

INTERSECTANDO LATINOAMÉRICA CON EL LATINOAMERICANISMO:  
SABERES ACADÉMICOS, PRÁCTICA TEÓRICA  
Y CRÍTICA CULTURAL

POR

NELLY RICHARD  
*Revista de Crítica Cultural*  
*Santiago-Chile*

Como un Congreso de LASA es, de alguna manera, una “zona de contacto” entre el *latinoamericanismo* —dispositivo de conocimiento académico— y *Latinoamérica* —objeto de estudio, campo de experiencia, postura de enunciación—, quise armar esta reflexión a partir de ciertos tránsitos entre posiciones de aquí y de allá que se tocan, dialogan entre sí o bien se interpelan. Estas posiciones cruzadas entre la academia metropolitana y sus “otros” más o menos periféricos ponen en juego la cuestión de las relaciones entre *saber académico*, *práctica teórica* y *discurso crítico*, convocadas por los diferentes contextos geográfico-culturales y localizaciones institucionales donde nos ubicamos para hablar “sobre” o “desde” América Latina a través de complejos sistemas de representación y políticas de los signos.

LAS ASIMETRÍAS DEL PODER DISCURSIVO: HABLAR SOBRE Y HABLAR DESDE LATINOAMÉRICA

La constitución de los estudios latinoamericanos —y de lo latinoamericano como objeto de estudio— está vinculada a la problemática de la subalternidad que, según John Beverley, “emerge a través, o en las intersecciones, de un amplio rango de disciplinas académicas y de posiciones sociales” (Beverley, “Writing” 285) haciendo converger así el latinoamericanismo y los estudios culturales alrededor de temas tales como: las relaciones entre poder metropolitano-occidental y formaciones periféricas; las dinámicas de resistencia cultural que oponen las identidades no hegemónicas a los códigos sociales dominantes; la reconversión de lo popular y de lo nacional bajo el efecto globalizador de las comunicaciones de masas; el pensamiento de lo híbrido (fronteras, impureza, alteridad) que atraviesa pertenencias no homogéneas a registros comunitarios fragmentados; etc.

Podríamos decir entonces que los estudios culturales y los estudios latinoamericanos comparten el proyecto de mezclar —colaborativamente— *pluridisciplinariedad* y *transculturalidad* para responder a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local: deslizamientos que recorren las territorialidades geopolíticas, las simbolizaciones identitarias, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales. Estos imbricados deslizamientos de categorías alteraron la relación dicotómica entre lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente, lo propio y lo ajeno, lo colonizador y lo colonizado, que fundó la conciencia opositoral

y contestataria de América Latina. Hoy dicha conciencia se deshace y se rehace por la vía mixta de apropiaciones, traducciones y reconversiones de enunciados que obligan también a la teoría a reformularse *hibridamente*.

Ya no es posible una teoría latinoamericana que se piense independiente de la trama conceptual del discurso académico metropolitano, porque, entre otras razones, la misma categoría de *subalternidad periférica* que modula el pensamiento de lo latinoamericano está siendo hoy acaparada, en su clave postcolonial, por el programa de los Estudios Culturales y del latinoamericanismo cuyo modelo teórico globalizado no sólo sobredetermina el uso local de las categorías de lo subalterno y de lo periférico, sino también amenaza con borrar, con sus generalizaciones, el detalle y accidente de las memorias y localizaciones que especifican cada singularidad cultural.

No tenemos, entonces, cómo pensar la complejidad de las fuerzas que tensionan el escenario académico-cultural de “lo latinoamericano” sin transitar por el diagrama teórico (alteridad, marginalidad, subalternidad) que elaboran los Estudios Culturales en su disputa contra los saberes jerárquicos, aunque dicha elaboración lleve contradictoriamente, para nosotros, el sello de la academia metropolitana. Esto quiere decir que el latinoamericanismo lleva lo latinoamericano a desplazarse hoy por un ambiguo mapa de localidades corridas entre centro y periferia: entre la academia metropolitana y los bordes de conflictiva diseminación del conocimiento global elaborado sobre América Latina que funcionan a la vez como fronteras de tensional reinscripción de dicho conocimiento en múltiples sitios de confrontación táctica. Las ambigüedades y contradicciones de este nuevo mapa nos exigen repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica: es decir, la condición de experiencia que emerge, para cada uno de nosotros, del acto de pensar la teoría insertos en una determinada localidad geocultural a través de la relación (construida) entre *emplazamiento de sujeto y mediación de códigos*, entre *ubicación de contexto y posición de discurso*.

Los Estudios Culturales debaten las problemáticas que le dan mayor vitalidad crítica a sus redefiniciones del saber académico, informados por el temario postmodernista y sus figuras de lo *heterogéneo*, lo *múltiple* y lo *local*. Sin embargo, quiénes encarnamos estas figuras de la otredad en nuestra condición material de sujetos distintos y distantes de los centros de autoridad y control discursivos, resentimos a menudo los Estudios Culturales como un *meta-discurso globalizador* avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza, por conducto académico, nuevas formas de dominio internacional. Es cierto que la postmodernidad (si así nombramos la crisis de autoridad del patrón monocultural de la razón moderna dominante) ha contribuido a liberar los pliegues discordantes de varios márgenes y periferias, y es también cierto que la reivindicación postmodernista de una multiplicación de otredades étnicas, sociales, genérico-sexuales, etc. ha presionado contra las fronteras de la institución cultural obligando dicha institución a incluir voces hasta ahora subrepresentadas o desvalorizadas por la dominante occidental-metropolitana. Esta proliferación de márgenes ha creado múltiples interrupciones y discontinuidades en la superficie de representación del poder cultural que accidentaron (fragmentaron, disgregaron) la imagen del Centro, haciendo que dicha imagen ya no sea concebible como un absoluto punto de dominio y control homogéneos. Esta nueva fragmentación y disgregación del trazado de autoridad metropolitano ha modificado el

esquema binario de jerarquía y subordinación que, bajo la ideología contestataria de las teorías del subdesarrollo, oponía “centro” y “periferia” como localizaciones fijas y polaridades contrarias, rígidamente enfrentadas entre sí por antagonismos lineales. La contraposición geográfica entre “centro” y “periferia” como puntos radicalmente separados por una distancia irreversible entre dos extremos se ha rearticulado de un modo más *fluido* y *transversal* debido a la nueva condición segmentada y diseminada del poder (translocal) de los medios y de las mediaciones. El desplazamiento veloz de las fronteras atravesadas por múltiples flujos de globalización comunicativa que reparten ubicuamente ideologías, marcas, teorías y estilos mundializados; las alteraciones de trazado que experimentaron las cartografías del poder cultural debido a cómo se desmultiplican y se recombinan en sus interiores las divisiones entre dominantes y subordinados según coordenadas móviles que ya no se resumen a localizaciones geográficas, cumplen con producir ciertos efectos que intentan hacernos creer que los límites ya no limitan; que las divisiones de poder se han vuelto inmateriales y que las posiciones de sujeto son todas infinitamente reversibles, permutables e intercambiables. Sin embargo, tanto nuestras acciones como nuestros “juegos de lenguajes” siguen condicionados por divisiones y asimetrías de poder que, en el caso de las periferias culturales, obstruyen el flujo multilateral de sus signos bloqueando las vías de reciprocidad que activarían el intercambio de mensajes entre destinatarios reconocidos como igualmente válidos. Divisiones y asimetrías ahora reforzadas por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría postcolonial que, entre otras funciones, “mediatiza el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en zonas periféricas”.<sup>1</sup>

