro-brasileños testimonian un profundo intercambio entre las comunidades que va más allá de las diversidades étnicas, lo cual hace manifiesto que no había ninguna “pureza estrutural”, ningún “paradigma essencialista ou projeto utópico em toda essa movimentação”. Sobre la base de intereses comerciales, económicos, políticos y religiosos se produce una recodificación y translación de la singularidad civilizatoria africana en representaciones adecuadas al territorio brasileño:

Interpretar e reinterpretar são operações que requerem um sujeito de enunciação, individual ou coletivo. “Nagó” é aqui o nome desse sujeito constituído tanto na forma de comunidade litúrgica quanto de comunidade étnica, portanto o lugar histórico de uma identificação existencial que comporta a descendência fictícia ou a linhagem putativa. (Sodré)

Más que una construcción europeizante de una elite africana (Rodríguez) o una idealización de la civilización del nagó-jeje (Roger Bastide) se trata, según Sodré, de una reinterpretación de la historia y de una reterritorialización del sujeto, de una “refiguración” – según Ricœur– en el sentido de una transformación de la experiencia temporal del sujeto

por efecto de la representación o de la narrativa reinterpretativa. A raíz de este proceso de translación Sodré considera la reducción de la problemática de los cultos afro-brasileños como “uma miopia teórica” o “uma completa ingenuidade culturalista” como se da en la antropología, ya que paralelo a los fenómenos mítico-religiosos, se trata de organizaciones de grupo, reivindicaciones de reconocimiento identitario y prácticas de poder. La comunidad litúrgica afro-brasileña o su territorio implica, antes que nada, la idea de un conjunto grupal fuerte para protegerse contra el extranjero hostil. Los lazos entre ellos son de naturaleza ‘intercultural’ y, en relación con los blancos, ‘transcultural’.

Rachel Paiva esclarece lo que hoy en Brasil significa el término ‘comunidad’ en relación con el proceso de globalización, especialmente cuando bajo ‘comunidad’ se entiende “uma diversidade de situações, em especial as que se referem aos grupos com objetivos ou interesses específicos” y como “agrupamentos de todos os tipos” tales como teatrales, médicos, religiosos, etc., tratándose así de un término globalizante y virtualizante proponiendo distinguir entre dos tipos de mediaciones, la *mediação comunitária* y la *mediatização globalista*, el último como paradigma mayoritario y vigente de la contemporaneidad, donde la globalización produce un “desraizamiento del sujeto” frente a sí mismo y a su territorio. La *mediação comunitária* la piensa Paiva como una estrategia de lo particular y local que incluye reglas del mundo global (‘glocal’ en la terminología de Mendieta, García Canclini y Martín-Barbero) y de este modo no es antagónica al fenómeno globalizante del cual no pudiéndose evadir hay que enfrentarlo, ya que éste tiene además consecuencias para diversas disciplinas. Paralelo a las concretizaciones negativas de la globalización, como la falta de enraizamiento, surgen nuevas áreas de acción, nuevos tipos de trabajo, nuevas profesiones y nuevas disciplinas. La relación entre *mediação comunitária* y la *mediatização globalista* representa una continua reformulación de procesos altamente híbridos, muchas veces sin precedentes, que lleva a un estado de permanente virtualidad (“Pós-virtualidade”), a una nueva forma de cognición con una infinita ampliación del saber y de la información cuyo fin parece ser el hedonismo, desafiando nuevas reformulaciones éticas y llevando así a una nueva forma de comunidad lúdica frente a un mundo que solamente vive de la instrumentalización, de la efectividad y de resultados.

Sinder/Da Silva nos ofrecen una cartografía del discurso cultural brasileño desde los años setenta en adelante para describir no solamente sus características, sino sus consecuencias en el canon disciplinario y en el proceso sociopolítico en un período, especialmente en los años setenta, pero considerando el debate del modernismo desde 1922 y sus etapas más importantes, incluyendo además la postmodernidad y la postcolonialidad y conceptos como identidad, nación, cultura o la brasilianidad. Los autores constatan una “ruptura” a través de una relectura deconstruccionista y un cambio de paradigma.

