

Mapas heterotrópicos de América Latina

Juan Pablo Dabove
University of Colorado-Boulder

Carlos Jáuregui
Vanderbilt University

“Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.” Jorge Luis Borges, “La esfera de Pascal”. *Otras Inquisiciones*

En un texto publicado póstumamente, y que constituye una especie de legado polémico al latinoamericanismo contemporáneo,¹ Antonio Cornejo-Polar formulaba una doble advertencia. Por un lado, señalaba que “tal vez en el fondo la relación entre epistemología crítica y producción estética sea inevitablemente metafórica” (“Mestizaje e hibridez” 342); por otro, advertía que esa relación estaba cargada de peligros tanto políticos como teóricos (como hace patente la crítica que ese ensayo hace a las nociones de hibridez y mestizaje). La precaución es justa y traza las dimensiones y riesgos de la empresa que acomete este volumen, al asumir las consecuencias del carácter ineludible de la metáfora cultural como *herramienta crítica* y como *materia* misma de las narrativas de identidad.

Como decía, con innegable humor, Ted Cohen “estos son buenos tiempos para los amigos de la metáfora”¹ La renovada importancia de la retórica, y la revaloración de los tropos en los estudios de la cultura se ha visto acompañada por movimientos similares en múltiples disciplinas. En un ya clásico artículo, Paul de Man indicaba que el lenguaje figurado constituye una suerte de perpetuo problema, y en ocasiones, una fuente de enojosa turbación para el discurso filosófico y, por extensión, para otros discursos como la Historia y el análisis literario (“The Epistemology of Metaphor” 15-30). Jacques Derrida argüía que precisamente ese *problema* abría el juego de la filosofía, ya que la metáfora es la condición ineludible de todo sistema conceptual (“White Mythology”); “no hay nada—decía—que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa [...], incluida la metáfora, se habrá producido *no sin* metáfora” (“La retirada de la metáfora” 37).² Hayden White—en un gesto juzgado por muchos como la entrada de la historiografía en la “reforma” posestructuralista—revisaba el valor epistemológico de este “bochornoso” *problema trópico* arguyendo que los relatos, los tropos y la retórica, juegan—de manera más o menos autónoma—un papel fundamental en la formación, construcción y el proceso mismo de

significación de las narrativas históricas (*Metahistory*). Clifford Geertz señalaba lo mismo para el caso de la antropología poniendo en evidencia el complejo sistema de tropos y estrategias discursivas mediante las cuales se organiza el discurso antropológico (*Works and Lives*). Antes que rupturas,³ los ejemplos mencionados son síntomas de la emergencia de un vasto y heterogéneo campo de reflexión transdisciplinaria que comparte una tarea central que podríamos denominar *crítica tropológica*. Esta crítica informa, por ejemplo, algunas vertientes de los Estudios Culturales, que, como señala Stuart Hall, han reparado en la “importancia crucial del lenguaje y de la metáfora lingüística en cualquier estudio de la cultura” (Hall, “Cultural Studies” 283).

Desde esta perspectiva, la cultura se presenta como una articulación de historias, un intrincado tejido narrativo—y trópico—de sentido, producto y determinante de interacciones sociales.⁴ Los tropos son índices (en el sentido benjaminiano) para aproximarnos a la densidad de esa textura cultural que continuamente escribimos y leemos, y en la cual también somos escritos y leídos. Acaso la metáfora que usa Donald Davidson para hablar de la metáfora sea en extremo elocuente para pensar esta condición doble de la cultura y la identidad: “La metáfora es el sueño del lenguaje y como todos los sueños, su interpretación nos habla tanto del intérprete como de quien origina el sueño” (29).

Los artículos de este volumen estudian diversos tropos culturales—que hemos llamado *heterotropías*⁵—centrales en la construcción y redefinición de identidades y alteridades en América Latina. Las heterotropías “nos hablan” de *nosotros* y de los *Otros*, y principalmente del espacio vertiginoso e inestable en el que se dan las prácticas de significación cultural. Pero esa comunicación no es inequívoca, pues la identidad se encuentra en la constelación de lo que Jacques Derrida conceptualizó como *différance*, y se debate entre el afán de un significado estable (que está, sin embargo, en fuga constante a lo largo de un espacio no lineal, sin principio ni fin), y la tautología, ya que en la metáfora, como en el sueño, no somos ajenos al “objeto” de nuestro análisis. De allí que los estudios sobre diversas heterotropías se refieran tanto a la cultura que produce el tropo como a sus intérpretes; y que éstas sean motivo de reflexión crítica y a la vez claves hermenéuticas del análisis cultural.

Ahora bien, pensar los problemas identitarios como problemas trópicos no puede partir de la premisa (ni implícita ni explícita) de que los procesos heterotrópicos añaden una especie de *valor agregado* a una literalidad primigenia, que como La Bella Durmiente, víctima de la mentira y la ocultación, espera el beso iluminado del análisis para despertar. Como señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “la sinonimia, la metonimia, la

metáfora no son formas de pensamiento que añaden un segundo sentido a una literalidad primera, constitutiva de las relaciones sociales; son parte del espacio fundamental en el cual lo social es constituido” (*Hegemony and Socialist Strategy* 110).

Heterotropías se concibe como un aporte a la agenda intelectual de los Estudios Latinoamericanos contemporáneos e intenta diseñar mapas de diversos *tropos fundacionales*, estudiando su resignificación en contextos de conflicto específicos;⁶ en la dirección de lo que Laclau llama una *política de la retórica* (Laclau, *The Politics*). Estamos hablando de una *retórica* concebida ampliamente como una *crítica cultural* de espacios y prácticas de significación de lo social, • ; que lejos de ser una técnica o una pedagogía, o de textualizar el mundo en un gesto simple (el riesgo en el que incurre cierta *doxa* posmoderna), intenta contribuir a reinstalar la política en el horizonte de nuestras preguntas.

A riesgo de hacer explícito lo obvio, quisiéramos llamar la atención sobre las limitaciones de este volumen. Aún en sus proposiciones más totalizadoras, las *heterotropías* son apenas lo que Roland Barthes llamó “fragmentos de discurso” (*A Lover’s Discourse*). El matrimonio, el amor que cruza barreras de clase o raza, el caníbal, el salvaje, el bandido, el criminal, el pirata, Ariel y Calibán, la ciudad letrada, el género, el

“significante flotante” de la raza, los cuerpos abyectos, la diáspora, la enfermedad, la hibridez, son apenas marcas parciales e incompletas en la cartografía siempre aproximada de la identidad. La analogía del *mapa nocturno* (usada por Jesús Martín-Barbero) expresa adecuadamente la idea de una *iluminación* irregular y parcial que debe concebirse sin pretensiones de totalidad. El mapa heterotrópico que se ensambla aquí es posterior a la crisis de los meta-relatos: fragmentario,⁷ incompleto, y consciente de la ineludible opción de la incertidumbre. Pero *Heterotropías* también quiere ser posterior al desencanto y arriesgar una cartografía política de lo



il. 1. Mapa invertido, Joaquín Torres-García, 1936. círculo y cuadrado, 1 de mayo de 1936

identitario que no renuncia a imaginar otros órdenes, redentores de esa(s) historia(s) en la que precisamente se fraguan los tropos de los que hablamos.

Imaginamos esta cartografía heterotrópica como heredera del gesto de Joaquín Torres-García con su mapa invertido de 1936 [il. 1]. Al retomar el mapa de América y reorientarlo para localizarse, Torres-García asume la fragilidad y arbitrariedad de su “norte” (que es el Sur), y traza sobre un fondo oscuro (como el del mapa nocturno) una carta cuyas líneas iluminan y señalan algunos contornos, y esbozan algunas longitudes y latitudes de lo que fundamentalmente permanece oscuro. Su sentido es menos representar positiva, enciclopédica o científicamente, que descomponer cierta literalidad (el gesto de inversión revela la violencia epistemológica—metafórica—del mapa “original”) e invitar a reorientar ciertos relatos en los que América ha sido inscrita.

Los estudios que integran este volumen no cubren—mal podrían—la vastedad de las posibilidades de una cartografía pormenorizada, y más bien, distinguen lineamientos y configuraciones discursivas de ciertas narrativas y soslayan otras. Hemos dividido el volumen en seis secciones que abordan sendos grupos de problemas relativos a: (i) la constitución de tropos imperiales en relación con la invención de un “Nuevo Mundo” y las fantasías poscoloniales que buscan conjurar los traumas de la colonialidad; (ii) los conflictos en torno a la representación hegemónica y no hegemónica de las insurgencias que traman y tensan el tejido social latinoamericano; (iii) las narrativas donde la disolución de los tropos de la modernidad neocolonial, occidentalista, androcéntrica, y racionalista latinoamericana sirve para pensar las limitaciones de la conciencia letrada que históricamente fuera intérprete privilegiada del discurrir sociocultural; (iv) los relatos en los que se examina la constitución disciplinaria de “cuerpos dóciles” (Foucault), y la manera en los que éstos resisten y potencian las posibilidades político-poéticas del cuerpo; (v) las narrativas que exploran afirmaciones identitarias en torno a la lengua y la raza como modos de cancelar la marca (racial, lingüística, cultural, económica) asignada al sujeto americano; y (vi) la condición y crisis “posmoderna” de las (macro)identidades en el marco de los procesos de globalización y desterritorialización, y la consiguiente reconfiguración de narrativas no esencialistas que recuperan la viabilidad política de algunas metáforas.

