



p a p e l e s

DE MONTEVIDEO

CARLOS LISCANO

Noticia

MABEL MORANA

Crítica literaria y globalización cultural

PABLO ROCCA

Problemas de la crítica literaria en Uruguay
Un informe sobre el presente y sus raíces

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

Los estudios culturales: elaboración intelectual
del intercambio América Latina-Estados Unidos

HUGO ACHUGAR

Teorías, cazadores e historiadores: a propósito
de las políticas de la memoria y del conocimiento

ABRIL TRIGO

Fronteras de la epistemología: epistemologías de la frontera

ADRIANA RODRÍGUEZ-PÉRSICO

Intelectuales hoy: ni anfitriones ni turistas

ENEIDA MARIA DE SOUZA

Os livros de cabeceira da crítica

GUSTAVO VERDESIO

Reflexiones sobre el estatus de la estética en los estudios literarios
el caso de la actual "crisis de paradigma" en los estudios coloniales

JUAN FLÓ

La referencialidad específica de la literatura o la caza del snark

Ediciones
TRILCE

La crítica literaria como problema

papeles de Montevideo

L I T E R A T U R A Y C U L T U R A

La crítica literaria como problema

Hugo Achugar

Eneida Maria de Souza

Juan Fló

Néstor García Canclini

Carlos Liscano

Mabel Moraña

Pablo Rocca

Adriana Rodríguez-Pérsico

Abril Trigo

Gustavo Verdesio

Junio 1999
Nº



Bibliografía

- Galeano, Eduardo, "Memorias y desmemorias", *Brecha*, Montevideo, abril 4 de 1997, contratapa.
- George, Rosemary Marangoly, *The Politics of Home. Postcolonial relocations and twentieth-century fiction*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York/Melbourne, 1996.
- Klor de Alva, Jorge, "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review* 1, nos. 1-2, 1992, pp. 3-23.
- , "The Postcolonization of the (Latin) American Experience : A reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizajes'", *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Gyan Prakash (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 241-275.
- Rutherford, Anne (ed.) *From Commonwealth to Literature*, Dangaroo Press, Sidney, 1992.
- Prakash, Gyan, "Introduction: After Colonialism", *After Colonialism Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Gyan Prakash (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Habermas, Jürgen, *The Past as Future (Vergangenheit als Zukunft)*, Jürgen Habermas interviewed by Michael Haller, translated and edited by Max Pensky, Lincoln and London, University of Nebraska, 1994.

Fronteras de la epistemología: epistemologías de la frontera

ABRIL TRIGO

"To survive the Borderlands
you must live *sin* fronteras
be a crossroads"
Gloria Anzaldúa¹

"Ninguna teoría puede desarrollarse
sin encontrar una especie de muro,
y se precisa la práctica para agujerearlo."
Gilles Deleuze²

Abril Trigo,
Ohio State
University,
Columbus

ATAL PUNTO ABUNDAN LOS QUIEBRES EPISTÉMICOS atribuidos al pensamiento posmoderno, que su mera enumeración sería fatigosa. El relevo de la crítica literaria, en sus diversas vertientes, por el amplio abanico de los estudios culturales, el incisivo aporte de los diversos feminismos, y el cambio de enfoque introducido por los estudios poscoloniales, dan cuenta de las articulaciones más dramáticas en las ciencias sociales y en la crítica literaria y cultural. Todos ellos involucran la consabida descentralización del sujeto, la crítica del concepto de identidad, la proliferación de la diferencia y la erosión de los límites entre lo culto y lo popular, el centro y la periferia, ciencia e ideología, sujeto y objeto. Quiebres y desplazamientos, todos ellos, que parecen girar en torno a una noción que, por su

misma índole, se vuelve invisible: la de frontera. En efecto, no empece la tangible materialidad de la frontera, en su función de límite estriba su transparencia, por cuanto no se concreta ni define como tal sino por lo que incluye y excluye: en el acto de separar. Nada más concreto y nada más ambiguo, nada más preciso y nada más ubicuo: la frontera es sólo una función. Como dice Derrida, "Hay un marco, pero el marco no existe".³

Es a partir de estas premisas que surgen en los noventa diversas "teorías de frontera" (*border theories*), cuya importancia creciente justifica su recopilación y más amplia elaboración en volúmenes especiales, tales como *Borders, Boundaries, and Frames* y *Rethinking Borders*, editados por Mae Henderson y John Welchman, respectivamente.⁴ Todas estas teorías de frontera parecen confluír bajo el común denominador de los *postcolonial studies*, corriente crítica de enorme relevancia para América Latina, en tanto procura rearticular las transformaciones epistémicas introducidas por el posmodernismo desde y para la periferia. Este desplazamiento del *locus* enunciativo produciría así un discurso capaz de aprehender la diferencia desde la diferencia misma. De tal modo, sería posible consignar la hipótesis de que si el posmodernismo desconstruye las fronteras de la epistemología moderna occidental, el poscolonialismo buscaría elaborar una suerte de contra-epistemología de/desde sus fronteras. Esto insinúa Amaryll Chanady cuando sostiene que, aunque la relación entre posmodernidad y poscolonialismo es compleja, al punto que sería difícil determinar si los desafíos poscoloniales a la hegemonía occidental contribuyeron a la problematización por Occidente de sus propios paradigmas, o si fue el cuestionamiento occidental de la legitimidad de su autoridad y sus valores lo que hizo oír las voces poscoloniales, lo importante es que los desafíos más contundentes al concepto occidental de nación han venido desde las sociedades poscoloniales.⁵ Ya no se trataría de un discurso limitado a problematizar la identidad desde la identidad misma, sino que, enunciándose desde las fronteras, se inscribiría como su diferencia.