Podemos coincidir con Walter Mignolo en que “se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón postcolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia”, así como “un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primer Mundo al Tercer Mundo” (Mignolo 112). Pero junto con favorecer en parte este desplazamiento, la academia metropolitana juega también a simular una desterritorialización de su poder de representación ocupando refinadas estratagemas según los cuales “una centralidad descentrada procura religitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etc. desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos” (Yúdice, “Estudios” 44).

Desconstruir tales estratagemas poniendo en contradicción interna el metadiscurso globalizador que las fabrica, pasa por subrayar la materialidad viva y cambiante de las especificidades de contextos que ese discurso *nombra* (finge reconocer) y *des-identifica* a la vez. Pasa por insistir en la marca de historicidades y localidades concretas, de territorialidades prácticas, de coyunturalidades específicas, para hacer de la “diferencia” latinoamericana una diferencia *diferenciadora*: es decir, un proceso múltiple y *relacional* de negociadas y conflictivas reinscripciones de la tensión identidad-alteridad capaces de intervenir cada nuevo contexto de discurso que habla sobre la diferencia.

---

<sup>1</sup> Véase el artículo de Román de la Campa (715) donde se cita a Kwane Anthony Appiah.

Sabemos que no basta con que las teorías postcoloniales incorporen la *figura de la Otredad* a su nuevo discurso anti-hegemónico para que el *otro real* (el sujeto concreto formado por tramas históricas y sociales de censura y exclusión) llegue a participar con voz propia en el debate metropolitano. Tampoco basta con que la teoría postmodernista de la marginalidad y de la diferencia elaborada por la academia metropolitana tome la palabra *en representación* de la periferia, aunque lo haga con el saludable propósito de cumplir un rol de intermediario político-institucional en la lucha por sus derechos de expresión, para que las reglas del poder cultural se vuelvan igualitarias o para que ese “fantasear con el otro” del Centro signifique “algún compromiso estable con los proyectos políticos o estéticos que Latinoamérica pueda ofrecer” (Masiello 747).

La jerarquía del Centro no sólo se basa en una máxima concentración de medios reforzada por el monopolio de su distribución económica. La autoridad que ejerce el Centro como facultad simbólica procede de las investiduras de autoridad que lo habilitan para operar como “función-centro”: es decir, como punto o red que opera un número infinito de sustituciones, conversiones y traducciones de signos reguladas por un código único de homología de su valor. La autoridad teórica de la función-centro reside en ese monopolio del *poder-de-representación* según el cual “representar” significa controlar los medios discursivos que subordinan el objeto del saber a una economía conceptual que se autodeclara superior. Y por mucho que se invite regularmente a América Latina a debatir sobre la crisis de centralidad de la institución cultural como aparente protagonista de una subversión del canon metropolitano, la red que articula el debate postcolonial es la certificada por el poder fáctico de la Internacional académica cuya serie coordinada de programas de estudio, líneas editoriales y sistemas de becas fija y sanciona tanto la vigencia teórica como la remunerabilidad de las investigaciones en curso de acuerdo a valores de exportación.<sup>2</sup>

¿Cuál es el escenario, entonces, en el que se debate hoy lo latinoamericano? Un escenario marcado por la insidiosa complejidad de esta nueva articulación postcolonial hecha de poderes intermediarios que transitan *entre* la centralidad descentrada de la metrópolis, por un lado, y, por otro lado, la resignificación cultural de la periferia conflictivamente agenciada por la teoría metropolitana de la subalternidad.

La reinterpretación crítica de lo latinoamericano como activa *marcación diferencial* en este escenario de complejas intersecciones de fuerzas y categorías, exige la articulación de un conocimiento *situado* que, tal como lo señala Walter Mignolo, pueda “establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica” (119) pero sin caer en el determinismo ontológico que postula una equivalencia natural (fija porque no-construida) entre lugar, experiencia, discurso y verdad. La valencia crítica de lo

---

<sup>2</sup> Las asimetrías y desigualdades que recorren la red teórica internacional pasan, por ejemplo, por el hecho de que “se globaliza el estudio de lo latinoamericano, se integran sus textos principales al canon occidental, pero disminuyen o desaparecen las posibilidades de investigación para muchos intelectuales en Latinoamérica ... La intelectualidad latinoamericana descubre, tarde o temprano, que las condiciones necesarias para la crítica literaria y cultural se obtienen principalmente mediante becas y puestos en el exterior”; o que: “las cuatro quintas partes de las revistas del mundo donde se trata la literatura latinoamericana se publican en los Estados Unidos”, Román de la Campa, op. cit., 701.

latinoamericano en relación —y tensión— con el latinoamericanismo (entendido como “relación social” de administración del conocimiento (Moreiras, “Epistemología” 48)) dependería, entonces, de nuestra capacidad de resignificar la *experiencia* en la clave teórico-discursiva de una pregunta por las condiciones y situaciones de contexto: por las diferencias entre *hablar desde* y *hablar sobre* Latinoamérica como dos situaciones enunciativas atravesadas, institucionalmente, por una relación desigual de saber-poder. Una relación políticamente modificable, desde ambos lados, si una vigilante conciencia autocrítica del “dónde” y del “cómo” nos lleva, en cada toma de la palabra, a revisar nuestro propio juego de enunciación.