I. TROPOS IMPERIALES Y FANTASÍAS (POS)COLONIALES

América Latina, como recientemente anotara Neil Larsen,⁸ ha sido constituida en las intrincadas formaciones discursivas y prácticas económicas y políticas de los varios proyectos históricos del capitalismo,

desde el mercantilismo del siglo XVI, hasta la intensificación de la regla del capital en la era de la globalización. Desde 1492 esa violenta, intensa y desigual expansión se manifiesta en diversas prácticas imperiales, cuyo primer y recurrente escenario es el “Nuevo Mundo”.

Desde el Descubrimiento, las rutas comerciales instalaron no solamente mercados mundiales de materias primas, mercancías y fuerza de trabajo, sino también de metáforas y de identidades. Entre las sístoles y las diástoles de estos ritmos imperiales, que describiera Immanuel Wallerstein, se entretejen la(s) identidad(es) y la alteridad(es) latinoamericana(s). Latinoamérica, por supuesto, aún no ha surgido discursivamente, pero está ya delineada por intensas prácticas económicas coloniales, por los procesos de “conversión” cultural, religiosa y económica, por la violencia sobre los cuerpos y su explotación, y por una compleja trama de imágenes y de tropos que señalan los espacios y tiempos salvajes frente a los cuales se define aquella que Enrique Dussel calificó de la “primera Modernidad” (1492: *el encubrimiento del otro*).

El canibalismo –allende el debate antropológico sobre su ocurrencia,⁹ y acaso por sus resonancias coloniales (y contracoloniales), etnográficas y psicoanalíticas, así como por su enorme fuerza simbólica– es acaso uno de los más recurrentes y obsesivos tropos de esa trama discursiva que sólo a mediados del siglo XIX será llamada Latinoamérica. La representación constante y mutante del caníbal, como lo que Gayatri Spivak llama un “concepto metáfora”,¹⁰ servirá para construir identidades, pensar la relación de Latinoamérica con centros culturales y económicos como Europa y los Estados Unidos, y para imaginar modelos de la apropiación de lo “foráneo.”

El tropo caníbal *otrifica* al Nuevo Mundo gracias a la resemantización teológica de los paradigmas clásicos y medievales de la monstruosidad, tal como lo expone el artículo “Enemigos de Dios: monstruos y teología de la Conquista” de Michael Palencia-Roth. Este trabajo explora la rica semántica de la monstruosidad y las implicaciones de la teratología en la historia del pensamiento moral y sus relaciones con la Conquista y Colonización. Para justificar dichas empresas, los europeos obviaron las similitudes con los indígenas y los definieron—podría decirse incluso que los preconcebieron especulativamente—como monstruos. Ante la ausencia de características monstruosas o inhumanas, su “naturaleza” fue determinada por una “teo-teratología” fundada en el tropo del canibalismo. En otras prácticas discursivas, como la imaginación cartográfica y la etnografía, el caníbal también funcionó como “signo o cifra de la anomalía y alteridad de América al mismo tiempo que de su adscripción periférica a Occidente.” Así como “el tropo caníbal ha servido para sostener el edificio discursivo del imperialismo” y ha sido una “pieza fundamental del reloj

sincronizador del *occidentalismo*, ha provocado “encuentros con imágenes propias” y “puede articular—como en efecto lo ha hecho—discursos contra la invención de América, el mito de la Modernidad, la misión civilizadora y el propio colonialismo”. “Brasil especular: alianzas estratégicas y ‘viajes estacionarios’ por el tiempo salvaje de la Canibalia” de Carlos Jáuregui sostiene precisamente que esta relojería del occidentalismo se fundó en diversos ejercicios de imaginación y traducción etno-cartográfica del canibal en el contexto de la ampliación y lucha por las rutas comerciales en la costa del Brasil, alianzas estratégicas con los aborígenes y los conflictos de la Contrarreforma. Estos relatos convierten al canibal en un “artefacto expiatorio para conjurar los fantasmas de la Modernidad”, y en el principio organizador de la matriz melancólica de la etnografía. Pero como se advierte en este artículo, el canibalismo compite con otros tropos: “las tierras y gentes del Nuevo Mundo fueron identificadas también con los bienes y mercancías objeto de la explotación y tráfico: oro, perlas, tabaco, animales exóticos como papagayos, etc.” América es mercancía del consumo europeo y como tal es representada. El nombre del Brasil es uno de estos ejemplos de re-significación identitaria de una mercancía. “América surge entre imágenes de canibales de *apetitos extremos* y *extremos apetitos* por las mercancías.” En ambos casos, mercancías y metáforas derivan su valor de su circulación, y en ella se desgastan y resemantizan. El cacao y la plata (como más tarde el tabaco y el azúcar en Fernando Ortiz) hicieron este tránsito heterotrópico de la mercancía al comercio lingüístico, literario y cultural; y allí se convirtieron en dispositivos de autorrepresentación. Así lo expone Diana de Armas Wilson en su artículo “Cacao y Potosí: Heterotropías cervantinas.” Haciendo uso del concepto de hibridez tal como lo plantean Mijail Bajtin y Homi Bhabha, de Armas examina el uso de los términos “cacao” y “Potosí” en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, y muestra la ambigüedad con la cual esas metáforas que aluden al *Otro* americano son utilizadas para nombrar y calificar realidades españolas: lo *Otro* se utiliza para producir conocimiento sobre lo “mismo”, y sobre todo, sobre un aspecto esencial de lo “mismo”: el surgimiento del capitalismo peninsular y su esencial conexión con la importación de metálico (“cacao”) de las colonias (“potosí”).

La conexión entre los tropos coloniales de las mercancías americanas y el canibalismo lo ofrecen las que podemos llamar “fábulas” o narrativas poscoloniales sobre la desposesión del cuerpo. Son conocidas las imágenes góticas que acuñara Marx, entre las que se cuentan la idea del capitalismo canibal, consumidor de los cuerpos en la producción, la figura vampírica del capital, y las mercancías empapadas en sangre. La arqueología de dichas imágenes y tropos gótico-marxistas se imbrica en una larga tradición en la

cual podemos contar las denuncias de los dominicos contra los modos violentos de la conquista de América (Bartolomé de las Casas), las críticas humanistas de la usura (Jean de Léry, William Shakespeare), el pensamiento utópico de un sector de la Ilustración (Jean Jacques Rousseau, Abbè Raynal), el discurso de la emancipación de la Revolución haitiana (Jean Jacques Dessalines) o el abolicionismo inglés (Samuel Taylor Coleridge), por mencionar sólo algunas instancias de dicha tradición, que luego tendría resonancias en el pensamiento contracolonial (C.R.L. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon) y en los sermones letrados frente a la lógica voraz del mercado y la globalización en América Latina (José E. Rivera, Miguel Ángel Asturias, Julio Cortázar, Eduardo Galeano, Marcos Azevedo) (Jáuregui, *Canibalismo revisitado...*). “‘Cronos’ y la economía política del vampirismo: notas en una constelación histórica” de John Kraniauskas es una reflexión sobre las fantasías poscoloniales de la desposesión del cuerpo y el vínculo entre las imágenes de vampirismo y el “dominio social del capital.” Su trabajo examina las resonancias de esa tradición gótico-marxista en *Cronos* (1992), una película de horror de Guillermo del Toro que hace una retrospectiva al pasado del colonialismo, a la formación del Estado nacional, y a los desgarramientos de las dictaduras del Cono Sur, como pesadillas “fundacionales” que reclaman benjaminamente la justicia en el presente.

En este orden de ideas, Edna Aizenberg, en su estudio “I Walked with a Zombi: placeres y peligros de la hibridez poscolonial” traza una genealogía (un diseño histórico y evaluación política) de algunos usos y apropiaciones del zombi, desde *I Walked with a Zombie* (1943) el clásico filme de Val Lewton, pasando por *Wide Sargasso Sea* (1966), de Jean Rhys, *El beso de la mujer araña* (1976), de Manuel Puig, hasta *The Famished Road* (1991), de Ben Okri. Su trabajo hace del zombi un ejemplo del tropo de la hibridez para pensar las condiciones de agencia cultural en situaciones poscoloniales. La parábola de análisis que traza Aizenberg va desde el zombi de Val Lewton, que metaforiza, desde una posición hegemónica, los peligros raciales, clasistas, culturales y de género de la hibridez, hasta el zombi/abiku de la novela de Ben Okri, donde la “producción de hibridez” no está atrapada en el espacio discursivo instaurado por la relación colonial (como aún es el caso en Puig o Rhys) sino que reivindica una agencia simbólica *otra*, despojada de la “ansiedad” subalterna; en ese sentido se propone otro modelo de hibridez (que Aizenberg denomina *supracolonial*) que hace de la posibilidad y la promesa sus rasgos definitorios.