En la crítica cultural latinoamericana reciente destacan tres líneas que entroncan, directa o indirectamente, con los estudios poscoloniales y que replantean de algún modo la problemática de las fronteras epistemológicas: la teoría de la hibridez cultural, que se enuncia desde la premisa de la virtual disipación de fronteras en la praxis social de producción y consumo cultural; los estudios sobre la subalternidad, que intentan desplazar, cuando no invertir, el *locus* epistemológico desde el cual se trazan las fronteras de poder; y la teoría del posoccidentalismo, que se propone, explícitamente, como una epistemología de frontera. Vale observar que todas ellas conci-

taron las expectativas de un debate teórico, finalmente malogrado, en el reciente congreso de la *Latin American Studies Association* celebrado en Guadalajara, México, escenario donde se toma el pulso, cada año y medio, a los estudios latinoamericanos producidos, principalmente, desde las universidades norteamericanas.

Culturas híbridas: ¿comodín hermenéutico poscolonial?⁶

De acuerdo a Néstor García Canclini, la hibridez cultural latinoamericana provendría de una suerte de complejización –propiciada por la mutación de los conflictos y las diferencias bajo el impacto de lo transnacional– de una hojaldrada heterogeneidad anterior, compleja articulación de tradiciones y modernidades diversas, desiguales, donde coexisten múltiples lógicas de desarrollo.⁷ ¿Sería la hibridez, en tal sentido, la manifestación periférica de la posmodernidad, o una vuelta de tuerca epistemológica poscolonial? El éxito de la hibridez en tiendas académicas parecería confirmarlo. Aun cuando tendría una dimensión transhistórica, los usos del término conforman al marco de la modernidad periférica globalizada: una articulación compleja de tradiciones y modernidades bajo la hegemonía de la macrocultura transnacional. Aun cuando García Canclini oscila entre su empleo teórico amplio y su puntual aplicación empírica, la especificidad transnacional de la hibridez (que en ocasiones califica "posmoderna") provendría de una suerte de intensificación de los cruces culturales, de la transgresión de límites y categorías, y de la debacle de los paradigmas de la modernidad.⁸ Dos rasgos principales sintetizarían la hibridez bajo lo transnacional, pues: la descolección (y la correlativa prominencia de los usos) y la desterritorialización (transnacionalización y transmigraciones). La confluencia de ambos nutriría una posicionalidad liminal, intersticial y ubicua donde residiría, en forma bastante próxima a la *hybridity* de Homi Bhabha, la productividad de la hibridez. Tanto su diseminante etimología como su implementación impresionista por García Canclini hacen a la opulencia connotativa del término, que si ha contribuido a su meteórica popularidad también señala sus limitaciones como herramienta de conocimiento. Esta extraordinaria ductilidad descriptiva la convierte, sin duda, en instrumento idóneo para la aprehensión fenomenológica de la compleja realidad cultural latinoamericana bajo lo transnacional, pero al momento de su formulación teórica, García Canclini indefectiblemente se refugia en las metáforas del mestizaje. Este desajuste entre prodigalidad empírica y pobreza

hermenéutica motiva la crítica –fundamentalmente metodológica– de José Joaquín Brunner, la filípica –doblemente ideológica– de Neil Larsen, y la discusión –francamente epistemológica– sobre la muy posmoderna resistencia teórica de la hibridez, provocada quizá por el vértigo que produce su interminable diseminación significativa, traída a colación por Mier, Piccini y Zires.⁹ Pero por lo mismo, ¿no sería la misma amplitud fenomenológica del concepto, su vertiginoso despliegue de significados, lo que bloquearía su teorización? Este es el sentido, a mi entender, de las ocasionales recurrencias de García Canclini a cierto neopositivismo disciplinario, para luego abjurar de la “artificialidad” de las disciplinas, de su baja consistencia teórica y de su alto grado de subordinación ideológica.¹⁰ No obstante proponer un enfoque transdisciplinario, el eclecticismo metodológico de García Canclini, en lugar de transgredir y subvertir las disciplinas, o de crear un nuevo espacio, se des(em)peña en varias a la vez, de modo de mantener cierta tensión entre las epistemologías “anarquistas” (posmodernas) y “neopositivistas” (modernas). Pero lo concreto es que la densidad fenomenológica de la hibridez reduce obviamente su precisión analítica, al punto que al abarcar todo no califica nada, con lo cual podríamos conjeturar que si la hibridez satura todo lo cultural, ¿el adjetivo en culturas híbridas no se reduciría a un puro pleonasma, a un gesto trivial y tautológico? En efecto, si todo es reducible al paradigma de la hibridez, desde la “América mestiza” de Martí a la “Indo-América” de Arguedas, o la “transculturación” de Rama, o la “Indo-Afro-Sino-Ibero-América” de García Calderón,¹¹ éste se vuelve, como herramienta hermenéutica, un artificio inútil, un subterfugio que restablece de contrabando la identidad de que el posmodernismo nos despojara, de modo que su celebración acrítica puede ser tan políticamente paralizante como emocionalmente reconfortante.¹² Al fin de cuentas, la tesis de la hibridez cultural latinoamericana actúa como hipóstasis de una identidad imposible o, dicho de otro modo, al celebrar la universalidad de la diferencia, disuelve a ésta en la totalidad de lo Mismo, pues ¿qué designa lo híbrido cuando nada es auténtico o cuando todo lo es? ¿No sería una coartada más, ante la ausencia de identidades discretas, para crear pivotes emancipatorios? Esta es, a mi entender, la paradoja –piedra de toque y cuadratura del círculo– que García Canclini procura resolver: cómo preservar espacios emancipatorios sin recaer en fundacionalismos, cómo formular un pensar (desde) la periferia que se desprenda de su servidumbre a la epistemología occidental.

El juego de cintura del subalternismo

El Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, inspirado en el equipo de *Subaltern Studies* indio liderado por Ranajit Guha, está integrado por latinoamericanistas radicados en universidades norteamericanas. Su objetivo principal consiste en producir una adecuada representación de los sujetos subalternos y de la subalternidad como categoría ontológica, para la América Latina globalizada, desde una perspectiva posmoderna, posnacional y poscolonial.

