



México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

ISSN 2193-9756



ARTÍCULOS iMEX

vol. 1, 2021

Editores: **Yasmin Temelli / Hans Bouchard**

Entre-lugar

(pp. 102-142; DOI: 10.23692/Articulos_iMex1.1_5)

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Abstract: Concepts of in-between were established as a tool against the ontology of separations and against the logic of identity and difference, eradicating the consistency of binary classifications. The following article relates the different concepts to two paradigms: the geopolitical, whose objective is the aggression of Western thought as imperialist thought, and the aesthetic-political paradigm in which politics is questioned from aesthetics that dispenses with geopolitical locations. This second paradigm entails a meta-criticism with respect to the organization of space and the linguistic device that produces it. Although Latin America fulfills the conditions of a critical thought that –from the beginning– is based on an *entre-lugar*, nevertheless, on both sides of the ocean there is both the closing of borders and an identity logic as well as the porosity of confines open to their own otherness –a condition conducive to the formation of an *entre-lugar*. Mexico obviously offers transcendent examples of a hybrid culture in which *entre-lugares* flourish. Based on the above observations, a topological reading of Mexican texts on pachucos and cholos is attempted. The way of approaching these border characters produces different organizations of space and suggests different concepts of *entre-lugares* according to a geopolitical logic (Octavio Paz) or based on an aesthetics of relationship and transformation (Carlos Monsiváis). The different conception of *entre-lugares* is, therefore, due to a different epistemological positioning that organizes writing in different ways.

Key words: cultural studies, spaces, *in-between*, aesthetics, Mexico

Published (09.08.2021)



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

www.imex-revista.com

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Javier Ferrer Calle, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

Entre-lugar

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Entre-lugar se estableció como término de los estudios poscoloniales pues su misma posicionalidad epistemológica se ofrece como herramienta de agresión contra la ontología de separaciones y contra la lógica de la identidad y de la diferencia que fundamentan la metafísica occidental. Implicando una desestabilización de las dicotomías y de las jerarquías este término se transforma, desde su emergencia, en una política de la(s) cultura(s) con el poder de desplazar, descoleccionar y descentrar el pensamiento.

El concepto de espacio intermedio se perfila temprano en la escuela de Birmingham como noción correspondiente a la reelaboración posmarxista y psicoanalítica de la identidad (Stuart Hall).¹ Por consiguiente, 'identidad' es la relación con 'lo otro' desde una articulación de poder, mientras que, a más tardar a partir de Freud, sabemos que el sujeto se encuentra en un lugar intermedio, allá en donde no cree estar. La base común posmarxista del posestructuralismo francés –que apunta Althusser– y de la escuela de Birmingham, preparan el terreno para la formulación de un espacio terciario, un espacio de negociaciones (Stuart Hall) y de *différance* (Jacques Derrida, Homi Bhabha),² un espacio que Michel Foucault denominará "heterotopia" según el método heterológico de Georges Bataille (Foucault 1999: 435). Por lo que concierne a los estudios culturales de Birmingham, el posmarxismo está también matizado por la lectura de Gramsci, lo que fundamenta la movilización de las humanidades y de las ciencias sociales para la transformación del mundo actual.³ La desconstrucción de las grandes narrativas es el eje de los argumentos de Hall acerca de la textura narrativa de la cultura para la cual las teorías de Foucault son como la 'espina dorsal'. Hall desmonta el estructuralismo y la ideología marxista basándose en el enlace entre saber y poder analizado por Foucault. La importancia del filósofo francés para los estudios culturales consta también en el desmantelamiento de las disciplinas y la emergencia de un saber posdisciplinario. Regresaremos más tarde a las contribuciones del posestructuralismo francés al pensamiento de espacios intermedios, después

¹ Véase Hall (1980).

² Véase Derrida (1967) y Bhabha (1994).

³ Véase Hall (1980).

de haber explorado y estructurado los conceptos que propusieron configuraciones correspondientes al marco del proyecto teórico de un entre-lugar.

Los conceptos que se adscriben a este programa, optan por la lógica terciaria de espacios intermedios, esto es, una lógica que erradica la consistencia de clasificaciones binarias. Se trata de términos como "third space" (Bhabha 1994: 36), "tercer espacio" (Moreiras 1999), "o entre-lugar" (Santiago 2000), *poétique de la relation* (Edouard Glissant 1990), "in-between" (Mignolo 2000), "contact zone" (Pratt 1991) o "archipiélago de frontera externa" (Pizarro 2002).