#### LA FIGURA SUBTEÓRICA DE LA OTREDAD LATINOAMERICANA

La autoridad conceptual implicada en el *hablar sobre* Latinoamérica desde la academia internacional, se ejerce a través de una división del trabajo que, en el inconciente de muchos de los discursos del latinoamericanismo, suele oponer *teoría* y *práctica*: razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediación e inmediatez. La primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso, mediación) designa el poder intelectual de abstracción y simbolización que define la superioridad del Centro mientras la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia, inmediatez) remite América Latina a la espontaneidad de la vivencia. Dicho con palabras de Jean Franco, esta división del trabajo “pone a Latinoamérica en el lugar del cuerpo mientras el Norte es el lugar que la piensa” (Franco 20). El ideologema del *cuerpo* (materia física, realidad concreta, vivencia práctica) soporta la fantasía de una América Latina cuya “autenticidad” radicaría en la fuerza primordial de la *experiencia vivida*. Siguiendo esta línea de oposiciones, la *otredad* latinoamericana se constituiría como reverso del concepto y de la razón fetichizados por el saber de la academia: un reverso *natural* que compensaría la frialdad abstractiva y reificante de la teoría del Centro (prisionera de la clausura universitaria) haciendo desbordar sobre ella, imaginariamente, el rebalse *vivo* de una energía prestada. América Latina sería esa fuente primaria (no mediada) de acción e imaginación, de lucha y resistencia: el “afuera” radical y primario (radical *porque* primario) del latinoamericanismo que abastece a la intelectualidad metropolitana con su *plus* de vivencia popular traducible a lucha solidaria, a compromiso político y denuncia testimonial. Ese *plus* operaría, según la economía de compensación simbólica que rige el discurso-tipo sobre América Latina, como suplemento de Real ambiguamente cargado de un valor de *excedente* y *resto* en cuanto designaría —emblemáticamente— lo *intraducible* al lenguaje conceptual de la teoría del Centro: una fuerza prediscursiva o extradiscursiva que se le resiste y que el latinoamericanismo busca capturar o declara incapturable.

Dicha fuerza sería el negativo bruto que mejor contrasta con la pulida imagen metropolitana del trabajo teórico metropolitano: un negativo generador de extrañeza cuyo remoto *fuera-de-código* transgrediría el efecto domesticador de la teoría del Centro.

Quizás sea en el reciente y exitoso rescate del testimonio latinoamericano ejercido por la academia metropolitana<sup>3</sup> donde mejor se ilustra la complejidad de las tensiones que

<sup>3</sup> Para una poderosa discusión sobre el testimonio y su recuperación académica, consultar Moreiras y Williams.

recorren el nudo del latinoamericanismo dividido entre: 1) la voluntad política de una intermediación solidaria con la voz de la subalternidad, 2) el desafío epistemológico de reformular posiciones de lectura que no sometan ni reduzcan la heterogeneidad social del texto subalterno a un código de autoridad y, 3) las condicionantes académicas de una disciplina metropolitana obligada a teorizar la otredad mediante categorías forjadas por la lengua de dominio de su saber institucional. Basta con tomar el ejemplo de la extensa discusión académica librada en torno al texto *Me llamo Rigoberta* para que se manifiesten las imbricaciones de poder y resistencia que se juegan —y se negocian— en torno a las fronteras de institucionalización del texto subalterno, sobre todo cuando el valor de resistencia de dicho texto a la captura institucional (un valor cifrado en su capacidad de simbolizar el compromiso vital con el afuera insumiso de la academia) le es precisamente adjudicado por la misma institución que gestiona *internamente* dicho valor.

El análisis que hace Doris Sommer de *Me llamo Rigoberta* defiende el secreto de “áreas inviolables” en la narración que son capaces de frustrar o decepcionar a “cualquier intelectual hambrienta de una autenticidad asimilable” (Sommer 234) con su estrategia de obstaculización del conocimiento de una historia de vida ajena que permanecería así inapropiable en su ajenidad. John Beverley rastrea dentro del testimonio de Rigoberta la voz de lo Real, en el sentido lacaniano de una Otredad traumática que desafía toda simbolización y codificación culturales (Beverley, “The Real Thing”). Ambos autores apelan a una provocativa dimensión de *irrepresentabilidad* que convertiría el testimonio en la experiencia-límite de una lectura metropolitana atraída —y desafiada a la vez— por este borde llamado y rebelde a toda domesticación literaria. Lo Real del testimonio sería la heterogeneidad y conflictividad sociales que la práctica subalterna opone a la decodificación académica, según una oposición basada en cómo esa heterogeneidad de experiencias de vida produciría un valor popular que excede siempre la competencia académica del saber *culto* declarado incapaz, por sus propios exponentes, de alcanzar la intensidad política de la lucha tercermundista.

Pero sabemos que lo Real no es la realidad bruta, sino una reconstrucción posterior del proceso de simbolización que vuelve sobre lo que no pudo incorporar, que designa como Real lo que se había escapado de las categorías con las que el lenguaje nombra —y domina— su objeto: “lo Real está a la vez presupuesto y propuesto por lo simbólico” que lo reconstruye después de haber fallado en integrarlo para explicar las deficiencias de su estructura (Zizek 221). Entonces, lo Real del testimonio también sería una “fantasía-constructo” *presupuesta* y *propuesta* por el latinoamericanismo que designa como *otredad* lo inasimilable a las categorías disciplinarias del saber metódico, pero que consagra dicha inasimilabilidad pasando, contradictoriamente, por la superioridad institucional del dispositivo que certifica académicamente la definición teórica del otro y de lo otro.

El efecto perturbador o traumático de la opacidad rebelde del testimonio, de la fuerza secreta o desconocida de algo (enigma, problema, resistencia) que violenta los rituales de entrenamiento académico, estaría ligada —para muchos de sus defensores— a la condición declarada *intraspasable* de esta distancia combatiente que opone el testimonio real (o lo Real del testimonio) a su lectura metropolitana. La lucha popular simbolizada por el testimonio sería el “afuera” más radical —y emblemático— de la academia: un “afuera” en cuyo soporte imaginario el latinoamericanismo del centro proyecta su voluntad política de

apertura y cambios bloqueada por la clausura universitaria. Quizás la conciencia política del latinoamericanismo requiere, para seguir movilizada por utopías de cambio, de este mecanismo de producción de un Otro que tome la forma de una *exterioridad radical (distancia y ajenidad)* respecto de la demasiado familiar bibliografía metropolitana. Quizás necesite declarar ese Real intraducible a la lengua académica del Centro, para convertir la ficción teórica de una otredad supuestamente inasimilable en el contratexto que promete desfamiliarizar la rutina metropolitana de las competencias de saber. Sólo que dicha operación, cuando es llevada a rango emblemático, trae para nosotros como problema el confinamiento del valor de lo “latinoamericano” en una exterioridad (muda o salvaje) a la norma discursiva y sus mediaciones culturales: una exterioridad que retiene y detiene lo latinoamericano en los límites de un “más-acá” (prediscursivo o extradiscursivo) de los códigos de manejo simbólico, condenándolo así a permanecer ajeno a las batallas de categorías, lecturas y representaciones que protagoniza el saber crítico de la metrópolis elaborado *sobre* América Latina.

