

**Blanca Escudero de Arancibia**

## **La teoría de la cultura, la teoría literaria y sus laberintos**

---

### **Resumen**

Este trabajo se propuso en lo básico elucidar dos preguntas importantes: 1 - ¿cuál es la conceptualización de la cultura que trabaja en las actuales discusiones sobre la legitimidad de lo popular?; 2 -¿es justa la apropiación de la cultura popular por parte de las instituciones, aunque con ese gesto se esté reconociendo la legitimidad de aquélla? Se ha querido revisar variadas posiciones en esta problemática que van desde lo más actual a lo más tradicional, ambos coexistentes en muchos casos.

### **Abstract**

This paper is aimed to elucidate two basic and important questions: 1 – Which is the conceptualization of the culture which works on the current discussions about the legitimacy of the popular culture?; 2 –Is it fair the appropriation of the popular culture on part of the institutions, though with that attitude the legitimacy of that culture is being recognized? Many approaches on this topic issue have been taken into account, ranging from the most current ones to the most traditional, both of them co-existing in many cases.

---

La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques, .—mais des lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour. Michel de Certeau, *La culture au pluriel*: 291

It is fine and salutary to ask the question «What is culture?» but there is another kind of question to be asked as well (...), «What is (a) theory (of culture)»? Kenneth Surin, “Concept of a Global Culture”: 1183

En una conferencia plenaria de Teorías y Prácticas Críticas<sup>1</sup>, Anna Caballé, de la Universidad de Barcelona, reclamaba para la institución académica el deber y el derecho de ocuparse de la cultura popular, como una manera de leer en el futuro la historia de cada sociedad. La novedosa propuesta tuvo una doble recepción: la de una juventud ya diplomada que acusa a la universidad de “vivir de muertos sacralizados”, y la de un claustro que desconfía de la apertura del canon aunque más no sea en una materia o un centro, sosteniendo una función muy específica para la institución académica. Suponemos que la principal oposición radicaba en el concepto de literatura y en la lucha tan gráfica y tragicómicamente descrita por Harold Bloom (*El Canon Occidental...*) y tan eficazmente por Sven Birkerts (*The Fate of Reading in an Electronic Age*). Es Bajtín mismo quien en su famoso libro sobre Rabelais marcó la suerte de barrera casi infranqueable entre las categorías de evaluación institucional de la creación artística y la apreciación de la cultura popular (cuya “evolución milenaria” subraya el crítico; M. Bajtin: 9), especialmente en cuanto al humor.

A esto agreguemos una muy particular experiencia respecto de la Literatura Comparada en la Universidad de Montreal, Canadá: en los cursos de posgrado una hibridación disciplinaria aproxima los estudios “literarios” más a los estudios “culturales” que a lo que creíamos “teoría”, “literatura” o “comparatismo”. Esa es una segunda fuente importante para las temáticas que nos preocupan en éste y otros trabajos: legitimidad de la literatura, teorías literarias y de la cultura, discursos en circulación..

---

<sup>1</sup> Encuentros sobre estos temas generales, organizados por el Grupo de Estudios sobre la Crítica Literaria (GEC) que dirige Emilia de Zuleta, desde 1991.

El problema aquí planteado es una cuestión epistemológica<sup>2</sup>, que sería viva e irónicamente rechazada por muchos teóricos. En este momento, al parecer, la teoría literaria y el saber sobre la literatura deben producir un discurso *vendible* en un mercado extremadamente duro, repleto de lo que hoy llaman “*marchandises*” o “*productos*”. Si nuestra idea de la literatura sigue apegándose a los valores, la historia y el canon, será necesario enmascarar ese discurso y rodearlo cuidadosamente de barreras protectoras, como lo hace Peter Widdowson en *Literature* (1999), para no perder ni estudiantes, ni cargos, ni fama. Faceta irónica ésta, en el viejo sentido, si consideramos tanto las preguntas de Surin como los idealismos de de Certeau y el planteo legítimo de Caballé.

En la actualidad, la hibridez absoluta –en especial de los espectáculos– ha incorporado efectos y procedimientos de procedencia popular a performances teatrales y a textos presuntamente “*literarios*”. Al mismo tiempo, la aceptación de lo entendido como “*popular*” padece la dificultad de ser reconocido por la institución. Este objeto de estudio es, y ha sido durante mucho tiempo, propio de los estudiosos de ciencias sociales en la tradicional división de disciplinas. La mirada analítica se sirvió (y sigue haciéndolo) de las semióticas.

En principio, un trabajo sobre la teoría de la cultura y sus diversas corrientes debería examinar la utilidad metodológica de semióticas específicas, como la de Lotman y Uspensky y la Escuela de Tartu. Sin embargo, ese tipo de investigación hace necesario un lapso de tiempo considerable, evidente claridad conceptual y, por ende, un resultado bastante más sustancioso que el de este trabajo.

Por lo tanto, más que una metodología enmarcada teóricamente desde un soporte duro, nos interesó trazar una suerte de panorama que abarcara (o intentara abarcar) los conceptos que están en la base de las discusiones tan en boga

---

<sup>2</sup> Cf. Los “*problemas epistemológicos que crea esta redefinición del objeto de estudio...*”, M. Moraña, *loc.cit.*, p. 675.

en este ángulo entre dos milenios. Es decir, que para elaborar este enfoque teórico, el trabajo precisa recorrer distintas redes conceptuales que varían de lo más nuevo o “posmoderno” a lo más tradicional y generalizado.

Pero antes de abordar estas redes, recordemos que filológicamente la palabra en sí, su significado, han cambiado de un modo bastante conocido para los que examinan las nociones (Cf. el estudio de Raymond Williams en su entrada “Culture” de *Key Words*). Si el sentido actual de términos como éste conserva la relación con su origen, los debates que se suceden sin aparente término tienen no sólo que ver con la fragmentación de las sociedades –paradojalmente relacionadas con la globalización– sino también con la complejidad de muchos conceptos de estos campos del pensamiento. Se comenzará con cierta mención detallada aparte de estos debates y de las nombradas dificultades.

El primer obstáculo (que tiene que ver con el conflicto de la “apropiación” por parte de las disciplinas y con el locus de institucionalización), radica en el campo mayor de saberes. Antropología, sociología, filosofía y –hoy– literatura, afirman su propiedad o su ejercicio en el área conceptual. Sin embargo, el *Lexique des Sciences Sociales* organizado por Madeleine Grawitz, marca las diferencias del significado según la disciplina.

Respecto de la cultura popular, es notoria la distancia que separa al pensamiento latinoamericano hispanohablante del discurso primermundista. Si siempre hemos valorado el examen de los marcos teóricos y su relación con la praxis ejercida en el pensamiento crítico, así como sus distancias, en este caso nos gustaría revisar un interesante aporte de la filosofía de la cultura, coeditado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y compararlo con las herramientas producidas por el mundo anglófono y francófono. Como lo muestra David Sobrevilla en un capítulo que nos parece válido (“Idea e historia de la

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

filosofía y la cultura", 1998: 15-35), es el uso figurado de la palabra cultura lo que ha complejizado el concepto en las reflexiones y discusiones actuales.

John Hartley (en O'Sullivan et al., art. culture) subraya la relación (nada nueva) entre cultura y sociedad, entre el hacer ("producción y reproducción") y el sentido de ese hacer; pero insiste en particular sobre la multidiscursividad del término cultura, "que puede ser movilizado en buena cantidad de discursos diferentes" (op. cit.).

Mientras Sobrevilla establece una clara diferencia entre la filosofía de la cultura de los trabajos antropológicos, sociológicos y todos aquellos actualmente usuales (Sobrevilla:19), Hartley exige "identificar el contexto discursivo en sí mismo", pues se puede tratar simplemente del discurso de un área en extremo particular. Lo que percibimos es la persecución de una excelencia espiritual (y esto aleja la idea de lo material que se capta en la historia de Sobrevilla.... )

A grandes rasgos, la idea de la razón y la articulación entre los siglos XVIII y XIX son los elementos que generan la base de lo que hoy se habla. Naturaleza versus cultura es una de las antiguas oposiciones binarias que aún subsisten. La segunda palabra refiere a "valores, normas y bienes materiales" elaboradas por el ser humano.

Sobrevilla subraya dos curiosidades en las relaciones entre Alemania y Francia, lo que sólo hace continuar la historia del Romanticismo europeo. Por un lado, la oposición conceptual en dichos países entre cultura y civilización parece estar en un proceso de cambio en Francia. Sobrevilla, en un desarrollo que a nuestro modo de ver está, al menos, confusamente organizado, menciona el (¡aún!) binarismo entre la cultura "cult" (sic) o académica y la cultura "popular" (las comillas están en el original). Al binarismo le sigue otro: la "cultura de élites" y la "cultura de masa" y, finalmente, la triada "cultura", "subcultura" y "contracultura". Salvo en el segundo caso, en que la masa está relacionada con el

consumo y los mass media, en todo momento se mantiene una relación absoluta con los conceptos de grupos dominantes / grupos marginados.

Las categorías desarrolladas por Sobrevilla (la cultura en el sentido objetivo y en el subjetivo) podrían ser entendidas como la cultura en sentido general (primer sentido; relación con la humanidad) y la / las cultura/s específica /s (segundo significado relacionado con pueblos y comunidades). Hay puntos interesantes vinculados con esto.