Alberto Moreiras sostiene que “el subalternismo es un nuevo paradigma” en los estudios culturales latinoamericanos y la respuesta más coherente al proyecto neoliberal, al punto que toda la crítica cultural de las últimas décadas ha de leerse en articulación con él.¹³ El dilema de éste sería, pues, cómo afirmar y re-presentar la singularidad de la cultura latinoamericana (su diferencia epistémica respecto a Occidente) sin reificarla como autenticidad (diversidad ontológica).¹⁴ Ello desemboca en una aporía, en tanto el eje de la estrategia “subalternista” consiste en representar un sujeto que aun cuando está presente en la cotidianeidad, sólo se manifiesta como silencio, ausencia, anonimato; un sujeto, en una palabra, irrepresentable. El Grupo especifica que aun cuando lo subalterno “por definición no es registrado o registrable como sujeto histórico capaz de acción hegemónica”, y sólo se encuentra “en los dobladillos de las epistemologías y prácticas administrativas y socioculturales previamente articuladas”, es “el sujeto efectivo, indestructible e inevitable que nos ha probado siempre equivocados”.¹⁵ De aquí Moreiras concluye que el “subalternismo” propone una variante epigonal del utopismo emancipatorio moderno y, por ende, no representa una ruptura radical con respecto a previos modos disciplinarios, sino una expansión de los mismos: “un retrazamiento de fronteras epistémicas más que [...] un cambio paradigmático radical”.¹⁶ Dicho de otro modo, el “subalternismo” descubriría a un sujeto subalterno que, silenciado y desnudo, yace inerme en las grietas y los márgenes del sistema esperando su representación. Pero ante la imposibilidad de la misma, el “subalternista” atribuiría al subalterno o, mejor aún, a la condición misma de subalternidad, una posición epistémica privilegiada. El subalternista deja así de hablar de hegemonía, obsesionado por el fetiche de una subalternidad que, aun cuando empíricamente inaprehensible, se transforma en un aleph epistémico solamente accesible a la mirada precisa del crítico “subalternista” quien, en una suerte de shamanismo poscolonial, escamotea el “nosotros”, ambiguamente omnímodo, desde el cual se pronuncia. Riesgosa mistificación de agencias, procesos hegemónicos y relaciones de

poder, pues no se trata ya tan sólo de cómo representar la subalternidad no representable, sino de cómo, quién y desde dónde hablar sobre ella. Es el viejo problema, quizá insoluble, de las agencias discursivas y la intermediación (del) intelectual, así como de la cerradura epistémica sujeto/objeto, problema del cual los subalternistas tienen plena conciencia, no obstante, cuando concluyen que “no es sólo cuestión de nuevos modos de mirar al subalterno” sino de “construir nuevas relaciones entre nosotros y esos contemporáneos a quienes establecemos como objetos de estudio”.¹⁷ Ciertamente, los estudios subalternos proponen nuevas fronteras epistémicas pero fallan al instante de las definiciones últimas, en tanto empujan las fronteras de la tiránica dicotomía sujeto/objeto, y las desestabilizan, sin llegar nunca a instalarse en la frontera misma.

La variante posoccidental

Uno de los críticos que más agresivamente ha contribuido a correr estas fronteras y a rediseñar los parámetros teóricos en los estudios latinoamericanos es Walter D. Mignolo. En un claro intento por vencer las resistencias que el discurso y hasta el mismo término “poscolonial” despiertan en los círculos intelectuales latinoamericanos, Mignolo propone con el “posoccidentalismo” una estrategia al sesgo, en tanto constituiría una categoría latinoamericana alternativa al algo exótico orientalismo, al eurocéntrico posmodernismo y al diaspórico poscolonialismo. El “occidentalismo”, parte integral de la ideología de la expansión colonial, no tendría la misma configuración histórica que el “orientalismo”, y si es posible concebir a la crítica poscolonial como contracara de este último, siguiendo la misma lógica, el posoccidentalismo referiría al proyecto crítico y superador del occidentalismo impuesto por los proyectos colonizadores, desde el colonialismo hispánico en adelante.¹⁸ Mignolo parte de un artículo de Fernando Coronil, donde éste define el occidentalismo como un conjunto de estrategias representacionales, obviamente ligadas al poder y la expansión colonial, que discriminan, ahistorizan, jerarquizan y naturalizan las diferencias o, dicho de otro modo, como un modo de producción epistémico asociado a la modernidad: “no el reverso del Orientalismo sino su condición de posibilidad, su lado oscuro”.¹⁹ Pero a Mignolo le interesa fundamentalmente el “más allá de las categorías geoculturales” propuesto por Coronil, es decir, la trascendencia de las epistemes colonialistas desde su propio marco epistémico. De esta manera, en la medida en que “la civilización”, por ejemplo, sirvió como negación de “la barbarie”, la incorporación de

esta última en los términos negados por aquélla es lo que permite trascenderla, revelando la barbarie-en-la-mismidad encubierta bajo la civilización, y reivindicando no la barbarie sino la fuerza de la frontera que hace posible a la barbarie negarse a sí misma como barbarie-en-la-otredad. Este desplazamiento permite generar un nuevo espacio de reflexión que trasciende –aunque preservando– el concepto moderno de razón, enquistado en las ciencias sociales al servicio del colonialismo. Autorizaría, en una palabra, la gestación desde la periferia de una “epistemología de frontera”.²⁰

