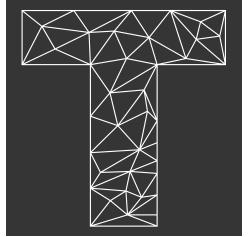


Fotografía:
ChatGPT + DALL·E (IA)



Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe

Carlos Aguirre Aguirre



Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe

Possible Spaces: Postcolonial Theory in Latin America and the Caribbean

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 75-97
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Carlos Aguirre Aguirre¹

Fecha de recepción: 8 de septiembre, 2025
Fecha de aprobación: 12 de octubre, 2025

Carlos Aguirre Aguirre (2025). Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. *Trama, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 14, (1), Enero-Junio, págs. 75-97

DOI: <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v14i1.8294>

¹Doctor en Filosofía (UNC, Argentina).
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL - UNCuyo, Argentina)
Mendoza, Argentina. CP.:5500
Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com



Resumen

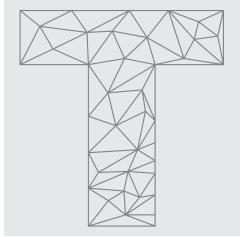
El trabajo expone las posibles modulaciones de la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe tomando como eje de discusión el problema actual de la cultura. Para eso, se detiene en la imbricación que existe entre “cultura” y “diferencia” en el marco de las relaciones coloniales de poder y las representaciones culturales de la modernidad occidental. Argumentando que uno de los principales elementos de la crítica poscolonial es desarticular las representaciones dicotómicas de las identidades modernas, el trabajo propone un cruce entre la noción de entre-lugar (Bhabha) y el neologismo caribeño de transculturación (Ortiz), con el fin de meditar los espacios de hibridación poscolonial. La hibridación es reflexionada en un sentido heurístico, intersticial y estratégico. A continuación, establece un contrapunto entre distintos momentos de las elaboraciones de Walter Mignolo sobre la crítica poscolonial, como posible lectura latinoamericana de las herencias coloniales, para finalmente detenerse en la propuesta relacional de Édouard Glissant marcando la sintonía de su poética filosófica con algunos problemas detectados por la poscolonialidad.

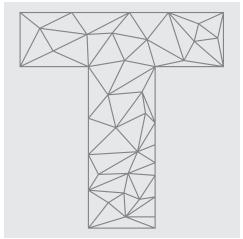
Palabras clave: Poscolonialidad, Édouard Glissant, Hibridez, Tercer Espacio, Cultura.

Abstract

This paper presents the possible modulations of postcolonial theory in Latin America and the Caribbean, taking the current problem of culture as its focus of discussion. To this end, it examines the interweaving of “culture” and “difference” within the framework of colonial power relations and the cultural representations of Western modernity. Arguing that one of the main elements of postcolonial criticism is to dismantle dichotomous representations of modern identities, the paper proposes an intersection between the notion of in-between (Bhabha) and the Caribbean neologism of transculturation (Ortiz), in order to reflect on the spaces of postcolonial hybridization. Hybridization is reflected upon in a heuristic, interstitial, and strategic sense. It then establishes a counterpoint between different moments of Walter Mignolo's elaborations on postcolonial criticism, as a possible Latin American reading of colonial legacies, to finally focus on the relational proposal of Édouard Glissant, highlighting the harmony of his philosophical poetics with some problems detected by postcoloniality.

Key words: Postcoloniality, Édouard Glissant, Hybridity, Third Space, Culture.



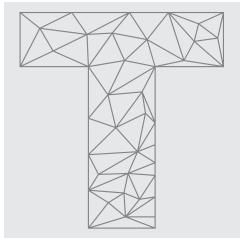


El malestar poscolonial de la cultura

La continuas segmentaciones en zonas geográficas y geoculturales disociadas por las representaciones “Primer mundo” y “Tercer mundo” es una obsesión no menor dentro de los estudios sobre la crítica cultural y la filosofía de la cultura en Latinoamérica por lo menos en la década de los ‘80 y ‘90. No nos referimos a cuestiones meramente de índole académica o de agenda intelectual, sino, también, a cómo las indagaciones acerca de los efectos de la representación marginal y ontológica de Latinoamérica como un *todo homogéneo*, o un *sitio* en el que se “vive” la alteridad auténtica de un *nosotros latinoamericano*, en más de una ocasión se vuelve un problema al momento de estudiar los espacios de la cultura. Por cultura nos referimos a un proceso complejo que, al decir de autores como Raymond Williams (2009), Terry Eagleton (2017) o Stuart Hall (2011), da cuenta no solo de los valores con los que se autoconstituyen determinadas comunidades, sino, más bien, de las formas en que se cristalizan relaciones de poder y saber, pugnas hegemónicas y contrahegemónicas, dentro de un entramado simbólico, lingüístico e histórico que pone en cuestión las usuales categorías de *civilización* o *alta cultura*. Por ejemplo, sobre la agenda de los Estudios Culturales, Hall en una entrevista dice que:

Enfocar la cultura o las expresiones culturales desde un punto de vista meramente formal, concebirlas como simples valores o significados, en absoluto constituye la temática de los *cultural studies*. Realizar *cultural studies* significa un intento de identificar los vínculos de la cultura —del significado o del *meaning making*— con otras esferas de la vida social, o bien con la economía, la política, la raza, la estructuración de las clases y de los géneros, etc. En mi opinión, se puede hablar de *cultural studies* tan sólo si se trabaja para desenmascarar la interrelación entre cultura y poder (Hall, en Mellino, 2011, p. 15, cursivas en el original)

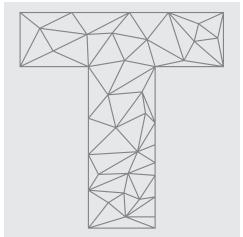
La respuesta de Hall, por más obvia que se manifieste, esconde algo sugerente al momento de reflexionar acerca de la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe: la cultura no se puede encarar de manera formal, y sí como un tejido que *contamina* otras esferas de la vida social. Posiblemente a esto se le puede adosar lo indicado por Williams en *Literatura e ideología* en el que distingue las diferencias entre *cultura residual* y *cultura emergente*. Nos interesa destacar esto por el simple hecho de que si en la entrevista antes citada Hall argumenta la necesidad de desenmascarar la relación entre cultural y poder, Williams comprende que en este mismo entramado de vínculos ríspidos, en esa misma zona de confrontaciones donde se encastran en los *productos culturales*, hay



culturas residuales como expresiones y valores que no puede ser codificados y expresados en los términos de la cultura dominante. Lo residual, a su vez, denota una ambivalencia: por momentos se distancia y en otros momentos se integra a la cultura dominante.