Por un lado, la idea de cultura como bien de un pueblo, etnia o comunidad muy a menudo está ligada con la idea de felicidad. Por otro, también se vincula con el hecho de la travesía topográfica e histórica de los pueblos y, consecuentemente, con un hecho o concepto que aporta las numerosas dificultades políticas y las resistencias revisadas en buena parte de los trabajos del grupo: la tradición (Sobrevilla:18).

El aspecto analítico utilizado en la filosofía de la cultura por Sobrevilla ("La analítica cultural" dedicado a los "rasgos de la cultura", itálicas nuestras) "a diferencia de la sociedad y en relación con la personalidad humana" (Sobrevilla:19), es mencionado por Hartley como una de las dificultades para lograr una definición. Quizá lo propio y característico de una era posmoderna como la nuestra es que el estallido del concepto de cultura se asocie fácilmente con la fragmentación de la sociedad, de las ideologías y de los valores sociales. Crisis – palabra frecuentemente asociada con la de cultura, y no sólo en América Latina –, es parte de esa metamorfosis constante, relacionada con el constante devenir, el umbral y la travesía. Casi siempre, en esta suerte de historiografía de Sobrevilla se relacionan cultura y lengua compartida. Este campo semántico nos interesaba por investigaciones de larga data enfocados sobre identidades, etnias y lenguas en las Américas.

Los lazos entre cultura popular y academia, siempre conflictivos, así como el posible emparentamiento confuso entre teoría literaria y teoría de la cultura, nos obligan a retomar en su posible legitimidad la propuesta de Anna Caballé mencionada al principio, y también el campo conceptual que nos incumbe y las aristas que se prestan para ciertas investigaciones, para recordar que las dificultades en el medio académico entorpecen no poco el enfoque epistemológicamente serio de una problemática como ésta. Un aparente retroceso argumental como el presente sólo se propone detenerse una y otra vez, con aparente ingenuidad, en la inquisición sobre nuestro referente de hoy cuando tratamos sobre teoría literaria y cuando nos ocupamos de teoría cultural, a qué nos referimos exactamente cuando discutimos sobre apropiación, institucionalización y patrimonio. Además, nos interesó en particular la relación actual entre esos conceptos.

Las preguntas que nos hicimos se vinculan con involuntarios errores de algunos órganos de difusión institucionalizados. Nos referimos como ejemplo a un célebre y discutido número de la internacional Revista Iberoamericana, editada en Pittsburgh, dedicado en este caso –según su portada– a las “[c]rítica cultural y teoría literaria latinoamericana” (italicas nuestras), mientras que en la segunda línea su directora, Mabel Moraña, presenta este dossier como un “volumen sobre crítica literaria y teoría cultural latinoamericana<sup>3</sup>”. ¿Se trataría de cruces e intersecciones posmodernas? ¿Fue un involuntario error o un deslizamiento de fronteras? ¿Es una equivocación o la ocasional borrosa ampliación de campos?

La facilidad que este tipo de discurso da para imprecisiones o vaguedades conceptuales ha multiplicado un nuevo producto o nueva herramienta: diccionarios, enciclopedias, key words y manuales necesarios para tener en claro de qué se habla cuando se está intentando hablar...

Casos particulares indican hacia dónde va el camino: el cambio, por lo pronto desde el título de Key Words de Raymond Williams (con su abordaje desde la curiosidad filológica a un tratamiento sociológico aún clásico y vigente), a los Key Concepts... de Bill Ashcroft –actualmente convocado por los de Toro en sus publicaciones–, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. En este caso, el volumen se dedica a auxiliar a los estudiantes y otros en cuanto al origen, distintos usos y evoluciones de los conceptos inherentes a los estudios poscoloniales, agregando algo que puede causar gracia como argumento: "las razones por las cuales siguen siendo importantes en el debate cultural" (Ashcroft et al.: 2 y 3). En esta "Introducción" hay términos que dejan al lector pensativo, aunque el análisis crítico queda forzosamente para un probable interés en el futuro. El caso más especial lo constituyen los que también se titulan Key Concepts...de Tim O'Sullivan y coautores, cuya segunda edición amplió los destinatarios originales (estudiantes de Comunicación) a la nueva marea: los estudios culturales, íntimamente ligados al llamado "posestructuralismo" y a la posmodernidad.

Cuando la sociedad donde emitimos este tipo de saberes no le reconoce ningún poder específico a la cultura "alta" y menos aún a la literatura, corremos el riesgo de construir discursos que funcionan como un "prêt-à-porter", donde empleamos los innumerables post y todo un léxico que se traduce o se intercala en su lengua de origen (hoy, la moda y el mercado exigen un origen inglés): desde la "cartografía cognoscitiva" a que se refiere Fredric Jameson (Revista Iberoamericana cit: 960), a los mapas, el mapping, las agendas y las agency.

El prefacio de otro volumen editado por los de Toro en 1995 asegura que "Post no es sólo una palabra (...) De hecho, Post marca un final y el comienzo de un nuevo campo de inquisiciones...". A este comienzo le sigue una precisión sobre cuántos "post" integrarán el campo, cuántos y cuáles nombres serán los que

---

<sup>3</sup> Sin ir más lejos, el solo singular del adjetivo "latinoamericana" plantea también dudas.



integren el soporte teórico y desde qué localización (“from within”) se abordarán estas “formas de conocimiento (...) en el proceso de apropiación y subversión.” (F. de Toro, A. de Toro, 1995: i).

En otro volumen de la misma colección, Patrick Imbert comienza un provocativo capítulo diciendo: “Postmodernismo (...) significa retracción, dislocación, dinamismo. Post es reescritura (...) la conciencia de un constante deslizamiento del sentido...” (Imbert: 25). Y lo cierra aclarando: “La Post-teoría es una parte de un mundo de post-información que lleva a lo que Oliviero Toscani (1995) llama un mundo post-humano”. (Id.:34 ). La totalidad de esto muestra la ya mencionada construcción de un discurso “vendible”; lo último (referencia a Toscani) recuerda el manifiesto de Donna Haraway, que por su seriedad científica nos convence más.

No es que los metalenguajes sean molestos en estos campos de estudio; lo que suele irritar al investigador es el uso obligatorio de términos que a veces no responden a conceptos claros sino sólo a la necesidad de presentar un “discurso científico actualizado”. Hace ya diez años que la *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, dirigida por Irena Makaryk, es reeditada en Canadá y muy usada desde su lugar de origen hasta este Sur extremo por la excelente arquitectura y la completud de los datos. En la inevitable “Introducción”, Makaryk sostiene que el libro se ocupa de la “new new theory” que responde a una naturaleza contestataria del escenario crítico y teórico actual (¿qué significaría actual?). La utilidad de una enciclopedia como ésta reside en un excelente y numeroso cuerpo de colaboradores a cargo de cada artículo.

Sin duda, los lenguajes de nuevos paradigmas envuelven con una doble seducción: la que ejerce y –permítase esta ironía y todas estas divagaciones– la palabra orfeica; no nos referimos, claro está, a un instrumento creador de mundos sino al mortal riesgo de querer mirar hacia atrás... Suponiendo que la disciplina o

el conjunto de disciplinas que se combinan sea algo sencillo, en el ejercicio de la teoría literaria se podría elegir entre dos caminos señalados por el eterno péndulo que va de lo útil a lo bello y viceversa. Un capítulo de Arthur Danto sobre el arte contemporáneo (en *Después del fin del arte...*) comienza precisamente citando a Schopenhauer, con los “dos valores que [dicho filósofo] considera antitéticos: la belleza y la utilidad”(Danto: 97), aclarando que para el gran alemán “[l]as cuestiones de practicidad están determinadas por los intereses que pudiera tener un individuo o un grupo...” (Danto:97-98). Tanto para Schopenhauer como para Kant, sostiene Danto, la relación con el objeto (entiéndase: artístico) debía producir “satisfacción” y capacitar para el juicio valorativo (id.: 98). Ciertamente es que para el filósofo y crítico estadounidense la teoría debe rediseñarse cuando cambian los conceptos mismos de lo artístico, pero interesa quedarse por el momento con esta no tan simple alternativa.

En efecto, la lucha por y contra el canon (posición generadora de este trabajo de investigación) se basa en la misma oposición, y el campo de los estudios culturales defiende no sólo la “practicidad” de una literatura con minúscula sino el desdibujamiento de todo tipo de frontera: entre arte y no arte, entre campos disciplinarios, entre noción estable y movimiento... Si la lucha por el canon –es decir, por lo bello contra lo útil– nos devuelve en cambio la estética y la poética, una exploración de mercado a través de Internet puede señalar cuál es el terreno más explotado y más solicitado...

Desde Sócrates –según los Diálogos platónicos–, la función (y por ende el concepto mismo) de la cultura ha vivido crisis sucesivas. Si más adelante nos ocuparemos de la democratización de la (C)ultura<sup>4</sup>, que es justamente uno de los dos brazos de este estudio, el segundo es nuclear: se trata de la legitimación e institucionalización de dicha “democratización”. Por lo pronto, revisaremos los

casos teóricos en la generalidad de las Américas ya que, vistos desde Latinoamérica, los estudios culturales (que reemplazan a los estudios literarios) tienen al menos dos vertientes mayores. Una de ellas se agrupa en torno a las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, JALLA, y procura encontrar una fundación de la teoría cultural que hoy se discute en el mismo pensamiento latinoamericano –no latinoamericanista—. Entre ellos, especialistas como Zulma Palermo se inquietan, como nosotros, por “una cuestión teórico-metodológica y a la vez política que afecta tanto al objeto como al sujeto de conocimiento...” (Palermo: 2), y cuya causa es la “traducción y reproducción del modelo proveniente de la academia del norte.” (id.: 4). Se esté o no de acuerdo con la vivaz posición de Palermo, es notable la claridad y la concisión de su discurso.