Una “epistemología de frontera” operaría, pues, dentro de los parámetros de la epistemología hegemónica, pero enancada en las categorías que implementan la diferencia instrumental –constructo que perpetúa la reproducción incesante de lo Idéntico y oblitera la diferencia radical–, es decir, que instrumentan el poder a su interior. Opera, en otras palabras, no en la positividad epistémica, ni tampoco en su negación, sino en la frontera, dictada por la positividad, que hace a ambas posible. Se trata de un nuevo locus enunciatario, desde donde se genera un “tercer espacio”, diría Bhabha, que trasciende –preservando– el concepto moderno de razón. El locus es detectable al interior mismo del discurso, en sus flexiones epistémicas, como analiza Mignolo para el caso de la dicotomía civilización y barbarie, pero también tiene una ubicación geocultural concreta, pues toda “epistemología de frontera” no puede enunciarse sino desde las fronteras de cierta epistemología. Si América Latina es un constructo geocultural emplazado en la periferia de Occidente, el pensar latinoamericano ha de estar signado por dicha marginalidad. El intelectual latinoamericano está desde siempre condenado a los márgenes de la episteme occidental, pero del lado de adentro: es la paradoja de Calibán. Por ello es tan importante, para el pensamiento poscolonial en general y la crítica latinoamericana en particular, tener siempre presente la primacía del locus enunciatario, desde donde se emiten los discursos, desde qué circunstancias, por quiénes y para quién. Tanto Mignolo, como Román de la Campa y Antonio Cornejo Polar insisten en la cuestión del locus, que para Hugo Achugar implica, para el caso de la periferia, un locus problemático, contaminado y parcial, señalado por un “desarrollo teórico desigual” (que no inferior) del cual se nutre un modo de producción simbólica diferente.²¹ Lo que podríamos llamar un cronolocus: las específicas coordenadas geo-histórico-políticas que regulan la producción de determinada cultura, en tanto la escenificación imaginaria de una comunidad.

Sobre la impertinencia poscolonial

Pero la pregunta sigue siendo, ¿representan los estudios poscoloniales, incluso en estas variantes latinoamericanistas, una fractura con la episteme occidental? ¿Estáremos frente a un nuevo modo de producción simbólica? El mismo Achugar parecería sostener lo contrario, en el entendido de que la clasificación de la literatura latinoamericana como poscolonial, efectuada desde la academia euro-norteamericana, escamotea las diferencias y borra las especificidades.²² De la Campa va más lejos, y en diálogo con Mignolo, quien ha aplicado el paradigma poscolonial al remapeo de la literatura colonial con notable éxito, y con Carlos Rincón, quien critica la aplicación fetichizada del posmodernismo pero reivindica la utilidad del discurso poscolonial para “*las nuevas teorizaciones culturales latinoamericanas*” plantea serias reservas de carácter político-“epistémico”.²³ Señala, en primer lugar, el carácter ahistórico y panmoderno que el poscolonialismo hereda del posmodernismo, en una tabula rasa que borra las diferencias geo-históricas e imprime a la periferia “*poscolonial*” *tout court*, una identidad –débil– de relevo que el posmodernismo le otorga como un residuo globalizado de memorias locales. En una lectura parcializada de Fanon, la descolonización constituiría, para la crítica poscolonial, un proyecto estrictamente psico-cultural, limitado a la liberación de una lógica colonial introyectada por el colonizado, dentro de la cual cabrían desde los diversos proyectos nacionalistas hasta la teoría de la dependencia, de la cual es, en pureza, antítesis perfecta. Descolonizar significaría entonces desmontar la historia latinoamericana, por inepta, y su modernidad periférica, por fallida, y rescatar únicamente su producción literaria, fundamentalmente en aquellas instancias de resistencia y transgresión. Muy modernamente, el crítico poscolonial restablecería así el papel del arte y la literatura como utopía antimoderna, con el corolario de la legitimación de su hermenéutica descolonizadora.²⁴

Esta maniobra de autolegitimación discursiva empalma, obviamente, con el carácter diaspórico de una amorfa comunidad de intelectuales periféricos radicados en la academia euro-norteamericana. Mi caso, sin ir más lejos. Esto ha suscitado diversos cuestionamientos en cuanto a la pertinencia para los estudios latinoamericanos de un discurso formulado originariamente por intelectuales diaspóricos de origen generalmente asiático. Según la vitriólica interpretación de Juan Zevallos-Aguilar, este discurso, de escasa novedad para América Latina, es la moda de “*una élite intelectual latinoamericana cosmopolita y esnob cuyo capital cultural*

se sustenta en el uso de teorías y métodos de la prestigiosa producción intelectual metropolitana para producir conocimientos aparentemente novedosos e inteligentes”.²⁵

Esta posición intersticial y exógena convierte a numerosos intelectuales latinoamericanos en latinoamericanistas, es decir, en profesionales especializados en la construcción de una doxa sobre lo latinoamericano, lo cual genera una conflictiva relación –epistemológica, ética y política– con América Latina como objeto de estudio, y con los intelectuales latinoamericanos radicados en Latinoamérica. El punto es acertadamente señalado por de la Campa, quien luego de advertir contra los reductivismos entre lo autóctono y lo foráneo, se pregunta cómo demarcar estas diferencias entre los discursos producidos dentro y fuera de América Latina en el mercado global, cómo sopesar las relaciones existentes entre el influyente latinoamericanismo escrito en inglés y el producido en las lenguas vernáculas, cómo articular los desfases y cómo aprovechar las posibilidades en juego. Allí se encuentra, a su entender, una de las aporías principales de la celebración posmoderna en la crítica literaria, así como “*la contradictoria condición de críticos pos (tanto modernos como coloniales), académicos fronterizos, o en nuestro caso, latinoamericanistas de intermedio, miembros de diásporas, o nómadas, que viajamos por el espacio cultural y geográfico latinoamericano en búsqueda de una cartografía discursiva, vislumbrando infinitas posibilidades de releer un pasado que sentimos nuestro desde la lejanía*”.²⁶

La condición diaspórica produce una id/entidad esquiza, descentrada, construida alrededor de ejes varios y asimétricos, como sostiene Cornejo Polar, en cuanto acoge no menos de dos experiencias vitales entre el allá y el aquí, el ayer y el hoy, nunca sintetizables. Por ello advierte contra la celebración acritica de dicha desterritorialización, desde que la condición diaspórica “*duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar*”²⁷ O desde un no-lugar. Esta esquizia es sentida en forma doblemente aguda por el intelectual diaspórico, impelido no ya a reflexionar desde un no-lugar sino acerca de él. Y la condición se vuelve estrategia; la posición, lugar; la metarreflexión, modo epistémico. El no-lugar, frontera. Y el intelectual diaspórico, notoriamente, se transforma en intermediario entre los centros de producción teórica transnacional y los mercados en la periferia, como advierte Anthony Appiah.²⁸ Es fácil, sin duda, incurrir en la fetichización de este no-lugar fronterizo en tanto *locus* privilegiado de producción de conocimiento, y de los sujetos instalados en él como los augures de tiempos y pensamientos por venir. Esto se explica por la innegable,

intensa productividad de un espacio por definición creado por viajeros y tráfugas, contrabandos y trueques, extorsiones y préstamos, incursiones, negociaciones y violencias de todo pelo.