A pesar de su uso a menudo indiferenciado, dichos conceptos no son sinónimos, sino que conllevan posicionalidades extremadamente distintas en las que se reconocen dos paradigmas: el primer paradigma es el geopolítico, cuyo objetivo es la agresión del pensamiento occidental como pensamiento imperialista. Este proyecto viene establecido por las siguientes implicaciones: la ecuación de metafísica occidental e imperialismo/colonialismo; la asunción de un afuera de la epistemología totalizante occidental, un afuera al que se atribuye la facultad de una dinámica transformadora; y la dialéctica incuestionable de los binomios regional-global, particular-universal, sujeto-poder, historia-metafísica. El segundo paradigma, que llamaré estético-político en el sentido en el que la política se cuestiona desde la estética, conduce dichas afirmaciones a un escenario de reflexión y dirige su mirada hacia los procesos que las articulaciones espaciotemporales organizan, es decir, el lenguaje y los dispositivos de producción topográfica. Este planteamiento conlleva una metacrítica orientada también al concepto mismo de geopolítica. Se deduce de ello que, mientras el primer paradigma presupone el espacio homogéneo del imperialismo occidental, el segundo identifica en el ontologocentrismo el dispositivo de producción de la violencia, una de cuyas formas es el imperialismo.

Para observar cómo ambos paradigmas se configuran, no partiremos de topografías del poder entendiéndolas como inherentes a ciertos sistemas sociopolíticos y transformaciones históricas, sino que pondremos en tela de juicio el espacio mismo. Esto requiere analizar la manera en la que los autores organizan el espacio, manejando el concepto de entre-lugar. El paradigma geopolítico presupone a priori una topografía del poder y topografías opuestas: un espacio binomio de exclusión e inclusión por un lado (inherente al 'pensamiento occidental') y un espacio terciario por el otro (el 'entre-lugar' de las llamadas culturas poscoloniales). En cambio, el punto de partida de las siguientes reflexiones es la tesis de la indeterminación (primordial) del espacio que se organiza con el acto performativo de quien toma posición en él. Nos situamos por lo tanto en el marco del llamado *spatial turn*, tras criticar conceptos absolutos que

consideran el espacio como contenedor de lugares abstractos e incorpóreos. Obviamente, la dinámica material y los dispositivos de producción de relaciones espaciotemporales incorporadas, tal como la escritura, son el telón de fondo de las siguientes reflexiones.

Discutiremos los paradigmas geopolíticos y estético-políticos a partir de los autores que se valen del término de entre-lugar: por un lado *in-between* de Walter Mignolo, por el otro *o entre-lugar* del sociólogo brasileño Silviano Santiago quien, en 1978 fue el primero en proponer este término. Agruparemos en torno a ellos variantes paralelas, conscientes del hecho de que cada clasificación supone una renuncia a las otras colocaciones posibles.

1. El paradigma geopolítico: *in-between*

In-between es la configuración espacial de lo que Mignolo denomina "la diferencia colonial" elaborada partiendo de la colonialidad del poder según Aníbal Quijano, así como de la transmodernidad propuesta por Enrique Dussel. Estos autores han llevado a cabo no solamente el análisis del mundo moderno y colonial como una estructura sociohistórica que coincide con la expansión del capitalismo, analizado por Dussel y Wallerstein con respecto a los circuitos comerciales del Atlántico, sino también el análisis del colonialismo y la diferencia colonial como dos *loci* (opuestos) de la enunciación. Mignolo entiende por *locus* por un lado, la locación geopolítica, es decir, el lugar en el cual el lenguaje constituye sus epistemas con calidad geográfica en su historicidad,⁴ y, por el otro, consecuentemente, una estructura mental (*locus* como *topos* en el sentido de metáfora topográfica del pensamiento). Mignolo parte de la observación de que la ventaja de las teorías de Quijano y Dussel es haber puesto en tela de juicio la diferencia colonial, esto es, el *locus* diferente desde el cual hablan quienes han experimentado la historia local de la diferencia colonial. Justamente esto distingue a Quijano y Dussel de Wallerstein (y Arrighi), cuyas críticas del capitalismo siguen estando enraizadas en la "diferencia imperial", ocurriendo entonces desde el adentro del totalitarismo imperialista – para Wallerstein esto hace que su empresa en favor de la apertura planetaria de las ciencias sociales se tache de universalismo. Mignolo subraya que, aunque semejante crítica del imperialismo puede posiblemente abrir las ciencias sociales, objetivo central de Wallerstein, no es capaz de descolonizar el pensamiento. El *locus* que conlleva la descolonización es, según Mignolo, el pensamiento fronterizo forjado desde el lugar de las culturas que experimentaron la colonización.