Con el éxito del testimonio, lo latinoamericano parecería efectivamente gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de expresar el compromiso social con los desfavorecidos. Pero pareciera que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica; es decir, marginado de las batallas entre modelos y lecturas que decretan y sancionan el significado cultural de las prácticas de América Latina. Participar de estas batallas entre conocimiento y representación supone abandonar el lugar asignado de lo *irrepresentable* como el (único) lugar resistente de lo latinoamericano, y ensayar otras posturas, de contrarrepresentación o desrepresentación, a cargo de textualidades activamente discordantes: textualidades “*ladinas*” cuyas movidas tácticas, en la acepción figurada del término “ladino” a la que recurre Pablo Oyarzún, las señala como prácticas astutas, sagaces, taimadas. Prácticas recalitrantes al orden central de clasificación académica del saber y expertas en burlar sus sistemas de valoración con imprevisibles artificios que confundan o desorganicen el control general del límite entre lo traducible y lo intraducible.<sup>4</sup>

#### SABERES COYUNTURALES, MICROEXPERIENCIAS DE CONOCIMIENTO

La oposición entre *representación* (abstracción, teoría, discursividad) y *experiencia* (concreción, práctica, vivencialidad) afirma la desigualdad de poderes trazada entre, por un lado, quienes patentan los códigos de figuración teórica que dotarán a sus objetos de estudio de legitimidad académica y, por otro lado, los sujetos representados por dichos códigos, *hablados por* su teorización de la otredad, pero sin mucho acceso a los beneficios institucionales de la teoría metropolitana ni derecho a ser consultados sobre la validez de las categorías que los describen e interpretan. Subvertir esta dictonía de poder requiere

---

<sup>4</sup> Me gustaría citar como ejemplo de una estas prácticas astutas, sagaces y recalitrantes al libro “*El padre Mío*” de Diamela Eltit (Santiago: Francisco Zegers Editor, 1989) cuya retoricidad literaria desnaturaliza el supuesto autenticante del testimonio, transgrediendo la tipificación “latinoamericanista” del género hecha desde la academia norteamericana.

producir teoría local, conocimiento situado, discurso y conciencia situacionales, que generen un desequilibrio de funciones en el interior del formato supuestamente reglado por la división entre el proliferar latinoamericano de las diferencias (como excedente de irracionalidad) y la instalación de una “narrativa de restitución del orden” que el latinoamericanismo usa para controlar las diferencias ubicando a cada una en un lugar clasificable e interpretable (Masiello 751).

La defensa del valor de “experiencia” opuesta a la categoría de “representación” supone generalmente, para el humanismo, una realidad vivenciada desde el cuerpo o la biografía que escapa como tal a la mediación discursiva de los signos. Pero no todo rescate de la experiencia se confunde con este naturalismo del dato primario. Tomada en su dimensión no ontológica sino epistemológica, la noción de experiencia tiene el valor crítico de postular la concreción histórico-social de subjetividades-en-contexto, la materialidad específica de las posiciones institucionales a través de las cuales estas subjetividades comunican y recrean sus significados *en acción*. Trasladado al plano del saber, el recurso a la experiencia nos habla de un conocimiento teórico que se produce multiarticulado por efectos locales de significación.

Tanto *teorizar la experiencia* (darle el rango analítico de una construcción de significados) como dar cuenta de las particulares *experiencias teóricas* que realiza la crítica cultural en contextos específicos, pasa por afirmar el valor estratégico de un conocimiento localizado.

Al valor estratégico de este conocimiento situado, se refiere Stuart Hall cuando insiste una y otra vez en la definición de los Estudios Culturales como “*práctica coyuntural*”. Esta definición nos habla de una teoría de la cultura según la cual ésta se crea mediante pactos de significación y luchas de interpretación siempre materializadas en posiciones y situaciones específicas, en “historias locales” cuya densidad experiencial debemos proteger contra el “diseño global” de las teorías que amenazan con borrar lo real-concreto de cada práctica de la diferencia (Mignolo, “Posoccidentalismo” 691). Este modelo de Estudios Culturales como “práctica coyuntural” exigiría prestarles detallada atención a las *microexperiencias* localizadas en ciertos pliegues de los sistemas culturales que no son necesariamente perceptibles ni descifrables desde el reticulado académico-institucional.

En el caso del latinoamericanismo, esta definición de “práctica coyuntural” implica recorrer campos *diferenciados* de experiencia crítica que no se dejan fácilmente sintetizar por los términos unificados del dispositivo de lectura metropolitana: planos quebrados que desordenan la topografía del discurso académico *sobre* América Latina cuyas generalizaciones teóricas tienden a pasar por alto la función concreta de los signos-en-uso que, dentro de cada geografía cultural, particularizan el valor de un conocimiento que *interviene* su contexto.

Quisiera ilustrar la defensa de estas *microexperiencias localizadas* en pliegues irregulares de la trama institucional con una referencia a la situación chilena, mediada por una discusión en torno al potencial divergente de los usos locales (periféricos) de ciertos autores hoy internacionalizados por la crítica académica del centro. Me quiero servir de este ejemplo chileno mediado por una referencia de discusión argentina para graficar cómo se estratifican los márgenes de la competencia teórica según las diferentes economías del trabajo intelectual que atraviesan el contexto latinoamericano.

En un texto titulado “Olvidar a Benjamin”, Beatriz Sarlo reclama contra la “banalización indiferente” a la que es sometido Walter Benjamin cuyo nombre sufre, hoy, la usura de la repetición simplificadoras dictada por los Estudios Culturales. Es cierto que el aparato de reproducción técnica de los Estudios Culturales obliga no sólo a lecturas uniformadas que se rigen por listados de autores obligados, sino también a operaciones estandarizadas por las modas teóricas de la Internacional académica contra las que alega Beatriz Sarlo. Y una de las operaciones reglamentadas por este nuevo formulismo teórico es la que nos insta a disolver todos los límites de competencia disciplinaria para que una nueva promiscuidad de campos y métodos garantice la novedad *oficial* de la transdiscipliniedad, haciendo que “textos que pertenecen a la tradición de la crítica literaria necesiten ponerse bajo la advocación de la nueva religión académica. Textos que se inscriben clásicamente en la discusión teórica de la literatura pasen, vía Bajtín o vía Benjamin, a la república superpoblada del análisis cultural” (Sarlo 19).