Frontera/frontería

Etimológicamente, la frontera es no sólo límite, mojón, sino también fachada, frente, es decir, lo que cierra y delimita, lo que obstruye y construye identidades, lo que define la civilización más acá de la barbarie; pero es también un abrirse hacia afuera, un sitio de transgresión, más espacio que línea, más territorio que mojón, más inscripción de senderos que registro de catastro, más ámbito de infracciones que marca de contención: frontería. La frontería, antiguamente sinónimo de frontera, indicaba también la acción de hacer frente, de construir, de abrir; y en ella, el frontero, "*caudillo o jefe militar que mandaba la frontera*". Quiere decir que si ambas poseen un sentido francamente militar, en tanto la frontera denota una situación, un estado, una condición, la frontería connota una transitividad donde predomina la acción, la movilidad, la inestabilidad, la lucha. Más liminaridad que límite, la frontería es un permanente desplazamiento, la inscripción de senderos, múltiples y cambiantes, por sobre la prescripción del territorio nacional; una encrucijada marginal. Si la frontera es un borde, ¿es la frontería un burdel, el mercado por antonomasia, como sugiere Derrida?

La articulación frontera/frontería refiere a un dispositivo de contención y a un tejido de transgresión. La una es imposible sin la otra, como las caras de una moneda, impensables, incompletas por sí mismas, porque no hay transgresión posible sin un límite que transgredir, y el límite es fútil sin la transgresión que lo justifica. La frontera no existiría si no fuera transgredible, pero la transgresión se agota en sí misma. Pura densidad, intensidad, *Jetztzeit*.²⁹ No empeece el carácter tangible de la frontera, ésta carece de realidad hasta el instante mismo de su transgresión; pero el *ethos* transgresivo es gesto vano sin el obstáculo de la frontera. La transgresión, en una palabra, conjura y realiza los límites epistemológicos y fenomenológicos de la frontera o, dicho de otro modo, la transgresión constituye la frontera donde la frontera se extingue y se hace frontería, dando lugar a lo que Foucault llama "*el pensamiento del afuera*", "*una forma de pensamiento en la cual la interrogación de los límites reemplaza la búsqueda de totalidad y el accionar transgresivo reemplaza el movimiento de las contradicciones*".³⁰ La frontera, consumida en su transgresión, se consume en frontería.

Desde otra frontera, ésta es la distinción que establece Gloria Anzaldúa entre *border* –una línea divisoria– y *borderland* –zona fronteriza, imprecisa, indeterminada, geocultura sedimentaria de carácter aluvional y residual, pues de hecho estamos ante una frontera "*siempre que dos o más culturas se rozan, donde pueblos de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde las clases bajas, medias y altas entran en contacto, donde el espacio entre dos individuos se contrae en la intimidad*".³¹ Porque la frontera define territorios, la frontería dibuja paisajes; la frontera fija identidades, la frontería abre relaciones; la frontera delimita espacios, la frontería articula lugares. La frontera tiene estatuto jurídico, militar, penal, la frontería habilita prácticas; la frontera hunde raíces, la frontería se esparce en rizoma. La frontera legisla la razón de Estado, la frontería es indiferente a la Nación; la frontera es marca de la Historia, la frontería habilita memorias fragmentarias; la frontera sutura (a) la epistemología moderna, la frontería actúa(liza) la intensidad del presente, la explosión del evento, la pura duración del instante. El *Webster's Third International Dictionary* establece dos acepciones de *frontier* que sintetizan, impecablemente, las políticas en juego: "*una línea divisoria entre cosas diferentes u opuestas*", mas también "*una zona o región típicamente movable o avanzante, especialmente en Norteamérica, que marca los sucesivos límites de colonias y civilización: una zona o región que forma el margen de un territorio habitado o desarrollado*".³²

Bajo constante vigilancia, reforzada, disputada, o conquistada, la frontera separa y somete a una cultura o una comunidad de otra; la frontería posibilita y testimonia la lucha continua entre una razón pedagógica y una pulsión performativa que desafía disciplinamientos y resiste suturas identitarias. Porque no olvidemos que el "*otro*" es "*otro*" precisamente por razón de la frontera, y no a la inversa; que su diferencia no es anterior a la frontera, por cuanto es ésta que discrimina y distingue un "*nosotros*" de un "*ellos*", el "*nosotros*" de los "*otros*", aquellos quienes no pertenecen, permitiéndonos a "*nosotros*" ser idénticos a nosotros mismos, entre nosotros mismos: la frontera es el alfa y el omega de la identidad, del pensamiento mismo de lo idéntico. Pero el "*otro*" nunca se encuentra allá afuera, porque es siempre más acá, entre nosotros, en nuestro discurso, donde deviene realidad.³³ Y esa es la dimensión de la frontería, dimensión producida en la praxis del contacto, en la actuación de los seres concretos que la inscriben y la borran con sus pasos. Es un sitio "*otro*", donde todos los "*otros*" se congregan, y donde nosotros mismos, para ser, debemos comulgar en nuestra diferencia. Es por eso, como dice Anzaldúa, que hay una única manera de vivir (en) la frontería: como

extranjeros. Como extranjero en casa, como en casa de extranjero, porque la extranjería es la única casa posible:

In the Borderlands

you are the battleground

where enemies are kin to each other;

*you are at home, a stranger.*³⁴

Así como la política de la frontera es demarcar y contener al "otro" para construirnos el "nosotros", la frontera es producto del anárquico cruce y superposición y extralimitación de antipolíticas: ambigüedad, nepantla, el espacio del medio donde se vive desgarrado por una esquizia interior que es condición de posibilidad del Ser, que no es ni lo uno ni lo otro sino todo lo contrario, como dijera aquel amigo de una amiga; pura cesura, siempre desplazada, siempre en movimiento, siempre en transición. Y así como la frontera delimita el Ser, la frontera –puro evento puro, intensidad– produce y es producto del devenir del Ser. Es un hueco, un vacío, un agujero negro.