El debate del modernismo desde 1922 en adelante, en particular a partir del *Manifesto Pau-Brasil* (1924), en el esfuerzo de crear una “conciencia nacional” fundada en raza, nación, región y cultura rescatando la contribución cultural afro-brasileñas – excluida por el eurocentrismo del romanticismo– y que luego es ampliada por Mário de Andrade en 1942 con la fórmula de “estabilização de uma consciência criadora nacional” y “o direito de pesquisa estética e de atualização universal da criação artística” que enla-

za con los postulados del *Manifesto* de desarrollar una “promoção culta da barbárie”, esto es, de concatenar las culturas locales (“primitivas”) con las vanguardias europeas como ya se encontraba en *Anthologie Nègre* (1918) de Blaise Cendrars y que se reencuentra en parte en la reformulación de Oswald de Andrade en su *Manifesto Antropófago* “de descubrir a identidade brasileira a partir de um processo de retomada cultural”. La propuesta antropofágica fue sometida a diversas discusiones y transformaciones, en particular en su crítica a la recodificación de la cultura europea en Brasil, en el contexto de lo ‘propio/auténtico’ y lo ‘extranjero/la imitación’ como se reflexiona en *Nacional por Subtração* de Roberto Schwartz, en Silviano Santiago y en *Estampas do Imaginario* de Eneida Cunha Leal (1993) quienes sostienen diversas y divergentes posiciones. Así, Cunha Leal recalca el substrato marxista de Schwartz y el substrato postestructuralista y postcolonial de Santiago enlazado a la negación del origen y el rechazo a los metadisursos.

Al final de los años setenta y comienzos de los ochenta se producen tanto en el nivel académico como en el nivel social los cambios más relevantes “as mudanças na própria cara do Brasil”. El término de la dictadura significa a la vez un significativo cambio institucional y del pensar en Brasil, diferenciándolos fundamentalmente del anterior a los años sesenta y posterior a los setenta. En la década de los ochenta la postmodernidad viene a ofrecer una posibilidad de crítica cultural que ya se vislumbra al inicio mismo de los setenta cuando comenzó a cuestionarse. Al mismo tiempo se siente esta deslimitación de los campos y del pensamiento como “uma perda da *aura* brasileira”, por una parte, pero también como “um redimensionamento da pluralidade de mundos possíveis que estavam nas novas *arenas culturais* que se criavam no Brasil” y, por otra parte, como “múltiplas reavaliações, desconstruções e releituras do Brasil e de seus intérpretes”, que resultan de la pérdida de legitimación de los paradigmas de la modernidad. Así, las ciencias sociales oscilan entre un modelo autoritario socio-institucional desde el comienzo de la república y otro que marca las discontinuidades del proceso histórico y social. Fundamental es aquí *Carnavais, malandros e heróis* de Roberto Da Matta (1979) en el cual “se repiensa el Brasil” partiendo de la “diferencia específica cultural” del Brasil dentro de una antropología ligada al estructuralismo y al término del ‘carnaval’ de Bachtin. Mas luego, en el transcurso de los años ochenta, se comienzan a abandonar estos métodos que reemplazan, o más bien, se complementan por una perspectiva postcolonial como es el caso de Silviano Santiago (1997) quien toma en cuenta la actualidad cultural y artística produciendo un verdadero *cultural turn* en las ciencias sociales.

La relectura de la cultura del Brasil del siglo XX a la que la someten Sinder y Da Silva y sus contemporáneos como Moriconi llevan a un reexamen y reformulación “do passado literário e cultural” brasileiro, donde a través de una reformulación de la historia se establecen otras modernidades que amplían y deconstruyen el discurso canónico de la modernidad.