El reclamo de Beatriz Sarlo se organiza desde la tradición fuerte de una intelectualidad universitaria que, en Argentina, admite que textos como los de Benjamin hayan circulado temprano dentro de los departamentos de humanidades hasta convertirse hoy en referencias múltiplemente academizadas. La queja de Beatriz Sarlo contra las deficientes o triviales interpretaciones de Benjamin en la academia internacional se vale de la certificación académica de su propia tradición disciplinaria y de los rigurosos antecedentes de un conocimiento *autorizado* por ella. Si tuviésemos que ubicarnos, en Chile, frente a la crítica de Sarlo al academicismo internacional, no podríamos sino contrastar la tradición fuerte y autorizada del saber universitario a cuya legitimidad de campo ella recurre con la constelación nuestra de motivos desensamblados que juntó el discurso crítico de los ochenta en Chile, mezclando a Benjamin con residuos heteróclitos de lenguajes culturales fuertemente desafilados de todo legado teórico-universitario.<sup>5</sup> Ese discurso experimental de los ochenta en Chile no sólo se gestó fuera del recinto académico (en la proximidad ilegal de obras todas ellas a la intemperie) sino que cuestionó, además, la formalización del exclusivo —y excluyente— trazado disciplinario que evoca Beatriz Sarlo como solvente resguardo de la pertinencia de su crítica. Es decir que, en Chile, fueron discursos y teorías en profunda situación de desarme los que incorporaron a Benjamin como pieza excéntrica de un *collage* que, sin duda, formula un antecedente crítico que también se opone al *establishment* académico-internacional de hoy que critica Sarlo, pero que además se demarca de la sistematicidad y propiedad disciplinarias del saber regular de la tradición intelectual argentina. Las teorizaciones heterodoxas de Benjamin en Chile realizadas en los extramuros del conocimiento legitimado, establecerían entonces su polémica diferencia no sólo con la centralidad metropolitana sino también con el universo disciplinado de competencias académicas de la tradición intelectual argentina. Le opondrían a esa tradición un saber tránsito cuyo inconformismo teórico cuestionó tanto el academicismo literario local como el sociologismo cultural de los centros de estudios alternativos del Chile de la dictadura.

La mención a la extrasistematicidad radical de este “discurso de la crisis” que teorizó los bordes más convulsivos del arte y de la literatura de los ochenta en Chile nos sirve para

---

<sup>5</sup> Para una lectura crítica de las teorizaciones heterodoxas conjugadas por la “nueva escenar” artístico-cultural chilena de los ochenta, ver Richard.

recordar saberes tramados fuera del canon de las humanidades pero también en disputa con el paradigma explicativo de las ciencias sociales, y también para subrayar cómo se desordena el mapa de las disciplinas reconocidas y de los saberes catalogados en contextos trastocados por múltiples roturas del orden como fue el caso del Chile dictatorial: contextos donde la crítica cultural tuvo que ensayar localizaciones imprevistas, superficies de emergencia que no figuran en el mapa institucional de los estudios repertoriados, gestos transversales que se ubicaron en las brechas y fisuras de las disciplinas tradicionales mucho antes de haber tenido conocimiento de que así lo prescribían los nuevos trazados de la academia internacional.

Son estas sobresaltadas direccionalidades teóricas abiertas por saberes fugados en los márgenes de las sistematizaciones universitarias, rebeldes al protegido equilibrio de disciplinas bajo contrato, las que deberían convocar *también* la atención del latinoamericanismo si éste quiere responder a la tarea de realizar lecturas *particularizadas*, específicas a localidades y localizaciones de habla cuya fuerza y significado depende de su inscripción concreta en un campo determinado de posiciones intelectuales.

Para descubrir estas localidades más difusas generalmente ocultas tras el paisaje de voces sonoras (fuertes y claras) recopiladas en las prestigiosas antologías publicadas en el centro, el latinoamericanismo debería aprender a matizar el centrado protagonismo de las ciencias sociales que, en virtud del tradicional puesto de observación y supervisión que han ocupado durante el tránsito de dictadura a postdictadura, aparecen casi siempre como garantes oficiales del debate general sobre modernidad-postmodernidad en América Latina. Sólo un paseo por las bifurcaciones laterales de campos de debate más excéntricos en sus configuraciones de voces,<sup>6</sup> daría cuenta de otras formas de distribución de las energías críticas que no coinciden necesariamente con el reparto disciplinario de saberes obligados a la sistematización bibliográfica. Mostraría cómo, en el caso chileno, son aquellas prácticas descentradas que peleaban contra la macrorracionalidad ejecutiva y funcionaria de la sociología de la cultura las que supieron inaugurar provocativas formas de *crítica cultural*.

#### MARGINALIDADES, CLASIFICACIONES Y REVUELTAS DE SENTIDO

Al hablar de las inéditas circunstancias bajo las cuales las prácticas teóricas y críticas de los años de la dictadura en Chile ejercieron su pensar en activo reclamo contra el formalismo técnico del saber universitario, estoy tocando un punto de debate que nos lleva a la pregunta de saber cómo definir a la “crítica cultural”: ¿se trata de un nuevo juego de fonterizaciones académicas que ocurre *dentro* de lo cartografiado por el pluralismo institucional o bien es una tensa práctica de los bordes capaz de pensar, críticamente, las tensiones político-intelectuales entre saber, discurso, lengua, conocimiento y sociedad?

El *leit-motiv* del “*trans*” fabricado por el nuevo guión de la cultura académica nos habla de fronteras, cruces y mezclas, pero lo hace muchas veces borrando el “malestar de

<sup>6</sup> Comparto, al respecto, la posición expresada por Mignolo según la cual “la reorganización de la producción del conocimiento, desde una perspectiva posoccidentalista, tendría que formularse en una *epistemología fronteriza* en la cual la reflexión (filosófica, literaria, ensayística) incorporada a las historias locales encuentran su lugar en el conocimiento des-incorporado de los diseños globales en ciencias sociales” (Walter Mignolo, “Posoccidentalismo” 692).