II. INSURGENCIAS, ESTADO E IMAGINARIOS ALTERNATIVOS

Dubois de Saligny—representante diplomático francés en México a mediados del siglo XIX—señalaba que el bandidaje mexicano había “pasado al estado de institución: es incluso la única institución que parece tomarse en serio y que funciona con una perfecta regularidad” (en López Cámara 233-34). Este arranque de *esprit* va al centro de las paradojas de la modernidad latinoamericana. Al proponer al bandidaje como institución por excelencia, de Saligny testimonia nítidamente la imposibilidad fáctica del monopolio estatal de la violencia territorial “legítima”, *condición necesaria* de la formación de una nación-estado (Anthony Giddens, *The Nation State*). Al mismo tiempo, pone en evidencia la negada verdad de las instituciones. Si el bandidaje puede ser una institución modelo, es porque comparte con el Estado su origen violento, su legitimidad problemática, su carácter contingente. La afirmación de de Saligny señala la precariedad del límite que separa el sostenimiento de un orden del ataque al mismo, y la colusión última (tanto en términos teóricos como empíricos) entre violencia estatal y no estatal (Janice Thomson, *Mercenaries, Pirates and Sovereigns*).

La construcción y/o sostenimiento del monopolio estatal de la violencia, *vis-à-vis* las múltiples y fluidas formas de violencia organizada no estatal (bandidaje, movimientos milenaristas, levantamientos indígenas y/o campesinos, contrabando, violencia urbana, guerrilla, narcotráfico) es uno de los puntos de conflicto más agudos entre estados nacionales que desde el siglo XIX insisten, con éxito desparejo, en agendas modernizadoras¹¹ y sus *Otros*. Desde la perspectiva estatal, este proceso implica la expropiación física de los medios de violencia de la sociedad civil, y la imposición y validación de narrativas que hagan “natural” y “necesaria” esta expropiación.¹² Desde una perspectiva no-estatal, este proceso da lugar a la elaboración de contra-narrativas que reivindican espacios y modos de sociabilidad alternativos.

El *bandido social* (tal como fuera concebido y propuesto por Hobsbawm) es el primero en una serie de personajes—cuya última encarnación quizá sea el narcotraficante mexicano y colombiano—que en la historia cultural latinoamericana funciona como *frontera* entre “espacios de soberanía” (Chatterjee).¹³ Este carácter fronterizo hace oscilar a estas figuras entre los extremos de la abyección y la épica, entre la fiera y el fundador de naciones.

De un lado y otro, las narrativas en torno a la violencia no estatal—desde el *Facundo* (1845) de Sarmiento, al narcocorrido contemporáneo y el *hip-hop*—sirven para establecer segmentos centrales del heterogéneo espacio discursivo y geopolítico que llamamos Latinoamérica. La sección

“Insurgencias” de este volumen propone algunas reflexiones en torno a estas fábulas de autolegitimación.

En “Crítica de la violencia”, Walter Benjamin señala que la fascinación que ejerce el “gran criminal” deriva del tipo de amenaza específica que implica: el gran criminal no quebranta la ley estatal sino que la confronta con la amenaza de declarar una nueva ley. Una de estas figuras donde se condensan la ley y su *Otro* es el objeto de examen de “La utopía del robo”, el trabajo de Margo Glantz. La autora aborda una de las novelas más importantes del siglo XIX mexicano: *Los bandidos de Río Frío* (1891), de Manuel Payno. Allí, el oro—*telos* y punto de cruce de todos los personajes— se convierte en un significante universal que reemplaza todos los otros lazos de sociabilidad. En relación con el oro, su apropiación y circulación, todas las posiciones de subjetividad son igualmente legítimas o ilegítimas. Ello provee la posibilidad para la apuesta más tajante de la novela: la confluencia literal y figurada entre el Estado santanista y la banda de bandidos. Ésta, dirigida por “Relumbrón” (figura histórica, ayudante de campo de Santa Anna) se erige en todo lo que el “verdadero” Estado mexicano no podía ser. Así, la novela puede ser leída como una “alegoría radical” del Porfiriismo y una crítica de las ilusiones positivistas que igualan orden con legalidad, y orden con progreso.

En contextos revolucionarios el conflicto-negociación entre la violencia estatal (y sus códigos de representación) y la violencia no-estatal (y sus códigos de representación) alcanza una dinámica más compleja. En México, por ejemplo, el Estado (que hasta hace poco se reivindicaba como Estado Revolucionario) debe *exaltar la violencia de la multitud*⁴ como origen de su propia legitimidad, y simultáneamente establecer una inequívoca solución de continuidad simbólica con respecto a ella, dado que la violencia que exalta no es necesariamente “popular”, “nacional” o “revolucionaria”, sino que está más cerca del *bandidaje-guerrilla* (ver Christon Archer). Ésta es la línea de examen de “La fiesta, la banda de bandidos, la bola: la revolución y sus metáforas en *Los de abajo*”, de Juan Pablo Dabove. *Los de abajo* (Mariano Azuela, 1915) es una obra clave de la tradición narrativa latinoamericana, consagrada como *la* novela de la Revolución, y, hasta el Boom, como *la* Novela de América (Jorge Ruffinelli). Dabove—anticipando aspectos de su presente investigación—la lee como una *alegoría fundacional* donde la supresión de la banda de bandidos es la ocasión para la constitución de una comunidad nacional homogénea, y de un Estado que encarnaría adecuadamente el mandato soberano de esa comunidad. El Estado se presenta aquí como heredero y superador de la violencia ciega en función de una esfera racional, legal y ética. En un segundo momento, rastrea cómo la novela nunca “deja de ser” una novela de bandidos, y marca las

contradicciones de ese proyecto fundacional, como una suerte de “retorno de lo reprimido” en el *inconsciente político* liberal-revolucionario.

El conflicto al que antes nos referíamos entre la ley estatal y la ley no estatal tiene una articulación diferente en las apropiaciones “populares” de la figura del bandido en el corrido, el folletín, y la literatura de cordel. Precisamente “Crímenes literarios, juegos de bandidos: la literatura de cordel” de Nina Gerassi-Navarro examina el uso de la figura del *cangaceiro* en la literatura de cordel brasileña. Este género híbrido combina un medio escrito—el folleto—con una *performance* oral, y condensa las tradiciones de la balada, el romance, el canto repentista nordestino y la literatura “alta”, en estrecho contacto con la representación de los acontecimientos contemporáneos provista por los medios masivos (Candace Slater, *Stories on a String*). Gerassi-Navarro aborda el género como un espacio de negociación cultural donde las comunidades campesinas (o de inmigrantes internos recientemente urbanizados) reivindican, en y a través de la figura del bandido, códigos orales—consuetudinarios o no—que construyen un sentido de comunidad que no necesariamente corresponde a aquellos propiciados o impuestos desde el Estado, y que en algunos casos erige frente a éste imaginarios alternativos.

Las diversas variedades de la representación hegemónica de la violencia no-estatal (por medio el tropo del “miedo”) en el contexto cada vez más excluyente de las metrópolis latinoamericanas globalizadas, son el tema del trabajo de Rossana Reguillo “Imaginarios globales, miedos locales: la construcción social del miedo en la ciudad.” Reguillo analiza un conjunto de narrativas que se producen y circulan en la esfera pública en torno al miedo y la esperanza como formas de gestión y control social. El ensayo explora cuáles son los tropos (personajes, espacios, prácticas, imágenes) que activan en los habitantes urbanos el miedo, el temor y el rechazo *a priori* de ciertas “tribus” urbanas percibidas como amenazadoras (vendedores de droga, inmigrantes, desposeídos, jóvenes, etc.). Reguillo sondea los dispositivos (creencias y prácticas) que estos actores utilizan para enfrentar esos miedos, en el marco de una realidad social que ha perdido su ilusoria transparencia. Se construye así una geografía simbólica que prescribe los usos de la ciudad, y en la cual coexisten múltiples *mitologías* urbanas que expresan los nudos de tensión desde los que se negocian u oponen distintos *significados sociales* en y sobre la ciudad y el mundo.

III. FÁBULAS DE DISOLUCIÓN DE LA RAZÓN MODERNA

Las narrativas sociales están atravesadas por prácticas hegemónicas en las que alienta un anhelo disciplinario y/o pedagógico (Marie-Christine

Leps), y en ese sentido pueden ser, como señala Dennis K. Mumby, formas de control social. Con todo, son siempre espacios donde esos mismos impulsos se ponen en cuestión, y pueden llegar a ser una *experiencia de los límites* de esas prácticas hegemónicas. En esa experiencia se desvanece el mito moderno por excelencia, el de la “unidad de la experiencia humana, que nos asegura que todos habitamos el mismo mundo y que los mismos significados están disponibles para todo el mundo” (Elizabeth Deeds Ermarth 65), en las “comunidades imaginadas” del *capitalismo de la imprenta* (Benedict Anderson). Esta sección explorará algunos ejemplos de esa paradójica experiencia moderna de la disolución y crisis de lo moderno latinoamericano y las apuestas estéticas y políticas que pueden proponerse a partir de esa crisis.