Williams alerta que, “en ciertas instancias, la cultura dominante no puede permitir demasiado volumen de este tipo de prácticas y experiencias por fuera de sí, y no quiere correr riesgos” (2012, p. 62). La *cultura emergente*, en cambio, nos habla de experiencias novedosas que no se limitan a ejecutar las decisiones de la cultura dominante, porque, en tanto que aparecen bajo la forma de significados y prácticas subrepticias, pero igualmente nuevas en sus fisionomías, se vuelven in-codificables. En consecuencia, *lo residual* y *lo emergente* se pueden analizar como las arterias de diferencias culturales que desmantelan el montaje identitario de la modernidad occidental y sus modelos de referencia. Y es en este orden de asuntos donde la crítica poscolonial viene a modular una “crítica” de los marcos representacionales imperiales que por siglos ha dominado el campo cultural de las humanidades en sus órdenes conceptuales y categoriales. Si volvemos a Hall, preguntarse por *¿Cuándo fue lo “postcolonial”?* (2008) revela una sospecha de sentido acerca de los efectos coloniales del eje modernizador occidental a partir del cual la cultura, incluso con sus modulaciones *residuales* y *emergentes*, se evalúa con centros y universalismos.

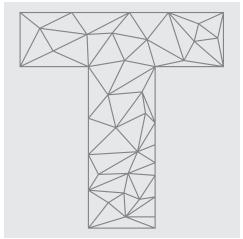
De esto último, en mayor y menor medida, y desplazándonos a nuestra región, son cómplices muchas filosofías de Latinoamérica (Kusch, 1976; Zea, 1980; Dussel, 1982; Cullen, 1986) en su búsqueda de un núcleo gravitante del pensar, para así argumentar no solo un provincialismo romántico y sustancializado opuesto, por inversión, a la racionalidad moderna colonial, sino también una pureza interpretativa de las formas culturales. Consecuencia de esto es no advertir que el flujo diseminado de marcas culturales discontinuas, en las que las demarcaciones “Norte/Sur”, “Centro/Periferia” y “Moderno/Premoderno” pierden rigidez, cristaliza una multilocalización de los dispositivos escriturales, estéticos y artísticos, que convierten a los extremos alterizados de las demarcaciones anotadas (“Sur”, “Periferia” y “Premoderno”) en lugares de proyección crítica y marcas de una diferencia que desacomoda los binarios imperiales. La inclinación por describir a la Historia de las Ideas y a la Filosofía Latinoamericana como un núcleo homogéneo pierde de vista sus rispideces, diferencias y debates internos que, en mayor o menor grado, pueden atender



al problema de los cruces culturales, en la forma de un proceso o fenómeno que fractura la lógica clásica de la identidad. Los arquetipos mítico-éticos del estar de Rodolfo Kusch o a la contra-exterioridad liberadora del Otro reflexionada por Enrique Dussel, por solo mencionar algunos ejemplos, no consiguen conversar con eso que Eduardo Grüner llama “*historicidades diferenciales*”, las cuales, analizadas por Arturo Roig (1993), fueron preocupación central en discusiones encaminadas por cavilar las “*bifurcaciones y las des-conexiones/re-conexiones de las situaciones ‘post-colonial’*” (Grüner, 2009, p. 39, cursivas en el original).

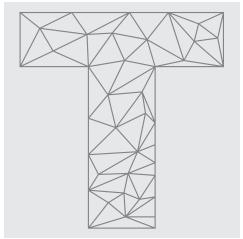
Con esto último no buscamos argumentar que lo poscolonial rechaza del todo las modulaciones filosóficas latinoamericanas, pues sería omitir la relevancia de una genealogía que constituye un acervo importante dentro de la producción teórica local, sino afirmar brevemente que la crítica poscolonial tiene como eje de análisis desmenuzar la ficción y las limitaciones que suponen los resguardos identitarios y los patrones de representación clásicos al momento de estudiar las marcas coloniales del mundo contemporáneo. Hablar de translocalización de la cultura, dimensionando los mecanismos de resistencia y *asimilación* al interior de los signos históricos descolonizadores de Latinoamérica y el Caribe, expresa un síntoma; una lógica de sentido que hace hincapié en las filiaciones coloniales y poscoloniales de lo que en su momento Mary Louise Pratt teoriza como *zona de contacto* (2010, p. 34): lugar en el que se dinamizan resistencia y negociaciones transculturales permeadas por relaciones coloniales de violencia epistémica. Así, la insistencia, siguiendo a Hall, de una *doble inscripción* que descompone los espacios claramente demarcados de “adentro/afuera”, o los de “centro/periferia”, “Mismo/Otro”, “Blanco/Negro”, “Autenticidad/Imitación”, etc., convierte a la crítica poscolonial en un sitio epistemológico que intenta principalmente reinterpretar los procesos de coloniales como globales, transnacionales, híbridos e intersticiales (2008, p. 568).

La cultura, entonces, se traduce como un espacio donde lo residual y lo emergente dentro de nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas aparecen con el metabolismo de diferencias que quiebran “la forma binaria —al decir de Hall— en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo” (*Ibid.*). Para desmenuzar esto es imperioso entender que la reivindicación de una tradición local, como se hizo no solo en la Filosofía de la Liberación, sino también en parte de la literatura del llamado *Boom Latinoamericano*, encubre cómo las diferencias entre la cultura colonizadora (dominante) y la cultura colonizada (expresada



en muchos ocasiones en lo *residual* y lo *emergente*) nunca operan de manera puramente dicotómica. Y con esto nuevamente aparece el problema de la lógica de la identidad, como resguardo ontológico y/o metafísico que garantizaría un desprendimiento de la lógica colonial de los centros metropolitanos. Este marco interpretativo soslaya cómo los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la *transculturación* que, agrega Hall, “caracterizó la experiencia de la colonización [...] resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora” (Ibid.).