Lo llamativo de los que siguen a JALLA es que buscan, como decía supra, voces latinoamericanas que hayan elaborado, antes de que lo hicieran los que llamamos “popes” extranjeros, un pensamiento sobre nuestros pueblos, un reclamo para que asumamos nuestra especificidad. Esta búsqueda de antecesores, de fundadores<sup>5</sup> de un “pensamiento” es similar a la construcción de un canon y la de una historia –cultural esta vez, literaria en otras ocasiones– reconocidas como necesarias para mantener la “comunidad imaginada”<sup>6</sup>. Es sintomático, por ejemplo, el título de la colección “Filosofía de nuestra América” (Castro Gómez y Mendieta). No sabemos si esta percepción es exacta, pero lo que creemos ver en esta construcción no es sólo una propiedad intelectual territorializada, sino

---

<sup>4</sup> La inicial entre paréntesis *significa*, como se verá.

<sup>5</sup> Sobre la búsqueda de antecesores o fundadores, v. Santiago Castro-Gómez y E. Mendieta, “Introducción”, p. 20: “...fue en América Latina donde, por primera vez, se empezó a articular una crítica sistemática del colonialismo. De ahí la irritación de muchos estudiosos de la cultura latinoamericana frente a declaraciones como la de Spivak, para quien Latinoamérica no habría participado hasta el presente en el proceso de descolonización...” etc.

<sup>6</sup> Zulma Palermo no es la única, por cierto, en reclamar la recuperación de figuras como las de Ricardo Rojas, Gutiérrez, Scalabrini Ortiz, Martínez Estrada y muchos otros intelectuales

también la búsqueda de una continuidad (relacionada, por supuesto, con la tradición y con el patrimonio. La herencia) . Parece paradójico.

Los latinoamericanistas que trabajan en América del Norte o los que están influidos por su posición repiten un marco teórico insistente: la serie de popes suele estar integrada por Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Slavoj Zizek, Said, Derrida, Foucault, Deleuze y Guattari y más de una feminista entre francesas y norteamericanas. Otra ironía permite decir que quienes supimos “utilizar” este corpus teórico hace unos años tuvimos la suerte de ser considerados “serios” en nuestros escritos...

El examen de los trabajos editados y liderados por Fernando de Toro desde Canadá y Alfonso de Toro desde Alemania nos permiten una clara visión de este ángulo de la problemática. (Esto nos recuerda la reflexión de Ahmad sobre los muchos intelectuales que no se quedaron en sus países de origen, sino que viven y hablan desde lo que el Che Guevara llamaba “el vientre de la bestia” ; Ahmad: 85). La propuesta vehiculada por la colección Teoría y crítica de la cultura y literatura se basa en varios “post” de circulación corriente, pero con alteración de los términos y por ende de los conceptos involucrados. Poscolonialismo<sup>7</sup>, posfeminismo, posestructuralismo y posmodernidad darán lugar, según explica Alfonso de Toro<sup>8</sup> --tras aclarar por qué evita el término “posmodernismo”<sup>9</sup>—, a la “poscolonialidad”, “fenómeno discursivo estratégico”, entendido como “discurso que reclama una voz” y como dialogicidad posible gracias a la globalización, a través del mercado de objetos culturales (A. de Toro, 1999: 33). En esta propuesta-

---

que estuvieron en el “canon” de pensadores en los años sesenta. Digamos que el mundo gira, y que estas relecturas evocan el Ouroborós...

<sup>7</sup> V. su aclaración sobre poscolonialismo y poscolonial en la nota 1 del capít. que estamos citando.

<sup>8</sup> “La postcolonialidad en Latinoamérica...”

<sup>9</sup> El argumento de A. de Toro está presente en nuestra publicación *Posmodernidad ... Cuadernos de estudios canadienses*, 4, 1994. También coincidíamos allí con de Toro en lo que manifiesta sobre el posible o necesario “cambio de término” (cap. cit.: 44)

manifiesto, a los “post” siguen los “trans”: transculturalidad, transdisciplinariedad y transtextualidad (id. ibid. : 32). La finalidad de esta “ciencia transversal o interrelacional” es colaborar en la “descentración (sic) del pensamiento”. Se trata, dice Alfonso de Toro, de un proceso de deconstrucción bilateral centro/periferia que rechaza –gesto no muy novedoso– la “pureza” cultural.

El número de neologismos suele enervar por la necesidad imperiosa de incorporar conceptualizaciones: a la hibridez ya totalmente canonizada, junto al antiguo mestizaje, agreguemos la derridiana “diferancia”, pero también la “altaridad”, que consiste en ir mucho más allá del Otro y su mundo cultural. En síntesis, la pregunta sobre el posible cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano, formulado desde un *ailleurs* y sin embargo reclamado como legítimo<sup>10</sup>, habla con bastante evidencia de una crisis en el sentido etimológico que recuerda Eduardo Grüner en su importante introducción a Jameson y Zizek<sup>11</sup>.

El capítulo de Fernando de Toro presenta una construcción densa y desde el punto de vista retórico muy inteligente. Sus argumentos se extienden demoledoramente sobre los latinoamericanistas más conocidos, como Fernández Retamar, Ángel Rama, Beatriz Sarlo, Walter D. Mignolo y otros, antes de abordar algunos escritores que responden a su “Post-Colonial Question”. En estas

---

<sup>10</sup> “Este reclamo además no es necesario, ya que el pensamiento latinoamericano, creemos, ha originado un cambio de paradigma dentro de su contexto, a pesar de no haber creado *el* paradigma, y el cambio de paradigma es lo que se quisiera denominar «postmodernidad periférica postcolonial»”

<sup>11</sup> En el mismo volumen más atrás mencionado, Santiago Castro Gómez se expide sobre los “Estudios subalternos”, uno de los puntos más urticantes en la ya urticante superficie que pretenden la teoría y los estudios culturales. Discutiendo las propuestas de Moreiras, Beverley y Mignolo, con quienes coincide sólo en parte, agrega el acuerdo con Said, Bhabha y Spivak.—uno de los agrupamientos “híbridos” más inesperados en esta propuesta detoriana. Sólo que más allá aún del subalternismo, Castillo Durante trabaja la globalización y la propagación de modelos culturales con los conceptos de “culturas excrementicias”, basurización y “uso estratégico de los residuos”. Son estos los nuevos (o no tanto) paradigmas y conceptualizaciones que constituyen herramientas tentadoras (pero no fáciles) para este tipo de trabajos.

propuestas no hay divorcio entre la teoría cultural, los estudios sociales y las prácticas literarias. Más aún: se diría que en este campo de investigaciones no hay tampoco divorcio del canon institucionalizado. Lo atestiguan los escritores que se internan en este “tercer espacio” que propone Fernando de Toro, situado en el intersticio, en el in between de las prácticas actuales, “en un constante flujo de transformaciones” (F. de Toro, 2000) que nos recuerda el famoso artículo de Appadurai –no mencionado en las bibliografías de los volúmenes, por cierto–.

Pero nos equivocamos al hablar de “teoría”. Lo que está fundando el grupo reunido por los de Toro con el cúmulo de “posts” contra los que respaldan los “neo” / “nuevo” es una Postteoría. Es Fernando (de Toro) quien presenta el volumen *Explorations on Post-Theory: Toward a Third Space* con un breve texto donde se refiere a “The Post of Post-Theory” (1999<sup>a</sup> ; tipografía del autor) manifestando que la necesidad de “radicales cambios epistemológicos” impone un “nuevo epistème teórico: nómade, rizomático, cartográfico” (id., sic). Encontrar el significado de algunos de los conceptos utilizados en este libro exige una biblioteca muy nutrida en diccionarios y enciclopedias específicas<sup>12</sup>.

Lo inquietante de estos mundos especializados en torno a una misma problemática es una aparente fragmentación visible en el uso bélico de textos y nombres de ciertos teóricos, y lo mismo con conceptos. Apropiación, por ejemplo, tiene un uso en el grupo JALLA y otro muy distinto en el grupo de Toro (vid. Imbert). Preocupa a Zulma Palermo la “apropiación de los proyectos más radicalizados de la izquierda que sostenían la necesidad de democratizar el saber y de incorporar al aparato cultural las producciones populares, ahora no sólo convalidados académicamente sino también convertidos en objetos de interés institucional y, por eso mismo, depurados de todo efecto de resistencia.” (Palermo: 5). Esta fragmentación y este espíritu bélico no sólo no borra las fronteras entre

grupos tratando lo mismo, sino que los muestra, en algunas oportunidades, espalda contra espalda y en otras, inesperadamente, a alguno de ellos asociado con los del “grupo disidente”. Es perceptible un mapeo reticular o rizomático que responde, en realidad, a una lógica teórica.

Agregaríamos que en nuestro país, al menos, en la investigación es más seguro que compartamos las ideas de “popes” extranjeros que las de varios intelectuales argentinos, aun cuando en textos como el de Castro-Gómez y Mendieta se recuerda la áspera crítica a posiciones de Spivak, Said, Bhabha y otros. En fin: nada es fácil en este campo teórico, y uno de los –digamos– inconvenientes de los especialistas es necesitar una minuciosa y crítica lectura de todos los textos teóricos que circulan en el mercado. Además, títulos como *Teorías sin disciplina...* (Castro-Gomez / Mendieta) o especificaciones como la de During (“Estudios culturales no es una disciplina académica como otras. No posee ni una metodología bien definida ni campos claramente demarcados para la investigación”<sup>13</sup>, During, p. 1) no parecen enmarcar la nitidez y el diseño de investigaciones que leemos, centradas sobre problemas muy concretos: enfoquemos las manifestaciones literarias de determinados escritores que cierta detestable moda actual llama “subalternos”<sup>14</sup> y que son, en buena parte –o lo fueron–, los que concentraron el interés de este grupo de estudios.