la clasificación” (Barthes 73) que parecería haber querido exaltar la voluntad crítica de nomadismo e itinerancia señalada por un prefijo que apela a tránsitos y mudanzas en contra de las formaciones sedentarias del saber institucional. La *transdisciplinariedad* es una de las modas teóricas que hoy incita a los sistemas de conocimiento a extender y diversificar el campo de sus objetos de estudios para mejorar su comprensión de una realidad crecientemente más móvil y compleja. Pero esta mayor pluralidad de trazados de lectura y análisis que reivindicán, por ejemplo, los Estudios Culturales, no necesariamente los lleva a preocuparse de los cambios *en* el discurso que deberían producir estos cruces de disciplinas ahora llamadas a participar de una nueva zona de libre comercio del conocimiento. Roland Barthes ya nos prevenía de que la “interdisciplinariedad” “no puede llevarse a cabo por la simple confrontación de saberes especiales; la interdisciplinariedad no es una cosa reposada: comienza efectivamente ... cuando se deshace la solidaridad de las antiguas disciplinas, quizás hasta violentamente ... en provecho de un objeto nuevo, de un lenguaje nuevo” (Barthes 73). El “malestar de la clasificación” podría, entonces, marcar la diferencia entre la interdisciplinariedad que se concibe simplemente como una suma pacífica de saberes complementarios que se integran a una nueva totalidad de conocimiento más abarcadora y funcional a la dinámica de los cambios, y la transdisciplinariedad que supondría, ella, el riesgo de una *antidisciplina* al pretender inaugurar nuevas maneras de conocer que logren perturbar la adecuación satisfecha entre saber, método y objetividad.

Quizás una de las zonas de mayor problematicidad para pensar la relación entre los saberes marginales o periféricos que los Estudios Culturales buscan ingresar al dispositivo académico y los riesgos de re-institucionalización del conocimiento implicados en su búsqueda de legitimidad universitaria, sea la que se arma en torno al tema de las “políticas de identidad” y sus reclasificaciones de lo minoritario.

Según George Yúdice, los Estudios Culturales se consolidaron en los Estados Unidos alrededor de la “política de representación” de los “grupos de identidad” (Yúdice 17) que pelean por democratizar las instituciones de la sociedad civil, y de la voluntad académica de ver reinterpretados, a nivel de conocimientos, sus derechos y necesidades de sujetos discriminados por múltiples gramáticas de la exclusión. Y no cabe duda que las luchas antidiscriminatorias que promueven la inserción de los grupos minoritarios en diferentes estructuras públicas, ha obligado a una redefinición más amplia y flexible de los criterios tradicionalmente establecidos de selección, valoración y reconocimiento de las identidades culturales que ha efectivamente pluralizado el modelo académico tradicional. Pero la “política de representación” de los “grupos de identidad” ha también simplificado la cuestión de la identidad y de la representación, al reducir a ambas a la formulación monocorde de una condición predeterminada y fácilmente resumible a una coordenada única de identificación sexual o social (ser mujer, ser gay, ser latino, etc.) que parecería deber ser ilustrada en términos siempre lineales y reivindicativos.

La tiranía de la *ilustratividad* que ejercen los Estudios Culturales cuando hablan el lenguaje tipificador de las marginalidades clasificadas, domina cuando el rasgo que identifica la clase, la raza o el género, es llamado a la *univocidad* y a la *transparencia* expresivas de una identidad o de una diferencia (ser mujer, ser gay, ser latino, etc.) de las que se espera que militen en el único registro de la propiedad ortodoxa. Es como si la identidad colectiva debiese reprimir el libre y cambiante despliegue de los “yo” *por inventar*

en el interior fracturado de cada sujeto para cumplir normativamente con la directriz conscientizadora del “nosotros” aprendido y recitado. Es como si ese “nosotros” público sólo entendiera el lenguaje monovalente de las correspondencias funcionales entre *ser* y *hablar como*: un lenguaje forzado a seguir una pedagógica consigna de identidad (ser mujer, ser gay, ser latino, etc.) que no quiere ver interrumpida su finalidad demostrativa con posibles zigzags de la fantasía que larguen el sujeto hacia errancias de sentidos.<sup>7</sup>

Quizás sea el feminismo el que ha vivido más provocativamente la discusión en torno a cómo saber conciliar una política de acción social del “nosotras” con una reflexión teórico-cultural sobre las simbólicas y poéticas del “yo” capaces de convertir la *diferencia* en un escenario de *múltiples variaciones* que recorran —intensivamente— no sólo los cuerpos sino también los vocabularios y las gramáticas.

El desafío de tener que saber combinar la referencia concreta a las mujeres como sujeto *real* de un trabajo de emancipación social, por un lado, con, por otro lado, la crítica postmetafísica a toda unidad categorial (por ejemplo, *la* mujer) que reproduzca la ilusión de una cohesión semántica que ya sabemos desintegrada por la crisis del sentido, condujo el feminismo a afinar su estrategia de pensamiento e intervención en la dirección cruzada de un *doble juego*: un juego que debe combinar la necesidad del sujeto de afirmarse (políticamente) como “identidad” con la necesidad del lenguaje de cuestionarse (metadiscursivamente) como “representación-de-identidad”. Sólo este doble juego le permite al feminismo responder al desafío de no tener que renunciar a las luchas colectivas movilizadas por una política de identidad que requiere de una comunidad de referente sin dejar a la vez de ejercer una constante vigilancia teórica y crítica sobre el peso homogeneizador de la refundamentación de un “nosotras” absoluto que podría volver a cerrar la diferencia sobre sí misma mediante una nueva totalización identitaria.

Si la identidad y la diferencia son categorías *en proceso* que se forman y se rearticulan en las intersecciones —móviles y provisionales— abiertas por cada sujeto entre lo dado y lo creado; si la identidad y la diferencia no son repertorios fijos de atributos naturales sino *juegos interpretativos* que recurren a múltiples escenificaciones y teatralizaciones, no deberíamos dejar que el requisito de una “política de representación” cierre todas las brechas de indefinición que mantienen felizmente las categorías en suspenso y el saber incompleto. El llamado de las “políticas de identidad” —divulgado por los Estudios Culturales— a que los sujetos *se resuman a, coincidan con* el rasgo predominante de su representación de clase, identidad o género (por minoritarios que sean sus contenidos) suele bloquear las líneas de fuga y ruptura que el imaginario simbólico de las poéticas culturales es capaz de desatar en los registros convenidos de identificación social potenciando el

---

<sup>7</sup> Al respecto, Françoise Collin, en su artículo “Praxis de la dDiferencia” señala: ¿Cómo ser un movimiento político que no reduce a aquellos o aquellas que a él se consagran a su definición de sujetos políticos? Y que los encierre en la identidad colectiva que tienen que constituir para afirmarse. Escapar en lo político al reduccionismo de lo político sólo puede hacerse reinscribiendo constantemente en lo político la ruptura de lo político, acogiendo ... lo que escapa de él y lo transgrede, haciendo resonar la infinitud heterogénea del lenguaje en el imperio homogéneo del discurso, reteniendo la memoria del deshacer en el hacer” (11).