En el mapa de la transformación del significado cultural y los valores ideológicos que se le han asignado al canibalismo, hay diversas instancias y modos de apropiación. Un capítulo fundamental en ese proceso es la “reivindicación” vanguardista del caníbal en el Brasil, en torno al proyecto que cristaliza Oswald de Andrade (1890-1954) con su “Manifiesto antropófago” (1928) y la *Revista de antropofagia* (1928-1929). Se ha dicho que *Antropofagia* es el tropo del canibalismo (en el sentido de incorporación cultural) para definir la cultura nacional. La interpretación predominante de *Antropofagia*—mediante una lectura sincretista—ha reducido la complejidad del “Manifiesto” a una instancia vanguardista de la *transculturación*. “Una genealogía para el ‘Manifiesto antropófago’ o la pugna entre Sócrates y el Caraíbe” de Sara Castro-Klaren intenta una aproximación diversa, releendo los textos modernistas de Andrade junto con su pensamiento de los años cincuenta, cuando aquel proponía una utopía matriarcal. La de Castro-Klaren es una mirada genealógica y oblicua que hace explícita la contradicción entre la visión de *Antropofagia* como *síntesis* (la operación lógica reina de la razón socrática, patriarcal, occidental y nacional) y como revolución matriarcal (que en principio se opondría a aquella lógica). El artículo sostiene que Andrade habría intentado atisbar la posibilidad de un (des)orden antropofágico “animado por las tesis de Nietzsche sobre el arte dionisiaco,” y fundado en “la razón (subalternizada) tupí.” Empero, según Castro-Klaren, de Andrade habría retomado el euro-antropocentrismo de Montaigne, y apostado por una definición dialéctica y teleológica de la historia opuesta a la “epistemología tupí”, para al final optar “por un simulacro del orden matriarcal.” Castro-Klaren encuentra una insuperable aporía en la asociación entre la que ella llama la “meta\ física tupí” y la meta\ física de Occidente que de Andrade finalmente acoge en su pensamiento dialéctico.

Imaginar al *Otro* y pensarse como *Otro* son recurrencias del trauma de la “destrucción del Nuevo Mundo” lamentada desde Bartolomé de Las Casas y Montaigne hasta el pensamiento contracolonial del Caribe (cuyo epítome es la resignificación contracolonial de Calibán) y las quejas del ecologismo contemporáneo. Pero también, son recurrencias de los exorcismos de los fantasmas de la Modernidad y síntomas de la melancolía por la pérdida del *Otro*. Esta condición doble de trauma (colonial) y de trama (construcción de la identidad) se manifiesta en la imaginación recurrente del *Otro* y del “nosotros” latinoamericano como *Otros* de Occidente (anómalos, periféricos, híbridos, etc.). Los riesgos de la entronización de la otredad (tupí, canibal, criminal, subalterna, chicana, etc.) como un lugar de privilegio epistemológico o identitario son indudablemente muchos. Consciente de la condición de pretexto hermenéutico alcanzada por los textos de Jorge Luis Borges, en diversas corrientes interpretativas (pre y pos estructuralistas, de prefiguración de preocupaciones posmodernas y hasta de crítica poscolonial) Mabel Moraña relee el cuento “El etnógrafo”, de Jorge Luis Borges relativamente descuidado por la crítica. James Clifford ha sostenido que los relatos etnográficos funcionan como ficciones y que son fatalmente alegóricos. El artículo de Moraña indaga—por su parte—lo que podríamos llamar la fatalidad etnográfica del cuento borgeano: ser alegoría de los límites de la imaginación del *Otro* (inefable) y ficción de la “arena de la diferencia,” ese *entre-lugar* (Silviano Santiago) deseado y temido, equívoco y ambivalente de la(s) modernidad(es) latinoamericana(s). En medio de la crisis de la idea de totalidad histórica y su reemplazo por el conjunto heterogéneo de narrativas e historias “menores”, la ficción de “El etnógrafo”—y la solución “orillera” de Borges al problema epistemológico y de representación de la otredad—sirve asimismo para pensar las paradojas de algunos proyectos teóricos y debates del latinoamericanismo, que han girado alrededor del “problema” de la *diferencia* cultural y de nociones como multiculturalismo, subalternidad, hibridación y heterogeneidad. El silencio del etnógrafo, la ruptura de sus notas, la imposibilidad de decir el secreto de la alteridad, su soledad final en la biblioteca laberíntica en la que no figura su “etnografía,” jamás escrita, son para Moraña no sólo tropos de las ansiedades legado del colonialismo y de la adscripción latinoamericana a Occidente, sino además, guiños premonitorios de los debates de la posmodernidad.

Mientras que el cuento de Borges le sirve a Moraña como pretexto para pensar el viaje en busca de la alteridad inenarrable, los confines de su representación y la melancólica aventura intelectual del etnógrafo como una alegoría de identidad, Nelly Richard en su artículo “Las

reconfiguraciones del pensamiento crítico en la posdictadura”, habla de otro viaje (el de la memoria), de otra melancolía (el duelo irresuelto frente al trauma de la dictadura en Chile) y de otro lindero de la identidad: el terror. El trabajo de Richard es una reflexión sobre una paradoja que tiene que ver con el golpe, el derrocamiento de Allende en 1973 y la dictadura militar subsiguiente. La dictadura—concebida como *enforcement*, en sentido derrideano (Derrida, “Force of Law”) de la lógica del capitalismo en su fase transnacional—puede ser vista como culminación de las contradicciones de cierta modernidad latinoamericana, en su impulso a la vez populista y excluyente. El *coup d'état* pinochetista implicó además de una interrupción institucional, un “golpe a la representación” (Patricio Marchant) que invalidó y trastocó las narrativas que constituían la nación-Estado chilena como “comunidad imaginada” (Anderson). Otra paradoja tiene que ver con la transición y sus imposibilidades. Para Richard, el discurso oficial de la transición impone la reposición en un lugar hegemónico de los tropos “modernos” de la continuidad, la totalidad y la reconciliación como manera de negar el lugar que aún ocupan en el Chile posdictatorial los pactos de la dictadura. La violencia del Estado es una de esas fracturas a partir de las cuales se fragmentan y redefinen los imaginarios sociales. Ciertas metáforas corporales como el dolor, el desgarramiento, la marca de la tortura, el amordazamiento, sirven para anclar a la memoria un discurso desvertebrado por el terror, y para resistir los borramientos que la “posdictadura” supone, y que ese tránsito exige como precio y prenda de la “democracia”. Frente a ese discurso de la transición, para Richard el pensamiento crítico debe ser capaz de asumir el “golpe a la lengua” (aquí, de nuevo, el cuerpo provee la metáfora) y reivindicar una práctica política basada en una tropología (una “política de la memoria”), que sea capaz de pensar la ruptura radical del golpe (“lo otro” de la representación letrada), sin renovar las figuras totalizadoras (y potencialmente totalitarias) de la continuidad. Así, la crítica cultural de Richard implica un pensamiento de lo *otro* que no renuncia a ver sus problemáticos compromisos con lo *misma*.

IV. POLÍTICAS/POÉTICAS DEL CUERPO

El cuerpo—como hemos visto—provee metáforas para la constitución y disolución de la identidad no sólo individual sino colectiva; sus límites, definición, intercambios con el mundo, subordinación, placeres, dolores y destrucción sirven para escribir el texto social. El cuerpo, como dice Michael Taussig, es un “depósito de generación de significados sociales” (*Un gigante* 114).

La sexualidad—definida histórica y culturalmente, observada y disciplinada como objeto de la medicina, de la higiene, de la moral y de la criminología—marca mediante los regímenes trópicos del cuerpo el adentro y el afuera (y las zonas intermedias o de “insoportable” ambigüedad) de instituciones como la familia, la iglesia y el ejército, así como la pertenencia a la asamblea abstracta de sujetos políticos que conocemos como ciudadanía. El proceso de definición de los roles de género “normales” alcanza su forma clásica en América Latina hacia la segunda mitad del siglo XIX, con la consolidación de las naciones estado. Este proceso desencadena el conflicto que, según Foucault, es central a todos los regímenes disciplinarios (*Vigilar y Castigar*). Por un lado, estos regímenes comportan intervenciones institucionales cada vez más decisivas sobre la conducta ciudadana, tanto en la esfera pública como en la privada.¹⁵ Por otro lado, las desterritorializaciones de la modernidad (Julio Ramos, Cathy Jade) implican cambios en roles e identidades sociales que exceden el control del Estado y de las instituciones que éste sobrecodifica (la familia, la iglesia, el ejército, la escuela, etc.).

El período de consolidación de las naciones-estado latinoamericanas es, por ende, un momento donde se conjugan múltiples incertidumbres alrededor de la sexualidad y la normalización. El trabajo de Sylvia Molloy “La violencia del género y la narrativa del exceso: notas sobre mujer y relato en dos novelas argentinas de principios de siglo”, explora un aspecto de esta dinámica a través del estudio de dos obras del casi “olvidado” escritor argentino Atilio Chiáppori: *Borderland* (1907) y *La eterna angustia* (1908). Molloy se enfoca en el examen de la “ansiedad que suscitan ciertas representaciones de ‘lo femenino’ en el fin de siglo hispanoamericano”, ansiedad que instrumentaliza el saber médico (que se intercambia y conjuga con el saber literario) como modo de control/conocimiento del cuerpo y la voz de la mujer.