No hablemos de lo que recientemente cambió tanto en las ediciones como en las conceptualizaciones. Los que nos hemos formado en “escuelas francesas” nunca dudamos de que la palabra civilización involucraba la historia política, la lengua y la cultura. Sin embargo, la reciente reedición y retraducción del librito de

---

<sup>12</sup> No era fácil, por ejemplo, encontrar *cathexis*.

<sup>13</sup> La versión proviene de Susana Tarantuviez, expositora en el ateneo del GEC, ciclo 2000.

<sup>14</sup> En el volumen *Teorías sin disciplina...* hay caracterización de lo que se entiende por este concepto; allí también figura un *Manifiesto inaugural* de un Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos... emitido en inglés por especialistas radicados en el “Primer Mundo” sobre la problemática.

Freud anteriormente titulado *Le malaise de la civilisation*, muy utilizado tanto en literatura comparada como en estudios culturales, cambiaron el nombre por *Le malaise de la culture*. Fuera de las razones mercantiles, veamos la sexta edición del *Lexique des sciences sociales*: su entrada “*Culture et civilisation*” es muy ilustrativa, en especial cuando se ocupa detalladamente del valor oposicional entre *Kultur* y *Civilisation*, así como de una polisemia que muchos estudiosos reconocen al término “cultura”. También es interesante la relación de estos conceptos con los de patrimonio y valores (ambos relacionados con la idea de museo, ya mencionados supra como campos problematizados) sospechados todos hoy (Grawitz 100-102; v. también Cuche).

Ahora bien: el pase de ciencias humanas, hoy muy deterioradas en el mercado, a ciencias sociales, radica en el desplazamiento del discurso desde la literatura a la cultura. La misma polisemia o imprecisión de esta palabra está ligada a las (cruelles o frías) guerras étnicas. Multiculturalismo, transculturalidad, mosaicos e integraciones, justifican el tejido e imposición de teorías que, como se ve, siguen respondiendo a resistencias y condenas. Antietnocentrismo, antieurocentrismo, antihegemonía; no sabemos con claridad si los especialistas que adoptan los anti, los post y los neo dejan de proponer modificaciones de conceptos desde su parte material a la semántica abarcada. Como este “producto histórico, o sea una construcción que se inscribe en la historia...” (Cuche: 87), las categorías a tratar son muchas: culturas hegemónicas, centrales, dominantes o subalternas, marginales, dominadas; culturas populares<sup>15</sup>, cultura de masas –diferente de lo anterior (v. Cuche: 96 ss) -- y altas culturas (lo que en sí lleva una evaluación) o culturas de élites o culturas letradas, términos que producen con su simple uso el

---

<sup>15</sup> Noción que desde el comienzo fue ambigua; que hasta hoy se intenta precisar y que tanto en el célebre libro de Finkelkraut, que ocupará una parte de este trabajo, como en uno menos conocido de Duroselle que también se examinará, se presenta con peligrosas valoraciones...



distanciamiento y la diferencia dentro de una misma sociedad o de una misma historia.

A la proliferación de “teoría” (campo más que abstracto, pues abarca las más diversas y alejadas disciplinas), Aijaz Ahmad la llama disensual culture, producto de nuevas formas de conocimiento nacidas después de la Segunda Guerra (Ahmad: 1). El eclecticismo de las posiciones políticas y teóricas es una característica común sobre la que se construyen –dice- las teorías radicalizadas. Para Ahmad, esto equivale a una reducción del marxismo a un elemento entre otros<sup>16</sup>, libre de toda relación con la posición política.

Etimológicamente, “teoría” tiene que ver con la vista, la visión y la contemplación. Por supuesto, eso recuerda la notable cantidad de words que en las elucubraciones en la actual lingua franca repiten las nociones de vista, de mirada, o bien los juegos de sonidos como “seen” (visto) y “scene” (escena o lugar de los hechos). El ludismo verbal, tanto en lo posmoderno, de lo que fue una suerte de sello de autenticidad, como en lo poscolonial, en lo posfeminista, y hasta en la catarata de textos generados por el orientalismo ha sido –nos arriesgamos a usar un término fuera de su significado filosófico— trascendental. La pregunta es cuánto de esta teorización, cuánto de esta notoria batalla tejida entre los predecesores y los seguidores ve algo del objeto que está tratando de conocer especulativamente.

El problema, y creemos que no sólo para este grupo, es conflictivo. Es interesante detenerse en una cita de Patrick Imbert, cuyo trabajo ya se ha citado, pero justamente con el final de sus argumentaciones utilizando a René Girard y la mimesis de apropiación:

---

<sup>16</sup> En cualquier discusión teórica, aseguraba Ahmad en 1992, difícilmente no se mencione el *locus* de donde emanan las teorías y las prácticas (id.: 5). V. para esto tanto los argumentos de Mignolo como los de F. de Toro.

Por estas razones la cultura tiene que ser redefinida, no como un conjunto de fragmentos que nos trae el pasado para ser puestos en el museo del ghetto comunitario de cada uno, sino como una constante agitación donde la gente vive varias vidas y donde puede ocupar y compartir diferentes posiciones discursivas al tiempo que pueden señalar la mentira, aunque es imposible referirse a la verdad. La principal mentira es un grupo o individuo que dice que la verdad puede ser dicha o que la realidad puede ser definida. (Imbert: 35)

Hasta aquí se discutió el problema de claridad en los conceptos y el intento de innovar tanto en la problemática como en su metalenguaje. Sin embargo, la enjundiosa teoría suele tener un pendant estrictamente divorciado de ella que interesa mucho: pensemos en casos como los de Saramago<sup>17</sup> o Borges. Es, precisamente, el “productor” de esa cultura que puede o no ingresar en el canon y formar parte de lo que llamaríamos (si no hubiera diferencias fundamentales en el empleo del léxico) patrimonio. En una entrevista con la Televisión Española (TVE, 8/10/1999), al hablar de su obra y de los elementos “reales” que utiliza, el escritor Camilo José Cela, a través de ejemplos, insistía en que “las creencias populares delimitan la vida”. En cierto modo –y dejando de lado la diferencia entre creencias y prácticas culturales–, esto es lo que inquieta a los críticos y a los teóricos de la literatura y del arte: ¿qué papel tienen lo popular, la experiencia colectiva y la lectura común en la cultura reconocida, legitimada o simplemente “legítima”? En realidad, se trata de una suerte de batalla que existe desde el comienzo de la historia entre instituciones y comunidades. Se combate (para seguir usando

---

<sup>17</sup> En la conferencia inaugural del Congreso Internacional de Literatura Comparada, Edmonton, Universidad de Alberta (Canadá), 1994, donde sostuvo la total invalidez del pensamiento teórico respecto del autor.

términos bélicos) en torno a la noción misma de cultura y al valor o disvalor de su pluralidad.

Ante el interés insistente de muchas academias norteamericanas (entendiendo este término territorialmente y no en cuanto a nación-estado) por la recuperación e institucionalización de creencias, valores y prácticas populares en cuanto a hechos y efectos válidos en la historia cultural de los pueblos, la pregunta concreta es la siguiente: ese interés, de raíz humanista y no marginadora, ¿puede, sin embargo, aislar esas culturas que, precisamente a causa de su carácter popular, son de enorme movilidad? Más exactamente, dicha movilidad es antinómica respecto de la institución que estudiaría las culturas populares en su evolución diacrónica; los estudios académicos, al mismo tiempo y en general, se detienen lejos de la contemporaneidad (esto es lo tradicional en los estudios de literatura) o bien practican un corte sincrónico que estaría esquivando la transformación temporal (como se hacía en tiempos del formalismo y el estructuralismo. Lo curioso es que precisamente Propp, un formalista denotado, se ocupaba de las invariantes de los cuentos populares).

Las posibles respuestas a esa pregunta exigen grados diversos y ascendentes frente a los conceptos que utilizamos y, por ende, más preguntas críticas e interminablemente reiteradas: ¿existe una definición de la cultura que pueda ser útil sin causar más laberintos, y en ese caso de qué se habla específicamente? ¿Qué relación existe en la “realidad-real” entre lo que llamamos una cultura “elaborada” o “alta cultura” y la cultura popular? ¿Podríamos explicar la coexistencia de dichos sistemas utilizando una propuesta interesante que teje los polisistemas evenzoharianos y los campos del poder de Pierre Bourdieu y, más aún, los instrumentos tomados de filósofos como Deleuze, Guattari, Derrida y otros, por parte de los estudios culturales? (v. Canadian Review...).