Por su parte, como argumenta Nelly Richard, afirmar un sitio esencial de la cultura, un espacio de alteridad incontaminado por el centro, es un ejercicio que continúa cautivo del sistema de representación colonial occidental; un tablero de identidades que divide al mundo en áreas geo-culturales delimitadas entre sí. Esto, dice Richard, revela un gesto doble: “el gesto colonizador de asignar identidad según la norma occidentalizada de lo Mismo (la identificación por imposición) y el gesto anticolonialista de re-afirmarse desde la negación (la identidad por oposición)” (Richard, 1993, p. 212). Con esto, es necesario aclarar varias cuestiones: lo poscolonial no significa un “después de...”, sino la marca colonial que sigue presente en relatos, archivos, tránsitos culturales y jerarquías epistemológicas en nuestro presente (puede identificarse en lo que Aníbal Quijano (2011) define por “colonialidad del poder”); la crítica poscolonial no esquiva las jerarquías culturales trazadas desde la Conquista y la colonización en Latinoamérica y el Caribe, sino, más bien, las rastrea e intenta revelar que en la “negociación” entre culturas, incluso bajo severas relaciones de poder, hay instantes de subversión y de desarticulación crítica; y “poscolonialismo” y “posmodernidad” son apuestas diferentes que leen de forma desigual las activas mutaciones de un sujeto subalterno que interrumpe las coordenadas simbólicas del sujeto centrado, moderno y racional. Volviendo a Richard, lo poscolonial busca subvertir no solo el trazado negativo de la figura del Otro delineada por la cultura dominante, sino también la reinversión de ella realizada por el sujeto colonial, bajo la cara de una contra-identidad, pues esto último, en efecto, dejaría intacto la tendencia logocéntrica de “dicotomizar el continuum humano en los contrastes nosotros-ellos” (Ibid.).

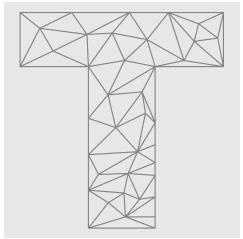


La actualidad de las hibridaciones: los intermedios de la cultura

El logocentrismo occidental, siguiendo a Jacques Derrida (1986), está compuesto por una cadena de centramientos: fonocentrismo y etnocentrismo. La historia de la escritura como extensión del habla; es decir, la versión instrumental de la escritura, junto con la historia de la ciencia lógica y el disimulo metafísico del germen de la escritura, en su acto mismo de producción, es lo que conduce a la aparición un pensamiento de la *huella*, agrega Derrida, ubicado dentro del texto, dentro de la escritura, transgrediendo las paralizaciones ontológicas del habla. Tanto Gayatri Spivak como Homi Bhabha, ambos autores de la crítica poscolonial, se ven atraídos por la afrenta teórica de Derrida para evaluar cómo la identidad deja de ser un “objeto” eficiente al momento de pesquisar los silencios, forclusiones y espacios intermedios de la cultura. En *Crítica de la razón poscolonial* (1999) Spivak zigzaguea críticamente las filosofías de Kant, Hegel y Marx sacando a flote la figura del informante nativo: figura forcluida, colocada bajo tachadura y ausencia convertida en presencia necesaria en Kant, Hegel y Marx al momento de construir sistemas teórico-epistemológicos.

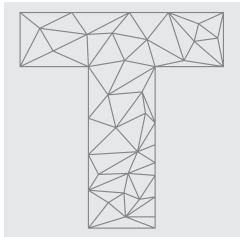
Son la huella, los espacios en blancos, los entres, lo que inquieta a Spivak al interior de sistemas teórico-epistemológicos cuyo sostén, en muchas ocasiones, es un decurso progresivo y asuntivo del tiempo que tiene por costoparalizarel rendimiento críticode todo aquello censurado por el Logos universal y sus categorías transparentes. Nuevamente acá nos encontramos con el problema de las segmentaciones culturales, como exposición de relaciones de poder sostenidas por los textos y por las marcas invisibles que los acompañan. La amenaza contra esto por parte de la deconstrucción, leyendo a Spivak, es detectar en la escritura la ambivalencia, el intersticio y la ambigüedad de los signos culturales frente a la ideología colonial moderna; es decir, considerar que la cancelación absoluta de la diferencia —su alterización como exterioridad plena en un afuera— es producto de la definición selectiva de un otro *irrepresentable* por parte del etnocentrismo de Occidente que, por un lado, anula la inestabilidad de las unidades verbales que tensan las estructuras binarias del pensamiento moderno; trabajo que la deconstrucción busca instalar, y, por otro, que dota de estatuto ontológico al lenguaje para darle un valor de “verdad”, inclusive cuando en la escritura misma sobresalen huellas y espacios en blancos —espacios incodificables y no catalogables— capaces de perturbar la tranquilidad maniquea de las identidades coloniales.

Desmontar el aparato representacional del colonialismo, que se teje no solo en el orden histórico, sino también ideológico-discursivo, implica, desde la crítica poscolonial, que ninguna enunciación cultural tiene una unidad fija o preestablecida; porque los signos de la cultura pueden ser reappropriados, traducidos e hibridizados. Esto último es



Esto último es lo que llama la atención de la noción de *entre-lugar* de Bhabha, cuya genealogía se puede rastrear desde la idea del *entre* de Derrida, y que es retomada en la década del '70 en Latinoamérica por Silviano Santiago en su *El entre-lugar del discurso latinoamericano* (2002). El trayecto de los “discursos culturales”, retomando la idea del *entre-lugar* como intersticio, Tercer Espacio, lugar de cruces y rispideces, zona de una dialéctica enrarecida y siempre suspendida, terreno donde entran en crisis los binarismos occidentales, es el de la desestabilización del sujeto colonial. Si para Derrida el *entre* es el lugar a partir del cual el texto desarticula, por medio de sus operaciones internas y presencias forcluidas, y para Santiago el *entre-lugar* es dable en Latinoamérica gracias a la reconversión local de signos y mímicas que tambalean los juegos de poder del texto europeo, en Bhabha el *entre-lugar* es más bien el espacio de la cultura donde las taxonomías binarias se enfrentan gracias a la presencia activa de una diferencia que se mueve de manera performática y suplementaria.

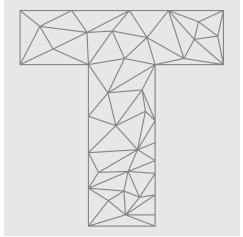
En efecto, el *entre-lugar*, siendo quizás una de las claves teóricas principales de la crítica poscolonial, tiene no solo rendimientos fecundos al momento de estudiar las estrategias de subversión de una diferencia que descodifica los pilares epistemológicos del discurso colonial, sino también cristaliza una estrategia que, al interceptar las reglas de representación del colonialismo moderno, abre procesos de significación encallados en nuevos pasajes culturales, abiertos entre lo local y lo global, que desnudan los efectos de poder de las narrativas históricas lineales que cierran y excluyen a las diferencias poscoloniales. La apuesta de Bhabha, en efecto, es comprender de qué forma las redenominaciones autónomas que se brinda a sí misma la otredad no comulgan con estructuras ontológicas sostenedoras de las asignaciones culturales modernas. De ahí que problematizando el análisis de Fredric Jameson acerca de la posmodernidad en el capitalismo tardío se detectan los desplazamientos simbólicos bajo la estela de hiatos temporales y rescoldos culturales que no responden a la métrica temporal y lineal de pasado y futuro. Para Bhabha es el presente, en toda su densidad y fractura, el que abre una intermediación histórica imposible de acomodar en la teleología del capital (multinacional y translocalizado) y que varía dependiendo de los movimientos furtivos y conflictuales entre lo local y lo global. “La globalidad cultural es figurada en los espacios inter-medios [*in-between*] o dobles marcos; su originalidad histórica marcada por una oscuridad cognitiva; su ‘sujeto’ descentrado significado en la nerviosa temporalidad de lo transicional o la provisionalidad emergente del ‘presente’” (Bhabha, 2002, p. 161, cursivas y comillas en el original). En la intersección entre lo Uno y lo Otro se inscribe el *in-between* que agrieta la distribución temporal cronológica que conjura la fijeza del



pasado y la transitoriedad del presente. Como apunta Bhabha, las significaciones poscoloniales de la diferencia cultural, encuentran su agencia en una forma de un futuro “donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es, si se me permite destacado, un futuro intersticial, que emerge entre-medio [*in-between*] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (2002, p. 212, cursivas en el original).