El panorama del debate de la modernidad, postmodernidad y postcolonialidad que se dio y da en el debate cultural, antropológico, social-histórico y político lo encontramos reflejado en la institución ‘museo’, el cual como depósito de la historia, de los valores nacionales y del arte se presta en forma privilegiada para representar una ideología de

la identidad y de lo nacional. Claro está que los museos brasileños desde un comienzo estuvieron determinados por lo extranjero y lo universalista, desde la creación del Museu Nacional en 1818 por D. João VI, a causa del transcurso que tuvo la historia brasileña que conoce una serie de monarquías. Frente a este tipo de museo universalizante que pone al Brasil en el “centro” de la cultura de museos se forman los locales y especializados. Los museos, cualquiera que estos fuesen, tratan de captar lo relevante de una época y de conservar su memoria, se revelan como construcciones arbitrarias y donde, por esto, ofrecen una impresión reducida del proceso histórico. Esto es en esencia lo que nos hace llegar Flávio Kothe. Importante es que el museo se considera como una cartografía narrativa, un territorio de lecturas en las que se lee todo el proceso de la modernidad y sus subsiguientes, donde se desarrolla una diversidad de tipos que reflejan muy diversas experiencias representando un “espaço da memória a ser alcançado”, y que para “outros ele já se concretiza no espaço a ser desconstruído” ya que no hay “um museu, mas vários, e embora possam ser caracterizados genericamente pelo uso que fazem do ‘outro’ no processo de construção de identidades, eles não obedecem a uma lógica única e em suas ações atendem interesses múltiplos e diversificados”.

La reflexión sobre la construcción de identidades, que especialmente se llevó a cabo dentro del debate de la postcolonialidad, abrió las puertas para la reformulación de una identidad dentro de una sociedad “multicultural” donde a la vez existe la discriminación y el racismo frente a los que se vienen denominando ‘hispanos’ y/o ‘latinos’, como por ejemplo en los EE.UU. William Luis, en su agudo trabajo, nos recuerda, en la tradición de Said, cómo la representación del ‘Otro’ como fenómeno de exclusión y de afirmación de la propia cultura por parte de los dominadores de la cultura y del mundo imperante esbozaron la ‘Otridad’ como monstruos —como lo hace en la Antigüedad latina Plinio el Viejo en su *Historia naturalis* o como lo desarrollan Huntington en su *Clash of Civilizations* (1993) y Fukuyama (1996) en forma de conflictos y guerras entre culturas, donde se separa lo ‘occidental-europeo-norteamericano’ de los ‘Otros’. Así como Sodrè y Pavia destacan las diferencias culturales, sociales, regionales y de trabajo de las diversas comunidades afro-brasileñas en el Brasil, Luis indica cuán diversas son las culturas e identidades que se esconden detrás de los términos ‘hispanos’ y/o ‘latinos’ ya que ‘Lati-noamérica’ es una construcción, una cartografía donde se han encontrado las culturas del mundo. Los ‘latinos’ son los nuevos ‘monstruos’ de la ‘cultura norteamericana’ y de lo que ésta es o debe ser, a pesar de que se trata de una población de 37 millones de habitantes y de un proceso migratorio que comienza en el siglo XIX a los cuales pertenecen, por nombrar tan sólo los grupos étnicos mayoritarios de esta “minoría”, los cubanos, puertorriqueños, dominicanos y mexicanos y, habría que agregar, toda una migración de Centroamérica; ‘monstruos’ ya que cuestionan una identidad y cultura homogénea de EE.UU. estableciendo una cultura híbrida o, como F. de Toro hablando del individuo diaspórico sostiene, que es precisamente “la nomadicidad del ‘recién llegado’, ese vivir en la ‘fractura’, en dos o más moradas es lo que amenaza” a una cultura y provoca “la sospecha y la desconfianza”.