Finalmente, ¿qué legitimidad tendrían tales apropiaciones o tales cuestionamientos para los investigadores especializados en literatura? Las tecnologías de reproducción, poco atendidas por la crítica literaria como lo son también los nuevos lenguajes suman su problema en el campo canónico a los llamados nuevos “géneros” arrastrados por los medios de comunicación masiva. Esto se relaciona con una serie de conceptos controvertidos y, desde los '90, archidiscutidos. Estamos aludiendo a canon, nuevos lenguajes, tecnologías, tradición, hegemonía, mundos posibles en relación con el imaginario y, concretamente, con la filosofía, la literatura y la cultura institucionalizadas. Algunos investigadores inquietos por estos problemas piden, por ejemplo, un locus para las historietas (lenguaje distinto, nuevo), que no constituyen un objeto de estudio en una Facultad de Letras. Además, si la literatura (Cultura) se define por lo que permanece mientras que la cultura popular constituye en sí lo efímero, se debilitan en especial las relaciones entre la textualidad literaria y la producción de masas. La Institución siempre ha resistido contra lo que considera marginal, carnavalesco por su exacerbación, hiriente por el desborde de toda frontera y en particular por la violencia efectuada sobre lo que la Institución considera el “buen gusto” (Cf. Propato, y García).

El divorcio entre Cultura y culturas, tomando a esta última como producciones diversas más asociadas con lo simple que con lo elaborado, es justamente el problema central de este tema: ¿en qué medida y con qué legitimidad la Universidad puede institucionalizar las prácticas populares? Interesaría establecer un puente con un paradigma cultural que ha sido fundacional para el de nuestro país: Francia y Argentina son agentes de un diálogo aparentemente aún válido. Este “puente” quisiera atravesar primero nuestra modelización nacional misma y las colisiones entre conceptos e instituciones en conflicto; intentaría pasar luego una transición, para desembocar en algunos paradigmas franceses.

Es difícil que los especialistas ignoren al menos la influencia de lo que en sentido amplio llamamos cultura popular sobre las artes y la literatura (cultura elaborada). Notoriamente, se trata de las simbólicas identitarias que nos representan ante el mundo; además, ellas intervienen en la construcción del canon. En Argentina es casi excesivamente recordado el caso Don Segundo Sombra (1926), que hibridiza el discurso de la vanguardia europea y el habla popular; lo mismo sucede con los relatos y las poesías de Boedo y de Florida –remitimos a la observación del péndulo entre lo útil (popular) y lo bello (estetizante)—; recordemos también la poesía de los años sesenta y en especial las novelas posmodernas que tienden, muy a menudo, a ubicarse entre los best-sellers, es decir en el consumo popular. El caso de Manuel Puig es esencial para pensar el desacuerdo entre los elementos de la cultura popular y la admisión en el canon –por ende, la institucionalización—.

Con respecto a este problema, tan discutido, de nuestra representación, el papel estereotípico del tango se reproduce en la literatura; quizá Borges es el mejor y más poderoso ejemplo. Juan José Saer –argentino residente en Francia— reconocía ya en 1969 esta excrecencia de lo masivo que lo disgustaba:

En América Latina, toda la literatura de este siglo [XX] ha sido escrito en un proceso paralelo al desenvolvimiento de la sociedad de masas, de su cultura y de sus medios de información, y los escritores que comienzan a escribir en los últimos veinte años, lo hacen en el interior de una cultura de masas que en gran parte ya se ha consolidado (“La literatura y los nuevos lenguajes”) 18

---

<sup>18</sup> Retomado en volúmenes de 1981 y 1997. Sería imprescindible “historizar” este tipo de afirmaciones, en especial en tiempos como los nuestros. Toda opinión puede perder valor con el cambio o la generalización de las circunstancias.

Cualquiera sea la etnia, comunidad o nación involucrada, la configuración de las imágenes identitarias asocia íntima y fácilmente la cultura popular con los mitos. La jerarquía de lo escrito (y lo durable) respecto de la cultura oral (y lo efímero) genera pérdidas de tradiciones, costumbres, relatos y otros elementos ligados a la identidad. En este campo también juegan los conceptos de pertenencia, comunidad compartida, lazos, y todo esto basado en lo nómico, es decir en las reglas y las leyes de una sociedad. Entre esas leyes, podemos pensar en la institucionalización de lo popular.

Con respecto a la función de los mitos y su parentesco con la cultura popular, la primera institucionalización de esta última fue la aparición de mitificaciones comunes en suplementos culturales prestigiosos de diarios argentinos: deportes como el fútbol y todo otro tipo de práctica masiva. Para estos medios de comunicación, así como para algunos departamentos en universidades del llamado Primer Mundo, el Arte y la Cultura (las mayúsculas son empleadas intencionalmente) no son bicéfalos sino híbridos. Esta es una de las conjunciones importantes para las respuestas a las posibles institucionalizaciones, aunque algunas de nuestras Facultades puedan quizá no entrar fácilmente en el modelo. La relación entre cultura y poder cubre llanamente la vertiente de la identidad. Por lo tanto, las investigaciones sobre historia y ficción y sobre voces minoritarias que transmiten algo propio a la posteridad a través del margen (la mujer, por ejemplo) confluyen con la problemática de la asimilación –otra manera, esta última, de denominar a la apropiación— por parte de las instituciones, de culturas y voces marginales y marginadas.

"Asimilación", "integración", "enculturación", "trasculturación" son términos que han envuelto largo tiempo temores y resistencias de parte de unos y otros actores sociales implicados en los procesos de redefinición de la identidad. Tanto en el temor como en la resistencia hay una idea a veces visible de

enfrentamientos culturales, de una renuncia o una violencia, si no los dos hechos. Ya mencionamos otra idea que también está en la base de los choques: la pertenencia a una etnia, una nación, un territorio, una lengua no jerárquica, o –en este caso particular– un determinado estrato social con sus también determinados valores. Relacionadas con esto están las que llamamos discutidas nociones de patrimonio y museo. No deseamos detenernos en los detalles de esta área nocional porque excede el espacio de este trabajo; sólo interesa destacar el parentesco que los actuales teóricos establecen entre el concepto de “patrimonio” y el poder, entendiendo con este último lo político y lo económico. (Mencionemos también la resistencia de feministas y posfeministas a la relación entre patrimonio y todo lo concerniente al poder). En cuanto a los museos, son los espacios donde se atesoran las riquezas culturales. También en este caso la relación con el poder (por lo tanto, con el patrimonio) es básica. Productor y consumidor, acceso y cancel son los principios conflictivos.

Las nociones mencionadas rara vez son independientes de una política consciente, basada en un conjunto de ideaciones que se consideran filosóficas.

Aunque este ensayo no cree poder responder a las dos preguntas de Kenneth Surin (en especial a la segunda), sigue aspirando a examinar, con la ayuda de algunas obras que parecen significativas, el debate actualmente vigente sobre el modelo de sociedad –y por ende de su cultura– considerada deseable y, a través de él, los ideologemas subyacentes, cuando se discuten las nuevas formaciones sociales e identitarias (consecuentemente, sus prácticas culturales). Esta temática, según Amselle, se ha convertido en "une sorte de fourre-tout journalistique" (especie de cuarto de atrás o desván periodístico; Amselle: 33).

Dentro de las temáticas teórico-culturales, se encuentran las migraciones. En este campo, el paradigma cultural es totalmente decisivo. Si un país acepta inmigrantes, está recibiendo también creencias, prácticas y otras manifestaciones

culturales. En estos casos, es modélico el caso de Francia y sus pensadores, que nos permiten examinar qué se entiende por cultura y quiénes son los posibles productores y consumidores de ella. Pensamos no sólo en la metáfora de las manos (recuérdense las típicas fotografías de escritores por cierto canónicos) sino también en la imagen epistemológica de la mirada.

Refiriéndose a la inmigración, un sociólogo poco conocido fuera de su país, Jean-Baptiste Duroselle habla de integración, y la define de modo contrario a lo que Marc Angenot llama la "tribalización" de la sociedad o extrema fragmentación en unidades discretas que reivindican intereses y culturas diferentes de los de sus conciudadanos. Según Duroselle, la nación –para constituirse como tal– está obligada a efectuar el “proceso de integración”, en particular porque cualquier otra actitud sólo favorece la marginación de los “diferentes”, de la alteridad. “Integración” se entiende muy a menudo como una manera atenuada de significar “asimilación”. Si se integra al migrante –repetimos: con sus creencias y manifestaciones culturales– se lo hace ingresar, generalmente, en los valores, costumbres y sistema de vida de la sociedad de recepción. Pero la “asimilación” – aun sin asignarle a la palabra ningún disvalor peyorativo– plantea el problema mayor, que corresponde al orden de la ética: ¿cómo podrán conciliarse las tradiciones y costumbres ancestrales (esa cultura) que para muchas etnias son razón de ser y marcadores de identidad, y el modelo ideal de sociedad (y su concepción de valores culturales)? Con un tono que se emparenta más con un programa político abstracto que con la adecuación a una realidad concreta, Duroselle propone lo que él llama "un modelo francés de integración". Esto es lo que resulta interesante. El motivo es, precisamente, que el “modelo francés” tiene, para Duroselle, un paradigma cultural determinado, íntimamente unido al tema de la legitimidad de cada cultura posible.