El esfuerzo por entender los mecanismos con los que cuales el discurso colonial se revela como no-unilateral, ya que parodia, resignifica, mimetiza y negocia con el sujeto subalterno, significa posiblemente una teoría poscolonial de la hibridación que, de la mano de Bhabha, y de Robert J.C. Young (2014), se distancia de la hibridación como es reflexionada por Néstor García Canclini (1989) y otros autores de los Estudios Culturales Latinoamericanos (Sarlo, 1994; Martín Babero, 1987; Richard, 1994). Esto último insinúa algunas distancias y omisiones que afectan a la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. Resulta acertado afirmar que García Canclini comprende que los procesos de hibridación cultural acaecidos entre patrimonio, artesanías, medios, ciudades y turismo vienen a disputar el sentido de lo moderno, por lo menos como gesto a contrapelo de la versión totalitaria y homogénea de la modernidad (2008, p. 93). Empero, su análisis omite la dimensión colonial que integra lo moderno, o, en otras palabras, cómo el colonialismo es una marca necesaria que organiza el proyecto de la modernidad occidental y los discursos civilizatorios de occidente. De ahí que reducir el análisis de Bhabha a lo meramente lingüístico e indicar que su teoría de la hibridación resulta inapropiada para América Latina “porque nuestros países dejaron de ser colonias hace casi dos siglos” (2008: 93) no solamente soslaya la colonialidad que subyace aún en las hibridaciones culturales, sino también manifiesta un análisis cautivo de una concepción lineal y moderna de la historia.

Como agrega Carlos Rincón, la hibridez para Bhabha es un momento performático “que está en el lugar de enunciación y en el destino; el Otro en el Mismo” (2000, p. 69). Esto último involucra el ejercicio activo de la otredad con una historicidad antitética, transcultural y contramoderna dentro de operaciones teórico-discursivas instituidas por colonización, pero mantenidas y metamorfoseadas por una colonialidad que no puede esquivar los pliegues subversivos y abiertos de la hibridación como forma de traducción cultural.

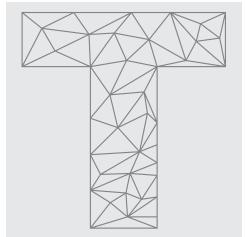


La transculturación y la "doble inscripción" de la diferencia

Bajo lo anterior, se comprende que el énfasis de los trabajos de Bhabha en el *ethos* trascultural de las hibridaciones protagonizadas por diásporas y migraciones no soslaya el hecho, más bien lo confirma, de que en los cruces culturales, y en las transgresiones simbólicas subalternas que perturban la autoridad discursiva de la modernidad, se dinamizan subjetivaciones coloniales y luchas de poder y autoridad. No solo Hall en *¿Cuándo fue lo "postcolonial?"* es enfático en indicar que los efectos históricos y culturales de la transculturación que caracteriza la experiencia colonial resultan irreversibles, sino también, y mucho antes de la crítica poscolonial, es Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* el que insinúa una "doble articulación" que relativiza, mediante la reapropiación y la resignificación cultural, los procesos de aculturación instalados durante la conquista en Latinoamérica y el Caribe. Dice Fernando Cornil que "el análisis que hace Ortiz de la compleja articulación de fuerzas estabilizadoras y desestabilizadoras a lo largo de la historia de Cuba pone en tela de juicio las creencias prevalecientes sobre la existencia de territorios estancos de 'lo moderno' y 'lo premoderno' y desmitifica ciertas pretensiones de la modernidad misma", para después agregar que, "[a]sumo el texto como una invitación a interrogar los presupuestos tanto de la modernidad como de la posmodernidad. Ortiz muestra que la constitución del mundo moderno trajo consigo el choque y la desarticulación de pueblos y civilizaciones y, al mismo tiempo, la producción de imágenes de culturas integradas, identidades estancas y progreso inexorable" (Coronil, 2000, p. 363). La *transculturación* propuesta por Ortiz exhibe, entonces, la materia híbrida de las cultura y también cómo la cultura, incluso subvirtiendo las jerarquías normadas de Occidente, condensa impurezas irresolubles; o como, indica en otro trabajo Ortiz, hacen de los cruces un *ajíaco*:

Se dice con frecuencia que América, toda la América, es un crisol, un meeting pot. Acaso sea buena esta metáfora para la América que tiene fundaciones metalúrgicas, donde el símil puede ser comprendido hasta por el vulgo. Pero los americanos del Caribe podemos emplear una semblanza más apropiada. Para nosotros América, toda América, es un ajíaco. [...] hay mixturas, hervores, transitoriedades, jugos y desunidades de ajíaco. Sustancias ya fundidas y sustancias sin cocer" (Ortiz, en Valdés García, 2004, p. 50).

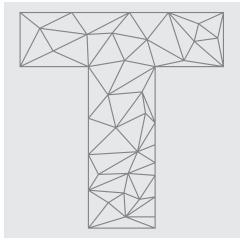
Transitoriedad, dice Ortiz, similar a como Bhabha entiende los tránsitos intersticiales; ese acto performático que marca la indecibilidad final de cualquier acto de producción de sentido que quiebra la separación colonial entre lo Mismo y lo Otro, entre la mismidad y la alteridad; es decir, que trastabilla el reparto identitario



de la razón moderna. Entonces, si el *ajíaco* ortiziano es metáfora de los intrincadísimos cruces culturales que componen a Latinoamérica y el Caribe, el concepto de *transculturación* no deja de ser significativo para aproximarse a una crítica poscolonial en nuestra región. ¿Es que acaso se puede establecer una convergencia entre el espacio de indeterminación cultural del personaje de Saladin Chamcha de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, novela que obsesiona a Bhabha, y la intrincada “mezcla” cultural, culinaria, económica, histórica y lingüística del *ajíaco* cubano que Ortiz alza como emblema *transcultural*? ¿Qué tiene de poscolonial ambas (des)localizaciones narrativas?