Para precisar quiénes son estos ‘monstruos’ Luis distingue dos grupos, el grupo de los ‘hispanos’ como aquel que “refers to those born, raised, and educated in a Spanish-

speaking country who write in their national language” y el de los ‘latinos’, aquellos que “are [...] born, raised, and educated in the United States who feel more comfortable writing in English”, términos que por lo general se usan indiscriminadamente como sinónimos. El término ‘latino’ es el decisivo para Luis ya que es este tipo de inmigrante ya establecido el que ha habitado un nuevo territorio cultural a *su manera*, lo ha recodificado, ha producido un *Third Space* en el sentido de Bhabha, es el *borderland* de Anzaldúa, es el pliegue, la fisura indeterminable, es esa diferencia derridiana o hibridez donde las diferencia no se reduce, sino que se negocia creando un nuevo espacio. ‘Latino’, es por esto, “the descendents of Spanish-speaking [...] but with an added Spanish pronunciation”, “Latino is a *Spanglish* term, an English word with a Spanish pronunciation, that combines the two languages and cultures Latinos portray”. Por esto el latino es a la vez la representación de la negación de la frontera, representa su realzamiento. Mientras que algunos como Luisa Valenzuela o Carlos Guillermo Wilson los considera como ‘hispanos’, califica de ‘latinos’ a Cristina García, Oscar Hijuelos, Junot Díaz, Julia Álvarez, Gloria Anzaldúa, Gory González, etc. Estos autores mezclan no sólo las culturas y las fronteras, sino a la vez la cronología de la historia, el pasado y el presente, produciendo la “no simultaneidad de lo simultáneo”. Importante es también que esta estrategia de la hibridez que representa el ‘latino’ sea una estrategia antropológica que permite además reformular las categorías de lo ‘masculino’ y ‘femenino’, como lo expone Anzaldúa, y una estrategia para reformular la historia, ya que la literatura de ‘latinos’ se basa en una madeja palimpsesta que incluye muchas otras. La ficción de estos autores ‘latinos’ representa, además, un suplemento, un palimpsesto deconstruccionista del discurso histórico oficial (“a counter discourse to history”) construyendo otra historia cultural identitaria. Esta literatura y tipo de construcciones postcoloniales redistribuyen la relación centro/periferia ya que la “Latino literature helps to envision that the center and the periphery can be situated in the same geographic space”. Ésta es la más exacta descripción en práctica del “Third Space” de Bhabha. La estrategia híbrida del ‘latino’ desmantela las tradicionales oposiciones binarias que rigen hasta hoy un mundo occidental hegemónico, desarrollando un concepto rizomático y nómada de la existencia social y literaria que se refleja en la superación de los géneros literarios, en la permeabilidad, por ejemplo, de ‘ficción/historia’, ‘masculino/femenino’, ‘biografía/autobiografía’, ‘inglés/español’...

La historia, el pasado, la tradición pasan a ser materiales de un mismo espacio y tiempo descentrado. Pensar el ‘latino’, es pensar en una estrategia teórico-cultural del futuro que deja atrás los viejos debates dentro y fuera (contra) la postmodernidad y la postcolonialidad, donde tanto teoría, transculturalidad, transtextualidad, transdisciplinariedad y práctica se reúnen en un espacio privilegiado, y allí radica el gran aporte del trabajo de William Luis.

F. de Toro, en un acercamiento similar al de Luis, trata el problema de la identidad partiendo de un concepto general del hombre diaspórico cuyo desplazamiento equivale a un “alterando” en cuanto transforma “el *heimlich* en un *unheimlich*” haciendo de éste su “morada nómada”, subrayando un proceso de “transnacionalidad” y de “translacionalidad” y la “imposibilidad de ascribarnos a un origen”, donde la “única forma real y productiva de ‘recuperación’ [...] es una [...] en términos de una nueva articulación donde lo

que se negocia [...] es un nuevo sentido de hábitat, esto es, pertenecer *con otros*, donde la diferencia es el vínculo común que nos une y no un elemento de división”. F. de Toro, aceptando el hecho de que cada individuo tiene una identidad, esboza eso sí, una identidad tal que no se basa en las categorías ni de nación, origen o tradición a raíz de los grandes procesos migratorios actuales y –como Luis en la confrontación de la cultura ‘latino’ frente a la cultura ‘estadounidense’– a través de la cual “los diversos centros sienten su identidad amenazada y una tensión creciente”. Lo que Luis denomina la cultura-identidad ‘latino’, en F. de Toro se define como “identidad de la diferencia”.