Por su lado, el filósofo de origen africano V. Y. Mudimbe convocó en 1993 en Duke a universitarios de varios países para un seminario sobre las naciones, las identidades, las culturas y sus problemas conexos con el mundo contemporáneo. El fruto de las reflexiones, volumen aparecido en 1995, ofrece un interesante abanico de las problemáticas ligadas a la gestión de la diferencia en relación con la nación. En la «Introduction» (981-986), Mudimbe presenta al siglo XX como una continuación del XIX, marcado por un residuo: la nostalgia de espacios y culturas que ya no existen y se vuelven fantasmáticos y fantasmas. Esta intervención, magnífica en orden y claridad, plantea los parámetros sobre los que se desarrollarán las discusiones del seminario, y que Mudimbe esquematiza con la sucesión histórica de tres "paradigmas de subordinación de lo social a lo político": la sociedad política, en primer lugar, como nacionalidad que implica el Estado-nación (en la huella de la Revolución Francesa), luego como sociedad de clases que sitúan "el conflicto en el corazón de la nación" (como continuación de la Revolución Rusa) y, finalmente, como sociedad civil que supone un conflicto entre nación y Estado (posterior al estallido del bloque soviético). Este último modo es lo que, según Mudimbe, coincide con la globalización, al mismo tiempo que produce la reunión de la cultura popular y la cultura de masa, irremediabilmente unidas a la cotidianeidad y que, por efectos de la globalización, se convierte en una cultura universal (Mudimbe : 984, tipografía del autor).

Siempre pensando en el "modelo francés", el ensayista Finkielkraut, cuyo libro *La défaite de la pensée* (La derrota del pensamiento) se ha convertido ya en un clásico, citado frecuentemente aún en nuestro país, y hasta el eximio retórico y académico Marc Fumaroli, se manifiestan como una suerte de cruzados contra el

"deterioro" contemporáneo de la Cultura<sup>19</sup>. El mismo Said<sup>20</sup>, quizá sin advertirlo, confluye implícitamente en este reconocimiento de una jerarquía cultural

La figura y el pensamiento de Finkielkraut, así como la partición binaria que emblemiza las figuras de Herder<sup>21</sup> y de Goethe para significar las dos tendencias antagónicas del asumir la identidad y del ideal universalista, pueden fomentar algunas desconfianzas en sus lectores. El desarrollo que sigue a esta emblemática excluyente aún descansa sobre entidades sumamente abstractas, que desconocen su carácter de construcción, de concepto en el sentido etimológico del término ¿Qué es, por ejemplo, la "literatura universal" que el francés metropolitano Finkielkraut reclama para las escuelas? ¿Cómo puede ser considerada "universal" si en ella no se deja entrar producciones culturales de los márgenes, como pueden ser las de Departamentos de Ultramar o las excolonias? Si la posición de Finkielkraut es tan poco aceptable se debe a que siguen nutriéndola presupuestos etnocéntricos ya que, vista fuera del contexto europeo (particularmente ciego a sus propios condicionamientos ideológicos), revela bases inextensibles a otras experiencias del mundo –entre ellas las culturas inmigrantes y lo que se llama “culturas populares”, cuyas manifestaciones son la diferencia misma. Parece inútil que Finkielkraut proclame el "mestizaje cultural" de Europa en cuanto a la legitimidad de la cultura popular. Cuando se refiere a la superación de culturas que el viejo continente habría logrado (en tiempos remotos, por supuesto) el ensayista olvida decir que la evolución cultural europea estuvo primordialmente centrada sobre si misma. Si las diferencias culturales fueron efectivamente

---

<sup>19</sup> Ambos comparten varias características de este tipo de combate: abominación de la cultura-mercancía, del lugar hegemónico otorgado a los jóvenes; abominación también del borramiento de jerarquías en la producción cultural; condena de una cultura que nunca podrá ser entendida más que en su pluralidad; defensa de una corriente cultural antigua y prestigiosa; lamento ante la idea de que la humanidad está perdiendo el verdadero conocimiento, sumida en los simulacros...

<sup>20</sup> Al menos ésta es la opinión de Ahmad, basada en la elección de textos del célebre *Orientalism*.

absorbidas en un proceso de "mestizaje", éste es solo europeo.<sup>22</sup> El reconocimiento de semejante carácter fundó una Comunidad bastante escasa a la hora de otorgar ciudadanías, y los disturbios suscitados por las migraciones, como también los periódicos picos de terrorismo regionalista lo atestiguan.

Finkielkraut no se molesta por una definición puntual cuando discute esta cultura trivializada; la invasión de una concepción que el ensayista encuentra peligrosamente indistinta de lo "cultural" muestra con bastante claridad que como "cultura" lo que se escribe con mayúscula: es la Alta Cultura, la tradición, el reservorio situado verticalmente respecto del mundo humano, la que transporta históricamente valores (estéticos, morales, "universales") en relación con el sistema de mercado, en el que los valores son fugaces, menores, intercambiables y parciales: una mercadería (un producto) entre otros.

Sabido es que la amañada batalla entre Cultura y cultura popular ha sido, es y será interminable. En los campos simbólicos franceses y francófonos hay resurrecciones sorprendentes –como la de André Malraux, por ejemplo, olvidado hasta no hace mucho tiempo—, regresos que apuntan en la misma dirección que las reacciones de Finkielkraut y Fumaroli. Figura seductora para quienes aún recuerdan su posición política de escritor comprometido en circunstancias históricas (en lo personal, Malraux era un héroe que arriesgaba su vida y además escribía bellos relatos con la materia de sus aventuras) y su valor simbólico como Ministro de la Cultura degaullista<sup>23</sup>, por una estrategia muy astuta y propia de la

---

<sup>21</sup> V. las consideraciones que hace Amselle sobre Herder, op. cit.: 12 y 46.

<sup>22</sup> Amselle habla en cambio de un mestizaje que abarca toda la humanidad (op. cit.: 35).

<sup>23</sup> La significación de Malraux con relación a este debate entre gran cultura y (¿pequeñas?) culturas ofrece aspectos muy atractivos, que merecerían ser tratados más largamente. Tómese, por ejemplo, la instrumentalización que se puede hacer con las numerosas *Maisons de la Culture* que fundó: monumentos fácilmente perceptibles en la topografía urbana, repetibles en los recorridos memoriales. Unase a esto los numerosos estudios y publicaciones que en los últimos años del siglo XX se ocuparon de Malraux y que tejieron todo un *texto* en apoyo al trabajo de recuperación (para los que no leen la ciudad, o para los que *además* leen la ciudad). Nótese también la proliferación icónica y celebratoria (jornadas,

era mediática obra como un discurso "subliminal" a favor del retorno a los valores "ciertos".

En cambio, para el teórico de la historia Michel de Certeau, uno de los que más aportaron al pensamiento de la diferencia, si el evento (en sentido foucaultiano) que significó la emergencia de la "toma de la palabra" popular espontánea en mayo del '68 cambió "el «texto heredado» de la cultura occidental (...) sin lograr reorganizarlo o reemplazarlo" (de Certeau, 1968: 66), la misma importancia de esta cuasi concreción de una nueva formación social de naturaleza popular tuvo una capital importancia. Si no logró reemplazar ese "texte reçu" (la herencia cultural), para de Certeau la razón radica en que a la "toma de la palabra" le faltaba poder, y a que en ese momento el Estado tenía una idea muy diferente sobre el papel de los jóvenes y de la masa en el quehacer cultural. Se necesitaba una "mutación de la razón" (1968: 113, a propósito de Marcuse) para que la cultura popular vuelva a quien la produce, pero su realidad es tanto más paradójica que desde que las instituciones admiradas por muchos intelectuales y políticos franceses (los "letrados", según de Certeau 1974: 58) se apropiaron de ella, hay motivos para preguntarse si dicho fenómeno existe "fuera del [discurso erudito] que la suprime" (de Certeau 1974: 87).

Revel, de Certeau y Julia estuvieron de acuerdo en el capítulo que estamos citando para pensar que la cultura erudita, contrariamente a las opiniones de tantos conservadores, es represiva. Y si de Certeau se ocupa luego del papel de la universidad (lugar privilegiado en la tónica de los conservacionistas) es para sostener muy firmemente que dicha institución tiene la responsabilidad de crear

---

conferencias...). Cuando también se tiene la ocasión de volver a escuchar sus discursos como personaje cultural y político, lo que vuelve es toda una concepción de Francia como antorcha de la civilización. La saturación producida, más cercana a las tácticas publicitarias de mercado que al campo de la Cultura, es extremadamente reveladora. Le debo a Terry Cochran, profesor de la Universidad de Montreal, estas observaciones.

un lenguaje cultural nuevo (V. "Les universites devant la culture de masse", op.cit. 1974).

El terreno común en que se encuentran Finkelkraut, los que consideramos conservacionistas; y de Certeau (como también Revel y Julia, cit.) es el de la democratización de la cultura, inseparable de un estado multicultural. Innegablemente, a muchos conservacionistas no parece gustarles que su "esprit français" comparta el mismo nivel, mismo espacio –y mismo valor en la jerarquía social– con culturas que no se beneficiaron con la inteligencia francesa. Finkelkraut se manifiesta sobre la ideología identitaria (¿"racismo identitario"?) que al parecer dañarían la idea superior de Nación. Por fácil que resulte ironizar sobre sus reservas o sobre la forma en que las expresa en esta obra, su advertencia sobre la posible reactivación de nacionalismos totalitarios a partir de un pensamiento sobre lo "pluricultural" no carece de sentido. El peligro es muy evidente en el fin y comienzo de siglos, lo que no obliga a compartir posiciones reaccionarias o xenófobas.

Otro terreno común en que confluyen muchos autores es (dicho de modo global, pues las consideraciones de cada especialista abarcan sólo parcialmente este aspecto de la problemática) el de los riesgos implicados por esta nueva (inconfortable) sociedad. Aún de Certeau desconfía de la espectacularización de dicha nueva cultura<sup>24</sup>. Para este historiador y teórico, la teatralización de la vida pública hace que el público (valga la redundancia sonora) "juzgue la manera de hacer, sin fijarse en el enunciado" (1974: 288), a causa de "una generalización de la retórica" (id.: 288-89). Este motivo provoca que se tenga en cuenta esencialmente los discursos (ya sean icónicos, gestuales, verbales...) y los efectos que producen.