Como primera aproximación a una respuesta, se puede aseverar que dentro de las (des)localizaciones narrativas poscoloniales se revela un problema de temporalidad. En la *transculturación* y el *entre-lugar* lo que se muestra es una yuxtaposición de tiempos que no esencializan lo “propio” ni estetizan lo “ajeno”, sino en el que las identidades, si es que aún se puede hablar de identidad, devienen agencias variables, multilocalizadas culturalmente, no metafísicas, y experiencias que interrumpen toda auto-referencialidad de los modelos metropolitanos. Notemos que los conceptos de Ortiz y de Bhabha descreen en la representación teleológica de la cultura tejida por el discurso colonial, y optan, preferentemente, por idear estrategias categoriales que tensen el armado taxonómico de las identidades monolíticas, mostrando un proceso de préstamos y reelaboraciones que rompen las cadenas de autoridad del mandato moderno-colonial, o, mejor dicho, de la colonialidad del poder. Con esto, se abre otra interrogante: ¿es posible que la *transculturación* sea el despunte inicial de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe?

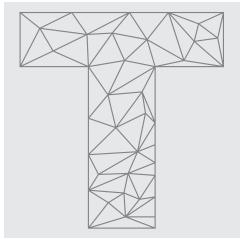
Hablar de y desde Latinoamérica y el Caribe no necesariamente implica una localización certificada por una *sacralización ontológica*. Hablar de y desde Latinoamérica y el Caribe es, más bien, socavar las lecturas unitarias y esencialistas acerca de la cultura, para así causar problemas en la supuesta “autenticidad” de las representaciones homogéneas planificadas por el etnocentrismo colonial. “Al proceder al examen de cómo las culturas se conforman unas a otras contrapuntísticamente, Ortiz muestra hasta qué punto sus fronteras estáticas y precisas son un artificio creado por relaciones desiguales de poder” (Coronil, 2000, p. 410). Prueba del impacto de este examen es cómo el neologismo *transculturación* excede su origen en el *Contrapunteo* de Ortiz circulando años posteriores en diversos registros que comparten lugar con la crítica poscolonial: los trabajos acerca de la literatura de José María Arguedas de Ángel Rama y Mabel Moraña, el impulso por discutir más allá de las categorías de Occidente propuesto por Coronil y la hermeneutica pluritópica de Walter Mignolo.



Aun así, con estos relevamiento y aportes, en los que la transculturación aparece tanto de manera explícita como tácita, y en los que también se le da otra circulación y actualización, continúa siendo un problema ubicar el germen de una teoría poscolonial en Latinoamérica y el Caribe.

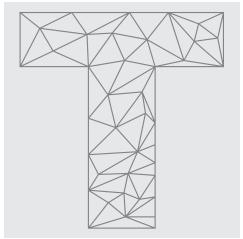
Es Mignolo quien más se atreve a realizar una comparación entre algunas zonas de la crítica poscolonial de Bhabha con las filosofías Dussel y Kusch en *La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995), como continuación de otros estudios suyos dedicados a indagar las marcas semióticas de los discursos coloniales (1992a) y los rasgos orales-subalternos dentro de la escritura de Juan Rulfo (1992b). Lo que resulta interesante de la propuesta de Mignolo es la traslación y/o traducción latinoamericana de la noción de “discurso colonial” presente en Bhabha, con el objetivo de darle densidad teórica y local a la categoría de “semiosis colonial”. La ventaja, advertida por Mignolo, es que “semiosis colonial” designa un proceso de interacción protagonizado por distintos sistemas de signos a partir de la cual se revelan los silencios, forclusiones y fronteras organizadas en diversas situaciones coloniales, tanto en Latinoamérica como en el Caribe; mientras que “discurso colonial” indica un límite marcado por el énfasis exclusivo en las producciones orales y escritas (1992a, p. 132). En consecuencia, lo poscolonial, a futuro, designa para Mignolo “un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales” (1995a, p. 92). Con un anclaje aun provisorio en lo que posteriormente Mignolo define como “la herida colonial” (2001), desde el concepto ya advertido de “colonialidad del poder” de Quijano, lo significativo de la razón poscolonial es no solo detectar en ella un lugar de enunciación particular —Latinoamérica y el Caribe—, sino también entender que el espacio geo-cultural modula de forma aguda las formas de entender, estar, conocer y evaluar los legados coloniales que operan en el corazón de la razón moderna. Mignolo es cauto en indicar que lo pos de lo poscolonial no es un simple prefijo como ocurre en la filosofía posmoderna. Muy por el contrario, contactándose aunque sea implícitamente con la idea de Hall de lo poscolonial como evento, la razón poscolonial intenta trazar un lugar de enunciación diferencial que es contrario al lugar acomodaticio de lo posmoderno en relación a la narrativa hegemónica de la historia Occidental.

De esto último no escapa el germen hermeneútico crítico a la razón occidental en Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger que detecta Gianni Vattimo, el análisis acerca de los relatos totalizadores fracturados por la fragmentación posmoderna señalados por Jean-



François Lyotard o la afirmación de una “cultura-mundo” hipermediatizada que erosiona casi de forma absoluta la idea moderna de sujeto, según la lectura de Gilles Lipovetsky. Recordemos que el saber narrativo denominado “relato” cobra relevancia en el paradigma filosófico posmoderno de forma paralela a la afirmación de un “envejecimiento de la filosofía de la sospecha” (Roig, 1993, p. 106). Dicho ejercicio no resulta menor si se piensa vinculado, por ejemplo, no solo con el planteo particular de Lyotard, sino también con su impacto dentro de la crítica cultural y poscolonial latinoamericana, en la cual la *transculturación* se distingue como hecho, fenómeno y singularidad de una modernidad colonial. Así, si el planteo de Lyotard, por ejemplo, asume la existencia de juegos de lenguaje con cabida y hondura durante la decadencia del capitalismo industrial, no deja de ser sintomático cómo la dimensión del lenguaje suaviza la conflictividad de las paradojas históricas germinadas por racionalizaciones modernas y sus estatutos del saber. “[S]i hay conflictividad ella se da, para Lyotard, entre los ‘juegos del lenguaje’ y como el mundo forma ‘un todo integrado’, las contradicciones que se muestran son tan sólo disfunciones que siempre son posible ser refuncionalizadas” (Ibid., p. 109). El valor del “relato” no es que cambia con el advenimiento de la posmodernidad, pues, al nuclear un sentido de verdad planificado por los universales modernos, se desfonda para dar paso, desde las filosofías posmodernas, a pulsiones inconscientes y goces eróticos eficaces al momento de pensar la relación entre dominadores y dominados desde la perspectiva de Lyotard. Pero el asunto, más que un ataque a la posmodernidad en tanto teoría occidental, consiste en ver cuáles son los posibles relevamientos de la crítica poscolonial dentro de esos legados coloniales que abundan en Latinoamérica y el Caribe, y de qué forma se manifiestan cultural, teórica y epistemológicamente en distancia con el rasgo eurocentrico de la perspectiva posmoderna y la preminencia que se la da al poder del “relato”.