Molloy lee primero las novelas de Chiáppori como parte de lo que Josefina Ludmer ha llamado la “coalición cultural” de fines del diecinueve.¹⁶ Pero además lee allí, contra el grano, los bordes y los desvíos de esa coalición que revelan, mejor que en otros relatos modernistas que la crítica ha canonizado, las tensiones de las construcciones de género, sus aspectos más problemáticos, sus intersecciones con otros discursos (médico, legal, cívico, político), y sus puntos de fricción ideológica. En la lectura de Molloy, las novelas de Chiáppori dejan en claro que el “relato del género” (el género como relato), tanto en el nivel del narrador como en el del autor, no difiere de la intervención quirúrgica: ambos son gestos llenos de violencia real y simbólica (hasta donde cabe la distinción), de “especialistas” empeñados en controlar el desorden.

Ese proceso de intervención del saber médico que define “el relato del género” se pone en escena de manera paródica o exasperada en la obra del escritor argentino Osvaldo Lamborghini. Tal es la indagación del trabajo “Diagnósticos del raro. Cuerpo masculino y nación en Osvaldo Lamborghini”, de Gabriel Giorgi. El artículo señala (basado—entre otras cosas—en un examen de la novela *Tadeys*) que la medicina funciona de modo metafórico, por medio de la conjunción de dos órdenes heterogéneos (visible y enunciable) en un mismo dispositivo discursivo: “La anormalidad [...] resulta, en gran medida, de un esfuerzo perceptivo: [...] la conjunción entre lo visible del cuerpo y otro cuerpo, invisible, hecho de ‘teoría’ y ciencia.” Así, “el anormal nace del cruce entre su cuerpo y el ideal normativo”. La metáfora médica traza fronteras relativas a la masculinidad (campo de interés de Giorgi, como para Molloy lo es la feminidad), y a la constitución de un sujeto masculino “sano” en función de un definido proyecto nacional. La escritura de Lamborghini trabaja insistentemente sobre ese momento de fusión metafórica para descomponerlo y revelar su carácter violento. Se asiste a una especie de *mise en abyme* del biopoder, donde los dispositivos que producen los cuerpos son subvertidos, parodiados, carnavalizados. La dimensión política de la literatura de Lamborghini radica precisamente en que la metáfora médica se convierte en una metáfora del encuentro entre lo “nomal” y el “horror” que define y desestabiliza esa normalidad.

Alberto Sandoval, en su ensayo-testimonio “Reescribiendo lo abyecto desde el inmigrante: SIDA y mariconería latina en el imaginario cultural” experimenta de otra manera una política radical del cuerpo. El lugar de enunciación de Sandoval está *marcado* por su carácter de gay inmigrante en Estados Unidos, pero sobre todo, de enfermo de SIDA, esa enfermedad cuyos aspectos metafóricos y asociaciones semánticas (escatológicas y culturales) estudiara, Susan Sontag (*Illness as Metaphor and AIDS and its Metaphors*). Sandoval escribe, nos dice, *desde la abyección*. Revisita con humor y agudeza el pensamiento contracolonial martiano escribiendo “en las entrañas del monstruo” (Estados Unidos), pero con “el monstruo en sus entrañas”. Como Sandoval señala, el cuerpo enfermo “es el lado oscuro de la identidad subjetiva estable, un abismo en el borde de la existencia subjetiva, un hueco en el que el sujeto puede caerse cuando su identidad es puesta en cuestión.” Inmigrante, virus, gay y enfermo se analogan en lo abyecto y “ese ‘otro’ impuro y fuera de lugar es reinscrito como un extraño, un monstruo, un exceso o una carencia que provoca ansiedad, horror, disgusto.” El proyecto—epistemológico, político y existencial—de Sandoval implica reivindicar lo abyecto como posición (problemática pero afirmativa) de enunciación. El gay latino, en esta zona liminal de abyección,

transgrede límites y abre “posibilidades de subversión y emancipación constituyendo un sistema de representación donde el cuerpo es la fundación de un proyecto teórico en el cual la escritura, en tanto una práctica cultural crítica, facilita una política de supervivencia sumida en las aguas barrosas, turbulentas y profundas, de lo abyecto”. En semejantes términos, lo abyecto es la vía para recuperar una corporalidad “propia” en un sistema de saber que siempre procura trascender o sublimar la materialidad del cuerpo, sus procesos biológicos, la experiencia del sufrimiento y la realidad de la muerte: ese gran *Otro* en el que se disuelve la identidad.

El excremento es otra de las corporeidades abyectas que expresan esa “ambigüedad insoportable” reveladora de la fragilidad de las fronteras entre el adentro y el afuera. El artículo “La utopía excremental de Juan Goytisolo, escritor latinoamericano. Maneras de defecar(se) en la cultura occidental” sostiene que antes que la antropofagia, el tropo articulador de la utopía latinoamericana contra la razón occidental, es cagar, y el valor identitario en circulación no es el oro de la rica América (ni el *pau-brasil*, el cacao o Potosí) sino ese subrogado simbólico del oro que es la mierda. Europa se caga en (y a) América, recicla sus excrementos sociales en la empresa de la Conquista. El Nuevo Mundo queda “en la mierda,” “en el culo del mundo” en relación con el centro de la civilización; es definido como evacuación europea; es el lugar de los instintos bajos, de la corporeidad de lo abyecto.

El artículo plantea que la novela *Juan sin Tierra* de Juan Goytisolo propone una suerte de utopía excremental latinoamericana basada en una vindicación del cuerpo y el culo, pues constantemente ridiculiza “las sublimadas maneras de defecar consagradas por la civilización occidental” y elabora una propuesta en torno al motivo común, feliz y festivo de la deposición.

El *locus* de esa revolución escatológica y de la futura utopía excretora es Cuba, y por extensión metonímica, América. Pero el texto también insinúa la posibilidad de que Europa sea una excreción, una deposición de América y así, *Juan sin Tierra* va allende una simple inversión de la oposición binaria que hace de lo subalterno, reprimido, o culturalmente repugnante—la mierda—un valor afirmativo. La noción de lo abyecto le permite a Zamora examinar el motivo axial de la obra, el excremento, como heterotropía de una “naturaleza constitucionalmente ambigua y oximorónica: algo que está dentro y afuera, algo que pertenece al yo pero también a lo *Otro*”. Según el ensayo, *Juan sin Tierra* puede ser definido como texto latinoamericano precisamente por cierta apología de la traición identitaria que encarna, por su “fidelidad pérfida” (algunos dirían, “híbrida”) respecto de la modernidad y la cultura occidental. El traidor,

como nos recuerda el autor, “siempre habita un territorio fronterizo”, una zona ambigua y “tal vez también excremental en última instancia”.

V. FUNDAMENTOS IMAGINADOS DE LA IDENTIDAD: LENGUA Y RAZA

La construcción occidentalista de América Latina como periferia implicó que para el “sujeto americano,” el escenario de articulación de identidad reservase siempre una posición menor, marcada por una diferencia subordinante. Esta marca (que alcanza el presente) se construyó diversamente como “atraso americano”, “inferioridad de las razas latinas vis-à-vis las anglosajonas”, “herencia colonial”, “legado corporatista”, “desprecio de la ley”, “malinchismo”, etc. Las propuestas de reemplazar por completo lo vernáculo americano por medio de la importación irrestricta de población, bienes culturales y de capital (el caso paradigmático es, por cierto, el de Sarmiento), han sido intentos de clausura de esa marca.

Otras narrativas hacen un reconocimiento reivindicativo de esa minoridad. Ese carácter *reactivo*¹⁷ es constitutivo del pensamiento criollo colonial (Moraña, *Viaje al silencio*), del hispanismo culturalista latinoamericano de fines del XIX y principios del XX, de la ideología del mestizaje, y de algunas reivindicaciones racialistas del siglo XX. Esta sección es una reflexión sobre algunos aspectos de esa búsqueda que hace de la ambigüedad su signo.

Una lectura de esa búsqueda es el texto de Hugo Achugar “¿Quién es Enjolrás? *Ariel* atrapado entre Víctor Hugo y *Star Trek*”. El artículo propone una lectura polémica del *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, rescatando su dimensión como *texto de resistencia* a las prácticas geopolíticas e imperiales que redefinen la hegemonía mundial norteamericana desde la guerra de 1898. El texto presenta una lectura de las circunstancias del *Ariel*, y su reivindicación como “una respuesta cultural y culturalista, que no quiere limitarse al aspecto reactivo, sino que aspira a constituirse en una apuesta de futuro en el horizonte inmediato configurado por la guerra hispanoamericana”. El ensayo trata de leer en el *Ariel* un proyecto de política cultural en un sentido más amplio que el del culturalismo finisecular. Achugar procura convertir ese proyecto en un factor relevante en la actualidad, toda vez que lo lee como un proyecto de lucha por la memoria local frente al imperialismo de la memoria globalizada, de lucha por la memoria de una lengua local frente a la “*lingua franca* de la globalización”. Enjolrás (de quien Achugar hace una genealogía) es el “personaje conceptual” que hace visible esa política, y que, de una manera “híbrida”, se mueve entre la literatura “alta”, un ideal emancipador y los medios masivos que definen “nuestra” contemporaneidad.