Si W. Luis y F. de Toro dedican su atención a una nueva forma de identidad y de cultura, la cultura ‘latino’ o el hombre de la diáspora, Sonia Montecinos nos ofrece un panorama sobre actuales teorías de género en y fuera de Latinoamérica relacionadas con la identidad –poco estudiada al parecer en este contexto– en sus diversos campos de argumentación y de acción, así por ejemplo, de los pares tales como identidad y etnicidad, identidad y religión, identidad y política, identidad y clase, identidad y generación, es decir, sitúa el tópico del género en un sistema de relaciones que están determinadas por dos operadores centrales: por el principio o concepto de la “multiplicidad”, entendido como la diversidad de relaciones, territorios y experiencias que configuran tanto al hombre como a la mujer, y por el del “posicionamiento”, entendido “como un proceso dinámico de diferenciación y de identificación”, de “oposición y pertenencia” construyendo así una alteridad que se desenvuelve en espacio de tensión entre lo público y lo privado. Sobre la base de este modelo, Montecinos se propone superar modelos identitarios tradicionales-esencialistas que “suponen el intento de fijar el sentido de ciertos espacios, de encerrarlos y de adosarles una identidad, de situarlos casi siempre como lugares de nostalgia”, reemplazándolos por la recodificación de “identidades locales [...] insertas y constituidas en lo regional y lo regional en lo global”; lo local –como ya lo había expuesto Adriana Valdés–, le permite además realizar una lectura panorámica de las diversas concepciones de género en Latinoamérica y sus diversas construcciones de sujeto, como lo ha tratado María Alonso (1995) en Chihuahua, partiendo de conceptos tales como ‘machismo’, ‘chingadores’, ‘timidez’, ‘virginidad’ y los pares ‘abierto/cerrado’, ‘profano/sagrado’, ‘puro/impuro’, o como lo hace Milagros Palma (1990), partiendo de mito y simbología de la *Malinche* como base subterránea pero universalmente presente para la construcción antropológica e histórica de la identidad latinoamericana: “la *Malinche* es el emblema de la chingada, de la mujer violada; además de la traidora”. La oposición conquistador/conquistado se proyectará en su homología de ‘masculino/femenino’ donde está legitimada “la dominación de los hombres sobre las mujeres” y representa el “‘drama’ del mestizo centroamericano” donde la “figura de la madre emerge como una chingada, una violada. Así, la violencia contra las mujeres está justificada porque ellas evocan y representan en el plano de lo simbólico esa posibilidad de transgredir de la *Malinche*”. Esto lo demuestra también Mara Viveros (1998) en Colombia basándose en las relaciones y constelaciones familiares, o María Cuví y Alexandra Martínez (1994) en Ecuador y Maruja Barrig (1996) en Perú. Esta última expone todo un abanico de diferenciaciones tales como la ‘empleada doméstica’, las ‘beatas de clase media’, ‘madres dolientes’, ‘prostitutas’, la ‘pituca’ y la ‘maroca’. Montecinos por su parte funda la identidad, o una gran parte

de ésta en Chile, en la categoría de mestizo que de cierta forma concuerda con la de la Malinche y con la de los chingados, es decir, con aquellos bastardos o gauchos de padre español y madre india que según Montecinos ha tenido una influencia ancestral, por una parte, en el comportamiento de los padres en la familia, caracterizándose por su ausencia y, por otra, en la demonización de la madre chingada y a la vez en la valorización de la madre con su presencia, un estigma que marcará a los hijos mestizos.