*diferir interno* de cada sujeto como posibilidad de entrar y salir múltiplemente del discurso homogéneo de la identidad.

Los Estudios Culturales movilizan su saber universitario aliados, como dice Yúdice, a políticas de identidad y representación. Pero si creemos que la crítica cultural debe conformar un ejercicio que cuestione transversalmente la institucionalización del conocimiento, tendría que ser ella la encargada de practicar el gesto destructivo capaz de convertir la relación entre *política, identidad y discurso* en una relación no sólo abierta a experimentaciones de contenidos, tal como lo recomienda la tendencia democratizadora de la política de los Estudios Culturales, sino también interesada en búsquedas expresivas, en mutaciones de habla e innovaciones de estilo. Para esto, la relación entre política, identidad y discurso, no debería resignarse a confirmar y validar linealmente significados de identidad ya clasificados como minoritarios por la política de representación institucional. Debería más bien incursionar en ciertos márgenes —opacos, difusos o reticentes— de *no representación* que cuestionen el régimen de visibilidad dominante de los roles socialmente admisibles de acuerdo a correspondencias de saberes también legitimadas. Son estos márgenes semicorridos de identidad o diferencia en revuelta de tipologías y lenguajes los que hacen fracasar la voluntad simplificadora de la institución académica de traducirlo todo a un reparto de marginalidades a estudiar según el grueso recorte de la sociología cultural. Son estos márgenes creativamente disidentes los que burlan —a través de sus ambigüedades y paradojas de representación— el llamado de las políticas institucionales a seguir una línea *recta y continua* de contenidos de identidad a transmitir mediante un idioma sin vueltas ni revueltas de sentido.

Explorar estos márgenes sólo es posible poniendo en crisis el lenguaje institucional de un saber normalizador que no se atreve a mostrar “el desgarramiento y la perplejidad de la escritura” (Masiello citando a Tununa Mercado 756).

#### DESCRIBIR LOS CAMBIOS, CAMBIAR EL SABER

El saber multidisciplinario hoy normalizado por el standard académico de los Estudios Culturales tiende a generar un tipo de materiales investigativos que han reducido el Texto —símbolo de una densa tradición ensayística— a la variante utilitaria del *paper*. Esta reducción funcionaria ha sacrificado la espesura retórica y figurativa del lenguaje de “la teoría como escritura” que piensa sobre *cómo* se dice, a favor de la planitud técnico-informativa del *dato*. Contra esta dominante metodológica del *paper* en los Estudios Culturales que persigue la mera calculabilidad de la significación, la manipulabilidad de la información, haría falta también practicar la crítica cultural como una zona en fuga capaz de interrogarse sobre la relación entre *sujeto de conocimiento, lengua y saber*, sin renunciar a la indisciplina de la torsión estética que desvía la recta del conocimiento útil y verificable hacia bordes recargados de intensidad opaca que hacen permanecer la verdad en enigma y suspenso.

Los estudios literarios se han visto violentamente sacudidos por el descentramiento de la ideología moderna de la literatura que fundó, en América Latina, la consciencia crítica de lo continental y de lo nacional, ahora amenazada por el efecto dispersivo de las redes

globales massmediáticas que fragmentan los trazados de integración de la nación y de la ciudadanía (Ramos 34).<sup>8</sup> Los estudios literarios han también resentido la confusión generada por el proyecto de los Estudios Culturales de querer extender la noción de *texto* a la articulación semiótica de cualquier práctica social, sin ya atender la diferencia entre *narración* (volumen) e *información* (superficie), que separa lo indirecto de lo indirecto, la simbolización estética del trámite comunicativo. La crisis del paradigma de lo literario ha motivado la interrogante —formulada por Beverley— de saber “qué pasaría cuando la literatura sea simplemente un discurso entre muchos” (Beverley, “Hay vida” 39), es decir, cuando se disuelva la frontera entre lenguaje cotidiano (instrumentalidad del mensaje) y lenguaje poético (autorreflexividad y plurivocidad del signo). Es decir, cuando todo lo hablado y lo escrito se uniformen bajo el mismo registro banalizado de una mortal *desintensificación del sentido*, porque la palabra habrá dejado de ser teatro o acontecimiento para volverse simple moneda de intercambio práctico ya carente de todo brillo, fulgor o dramaticidad. Creo que la pregunta por el destino de lo estético-literario en cuanto voluntad figurativa de un signo estallado y plural que critica la masa comunicológica, también recae sobre la dimensión imaginativa del texto crítico, seriamente amenazada por una desapasionada lengua funcionaria que borra de sus trámites notificantes cualquier “placer del texto”: cualquier emoción o destello aún ligados al tembloroso perfil de palabras sugerentes, bellas o ineficaces. Palabras capaces de actuar su *desconformidad de estilos* frente al “cálculo del saber categorial que trata de atrapar la inaprensibilidad del *quién* de cada sujeto en el *qué* de sus funciones” destituyendo —de paso— “la heterogeneidad de lo *otro*, el episodio inaudito del *otro*, todo lo que ese *otro* es cuando no es sólo vida útil, citándolo a comparecer en la categoría” (Galende 53).

Coincido con esta crítica de Federico Galende a la ingenuidad de un cierto saber de los Estudios Culturales que cree hacer acto de conocimiento al sólo describir lo real transformado con un idioma tan en regla consigo mismo —y con sus índices de legibilidad mayoritariamente aprobados— que nunca se pregunta por lo que agita lo nuevo: por todo lo que obliga lo nuevo a estar en ruptura de convenciones con el verosímil de los léxicos aceptados debido a la *fuerza crítica* de lo que separa, inquieta, divide, conmociona, el interior de los sistemas de designación establecidos. La crítica cultural debería estar atenta a esta diferencia entre el “saber dogmático” que formula y expone las razones de por qué nuestro presente es como es y el “saber crítico” (interrogativo) que no se conforma con la generalidad conceptual de una verdad explicativa y que perfora ese orden de racionalización con el tajo —especulativo— de la duda, de la conjetura o bien de la utopía hechas, en cada caso, *reclamamos de escritura* contra la didáctica del saber conforme con sólo aplicar una técnica enseñante.

---

<sup>8</sup> Así lo plantea Julio Ramos: “En este fin de siglo marcado por la globalización distintiva de las sociedades mediáticas, acaso las formaciones sociales no requieran ya de la intervención legitimadora de esos relatos modeladores de la integración nacional, en la medida en que el Estado se retrae de los contratos republicanos de la representación del ‘bienestar común’ y en que los medios de la comunicación masiva y el consumo entretujan otros parámetros para la identificación ciudadana y sus múltiples exclusiones. ¿Cuál puede ser entonces “el futuro de los estudios literarios” en medio de tales transformaciones?”.