Perspectivas

Desde otro punto de vista, toda frontera es un horizonte, y todo horizonte presupone una perspectiva. Nada caracteriza tan palmariamente la epistemología moderna como la perspectiva *artificialis* renacentista, dispositivo por el cual la naciente burguesía domoñó el infinitamente expandible espacio euclidiano mediante tres cerrojos: la bidimensionalidad, el marco, y la mirada omnimoda del observador, erigido en tal acto en centro del universo, en Sujeto Universal.³⁵ Bajo la ilusión de profundidad tridimensional y de un horizonte fijado en un punto de fuga, la realidad perdió realidad para ser una colección de objetos presuntamente contruidos por la mirada del observador. El propósito último, por supuesto, consistía en naturalizar la centralidad de dicho sujeto observador, desde el cual parecía emanar un mundo pleno, estático, absoluto, total, todo lo opuesto de la pintura china, fundada en la simultaneidad de horizontes de un espacio vacío.

La institucionalización social y el importe ideológico de la perspectiva monocular y el punto de fuga adquieren su más sofisticada elaboración en el cine, donde el espectador, aislado en la penumbra, se identifica con la imagen representada en la pantalla (nivel imaginario), y con su propia mirada, que al converger con la proyección de la imagen, termina identificándole con el aparato cinematográfico mismo (nivel simbólico). De ahí las tres funciones ideológicas principales que el aparato cinematográfico hereda de la perspectiva renacentista: interpelación del sujeto observador qua sujeto agente (el observador

se autoerige, ilusoriamente, en autor de las imágenes, en sujeto trascendente); interpelación del sujeto observador qua sujeto-súbdito (el observador se identifica con el aparato cinematográfico, con las instituciones e instancias productoras de las imágenes); naturalización de una particular visión del mundo (las imágenes, contruidas de acuerdo a los artificios de la perspectiva, adquieren universalidad).³⁶ Por cierto, el cine es un medio inagotablemente proteico, en cuya misma plasticidad reside su permanente transgresión de convenciones: el ángulo de toma, la profundidad de campo, los diferentes lentes y filtros, el movimiento de cámara, son todos factores que pueden confirmar o refutar la naturalidad de la imagen, sin mencionar otros códigos como el sonido, la puesta en escena y, primordialmente, el montaje. Pero como sostiene Baudry, si el cine se caracteriza por la discontinuidad de sus componentes, termina necesariamente por restablecer una ilusión de continuidad tempoespacial basada en la persistencia de la visión y en la unidad narrativa. Paradojalmente, la perfección cinematográfica consistiría en llevar la discontinuidad intrínseca hasta sus extremos sin poner en riesgo la sensación de continuidad narrativa, es decir, en preservar la unidad del sujeto donde imaginariamente se origina el sentido.

¿Qué pasa entonces con la ilusión de realidad cuando el horizonte se desplaza ante un observador que adopta posiciones inusuales, mutantes, contradictorias? Esto es lo que David Alfaro Siqueiros investigó en sus murales, particularmente en sus proyectos de esculto-pintura y en el trabajo sobre superficies cóncavas, lo que él llamaba "*composición poliangular*". Luego de desechar todos los métodos tradicionales de perspectiva monocular y composición renacentista como falsos, toda vez que operan "*en un cuerpo geométrico concebido como materia o forma estática*", postulaba la superioridad del muralismo en el hecho de que la composición pictórica se genera, en este, por "*el tránsito normal del espectador en una topografía*" regulada por el espacio arquitectónico. Así, "*el más extraordinario elemento de la pintura mural aparece en la movilidad, en la dinámica que es inherente a la propia arquitectura, como a todo cuerpo geométrico sólido, por razón de las distorsiones que se producen en la visual de los espectadores, en razón misma de la movilidad viva de éstos*".³⁷ A diferencia del cine, cuyo espectador experimenta la ilusión de movimiento desde la inmovilidad de su butaca, Siqueiros procuró re-presentar en sus murales, pictóricamente, los sucesivos horizontes que un observador en movimiento, caminando, descansando, volviendo sobre sus pasos, iría produciendo. Un observador activo. Coincidiría, en esto, con Brian Massumi, quien siguiendo las disquisiciones sobre cine de Gilles Deleuze, distingue entre la "visión-

espejo", basada en un perspectivismo estático, y la "visión-movimiento", que organiza el espacio desde una perspectiva móvil que, por serlo, anula la distinción sujeto/objeto. La objetividad de este último queda en suspenso en tanto el sujeto, viéndose a sí mismo como otros le ven, ocupa simultáneamente su lugar y el de objeto, desde un espacio cruzado por perspectivas tangenciales, constantemente desestabilizadas.³⁸

En otras palabras, frontera, donde el horizonte no es ni puede ser monolítico, ni exclusivo, ni excluyente; donde el horizonte no separa un aquí de un allá, ni es un límite, ni un alto, sino "aquello desde donde algo comienza su desarrollo esencial", dijera Heidegger. Porque el horizonte señala en la frontera tanto un más allá como un más acá, el lugar del devenir del Ser, su hábitat, un espacio para el cual se ha hecho sitio: el lugar de la proximidad, del encuentro con el prójimo, una morada que se ha de reinventar día a día.³⁹ Porque en la frontera nada valen las raíces, los mojones, las piedras miliarias, signada como está por horizontes abiertos, móviles, transitorios, dispuestos en abanico, como en la pintura china, o retorcidos en las concavidades de los muros, como en Siqueiros. Esto, precisamente, es lo que hace a la frontera un espacio vacío, un recinto colmado de un vacío dinámico, activo, productivo: el sitio de transformación preeminente, el ámbito donde los contrarios se abrazan infinitamente: el yin y el yang.⁴⁰

¿Preámbulos para una epistemología sin fronteras?