Las categorías de “multiplicidad” y “posicionamiento” las relaciona Montecinos con la categoría de ‘androginia’ introducida por Isbell (1997) como “categoría fundamental para comprender el sistema de género de los Andes” relacionada con los *Mitos de Huarochirí* donde existe una dualidad entre “‘momia-mallqui’ (como la semilla femenina) y ‘huaca’ (la fuerza inseminante masculina)” y que representan el desdoblamiento semántico que exige su opuesto.

Las contribuciones en este volumen han hecho finalmente dos aportes: primero reflexionar sobre los conceptos y estrategias postmodernas, postcoloniales y de globalización considerando aspectos históricos y la discusión realizada en los últimos veinte años y, segundo, ofrecer una salida a los debates partiendo de la actualidad discursiva, política y social, y describir así a Latinoamérica como a un conjunto de discursos híbridos en un sentido epistemológico y estratégico que no se queda en la mera constatación o descripción del fenómeno, sino que ofrece también estructuras accionales. Aquellas propuestas de un pensamiento y estrategia calificados de no-simultáneos (Rincón) o de culturas híbridas (García Canclini) o heterogéneas (Brunner 1986, 1988), de ‘interacciones’, ‘intercambios’, ‘reapropiaciones’ y ‘destotalización’ (Martín-Barbero 1989) han superado hoy lo meramente discursivo para pasar a ser un prolegómeno para una estrategia teórica.

Todas las propuestas aquí comentadas están unidas por la creación de estrategias profundamente vinculadas a procesos históricos conscientes y narrativos y a ‘situaciones cero’, esto es, a la creación de cartografías siempre por habitar, por hacer y por hacerse, en un tercer espacio de la apropiación, recodificación y angustia.

La terminología empleada puede ser diversa, pero expresan, en consenso y diversidad, un malestar frente a la globalización y la renovación de ciertos imperialismos, dejando muy en claro que la discusión de la postmodernidad y postcolonialidad ha tenido profundos efectos en el pensar y en el desarrollo de una discursividad propia en el continente, destacando la necesidad de desarrollar estrategias híbridas para el manejo de la globalización étnico-cultural.

Bibliografía

- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (eds.). (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. LondonNew York: Routledge.
- (eds.). (1995). *Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- (eds.). (1998). *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Beck, Ulrich. (1998). *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

- Beverly, John/Oviedo, José (eds.). (1993). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Vol. 20. Number 3. *Boundary 2*. Durham: Duke University Press.
- Brunner, José Joaquín. (1986). "El proceso de modernización y la cultura", en: Gonzalo Martner (ed.). *América Latina hacia el 2000. Opciones y estrategias*. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, pp. 163-193.
- . (1988). "Modernidad y postmodernismo en la cultura latinoamericana", en: ídem. *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO, pp. 207-236. Nuevamente impreso en: (1993). "Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture", en: John Beverly/José Oviedo (eds.). (1993). *The Postmodernism Debate in Latin America. Special Issue of Boundary 2*, vol. 20, 3: 34-54. Durham: Duke University Press.
- Burgin, Viktor. (1986). *The End of Art Theory. Criticism & Postmodernity*. Atlantic Highlands (New Jersey): Humanities Press International.
- Dasilva, Fabio B./Kanjiranthinkal, Mathew J. (eds.). (1993). *Politics & The End of History. Essays in Post-Modernist Thought*. New York: Peter Lang.
- Dellamora, Richard (ed.). (1995). *Postmodern Apocalypse. Theory & Cultural Practise at the End*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Federman, Raymond. (1992) *Surfiction: Der Weg der Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fokkema, Douwe. (1984). *Literary, History, Modernism and Postmodernism*. Amsterdam: John Benjamins.
- Fokkema, Douwe/Bertens, Hans (eds.). (1986). *Approaching Postmodernism*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 53-80.
- . (1987). *Postmodernist Fiction*. New York: Methuen.
- Foucault, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- . (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Frank, Manfred. (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis. (1996). "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order by Samuel P. Huntington", en: *Wall Street Journal*. (November 7): A20.
- García Canclini, Néstor. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- . (1991). "Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociales en América Latina", en: *Iztapalapa*, 24: 9-26. Nuevamente impreso en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). (1994). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag, pp. 111-131.
- . (1990/1992/²1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F./Buenos Aires: Grijalbo.
- LeGoff, Jacques/Chartier, Roger/Revel, J. (eds.). (1988). *La nouvelle histoire*. Bruxelles: Complexe.
- Hannerz, Ulf. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Frónesis Cátedra/Universitat de València.