Pero tampoco basta la idea de un saber que se contorsiona en los arabescos de la duda, del eterno preguntar(se), sin correr el riesgo de una afirmación o de una negación que, por provisorias que sean, suscriban o contradigan un determinado *acto de sentido*. Perderse en el infinito deslizarse de las significaciones frustrando todo encuentro del significante con el significado y eludiendo todo paradero del nombre o de la categoría, conspira contra la posibilidad de que el saber pueda ejercer una acción *transformativa* sobre las estructuras materiales de la institución ya que tal acción necesita que el pensamiento dubitativo salga de su reserva ensimismada para pronunciarse a favor o en contra de ciertos significados. Tal pronunciamiento requiere interrumpir la ilimitada cadena de las indefiniciones para detenerse en algún sitio ubicable (referible) desde el cual tirar líneas, marcar posiciones, señalar cambios, ya que el momento organizativo de una lucha institucional depende de la capacidad que tiene el saber (como práctica institucionalizable) de operar sobre tramas concretas de sentido y de referencias para intervenir su materialidad práctica.

Mientras siga incumplida —dentro de la academia— la agenda que defiende John Beverley de “criticar a las disciplinas, democratizar estructuras, modificar requisitos, dismantelar el canon, crear nuevos espacios para trabajar con más libertad” (Beverley, “Estudios” 48), los Estudios Culturales tendrán razón en pelear criterios de efectividad práctica que transformen la dinámica universitaria de programas, departamentos y *curricula*. Sólo que la crítica de los Estudios Culturales deberá entonces imaginar también un gesto doble, combinado, que, por una parte, les signifique decidirse a nombrar el cambio con palabras *reconocibles* (aunque sus nombres sean ya sospechosos de suscitar demasiado unanimidad) porque el cambio debe ser designable y comunicable como referencia a compartir para que se inscriba *políticamente* y contravenir, por otra parte, el peligro de que lengua y saber pasen a ilustrar el nuevo realismo institucional de las políticas de cambio académico, sospechando de cualquier inadvertido *conformismo de estilo*.

La “crítica de la crítica” a la que los Estudios Culturales deberían someter su programa de reorganización del saber académico, requiere que muchas de las palabras hoy destinadas a conceptualizar el otro y lo otro —marginalidad, descentramiento, heterogeneidad, diferencia, subalternidad, hibridez— mantengan disponibles no sólo su potencial de articulación flexible sino también la fuerza más revoltosa de una lengua multiacentuada por variaciones locales capaces de desajustar el resumen planificador de la academia metropolitana. Aplicado al campo del latinoamericanismo, el recurso para mantener viva esta fuerza de *accidentalidad* del concepto, la única capaz de respetar lo precario y discontinuo de formaciones culturales en constante ruptura de planos y desfase de series, podría tener que ver con lo que Alberto Moreiras llamó “una crítica de objeto tenue” (50): una crítica hecha posible después de la fragilización de aquellos principios de identidad que regían el discurso latinoamericano de los sesenta basado en fuertes alegorizaciones nacionales y emblemas tercermundistas. Esta “crítica de objeto tenue” sugerida por Moreiras se opondría a las terminaciones categoriales de un dogmático saber del “objeto eficiente”, afirmada en sus contrarios: en lo inacabado de una teoría latinoamericana de los bordes y de los entremedios particularmente sensible al deshacerse y rehacerse de significaciones fronterizas; en las pequeñas heterologías de saberes diferenciales que se fugan por las rendijas de las disciplinas maestras; en la *plural en acción* de ciertas disparatadas escrituras periféricas que se retuercen sobre sí mismas para burlar la síntesis recapituladora del guión académico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Beverly, John. "The real thing (Our Rigoberta)". *MLQ* (June, 1996).
- \_\_\_\_\_. "Estudios Culturales y vocación política". *Revista de Crítica Cultural* 12 (junio, 1996): 46-53.
- \_\_\_\_\_. "¿Hay vida más allá de la literatura?". *Estudios* 6 (Caracas, 1995): 23-40.
- \_\_\_\_\_. "Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Group". *Disposition XIX* (1994).
- Campa, Román de la. "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos". *Revista Iberoamericana* 176-177 (julio-diciembre, 1996): 697-718.
- Eltit, Diamela. *El padre Mío*. Santiago: Francisco Zegers Editor, 1989.
- Franco, Jean. "Un retrato". *Revista de Crítica Cultural* 11 (noviembre, 1995): 18-21.
- Galende, Federico. "Un desmemoriado espíritu de época". *Revista de Crítica Cultural* 13 (noviembre, 1996): 52-55.
- Hall, Stuart. "Estudios Culturales: dos paradigmas". *Hueso Húmero* 19 (noviembre-diciembre, 1984): 69-97.
- Masiello, Francine. "Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal". *Revista Iberoamericana* 176-177 (julio-diciembre, 1996): 745-766.
- Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Cultura y Tercer Mundo-I*. Beatriz González, ed. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas". *Revista Iberoamericana* 176-177 (julio-diciembre, 1996): 679-698.
- Moreiras, Alberto. "Epistemología tenue: sobre el latinoamericanismo". *Revista de Crítica Cultural* 10 (junio, 1995): 48-54.
- \_\_\_\_\_. "The Aura of Testimonio". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press, 1996.
- Oyarzún, Pablo. "Identidad, diferencia, mezcla: ¿pensar Latinoamérica". Suplemento Temas del diario *La Época* (Santiago, 16/1/94).
- Ramos, Julio. "El proceso de Alberto Mendoza; poesía y subjetivación". *Revista de Crítica Cultural* 13 (noviembre, 1996): 34-41.
- Richard, Nelly. *La insubordinación de los signos*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1995.
- Sarlo, Beatriz. "Olvidar a Benjamin". *Punto de Vista* 53 (noviembre, 1995): 16-19.
- Sommer, Doris. "Conocimiento interruptus: una ética de lectura". *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Josefina Ludmer, ed. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 232-239.
- Williams, Gareth. "The Fantasies of Cultural Exchange in Latin American Subaltern Studies". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press, 1996.
- Yúdice, George. "Estudios culturales y sociedad civil". *Revista de Crítica Cultural* 8 (1994): 44-53.

Yúdice, George. "Tradiciones comparativas de Estudios Culturales: América Latina y los Estados Unidos". *Alteridades* 5 (México, 1993): 9-20.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo Veintiuno, 1992.