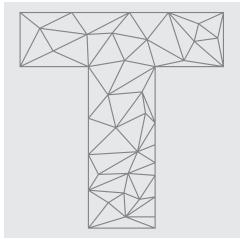
Aun así Mignolo destaca que hablar de lo pos en Latinoamérica es una invitación al cansancio, aunque destaca que el posoccidentalismo propuesto por Roberto Fernández Retamar, ideado bajo el reguero democrático de la *Nuestramérica* de José Martí, es una respuesta crítica fecunda frente a la modernidad desde los legados coloniales (2002, p. 854). Es acá donde se comienza a estabilizar un canon en el que sus integrantes muchas veces responden, y otras no, a los problemas de la colonialidad alertados por el llamado giro decolonial. Nos referimos más profundamente a que si bien la *transculturación* de Ortiz aparece brevemente en Mignolo como una de las más tempranas teorizaciones latinoamericanas del *entre-lugar*, y escritores antillanos como Aimé Césaire, George Lamming y Édouard Glissant son ejemplos



sobresalientes de “un tipo de crítica y teoría postcolonial” (1995b, p. 37), al igual que Fernández Retamar, el rango epistemológico de la crítica poscolonial latinoamericana y caribeña pasa por ser una teorización que, contrariando al sujeto trascendental de la modernidad europea, es sobredeterminada por construir una crítica a la occidentalización, y no por trazar una deconstrucción de las representaciones identitarias y las delimitaciones geográfico-culturales imperiales que afectan de manera particular en nuestra región. Esto es lo que le permite reivindicar a Mignolo un vínculo teórico entre Bhabha y Dussel, y el posoccidentalismo de Fernández Retamar que aparentemente tiene mayor anclaje de las herencias coloniales latinoamericanas y caribeñas que lo que podría ser una traducción teórica mecánica del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Edward Said.

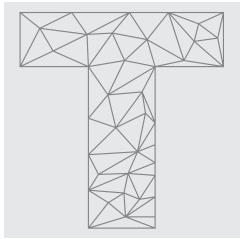
El Caribe *relacional* Édouard Glissant y la actualidad de la crítica poscolonial

En otros trabajos (Aguirre Aguirre, 2023) hemos analizado con mayor profundidad el problema que subyace dentro de los trabajos de Mignolo la disolución paulatina de lo posoccidental para dar paso al pensamiento decolonial. No es el objetivo de este texto detenerse en esto, sino solo indicar que, pese a las evidentes diferencias que se detectan en los trabajos de Mignolo, es sumamente notorio el anclaje y la apertura de estos para instalar un campo de estudios que note la presencia de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. Si Dussel o Kusch aportan categorías como la de *analéctica* (Dussel) o *fagocitosis* (Kusch) dentro de una teoría poscolonial es una cuestión que merece ser discutida, pues hay severas distancias teóricas entre apuestas filosóficas que, en menor o mayor medida, buscan una “autoconciencia de lo propio” (Kusch) o del “Otro” (Dussel) con una crítica poscolonial que intenta desarmar los códigos coloniales con los cuales el “texto” occidental puede aparecer. Igualmente resulta notorio cómo Mignolo comprende que en la “razón poscolonial” habita una subversión epistémica y hermeneútica que, antes de la aparición formal de la teoría poscolonial de Bhabha, Spivak y Said, desmenuzan y fracturan las reglas del discurso colonial en nuestras áreas geo-culturales. Es en *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área* (2002) donde Mignolo habla de la posibilidad de un pensamiento fronterizo anclado en los intersticios; un Tercer Mirado que se ocupa de fundar una epistemología lindera que “va más allá de las construcciones binarias del occidentalismo” (2002, p. 861).



Ahora bien, en el camino por desandar las marcas coloniales ancladas al interior de los discursos histórico-teleológicos occidentales y, por oposición, de las narrativas esencialistas sedimentadas en un romanticismo local, hay otras expresiones de eso que, bien dijimos, Mignolo llama un lugar diferencial de enunciación. Esto no se acopla en una especie de crítica poscolonial previa a los trabajos de Bhabha y Spivak, tampoco a un canon teórico que alerta, desde antes, los legados coloniales en las Américas, como expresa Mignolo, sino, más específicamente, son recorridos narrativos donde el espacio de la reflexión se caracteriza por no evadir los efectos de poder y saber de las representaciones occidentales, y, asimismo, conversa con contextos de enunciación locales y globales desde enfoques en los que la cultura es un lugar que, aunque se teje de forma transnacional, reproduce y también torciona las mecánicas simbólicas e históricas de la colonialidad del poder. Con esto, es difícil endilgarles a teorizaciones que se abren desde el Caribe el epíteto de poscolonial, pero sí, con bastante intensidad, alertan una yuxtaposición de temporalidades que entienden las operaciones críticas de los espacios intermedios, o los *entre-lugares*, desde una escritura que sale del canon cultural y filosófico tradicional. Por ahora, nos detendremos brevemente en un ejemplo: la poética filosófica de Édouard Glissant.

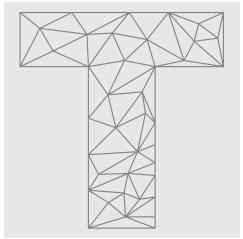
Dentro de la genealogía de lo decolonial trazada por Mignolo, y al interior de las preocupaciones de Bhabha y Spivak, Glissant aparece de forma marginal, lo cual no se revela como un problema inmediato, sino solo como una “ausencia” paradójica cuando la preocupación principal del autor de *El discurso antillano es la Relación* (con mayúscula; es decir, como categoría) imprevisible entre las culturas. Desde sus primeros escritos ensayísticos, en los que se destaca *El Sol de la conciencia* (1954), Glissant intercepta la geografía antillana y los procesos de aculturación organizados por el colonialismo europeo. En ningún momento dentro de la obra de Glissant aparece el concepto de “colonialidad” ni tampoco una crítica explícita a la razón moderna, tampoco una colaboración teórica con la crítica poscolonial, pero sí la lucha contra las mecanizaciones de lo que él define como el “pensamiento de lo Uno”: pensamiento ontológico de las esencias culturales diagramadas por la “colonialidad del poder”. Similar a Ortiz con su transculturación, en obras como la dedicada a la narrativa de William Faulkner, *Faulkner, Mississippi* (2002) y en su compilaciones de ensayos y poesía *Tratado del Todo-mundo* (1994) y *Poética de la Relación* (2019), Glissant avanza insistentemente en una perspectiva epistemológica que defiende la *creolización* entre culturas, donde ya no es solo una entremezcla entre lenguas, también entre



experiencias, movimientos, culturas e historias múltiples.