- Hitz, Torsten/Stock, Angela (eds.). (1995). *Am Ende der Literaturtheorie? Neun Beiträge zur Einführung und Diskussion*. Münster: Lit.
- Huntington, Samuel P. (1993). *Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster.
- Hutcheon, Linda. (1988). *A poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. New York/London: Routledge.
- Imbert, Patrick. (1995). "Le processus d'attribution", en: Couillard, Marie/Patrick Imbert (eds.). *Les discours du Nouveau Monde au XIX^e siècle au Canada français et en Amérique Latine/Los discursos del Nuevo mundo en el siglo XIX en el Canadá francófono y en América Latina*. Ottawa: Legas, pp. 43-60.
- Kulp, Christopher B. (ed.). (1992). *The End of Epistemology. Dewey & His Current Allies on the Spectator. Theory of Knowledge*. Westport (Connecticut): Greenwood Publishing Group.
- Loomba, Anita. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London/New York: Routledge.
- Martín-Barbero, Jesús. (1989). "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina", en: *Contratexto*, 4: 31-56. Nuevamente impreso en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). (1994). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag, pp. 83-109.
- Olsen, Stein Haugom. (1987). *The End of Literary Theory*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Rincón, Carlos. (1978). *El cambio actual de la noción de literatura y otros estudios de teoría y crítica latinoamericana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- . (1989). "Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: perspectivas del arte narrativo latinoamericano", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XV, 29: 61-104.
- . (1994-1995). "Entre la crisis y los cambios: un nuevo escenario", en: *Nuevo Texto Crítico*, 14/15 (julio; junio): 5-10.
- . (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Rincón, Carlos/Schumm, Petra. (eds.). (1995). *La crítica literaria hoy. Entre la crisis y los cambios (= Nuevo Texto Crítico (1994-1995) 14/15, julio; junio)*.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1989). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York/London: Routledge.
- Toro, Alfonso de. (1990). "Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana)", en: *Acta Literaria*. 15: 71-100 y en *Revista Iberoamericana* (1991) 155-156: 441-468.
- . (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*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 11-45.
- . (1996). "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: 64-98.

- . (1997). “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea. Postmodernidad, Postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, en: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre la cultura latinoamericana*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 11-50.
- . (1999). “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*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 31-77.
- . (2001). “Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la hibridez e *inter*-medialidad”, en: *Gestos*. 32: 11-46.
- Toro, Fernando de. (1995). “From where to speak?”, en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (eds.). *Borders and Margins. Post-Colonialism and Post-Modernism*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 131-148.
- . (1999). “The postcolonial question: alterity, identity and the other(s)”, 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*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 101-136.
- Trachtenberg, Stanley. (1985). *The Postmodern Moment. A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*. New York: Greenwood Press.
- Welsch, Wolfgang. (1996). *Vernunft – die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- White, Hayden. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- . (1978). *Tropic of Discourse: Essays on Cultural Criticism*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- . (1987). *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Yúdice, George (1999). “La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos”, en: Néstor García Canclini/Carlos Juan Moneta (coords.). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México, D.F.: Grijalbo/UNESCO/SELA, pp. 181-243.