El debate no debatido en el reciente congreso de LASA, como he dicho antes, fue la articulación del latinoamericanismo, entendido como "dispositivo de conocimiento académico" originado implícitamente en las universidades norteamericanas, y Latinoamérica, "objeto de estudio, campo de experiencia, postura de enunciación". La íntima imbricación del tema con la problemática de la frontera aparece expuesta en forma ejemplar en la ponencia de Nelly Richard, cuya intervención en un debate básicamente interno a la academia en Estados Unidos desde una autoproclamada marginalidad, dramatiza las aporías del mismo.

En forma sumaria, Richard formula una crítica del latinoamericanismo sintetizable en la fórmula "hablar sobre/hablar desde", la cual instituye una asimétrica división del trabajo entre teoría y práctica, razón y materia, conocimiento y realidad, representación y experiencia, mediación e inmediatez. Latinoamérica, reducida a objeto de estudio, ocuparía los segundos términos de la serie. Lo

paradójico sería que esta hegemonía de la "Internacional Académica" se sustentaría en una estrategia de autodesterritorialización, estrategia por la cual, como centralidad autodescentrada, monopolizaría la atribución y la representación de la subalternidad desde un centro incontestable. Latinoamérica deviene así "esa fuente primaria (no mediada) de acción e imaginación, de lucha y resistencia: el afuera radical y primario (radical porque primario) del latinoamericanismo que abastecería a la intelectualidad metropolitana con su plus de vivencia popular traducible a lucha solidaria, a compromiso político y denuncia testimonial".⁴¹ Esta fetichización de Latinoamérica en tanto locus epistemológico y reservorio ético privilegiado acarrea su correlativa contención como espacio pre-lógico, lo que reproduce y restablece, subrepticamente, la autoridad de un centro presuntamente autodescentrado.

Ahora bien, ¿es posible, como propone Richard, subvertir esta dicotomía de poder por el sólo recurso a la posicionalidad geopolítica, a la situacionalidad enunciativa desde lo latinoamericano? ¿Es tan nítida la distinción entre una "crítica cultural" latinoamericana y los "estudios culturales" angloparlantes? Reclamar la ventaja del discurso producido desde Latinoamérica implica no sólo los riesgos de un nuevo tipo de fetichización, sino la mistificación de la posición ambiguamente hegemónica del intelectual productor de dicho discurso al interior del mapa latinoamericano así como su función intermediaria en el mercado transnacional. Una crítica del latinoamericanismo-made-in-EE.UU. sólo es legítima a condición de la correlativa problematización del latinoamericanismo-hecho-en-Latinoamérica. Las fronteras epistemológicas no desaparecen porque el intelectual escriba desde Santiago y no desde Los Angeles, y la prueba de ello está en que Richard termina por reproducir la misma estrategia de fetichización-contención-mistificación que tan atinadamente critica a los estudios culturales, cuando restablece la primacía ético-epistémica de propuestas (auto)marginales neovanguardistas. La misma dicotomía "hablar sobre/hablar desde" se revela falaz, insostenible, en cuanto todo hablar implica, ineludiblemente, un desde y un sobre, un locus de enunciación y un referente específico, o dicho de otro modo, el dinamismo de la frontera.

Luego de todo esto, ¿es todavía posible preguntarnos acerca de la alternativa de una epistemología de frontera? ¿Es pensable una epistemología que no sea de frontera? ¿No constituye ésta acaso la condición de posibilidad de toda epistemología? Dice Gilles Deleuze que "sólo se escribe en el límite del propio saber, en ese límite extremo que separa nuestro saber de nuestra ignorancia, y que conduce de uno a otra. Sólo de esta manera llega uno a decidirse a escribir. Colmar la

ignorancia, es relegar la escritura para el mañana, o más bien hacerla imposible". No se trata tan sólo de considerar la ignorancia como la frontera de nuestro conocimiento, sino de que sólo la ignorancia, el vacío, nos mueve a ir más allá. Por ello, "hacemos, deshacemos y rehacemos nuestros conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia continuamente desplazada que los repite y los diferencia": frontera, claro, el ámbito por antonomasia de la diferencia, del quiebre de la simulación-simulacro de la identidad, y de la (representación) identidad de la representación. Cuando Walter Mignolo propone una "epistemología de frontera" de relevo se refiere, en rigor, a una epistemología en frontera: espacio vacío, locus productivo: productividad de la diferencia: parergon, suplemento que desborda (por) los bordes.⁴² Frontera, dimensión del pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad "para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas".⁴³ Pensamiento del afuera, en frontera, lo que vale decir pensamiento no epistémico, en tanto, por definición, sólo (se) constituye una episteme (en) una retrospectiva asignación de sentido: un hablar sobre desde. Así, las fronteras de la epistemología estarían en el proceso de significación mismo, en el adquirir sentido, procedimiento-otorgamiento siempre a posteriori que implica la cancelación del presente en bruto (el *Jetztzeit*) en una narrativa. Por eso, toda epistemología, en tal sentido, implica una cristalización de la praxis, así como la Historia conlleva la superación de la historicidad.⁴⁴ Del otro lado –siempre del otro lado, como una imposibilidad– queda el pensamiento del afuera: pura frontera.

El interrogante implícito en el título de este trabajo es, después de todo, una falacia; una falacia que articula una paradoja, por supuesto, y que enmascara una aporía. La epistemología occidental moderna es, ni más ni menos, una epistemología de fronteras, en tanto organiza un pensamiento que califica y clasifica, incluye y excluye, para ordenar. Para dominar, para controlar. Es, por lo mismo, una epistemología cuyas fronteras se encuentran en esa misma administración de fronteras, por tautológico que esto suene, pues más allá de la instrumentación de las mismas, la epistemología se desvanece como tal. En la sutura de este círculo hermenéutico consiste la falacia de la epistemología de frontera; sus límites, su agotamiento

final, están ya inscriptos en su misma condición de posibilidad: la dimensión fluctuante de la frontera, que quizá no sea más que la última, imposible, impensable de las fronteras.