El tropo que Stuart Hall bien describiera como el *significante flotante de la raza* (*Race: The Floating Signifier*), aunque es comúnmente asociado a la filosofía de la ilustración y a la “economía racial de la ciencia” del siglo XVIII (Robert Bernasconi, Helena Woodard), tiene su primera expresión moderna en la conformación del Imperio español y sus políticas de conversión, sujeción, incorporación y expulsión de heterogeneidades étnicas. América fue el espacio en el cual el tropo de la raza se instrumentó a gran escala mediante la explotación esclavista del trabajo. También fue el lugar de la primera guerra contracolonial frente a esa explotación (Haití) y el vórtice en el que se arremolinaron los tropos con los cuales se nombraron los terrores del sistema atlántico de plantaciones (que subyacen a la construcción ilustrada de la raza). Pensemos en los muchos ejemplos de nacionalismos americanos que “adolecieron” de aquella paranoia constitutiva. Puede decirse—en términos generales—que la modernidad (como proyecto occidentalista) y lo nacional fueron definidos gracias a las exclusiones que se derivaron de estos terrores. Las literaturas afro-nacionales emergen en medio de esta la interrogación urgente ¿Cómo puede hablarse literariamente desde la exclusión étnica? El intelectual haitiano del movimiento *La Ronde*, Edmond Laforest, al saltar de un puente en 1915 con un *Diccionario Larousse* atado al cuello (Henry Luis Gates Jr. 13), expresaba esa contradicción. William Luis, en su artículo “En busca de la cubanidad: el negro en la literatura y cultura cubana” estudia, desde una perspectiva histórico-cultural amplia, esa zona de lo literario afro-nacional (esto es, afrocubano). Como Luis puntualiza, la historia de la isla ha estado marcada por la decisiva contribución africana en el aspecto económico (como sostenedor subordinado del sistema de producción azucarera) y por las influencias africanas en lo lingüístico, musical o culinario. Pero más allá de esta influencia (aunque derivada de ella), el tropo racial ha sido un significante fundamental desde el cual (o en función del cual) se ha pensado la cuestión de la nacionalidad cubana. La raza no por su naturaleza discursiva es menos real¹⁸ o sus consecuencias en términos de opresión y violencia menores; así, puede pensarse la literatura afrocubana como una arena donde se conjugan conflictos de naturaleza plural: económicos (en relación con la sacarocracia isleña), políticos (en relación con la metrópoli colonial y luego poscolonial), cívicos (en torno a la definición de la ciudadanía), ideológicos y de género (en torno al “hombre nuevo” revolucionario) etc. Luis estudia estas diversas articulaciones del tropo de la raza en sus manifestaciones literarias en una serie de autores que va desde Francisco Manzano hasta el etno-testimonio de la Revolución Cubana y la literatura (pos)revolucionaria contemporánea que reflexiona sobre el legado y el presente de la Revolución desde el prisma racial y de

género. Traza así una verdadera cartografía heterotrópica de la literatura cubana, pensada desde el significante de la raza como su eje y como su alteridad.

VI. DESTERRITORIALIZACIÓN E “IDENTIDADES EN TRÁNSITO”

Para algunos, (preferentemente anti o pos-marxistas), la posmodernidad es una ocasión para celebrar la definitiva caída de los *corsets* conceptuales que coartaban “entradas y salidas” entre las dimensiones multitemporales y multiculturales de la identidad. Santiago Colás, por ejemplo, indica que los proyectos modernos latinoamericanos fracasaron por sus demandas de totalidad y pureza, su incapacidad de convivir con lo impuro y lo parcial. Por el contrario, “la conciencia de que estas impurezas no son solamente inevitables sino que pueden ser fructíferas es lo que marca la posmodernidad latinoamericana” (*Postmodernity in Latin America*, nuestra traducción, 27).

Para otros, ésta se presenta con tintes más sombríos. En una crítica temprana a *Culturas híbridas* (1989) de Néstor García-Canclini, Gerald Martin señala que la posmodernidad es “un mero reflejo en un espejo opaco y distorsionado, del propio ojo de la tormenta de una modernidad económica tan terrible—por lo invencible—que no nos atrevemos a mirarla directamente, ni a llamarla por su propio nombre [aunque el nombre todavía es capitalismo]” (155). Roger Bartra diagnostica la llamada “posmodernidad” en América latina como una forma de melancolía; observamos, dice, “que estos humores negros que surgen en el horizonte cultural se manifiestan, entre muchas maneras, como una crisis del nacionalismo y como una búsqueda de nuevas formas de identidad” (en Oliver Debroise 146); “identidades en tránsito”, acudiendo a la expresión que acuñara Ticio Escobar.

Los ensayos que presentamos no son “ni apocalípticos ni integrados”; exploran una vía media entre los ditirambos a la posmodernidad como una emancipación pos-emancipatoria, y aquellas posturas menos optimistas, que hacen de la posmodernidad un rótulo cínico para la victoria falsamente unánime del capitalismo global. Los autores de la sección examinan el carácter a veces ominoso, a veces esperanzador, de la *crisis de los metarrelatos* que define la posmodernidad, según la clásica explicación de Jean François Lyotard (*La condition postmoderne: rapport sur le savoir* 1979). En varios sentidos estos ensayos se refieren también a las pócimas que diversos sectores sociales formulan contra la melancolía que la intensificación global del capitalismo y su lógica cultural producen.

El texto de John Beverley y David Houston “Una utopía degradada: notas sobre Miami” estudia esta ciudad como una “zona de contacto” (Marie Louise Pratt); un nuevo tipo de espacio urbano en la intersección de América del Norte, América del Sur y el Caribe, atravesado por nuevos flujos demográficos, culturales y económicos en medio de las crisis de las narrativas nacionales o metropolitanas “clásicas.” A este carácter se aúna otro: la imagen de Miami como la ciudad posmoderna por excelencia, en tanto no posee una etapa “moderna” en sentido estricto, que hubiese sido superada en su encarnación y carácter presente. Miami es una urbe desterritorializada e híbrida, tal como entienden “hibridez” Néstor García-Canclini o Homi Bhabha. Entender Miami hoy, para Beverley y Houston significa trabajar con un espacio transnacional; implica considerar los desarrollos y movimientos del capital en América Latina y el Caribe, el resultado posible de la crisis de la Revolución Cubana y las luchas por el poder en Haití y América Central, el turismo de masas japonés y alemán, el NAFTA, los carteles de la coca, el (des)orden del narcotráfico, las oscilaciones en los precios del petróleo y los humores de los inversionistas de Venezuela y Argentina, como también las variedades más dispares de *crossovers* lingüísticos y culturales. En ese sentido Miami se presenta como un *hubtrópico* (y tropical), un lugar de tránsito norte / sur de metáforas de identidad, un espacio para antiguas ansiedades (la inmigración) y nuevas utopías (el consumo ostensible globalizado y reglado por una forma de *low road capitalism*).

La descomposición del espacio homogéneo de la representación en la urbe posmoderna es abordado—desde otro ángulo—por Jesús Martín-Barbero, en su ensayo “Los laberintos narrativos de la contemporaneidad”. Para Martín-Barbero, la ciudad (y lo masivo) no es un lugar de alienación y de dominación sino de participación y lucha. El autor parte de una suerte de reivindicación epistemológica y política del *melodrama* y la canción popular conocida como *vallenato*, hasta hace poco relacionados al bajo consumo “popular” gracias a un régimen de *distinción*. El melodrama y el vallenato constituyen narrativas que superan (en su producción y consumo creativo) la esfera pública burguesa de la alta cultura letrada, y nos sitúan en un universo de representaciones que puede corresponder a un sentido más democrático de la arena cultural. Martín-Barbero intenta un “mapa nocturno” de las nuevas condiciones (tanto técnicas como socioculturales) en que ello ocurre. Las narrativas que examina son prácticas culturales de *creación de comunidad* y lazos sociales y, por ello, el tropo principal de la telenovela es el melodrama del *reconocimiento* social, familiar, amoroso: un hijo perdido o ilegítimo, una hija abandonada, un amor impedido por un secreto, una herencia pendiente de la aparición de un heredero, el ascenso

desde el anonimato a la escena legítima y al espacio público, la anagnórisis y la reparación de una injusticia de la cual ya casi no se tiene memoria pero cuyos efectos definen el presente, etc. Por medio del *(melo)drama del reconocimiento* “las gentes se vengan a su manera de la abstracción impuesta por la mercantilización a la vida, [...] la exclusión social y la desposesión cultural”. La matriz melodramática permite el acceso a nuevos mundos de vida, a nuevas interacciones entre las clases, a nuevas apropiaciones de lo regional en el espacio nacional. Es fundamental para entender los procesos de narración colectiva de la identidad en círculos socioculturales más amplios que los de la alta cultura y la ciudad letrada.