---

<sup>24</sup> Para de Certeau, las minorías deben cuidarse de "entrar en el juego de una sociedad que constituyó lo cultural como espectáculo (...). [Si] nos limitamos a una representación cultural, nos atrapa ese «teatro» nacional (...)" en el cual otras minorías también son representadas. (1974: 168). Traducción nuestra.

Por ende, efecto de superficie que juega con los actores sociales y que sólo refuerza el poder centralizador. Pero no todo es tan claro ya que, poco después, de Certeau matiza: esta teatralización permitiría distinguir "lo dicho" del "gesto que lo produce" (1974: 295). Y este gesto sería lo importante, más que la expresión de una presunta "verdad inmemorial" pues permite a la comunidad "constituirse momentáneamente en el gesto de representarse" sin que haya distancia entre actor y espectador (id. ibid.): "reunión social", "efímera alianza colectiva" que "produce un lenguaje" (id: 296) igualmente efímero.

De Certeau parece hablar el lenguaje de su tiempo; estas afirmaciones recuerdan la estética de los "happenings" de los años setenta (rememoración que evoca el instanteneísmo de los "clips" actuales). El historiador parece finalmente justificar los "Caribbana", pues el "efecto de la representación" es una parte de ese gesto que visibiliza las comunidades y les da un anclaje en el medio de lo que de Certeau llama "la praxeología de los trayectorios culturales" (id: 305)<sup>25</sup>.

Lo llamativo es que mientras la mayoría de los autores considerados hasta acá hablan de la cultura en singular, entidad abstracta e hipostasiada, las conceptualizaciones sobre este campo en los estudios culturales la piensan plural, como "multilinear ensembles of practices", en palabras de Kenneth Surin (1182), o como un "archipiélago" (Angelovici y Dupuis-Déri). Lo antedicho apoya la convicción de que el terreno donde se discute la cultura (gran abstracción sobre la que se necesita, por lo menos, ponerse de acuerdo para una definición al mismo tiempo flexible y epistemológicamente aceptable) y sus aspectos particulares (multi- o pluricultura, cultura de masa o de élite, cultura global...), tiene lógicas

---

<sup>25</sup> La discusión sobre la espectacularización de la cultura contemporánea y de los festivales multiétnicos recuerda la teoría de Pascale Weil sobre "l'imaginaire d'alliance" que la autora asigna a los años '90. Aunque se ocupe principalmente de las conductas de consumo, las alianzas que según Weil sólo ofrecen "la apariencia de tener Sentido" evocan todos los reproches de simulacro liviano e inconsistente que se han hecho a dichos espectáculos, y a toda "exhibición" de la etnicidad en cuestión. .

movedizas que no la vuelven un objeto fácil. La prudencia con que avanza Amselle en sus reflexiones sobre este duelo entre "la razón etnológica" (europeísta) y la necesidad de reconocer una lógica diferente en la organización humana, y la relación que ésta tiene con los conocimientos, muestra que también es un terreno minado.

Con suficientes conocimientos documentales, este antropólogo alerta contra la mentalidad multiculturalista como una generadora de ghettos o de Apartheid, que justifica no sólo territorializaciones sino también expulsiones (Amselle: 35), mentalidad esencialista y aún racista (id.: 10) pues se basa en el reconocimiento de una etnia dominante que establece las reglas:

Lejos de ser un instrumento de tolerancia y de liberación de las minorías como afirman sus partidarios, esta expresión [sociedad multicultural] manifiesta por el contrario todos los defectos de la razón etnológica y es a través de este título que fue reivindicada en Francia por la «nueva derecha». (...) La asignación de diferencias o la etiqueta étnica, profecías autocreadoras, no traducen solamente el reconocimiento de las especificidades culturales, también son correlativas a la afirmación loca de una identidad, la de la etnia francesa. (Amselle: 35. Traducción nuestra. V. en particular esta página y la 22).

El paradigma propuesto por Amselle es el conocido "mestizaje": reconocimiento de la acción de ida y vuelta, de intercambios, de apropiaciones entre culturas dominantes y culturas colonizadas o minoritarias y solución, según el antropólogo, a esta antinomia entre "universalismo" y "relativismo cultural" que subyace en las reflexiones de Fumaroli y de Finkelkraut. Aunque se está refiriendo claramente a las culturas minoritarias (comprendidas también en el concepto de cultura popular) Amselle caracteriza el mestizaje como una "mise en relation" (dejamos la expresión original por su valor expresivo) de las "culturas,

artificialmente separadas en las que la identidad sería negociada constantemente” (id.:10). Para él, esta última práctica ha sido siempre habitual en toda sociedad en contacto con otra u otras.

Amselle no cree que el dilema entre defensores del universalismo y los del multiculturalismo (englobando –como dice arriba– la cultura popular) sea insoluble:

Para superar este punto de vista [de los nacionalismos, etnicismos y culturalismos], es necesario considerar a la cultura como un «reservorio», o dicho de otro modo como un conjunto de practicas internas o externas a un espacio social dado que los actores movilizan en función de tal o cual coyuntura política. (Id.:12-13.)

Si el término “reservorio” puede molestar a ciertos teóricos de los estudios culturales contemporáneos, el valor que le otorga Amselle no va en el sentido de “patrimonio” tal como lo entienden los conservadores; por el contrario, tiene ciertas semejanzas con la “identidad acumulativa” de Antonio d'Alfonso, precisada de manera más neta y completa por Amaryll Chanady como un nuevo paradigma de identidad polimodal y dinámica, acumulativa pero simultánea, que tendría en cuenta las múltiples filiaciones psicosociales (Chanady 1994). Esta postura recuerda el rizoma deuleuziano, por cierto. Ambas ópticas tienen que ver fundamentalmente con lo que los estudios culturales consideran su propio campo: jerarquías deconstruidas. También evocan las grandes luchas entre distintas disciplinas, que protestan por lo que llaman “apropiación” por parte de otras disciplinas. La apropiación no sólo tiene que ver con lo anterior; su significado es considerar como suyo lo que en principio es de otro, del Otro.



Hasta ahora, el trabajo ha tratado de mostrar hasta qué punto la relegitimación de culturas populares (nacionalistas, regionales o globalizadas) implica, como contrapeso, la apropiación de paradigmas o sistemas científicos, de lo que Roberto Follari considera culpable a la literatura (v. "Introducción") o, más generalmente, las llamadas Ciencias Humanas. Lamentablemente en cierto sentido, no es un arrebatado de este último autor. Los mandobles entre distintos "especialistas" han repercutido durante largo tiempo, y el fuertísimo golpe de Sokal y Bricmont<sup>26</sup> es todavía recordado por Follari. Si la teoría literaria, o la literatura comparada, se apropia de campos y de formulaciones sociológicos, antropológicos, de historiadores de las ideas o, peor, de físicos y otros practicantes de las ciencias "duras", estaría colonizando otros terrenos del saber. Pero al mismo tiempo, si la Universidad institucionaliza la cultura popular, dos resultados se producen: uno es por parte de los no eruditos, de lo que se llamaba "el pueblo"; otro es por parte de los institucionalistas que consideran una cultura, y ésta no tiene que ver con las prácticas populares. En el primer caso, el problema –como se dijo anteriormente– consiste en paralizar de modo artificial y por razones pedagógicas una cultura cuya "esencia" es la permanente movilidad y el cambio constante (sin hablar, en los casos que nos ocupan, de la ajenidad o extrañamiento entre minorías y metrópolis). En el segundo se mezclan dos conflictos que podrían ser vistos como uno solo: se trata de la posición contra la llamada apropiación de otros dispositivos del saber, así como también en defensa de lo que se considera un "patrimonio" : tradición, canon, valores reconocidos que permanecen en la historia literaria o, en general, cultural.

Para reunir en una conclusión la revisión hecha en este trabajo, habría que comenzar por la constatación de que, bajo la aparente confusión del debate en

---

<sup>26</sup> Al no figurar ningún traductor, y sí en cambio una aclaración sobre el artículo paródico original como traducido por los mismos autores, al parecer fue escrito en francés. Bricmont

torno a la cultura, la identidad y la institucionalización, se dibujan con bastante nitidez dos campos (aunque no estemos abriendo la “máquina binaria”), y que las posiciones que negocian esas irreductibilidades o las que proponen un paradigma transversal son más bien raras. Por un lado, está la afirmación de una Alta Cultura como una adquisición antigua que ha demostrado ampliamente su valor (intemporal) amenazado por el modelo horizontal, no jerarquizado, de múltiples producciones culturales y por la homologación de Arte y artesanado, de obra durable y performance pasajera. Los partidarios de esta corriente se inclinan más bien a reivindicar los conceptos de “verdad”, “principio” (este último tanto en su sentido de comienzo o, mejor dicho, de origen como en el de “convicción”). Por otro lado, una deslegitimación de las miradas etnocentristas y jerarquizantes en relación tanto con lo político como con el campo de las producciones culturales, una exigencia de apertura de los cánones y de los sistemas de valores, una definición de la cultura como una pluralidad compleja y visible (si las metáforas de lo visible no esperaron al posestructuralismo para nacer, se multiplicaron profusamente desde entonces, así como todos los homófonos que las evocan). Por esta postura se privilegia el relativismo y la relación no vertical, el rechazo de todo autoritarismo y la desconfianza ante las construcciones y fabulaciones. Estamos simplificando voluntariamente, pues estas posiciones habrían reemplazado a las anteriores ideologías, y parecen conducir una dialéctica que las emparenta muy cercanamente a ellas.