NOTAS

1. "Para sobrevivir la Frontera/tienes que vivir sin fronteras/ser una encrucijada", Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987, p. 195.
2. "Los intelectuales y el poder", en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, p. 78.
3. Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 81.
4. John C. Welchman (ed.), *Rethinking Borders*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
5. Amaryll Chanady (ed.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995. Véase Chris Tiffin y Alan Lawson (eds.), *De-Scribing Empire*, Routledge, Londres, 1994; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, Londres, 1995; Iain Chambers y Lidia Curti (eds.), *The Post-colonial Question*, Routledge, Londres, 1996.
6. Elaboro estas ideas in extenso en "Shifting Paradigms: From Transculturation to Hybridity: A Theoretical Critique", en Rita de Grandis y Zila Bernd (eds.), *Unforseeable Americas: Questions of Cultural Hybridization in the Americas*, University of Minnesota Press, Minneapolis, y en "De la transculturación (a/en lo) transnacional", *Revista Iberoamericana*, ambos de próxima publicación.
7. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1995, p. 23; Jesús Martín-Barbero y Sonia Muñoz (coords.), *Televisión y melodrama*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992, p. 12.
8. García Canclini, pp. 363 y 307.
9. José Joaquín Brunner, *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago de Chile, 1986; Neil Larsen, "La teoría crítica brasileña y la cuestión de los Cultural Studies", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40, 1994; Mier, en García Canclini, pp. 352-7.
10. García Canclini, pp. 234 y 351.
11. Chanady, p. xxxiii.
12. Alberto Moreiras, "Pastiche Identity, and Allegory of Allegory", en Chanady, p. 208.
13. Alberto Moreiras, "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano. Cándido y Borges", *Revista Iberoamericana* 176-177, 1996, pp. 877-8.

4. Para la distinción entre diferencia y diversidad cultural, véase Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994, p. 34.
5. "Latin American Subaltern Studies Group, Founding Statement", John Beverley y José Oviedo (eds.), *The Postmodern Debate in Latin America*, *Boundary 2* 20/3 (1993), 111, 119, 121.
6. Moreiras, pp. 877 y 879.
7. *Subaltern Studies Group*, p. 121.
8. Walter Mignolo, "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", *Revista Iberoamericana* 176-177, 1996, p. 685.
9. Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology* 11/1 (1996): 56.
10. Mignolo, pp. 688-9, las cursivas son mías.
11. Hugo Achugar, *La biblioteca en ruinas. Reflexiones culturales desde la periferia*, Trilce, Montevideo, 1994, pp. 26, 42, 64. Román de la Campa, "On Latin Americanism and the Postcolonial Turn", *Canadian Review of Comparative Literature* (1995); Antonio Cornejo Polar, "Condición migrante e intertextualidad cultural: el caso de Arguedas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995); "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996).
12. Achugar, pp. 39 y 48.
13. Román de la Campa, "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza", *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996); Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1995; Walter D. Mignolo, "Colonial and Postcolonial Discourses: Cultural Critique or Academic Colonialism?", *Latin American Research Review* 28 (1993); "Editor's Introduction", *Poetics Today* 15/4 (1994); "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?", *Dispositio* 46 (1994-6); "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales", *Revista Iberoamericana* 170-171 (1995); véase el volumen "Latinoamérica: nuevas direcciones en teoría y crítica literarias", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29 (1989).
14. De la Campa, pp. 709-710 y 712.
15. Juan Zevallos-Aguilar, "Teoría poscolonial y literatura latinoamericana: entrevista con Sara Castro-Klarén", *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996), 963.
16. De la Campa, p. 701, el énfasis es mío.
17. Antonio Cornejo Polar, "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996), 841.
18. Wuane Anthony Appiah, "Is the Post -in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry* 17/2 (1991). Citado por de la Campa, p. 715.
19. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, Schocken Books, Nueva York, 1968, p. 261.
20. Michel Foucault, "A Preface to Transgression", en *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 33-5, 50.
21. Anzaldúa, pp. 3 y 1.
22. *Webster's Third International Dictionary*, § 914.
23. Trinh T. Minh-ha, "An Acoustic Journey", en John C. Welchman (ed.), *Rethinking Borders*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 1.
24. Anzaldúa, p. 194.
25. Pierre Descargues, *Perspective*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1977, p. 10.
26. Véase Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, Oxford University Press, Nueva York, 1974, y Jean-Louis Baudry, "Ideological effects of the basic cinematographic apparatus", en Gerald Mast, Marshall Cohen y Leo Braudy, *Film Theory and Criticism*, Oxford University Press, Nueva York, 1992. Sobre la distinción sujeto-agente y sujeto-súbdito, véase Etienne Balibar, "Citizen Subject", en Eduardo Cadava, Peter Connoer y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Londres, 1991, y Paul Smith, *Discerning the Subject*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
27. David Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, Ediciones Mexicanas, México, 1951; el énfasis es mío. Véase Mario de Micheli, *Siqueiros*, Fratelli Fabbri, Milano, 1968.
28. Brian Massumi, "The Bleed: Where Body Meets Image", en John C. Welchman, (ed.), *Rethinking Borders*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, pp. 22-3.
29. Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking" en *Basic Writings*, Harper & Row, Nueva York, 1977, pp. 332, 339.
30. Ernesto Laclau, "Politics and the Limits of Modernity", en Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon. The Politics of Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 81; François Cheng, *Empty and Full. The Language of Chinese Painting*, Shambhala, Boston, 1994, pp. 35-8.
31. Nelly Richard, "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", ponencia en LASA XX, Guadalajara, abril 17-19, 1997: 6.
32. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988, pp. 34, 32, 426; Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 55.
33. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1989, pp. 16-7.
34. Timothy J. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Cornell University Press, Ithaca, 1982, pp. 11, 351.