En sus comienzos el vallenato es una *crónica cantada* como en sus orígenes el melodrama es un *drama cantado*. Estos cantos-crónica se convierten en una música urbana y moderna, y hasta nacional, ante el disgusto de los “folcloristas” y puristas que frankfurtianamente encuentran perversiones en la apropiación del vallenato por la industria cultural de masas y en sus hibridaciones con el *rock* en español, el *reggae* jamaíquino y otros ritmos e influencias. Según Martín-Barbero, el vallenato constituye una re-narración de la nación en un registro amplio—aunque no por ello homogéneo o carente de contradicciones—que redefine lo nacional en una dinámica de *storytelling* como la que imaginara Walter Benjamin, si bien en un contexto tecnológico, mercantil (ciertamente) y comunicacional. Sin romantizar este espacio Martín-Barbero lo identifica como *el* lugar de las luchas culturales por el reconocimiento y como la arena cultural más importante de nuestro tiempo.

En “Imaginación melodramática, narración anacrónica e identidades diferentes: aporías y nuevas expectativas del debate cultural latinoamericano” Hermann Herlinghaus aborda la localización extraña de la “matriz melodramática” de ciertos relatos de identidad latinoamericana. La discursividad hegemónica de la Modernidad (con complicidades literarias y de la alta cultura) habría establecido la preponderancia de la Historia sobre las “pequeñas” historias. Pero la “gran” Historia que relegó a la irrelevancia epistemológica y a los márgenes de sus órdenes discursivos a las historias (con minúsculas) fue corroída *ab-initio* por prácticas sociales de comunicación que han venido redefiniendo modernidades-Otras. Herlinghaus nos habla de una *textura* cultural en la cual las historias de las vidas cotidianas se entrelazan con las historias preexistentes y con re-narraciones que ofrecen una matriz más participativa e intercultural: el melodrama. En esa matriz se practica día a día el reconocimiento y se reconfigura el imaginario social. Lo melodramático ofrece en fin, formas alternativas de modernidad.

Cerramos este volumen con el ensayo de Stuart Hall “Pensando la diáspora: en casa, desde el extranjero”, que de alguna manera revisita muchas de las preocupaciones que informan los otros trabajos de esta colección: las cartografías trágicas de la explotación colonial en América y África, las migraciones y movimientos humanos forzados, las frágiles fronteras y trampas liminales de la otredad y la mismidad, la relación con las metrópolis culturales, el consumo “antropofágico” o creativo de bienes culturales, el “significante flotante” de la raza, y la re-definición no esencialista de identidades. Hall se pregunta por la manera como deben “imaginarse” las naciones caribeñas, *después de la diáspora* y en una era de intensificación de la globalización. “África”—significante colonial y lugar mítico del origen de una identidad pensada fuera del tiempo y sin rupturas—anima visiones del regreso a un punto “anterior” al desastre que dio lugar a la *diáspora*. De hecho, en el Nuevo Mundo y en particular en el Caribe, el tropo bíblico del éxodo, la liberación de la esclavitud y el regreso a la Tierra Prometida, ha sido un modelo de afirmación de identidades (hegemónicas y contra-hegemónicas). Pero la “escena primaria” no sólo del Nuevo Mundo—sino de la identidad—es la del desplazamiento, el desarraigo, la reinención; no es una ontología sino un continuo devenir.

El exilio es una instancia de crisis que no puede solucionarse con el mero retorno. En la situación de diáspora, las identidades irremediamente se multiplican y forman en la *diseminación*, transculturación e hibridez, tanto del cuerpo como del sentido. Mediante el análisis de la reinención de “África,” del Caribe y de lo antillano diaspórico en la producción cultural urbana de las comunidades de inmigrantes antillanos en Inglaterra (i.e.: la música y la subcultura del *dancehall* en Londres), Hall propone una noción de identidad que, sin caer en el fundamentalismo de los orígenes, la pureza y el regreso, vincula la memoria y la tradición a formas contra-hegemónicas de resolver los traumas y desarraigos que el imperialismo nos legó. La condición “africana” del Caribe parece singular—por lo trágica y violenta—pero en realidad expresa la condición inexorablemente impura de la identidad: “siempre hay un ‘deslizamiento’ o ‘fuga’ del significado en la amplia semiosis de las prácticas culturales de significación”, incorporación creativa, reapropiación dialógica, y traducción.

Todos pertenecemos de alguna manera a algún otro lado (a donde intentamos regresar en nuestros sueños) y al mismo tiempo, pertenecemos al presente continuo; al aquí en el que nos construimos y tratamos de hacer, de los sueños del ahora, realidad.

NOTAS

¹ Ver al respecto las reflexiones de Julio Ramos en “Genealogías de la moral latinoamericanista” y de Mabel Moraña en “De metáforas y metonimias.”

² Desde otro lugar, George Lakoff y Mark Johnson, en *Metaphors We Live By* (1980), analizan cómo las dimensiones más “cotidianas” (y por lo mismo, más trascendentes) de la experiencia humana, como son el tiempo y el espacio, están atrapadas de manera inescapable en regímenes metafóricos, desde la axiología del “abajo” y el “arriba” a la percepción del tiempo como mercancía.

³ “Ruptura” es una metáfora, por cierto central a la epistemología moderna, cuyo carácter se evidencia si pensamos que esta transformación en los paradigmas viene, cuando menos, del siglo XIX, el siglo “moderno” por excelencia. Ya en 1873, en “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extra moral” Friedrich Nietzsche opera la inversión en la que el análisis cultural aún se mueve. Si en la tradición filosófica (y por derivación, retórica) occidental, el concepto operaba como el fundamento del lenguaje y del conocimiento (por medio, por ejemplo, de la noción de *adecuación*), para Nietzsche es la operación metafórica lo que revela (de manera metafórica, claro) la escena original del lenguaje.

⁴ Véase *The Interpretation of Cultures; Selected Essays* de Clifford Geertz (145-250).

⁵ Se propone el concepto de *heterotropía* (neologismo de hetero-: otro y -tropo: figura del lenguaje), como categoría teórica para articular los discursos identitarios a las operaciones del lenguaje que hacen posible su representación. El concepto trabaja fundamentalmente sobre alegorías, metáforas y otros tropos a partir de los cuales tanto la identidad como la otredad pueden ser producidas en diversos contextos histórico-culturales.

⁶ Entre los muchos ejemplos posibles, podemos mencionar, *La ciudad letrada*, de Ángel Rama (1984); *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, de Adolfo Prieto (1988), *La guerre des images: de Christophe Colomb à “Blade runner”* (1492-2019), de Serge Gruzinski (1990), *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, de Doris Sommer (1991); *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, de Eduardo Subirats (1994), *Residuos y Metáforas: ensayos sobre el Chile de la transición*, de Nelly Richard (1998); *El cuerpo del delito: un manual* de Josefina Ludmer (1999), *Pirate Novels: Fictions of Nation Building in Spanish America*, de Nina Gerassi-Navarro (1999); *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, de Graciela Montaldo (1999); *Canibalismo revisitado: calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* de Carlos Jáuregui (2001); *Bandidos y letrados: violencia campesina, narrativas de identidad y formación de la nación-Estado en América Latina en el largo Siglo XIX*, de Juan Pablo Dabove (2002); y el extenso debate en torno a la figura de Calibán como tropo contracolonial.

⁷ Para una aproximación al valor del fragmento en el análisis cultural, ver las palabras liminares de Fernando Coronil a *Close Encounters of Empire*, de Gilbert Joseph, Catherine LeGrand, y Ricardo Salvatore (1998).

⁸ En la conferencia *ABRALIC 2000* en Salvador, Bahía, Larsen criticaba la lectura “genealógica” de la existencia puramente discursiva de Latinoamérica sostenida allí por Idelber Avelar.

⁹ Para un breve resumen del debate véase Lawrence Osborne. También Barker, Hulme e Iversen.

¹⁰ Ver “Subaltern Studies. Deconstructing Historiography” de *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (198).

¹¹ Con su correlato de urbanización masiva y no planificada; ataque a la propiedad corporativa (eclesiástica) y comunitaria (indígena); implantación del capitalismo agrario dominado por la exportación de *cash crops* y la gran propiedad; y la sujeción de las poblaciones pobres del campo y la ciudad a las necesidades económicas, políticas y militares de los estados nacionales y sus sostenedores locales.

¹² Este choque entre perspectivas hegemónicas y subalternas en torno a la figura del rebelde rural (eminentemente, las diferentes variedades del bandido social) es el objeto de una indagación en curso (Juan Pablo Dabove, “Bandidos y letrados: insurgencia campesina, literatura y nación-estado en América Latina, 1845-1930”).

¹³ Este conflicto en torno a la representación está en la definición misma del bandido social que provee Hobsbawm. [Bandits] “are peasant outlaws whom the lord and state regard as criminals, but who remain within peasant society, and are considered by their people as heroes, champions, avengers, fighters for justice, perhaps even leaders for liberation, and in any case men to be admired, helped and supported. This relation between the ordinary peasant and the rebel, outlaw and robber is what makes social banditry interesting and significant. It also distinguishes it from other kinds of rural crime” (*Bandits* 17).

¹⁴ Utilizamos el término “multitud” en el sentido acuñado por Antonio Negri en *Insurgencias*, donde la multitud es el sujeto colectivo irrepresentable, poder constituyente que a la vez origina y es negado por el poder constituido (cuya forma ejemplar es el Estado).