Esas dos conceptualizaciones de la cultura descienden necesariamente de dos paradigmas identitarios que se postulan como evidentes: el “asimilado” y el “diferente / ante”. Por supuesto, hay otro paradigma, que se propone como una conciliación de estos binarismos y aún como superación de ellos: son las “lógicas mestizas” (Amselle), el “mestizaje cultural” (Dépestre, Bernabé, Confiat, García

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

Canclini), la “poética de la relación” (Glissant) y, de manera más interesante aunque resulte difícil de administrar en casos de conflictos serios entre los intereses de la “diferencia” y la nación, la cultura y en consecuencia la identidad “acumulativa” (d'Alfonso) o “polimodal” (Chanady).

Actualmente hay cambios relacionados con lo que llamamos “cultura popular”. Si no hemos tenido en cuenta las definiciones que separan a una especie de otra, o las percepciones semánticas, es porque se advierten deslizamientos o derrapes como el que disocia diversidad cultural y diferencia cultural, expresiones que en otros tiempos se asociaban. Es Homi Bhabha (ninguna sorpresa) quien anotó una oposición basada sobre otro aspecto importante: el de la representación de la cultura. Como se puede apreciar, la variedad o diferencia o diversidad está en relación estrecha con lo popular y lo étnico.

Este enfoque teórico de una laberíntica y quizá demasiado nutrida discusión, como se puede comprobar en bases de datos a nuestro acceso, tiene el escaso atractivo de no abordar casos particulares –antropológicos, sociológicos, literarios...— sino reclamar la claridad conceptual en los debates e investigaciones. En definitiva, sería oportuno resaltar nuestra coincidencia con la protesta de Zulma Palermo ya citada.

#### Referencias Bibliográficas

Ahmad, Aijaz. *In Theory*. Londres/Nueva York: Verso, 1992

Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot, 1990

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

Angelovici, Marcos y Francis Dupuis-Déri. *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Montreal: Ed. du Boréal, 1997 (entrevistas con Charles Taylor, A. Finkielkraut, Liah Greenfeld y otros)

Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, P. Williams y L. Chrisman, eds. Nueva York: Columbia University Press, 1994: 324-339

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998

Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Trad. de Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza Ed., 1987

Birkerts, Sven. *The Gutenberg Elegies. The Fate of Reading in an Electronic Age*. Boston-Londres: Faber & Faber, 1994

Bloom, Harold. *El Canon Occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Trad. de Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 1995

*Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée, The Study of Literature and Culture. Systems & Fields / Études littéraires et culturelles. Systèmes et champs*. Ed. por Hendrick van Gorp et al. XXIV : 1 (1997)

Castillo Durante, Daniel. "Culturas excrementicias y postcolonialismo". En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt a. m.: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999: 235-257

Castro-Gomez, Santiago y Eduardo Mendieta (Coord.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco / Miguel Ángel Porrúa, 1998

Certeau, Michel de. *La culture au pluriel*. París: U.G.E., 1974

----- La prise de parole. Pour une nouvelle culture. Paris: Desclee de Brouwer, 1968

Chanady, Amaryll. "From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism". *International Journal of Politics, Culture and Society*, 8, 3: 419-437.

----- "Immigration, interpénétration culturelle et mondialisation des perspectives". En *La question identitaire au Canada francophone*, bajo la dirección de Jocelyn Létourneau. Presses Universitaires de Laval, 1994.

Cuche, Denys. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Trad. de Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999. (ed. orig. 1996)

D'Alfonso, Antonio. "Je me sens forcément italien!". *Humanitas. La revue de l'identité interculturelle* 20-21, 1987: 49.

D'Alfonso, Antonio. "Je suis duel", *Viceversa*, 2-3: 21.

Danto, Arthur C. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Trad. de Elena Neerman. Barcelona: Paidós, 1999. (ed. orig. 1997)

During, Simon. "Introduction". En Simon DURING (Ed.), *The Cultural Studies Reader*. 2a. ed., Londres / Nueva York: Routledge, 1999 (ed. orig. 1993)

Duroselle; Jean-Baptiste. *L'«invasion»*, Paris, Plon: 1992.

Escobar Argaña, Arístides. "Acerca de identidades, globalidades y fragmentos: una conversación con Fredric Jameson". En *Revista Iberoamericana*, LXII: 176-177, Dossier "Crítica cultural y teoría literaria latinoamericana", jul.-dic. 1996: 955-961

Follari, Roberto A. *Teorías débiles. (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Rosario: Homo Sapiens Ed., 2002

García, Silvana. "Sin redención". *Teatro del Sur*, "Poscolonialismo e interculturalidad", año 5, No. 9, setiembre de 1998: 11-16.

Grawitz, Madeleine. *Lexique des sciences sociales*. 6a. ed. Paris: Dalloz, 1994

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

Gruner, Eduardo. "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek". En Fredric JAMESON y Slavoj ZIZEK, Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Introducción de Eduardo Grüner. Trad. de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998: 11-67

Haraway , Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, Socialist Feminism in the Late Twentieth Century". Simions, Cyborgs and Women. Londres: Routledge, 1991: 149-181

Imbert, Patrick. "Literary Theory in the Age of Post-Theory: The Permanent Transition". En Fernando de Toro (Ed.), Explorations on Post-Theory: Toward a Third Space. Frankfurt a. m.: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, col. TKKL /TCCL, 1999: 25-36

Makaryk, Irena. Ed. general y compiladora. Encyclopedia of Contemporary Literary Theory Approaches, Scholars, Terms. Reimpresión. Toronto, Buffalo, Londres: University of Toronto Press, 1994

Mignolo, Walter D. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas". En Revista Iberoamericana, Dossier "Crítica cultural y teoría literaria latinoamericana", LXII: 176-177, jul.-dic. 1996: 679-696

Moraña, Mabel. Sin título. En Revista Iberoamericana. Dossier "Crítica cultural y teoría literaria latinoamericana", LXII: 176-177, jul.-dic.1996: 675-676

Mudimbe, V.Y. "Introduction". Nations, Identities, Cultures. The South Atlantic Quaterly editado por V. Y. Mudimbe. Otoño 1995, vol. 94, número 4: 981-986

O'Sullivan, Tim et al. Key Concepts in Communication and Cultural Studies, 2º reimpresión de la 2º ed. Londres & Nueva York: Routledge, 1995.

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

Palermo, Zulma. "El sentido de la diferencia: pensar desde los márgenes andinos". Copia del trabajo presentado en el Simposio "Reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos", Oct. 1999, facilitada por la autora.

Perez, Alberto Julián. "El postcolonialismo y la inmadurez de los pensadores hispanoamericanos". En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.) El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano. Frankfurt a. m.: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999: 199-213

Pérus, Françoise. "Cultura popular y enunciación novelesca (a propósito de la figura del narrador)". En Revista Iberoamericana, LXII: 176-177, jul.-dic. 1996: 925-938

Prada Oropeza, Renato. Literatura y realidad. México: F.C.E., 1999

Prieto, Francisco. Cultura y comunicación. México: Coyoacán, (s.f.)

Propato, Cecilia. "Doma. Entre el teatro y el rock". En Teatro del Sur, "Poscolonialismo e interculturalidad", año 5, No. 9, setiembre de 1998: 6-10.

Sobrevilla, David. "Idea e historia de la filosofía de la cultura", Filosofía de la cultura, ed. de David Sobrevilla. Madrid: Ed. Trotta, 1998. pp. 15-35.

Sokal, Alan y Jean Bricmont. Impostures intellectuelles. Paris: Ed. Odile Jacob, 1997

Surin, Keneth. "Concept of a Global Culture!", en Nations, Identities, Cultures. N° especial de la revista The South Atlantic Quaterly, editado por V. Y. Mudimbe. Otoño 1995, vol. 94, número 4: 1179-1199

Toro, Alfonso de. "La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?". En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.), El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de

*Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1, 2002, Mendoza, Argentina. ISSN 1668-060X*

paradigma en el pensamiento latinoamericano. Frankfurt a. m.: Vervuert / Madrid: Iberoamericana, 1999. pp. 31-77

Toro, Fernando de y Alfonso de Toro. "Preface: Borders and Margins or the paradigm of Inquiry in the West". En Id., *Borders and Margins. Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt a.M.: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, Col. TKKL/TCCL, 1995. pp. i-ii

Toro, Fernando de. "The Postcolonial Question: Alterity, Identity and the Other(s)". En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt a. m.: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana, col. TKKL / TCCL, 1999. pp. 101-136

----- "Explorations on Theory: New Times". En Fernando de Toro (Ed.). *Explorations on Post-Theory: Toward a Third Space*. Frankfurt a. m.: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, col. TKKL /TCCL, 1999. pp..9-23

----- , "Canadian Literature Changing: Nicole Brossard, Nino Ricci, and Michael Ondaatje. *Globalization and its Cultural Intersections: Tensions, Identities, Challenges*". Resumen enviado a Mendoza para una conferencia en la Subsecretaría de Cultura de la Provincia, 2000

Widdowson, Peter. *Literature*. Londres y Nueva York: Routledge, 1999

Williams, Raymond. *Key Words: Vocabulary of Culture and Society*. Londres: Fontana, 1976

----- *Hacia el año 2000*. Trad. de Paloma Villegas. Barcelona: Ed. Crítica, 1984 (ed. orig. 1983)