El anclaje teórico de Glissant perfectamente se puede detectar en distintas arterias teóricas: la etnopsiquiatría de Frantz Fanon, la *negritud* de Césaire, el surrealismo de Michel Leris, la poesía barbadense de Derek Walcott, el barroco americano del Conde de Lautréamont, la escritura *creol* de Frankétienne, la poética de la unidad submarina de Kamau Brathwaite, la novela de la Américas del *boom* y la estrategia del rizoma analizada por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Asimismo, no resulta menor que Derrida escribe su trabajo *El monolingüismo del Otro* (1996) a partir de lecturas que realiza de la obra de Glissant. La escritura de Glissant se encuentra cruzada por la conversación insistente con distintos eslabones teóricos y narrativos que vehiculizan una argumentación estética y cultural en la que las dicotomías imperiales parecen disolverse en el acto mismo de la *Relación*. Pero dicha disolución no es con el fin de soslayar las lógicas de poder de la colonialidad, ni tampoco como parte de una la celebración acrítica de los cruces culturales, sino, por el contrario, es con el horizonte de revelar que la *Relación* es siempre un acto en ciernes e imprevisible, que es, en términos poscoloniales, multilocalizado, desde el cual imaginar un futuro radicalmente distinto desde el Caribe sin ninguna deuda ética preestablecida axiológicamente. Dicho de otro modo: Glissant logra desplazar las identidades construidas bajo las lógicas de la autenticidad y la alteridad interceptando los juegos de poder colonial escondidos en los vínculos jerárquicos y verticales entre las lenguas e historias para así afectar, desde la imprevisibilidad del movimiento relacional, el equilibrio de la dominación monolingüe de Occidente. Es justamente la idea de movimiento, ligada con la noción de *Caos-mundo*, lo que abre el escenario teórico para pensar que es el Caribe uno de los espacios principales a nivel global donde las culturas *residuales* y *emergentes* se componen mutuamente, o, mejor dicho, se vuelven transculturales.

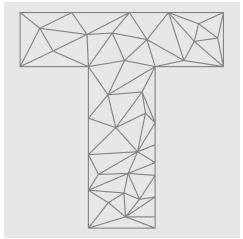
Resulta posiblemente insistente indicar que la creolización como es cavilada por Glissant comparte lugar con las prácticas de deslizamiento, mímica y exceso sostenidas por la diferencia cultural a la que apela Bhabha, o con los espacios irrepresentables bajo el mandato colonial de Occidente según lee Spivak. De ahí que al indagar las escrituras caribeñas no intentamos homologar lo poscolonial en el caso específico de la escritura de Glissant, sino de entender que la *Relación* perturba el sentido establecido por las compartimentaciones culturales de la colonialidad, incluso cuando las zonas de sentido más profundas de la filosofía del autor de *Tratado del Todo-mundo* no nombren al problema de la “colonialidad del poder” con esa rúbrica conceptual ni con los mismos términos



de la crítica poscolonial. De esta forma, el esfuerzo de Mignolo por equilibrar el tenor argumental de Glissant con el de Dussel o Quijano en *Diferencia colonial y razón postoccidental* (2000), siendo un intento de diálogo compartido, termina igualmente debilitando lo particular de la construcción teórica glissantiana al momento de pensar cómo se oxigena una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe dentro de los espacios de la cultura, la filosofía contemporánea y la Historia de las Ideas.

Nos referimos a que toda práctica anti-monotópica, no monolingüe, o multilingüe, como se lee en *El discurso antillano* lleva la marca de una huella que deviene negatividad cultural capaz de yuxtaponer tiempos y antagonismos mostrando que la comparación discursiva muchas veces clausura la posibilidad de interrumpir las estabilidades conceptuales. Es, por eso, un ejercicio forzado enquistar a Glissant dentro de la llamada *razón posoccidental* porque aun cuando es cierto que la Relación solo alerta una economía caótica del movimiento que se da entre distintos entramados estéticos, históricos y temporales, también introduce un cambio sustancial y una relectura en las teorías de la *transculturación* y la hibridación, ya que implica una reorientación de la mirada que se posa sobre la fuerza sensible del paisaje y el pasaje caribeño, y no exclusivamente sobre los órdenes discursivos de lo decolonial.

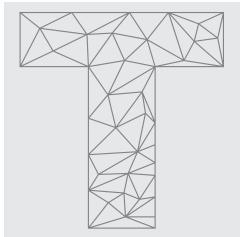
Recordemos que Glissant esquiva la oposición dialéctica entre identidad y diferencia para analizar la variación dialógica de toda identidad que no se ancla en una identificación esencialista. Y esto tiene una marca, un resollo epistemológico, un cambio de términos, porque, como dice Glissant *L'Intention poétique*, la *Relación* consiste en reflexionar un intercambio prospectivo y en ciernes, cuyo recorrido poético tiene por antecedente “la obligación de cambiarnos a nosotros mismos —sin intercambiarnos— con el otro” (1969, p. 43, nuestra traducción). Abrirse al Otro no implica la colaboración acrítica con los paradigmas teóricos occidentales, como tampoco es una reversión subalternista de la producción metropolitana. Es una política crítica que comprende que el juego entre lenguas y textos, es un entramado entre historias y culturas en el que, si bien algunas lenguas y textos tienen una genealogía eurocétrica, ninguna, incluso aquellas surgidas en Latinoamérica y el Caribe, pueden o deben postularse como un *absoluto* desde las curiosas ontologías de Occidente. El gesto poscolonial en la *Relación* de Glissant es, justamente, interrumpir la intelección lexical transparente del pensamiento del “ser”, no sin antes postular que la extensión global de la *Relación*, en su anatomía barroca, más que crear una transformación radical de lo real, muestra las vestiduras imprevisibles de las culturas latinoamericanas y caribeñas



que habitan un espacio transnacional sin erosionar su localización singular.