¹⁵ Algunos trabajos recientes que abordan este tópico desde lugares diferentes son: *Sex and danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, de Donna Guy (1991); *Médicos maleantes y maricas*, de Jorge Salessi (1995); *Sex and Sexuality in Latin America*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy (1997); *El cuerpo del delito: Un manual*, de Josefina Ludmer (1999); *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, editado por Elizabeth Dore y Maxine Molyneux (2000); *Reconstructing Criminality in Latin America*, editado por Carlos Aguirre y Robert Buffington (2000) y *Crime and Punishment in Latin America: Law and Society since Late Colonial Times*, editado por Ricardo Salvatore, Carlos Aguirre y Gilbert Joseph (2001).

¹⁶ La alianza masculina, letrada, blanca, propietaria, brazo intelectual y parte de la clase comercial-terrateniente que impuso un modelo socioeconómico en la Argentina de fines del siglo XIX, cuyo epítome es, desde luego, la llamada “Generación del 80.”

¹⁷ Para el concepto de “reactivo” como estrategia de posicionamiento y creación de valores en el seno de conflictos de fuerzas, ver Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

¹⁸ Si bien hemos puesto teóricamente entre comillas a la “raza” como pedía Tzvetan Todorov habida cuenta que la “raza en sí no existe” (“Race, Writing, and Culture” 370-380), no ha ocurrido lo mismo con sus consecuencias negativas (como el

racismo) y afirmativas (como algunos relatos reivindicativos y poscoloniales de la raza).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos y Robert Buffington. *Reconstructing Criminality in Latin America*. Wilmington: Scholarly Resources Inc., 2000.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. [1983]. London: Verso, 1996.
- Archer, Christon. "Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821". *Bibliotheca Americana* 1/2 (1982): 59-90.
- Barker, Francis, Peter Hulme y Margaret Iversen. *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Balderston, Daniel y Donna Guy. *Sex and Sexuality in Latin America*. New York: New York University Press, 1997.
- Barthes, Roland. *A Lover's Discourse: Fragments*. [1977]. New York: Hill and Wang, 1978.
- Benjamin, Walter. "Critique of Violence". *Reflections*. New York: Schocken Books, 1986. 277-300.
- _____. "Thesis on the Philosophy of History". *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1985. 253-67.
- Bernasconi, Robert. *Race*. Malden, MA: Blackwell, 2001.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Clifford, James y George Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Cohen, Ted. "Metaphor and the Cultivation of Intimacy". *On Metaphor*. Sheldon Sacks, ed. Chicago y London: The University of Chicago Press, 1979.
- Colas, Santiago. *Postmodernity in Latin America: The Argentine Paradigm*. Durham y London: Duke University Press, 1994.
- Cornejo-Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- _____. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista Iberoamericana* LXIII/180 (1997): 341-44.
- Coronil, Fernando. "Foreword". *Close encounters of empire: writing the cultural history of U.S.-Latin American relations*. Gilbert Joseph, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore, eds. Durham: Duke University Press, 1998. ix-xii.

- Dabove, Juan Pablo. "Las lanzas coloradas: Vanguardia, Nación y Guerra". Uslar Pietri. *Las lanzas coloradas*. Francois Delprat, ed. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 2002.
- _____. *Bandidos y letrados: violencia campesina, narrativas de identidad, y formación de la nación-Estado en América Latina en el largo siglo XIX*. Disertación. University of Pittsburgh, 2002.
- Davidson, Donald. "What Metaphors Mean". *Critical Inquiry* 5 (1978): 31-48.
- Debroise, Olivier. *El corazón sangrante = The Bleeding Heart*. Washington: University of Washington Press, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Foucault* [1986]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- _____. y Felix Guattari. *Kafka: Toward a Minor Literature* [1975]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- de Man, Paul. "The Epistemology of Metaphor". *Critical Inquiry* 5 (1978): 15-30.
- Derrida, Jaques. "Force of Law". *Cardozo Law Review* 11 (1990): 921-1045.
- _____. "La retirada de la metáfora". Barcelona: Paidós, 1987. 35-75.
- _____. "White Mythology". *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- _____. *De la Gramatología*. [1967]. México: Siglo XXI, 1986.
- Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux (ed.) *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural editores, 1994.
- Ermarth, Elizabeth Deeds. *Realism and Consensus in the English Novel*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. *Race and the Enlightenment*. Cambridge, MA: Blackwell, 1997.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. [1975]. New York: Vintage Books, 1995.
- Gates, Henry Luis, Jr. "Writing 'race' and the Difference It Makes" (Introd.) "Race," *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 1-20.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures; Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Giddens Anthony. *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Oxford: Polity Press, 1985.

- Gruzinski, Serge. *La guerre des images: de Christophe Colomb à "Blade runner" (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990.
- Guy, Donna. *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Jáuregui, Carlos. "Saturno canibal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago". *Revista de Crítica Literaria* 51 (2000): 9-39.
- _____. *Canibalismo revisitado: calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Disertación. University of Pittsburgh, 2001.
- Jrade, Cathy L. *Modernismo Modernity and the Development of Spanish American Literature*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora". *Identity: Community, Culture, Difference*. J. Rutherford, ed. London: Lawrence and Wishart, 1990. 222-37.
- _____. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Gary Nelson y Paula Treichler, eds. New York: Routledge, 1992.
- _____. *Race: The Floating Signifier*. Dir. Sut Jhally. The media Education Foundation, 1997
- Hardt Michael, Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Hobsbawm, Eric. *Bandits* [1969]. New York: Pantheon Books, 2000.
- _____. *Primitive Rebels*. [1959]. New York: The Norton Library, 1965.
- Hulme, Peter. "Columbus and the Cannibals". *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen, 1986. 1-43.
- Laclau, Ernesto. *The Politics of Rhetoric*. Colchester: Department of Government, University of Essex, 1998.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Leps, Marie-Christine. *Apprehending The Criminal: The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse*. Durham and London: Duke University Press, 1992.
- López Cámara, Francisco. *La estructura social y económica de México en la época de la reforma*. México: Siglo XXI, 1967.
- Ludmer, Josefina. *El cuerpo del delito: un manual*. Buenos Aires: Perfil Libros, 1999.
- Lyotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

- Marchant, Patricio. *Escritura y Temblor*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Martin, Gerald. "Debate". *Travesía* 1/2 (1992): 152-55.
- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, Gustavo Gili, 1998.
- Marx, Karl. *Capital* I. New York: Vintage, 1976.
- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Montaldo, Graciela. *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1999.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM, 1998.
- _____. "El boom del subalterno". *Revista de Crítica Cultural* 15 (1997): 2-7.
- _____. "De metáforas y metonimias: Antonio Cornejo Polar." *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña, ed. Santiago-Pittsburgh: Editorial Cuarto Propio/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. 221-29.
- Mumby, Dennis K. (ed.) *Narrative and Social Control: Critical Perspectives*. Newbury Park: Sage Publications, 1993.
- Negri, Antonio. *Insurgencias: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- _____. "On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense". [1873]. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Sander Gilman, Carole Blair y David Parent, eds. New York: Oxford University Press, 1989.
- Osborne, Lawrence. "Does Man Eat Man: Inside the Great Cannibalism Controversy". *Lingua Franca* (1997): 28-38.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge, 1992.
- Prieto, Adolfo. *El discurso criollista en la formación de la Argentina Moderna*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____. "Genealogías de la moral latinoamericanista: el cuerpo y la deuda de Flora Tristán". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña, ed. Santiago-Pittsburgh: Editorial Cuarto Propio/ILLI, 2000. 185-207.
- Richard, Nelly. *Residuos y Metáforas (Ensayos de Crítica Cultural sobre el Chile de la transición)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1998.

- Rufinelli, Jorge. "La recepción crítica de *Los de Abajo*". Mariano Azuela. *Los de abajo*. Jorge Rufinelli, ed. Nanterre Cedex: Archivos, 1996. 185-213.
- Salessi, Jorge. *médicos maleantes y maricas* Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1995.
- Salvatore, Ricardo, Carlos Aguirre y Gilbert Joseph (Eds). *Crime and Punishment in Latin America: Law and Society since Late Colonial Times* Durham/London: Duke University Press, 2001.
- Santiago, Silviano. "O Entre-Lugar do discurso Latino-americano". *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- Slater, Candace. *Stories on a String: The Brazilian Literatura de Cordel*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor and AIDS and its Metaphors* New York: Anchor, 1990.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.
- Subirats, Eduardo. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: ANAYA & Mario Muchnik, 1994.
- Taussig, Michael. *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Thomson, Janice. *Mercenaries, Pirates and Sovereigns: State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Todorov, Tzvetan. "'Race,' Writing, and Culture". *"Race," Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 370-80.
- Torres-García, Joaquín. *Universalismo constructiva* Madrid: Alianza, 1984.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System; Capitalist Agriculture And The Origins Of The European World-Economy In The Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Woodard, Helena. *African-British Writings in the Eighteenth Century: The Politics of Race and Reason*. Westport, CT: Greenwood Press, 1999.