De ahí que Glissant afirma que la Relación es “un conjunto estimable de propiedades”; o un intento por “tratar a los ‘valores’ ya no como referencia absoluta, sino como modos actuantes” (2010, p. 27). Un trayecto que pretende atravesar la historia cultural caribeña detectando sus injertos y trasplantes no como simple metáfora de cruces y re-cruces, sino, más bien, en la forma de pulsiones e impulsos que se encaminan, por un lado, contra las gramáticas de lo Uno –Occidente y sus sistemas transparentes— y, por otro, a contrapelo de las demandas por un retorno a la esencia o al origen perdido. Se trata, en la clave de Glissant, de contraponerle a las generalizaciones universales y a las sublimaciones coloniales del sujeto racional moderno la emergencia de fragmentos multilingües, en los que el deseo de un *universo-otro* móvil, relacional, descentrado e inagotablemente caribeño desarticule las compartimentaciones geo-culturales de Occidente que continúa operando bajo lógicas de poder y saber dentro de la colonialidad.

En estos asuntos, detectamos que el trabajo de Bhabha acerca de la obra de Walcott, *Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el trabajo de la significación*, puede resultar fructífero para comprender lo poscolonial en Glissant, más que para afirmar que Glissant es un teórico poscolonial. Bhabha indica que hay un elemento de la crítica poscolonial que la caracteriza frente a otras teorías contemporáneas: “La cultura entendida como estrategia de supervivencia es tanto *transnacional* como traduccional” (2013, p. 111, cursivas en el original). Es transnacional porque, agrega Bhabha, los discursos poscoloniales tienen sus raíces en historias específicas de desplazamiento cultural, y es traduccional, ya que la cultura en el marco de las historias de desplazamiento y migración, involucra un proceso siempre ambivalente de traducción, que desnaturaliza los sistemas de valores tradicionales de la modernidad. En este ejercicio, Walcott contrapone al tiempo unilineal de la colonialidad, un tiempo histórico diferente que consigue entrever el sistema esclavista del Caribe. Los límites espaciales dentro de la práctica poscolonial se superponen, se colocan unos sobre otros, para alertar una dislocación del discurso lineal del tiempo moderno y dar cuenta cómo en los textos la diferencia cultural instituye un tiempo disyuntivo a partir del cual se abre un entre-lugar; un tiempo suspendido y fecundo en el que los “signos” hegemónicos de la cultura entran en tensión permanente. ¿No es acaso esto lo que pasa en Glissant cuando la Relación proyecta una *huella* de historias y lenguas que se superponen en un presente caótico para así proyectar un futuro otro de agenciamientos culturales imprevisibles? ¿No es acaso lo disyuntivo indicado por Bhabha esa “carne” del pensamiento



archipelágico que para Glissant se abre en el Caribe, y que camina a contrapelo del pensamiento continental de sistemas?

El intento sostenido que en Argentina hacemos con Alejandro De Oto por establecer vínculos teóricos entre Glissant, Fanon, Césaire y otros/as autores/as caribeños, con espacios de discusión acerca de los procesos de subjetivación colonial, en diálogo permanente con los aportes de la teoría poscolonial resulta, hasta ahora, un trabajo en ciernes, fecundo y heuristicó que busca discutir problemas y escenarios colindantes a los detectados no solo por Bhabha, Spivak o Said al momento de analizar el etnocentrismo de Occidente, y también por escrituras caribeñas que insisten en pensar los procesos de reificación cultural y control colonial que son actuales al interior de las diferentes mutaciones contemporáneas de la colonialidad. Es posible que estos sean algunos gérmenes actuales de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe que, por ahora, intenta reflexionar las ambivalencias de las culturas *residuales* y *emergentes* dentro de eso que por años llamamos “colonialidad del poder”. Sin deudas retóricas ni estabilidades conceptuales, entendemos que los trabajos de Glissant, Fanon, Césaire son parte de ese escenario traduccional de la cultura que, con menos o mayor logro, ponen en cuestión los compartimientos representacionales a los que estamos acostumbrados, desde una comprensión de lo poscolonial como evento y acontecimiento, para así imaginar un presente lleno de devenires y pleno de singularidades.

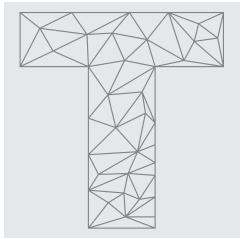
Referencias

Aguirre Aguirre, C. (2024). Desarticulación (im)productiva: Walter Mignolo y la Teoría crítica. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 44, 161-195.

Aguirre Aguirre, C. (2024). La Teoría crítica en los fermentos decoloniales. En N. Schulz (Ed.), *Negación y utopía. Reflexiones Latinoamericanas sobre la Teoría Crítica* (123-140). San José: DAAD - Escuela de Lenguas Modernas, Universidad Nacional de Costa Rica.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Coronil, F. (2010). La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación. En L. Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar: ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX* (pp. 357-428). México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Derrida. J. (1986). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI.

Eagleton, T. (2017). *Cultura*. Madrid: Taurus.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (2008). Debate sobre la hibridación. En N. Richard (Ed.), *Debates críticos en América Latina II: 36 Números de La Revista de Crítica Cultural (1990-2010)* (pp. 89-102). Santiago: Editorial Cuarto Propio, Universidad ARCIS.

Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Glissant, É. (1969). *L'Intention poétique*. Editions du Seuil. París: Editions du Seuil.

Glissant, É. (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones.

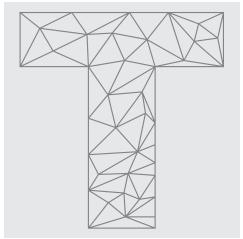
Glissant, É. (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Grüner, E. (2009). Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes. En J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia* (pp. 13-4). Buenos Aires: Paidós.

Hall, S. (2011). *La cultura y el poder*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (Comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, W. (1992). Escribir la oralidad: la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas del “Tercer mundo”. En, *Juan Rulfo. Toda la obra* (pp. 429-445), Madrid: Colección Archivos.



Mignolo, W. (1995a). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), 265-290.

Mignolo, W. (1995b). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61, 170, 847-864.

Mignolo, W. (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 62, 176, 847-864.

Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En. S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (3-28). Bogotá: Universidad Javeriana.

Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Ayacucho

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.

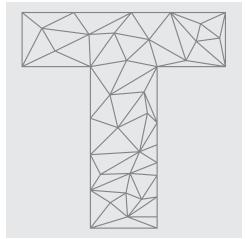
Richard, N. (1993). Alteridad y descentramientos culturales. *Revista Chilena de Literatura*, 42, 209-215.

Richard, N. (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Escritos*, 13-14, 271-280.

Rincón, C. (2000). Metáforas y estudios culturales. En M. Moraña (Ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales* pp. 57-72, Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Roig, A. (1993). ¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos. En *Rostro y Filosofía de América Latina*. (pp. 105-129). Mendoza: EDIUNC.

Santiago, S. (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra.



Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Ariel.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.