⁴ Véase Mignolo (2000: 184; 2002: 66).

El pensamiento fronterizo de culturas *in-between* emerge del *double bind* de la colonización que Robert Bernasconi había analizado con respecto a la colonización africana,⁵ de modo que reconfigura pues la geopolítica desafiando el pensamiento occidental. Es una diferencia que deconstruye y reconstruye la filosofía occidental, que es incapaz de localizarse frente a la experiencia colonial (por ser demasiado igual o demasiado diferente). Mignolo adscribe el "pensamiento fronterizo" y la "diferencia colonial" al paradigma de los *subalternity studies* que con Fals-Borda y Dussel se configuran como *liberation studies* (Fals-Borda con respecto a las ciencias sociales, Dussel con respecto a la filosofía).

Justamente los *liberation studies*, donde se ha analizado la expansión imperialista de la epistemología occidental, han hecho visible la extensión del espacio que en el pensamiento occidental había quedado oculta bajo la dominante concepción teleológica del tiempo –hasta aquí Mignolo. Sin embargo, y esta es mi tesis principal, en esta argumentación, los conceptos espaciales quedan en el marco de la teoría absoluta del espacio como contenedor de estructuras epistémicas y sociohistóricas. De ello se deriva una serie de dicotomías que fundamentan el discurso de Mignolo: aunque en la modernidad occidental existan movimientos críticos, la "ceguera epistémica del etnocentrismo" hace difícil, sino imposible, cualquier filosofía de la inclusión⁶ y solo si emerge "la diferencia colonial" se alcanza a ver las variadas historias que el pensamiento occidental de derecha o izquierda ha borrado, así como la crisis del Occidentalismo ocurrió con la conquista y la emergencia del pensamiento fronterizo.⁷

Como detentores del tiempo, los actores del mundo moderno y colonial que emergen en el Renacimiento, subordinaron los lugares al orden jerárquico del saber, un orden basado en el tiempo como línea teleológica. De este modo, la necesidad de reconocer la discontinuidad entre el Ser, el tiempo y la colonia impulsa a Dussel a optar por la "diferencia colonial". Sin ella, el cierre de la metafísica occidental, también en la variante deconstructiva de Jacques Derrida, excluiría todo lo que estuviera localizado en la otra parte de la modernidad, esto es, la colonialidad, –opina Mignolo con referencia a la crítica de Bernasconi frente a Derrida o de Dussel frente a Gianni Vattimo. Precisamente este punto aún el pensamiento fronterizo de *in-between* con los *subalternity studies*.

Si bien Mignolo en sus estudios anteriores había postulado por un análisis discursivo de la conquista desembocando en una crítica necesaria de la conexión entre letra y territorio,⁸ en su conceptualización de *in-between*, contradice su propia metodología cuando la aplica a las

⁵ Véase Bernasconi en Mignolo (2000: 63).

⁶ Véase Mignolo (2002: 66).

⁷ Véase Mignolo (2000: 91).

⁸ Véase Mignolo (1988).

culturas poscoloniales colocando el "pensamiento occidental" en territorio europeo. De hecho, el "Occidente" está relacionado con el colonialismo de la primera modernidad europea (Dussel 1977), y después con las grandes narraciones de la segunda modernidad a raíz de la emancipación política de Occidente en los siglos XIX y XX. Del mismo modo, también guarda relación con las exclusiones espaciotemporales que fundamentan las grandes narraciones sobre la continuidad de un proyecto teleológico cuya epistemología se identifica con el imperialismo y la filosofía occidental y, a partir de la segunda modernidad, con el universalismo (e imperialismo) de las ciencias sociales, criticado por Wallerstein.

Asimismo, Mignolo localiza configuraciones epistémicas totalitarias en Occidente, mientras que este concepto tendría que ser deconstruido a la manera de Edward Said con respecto a Oriente. Además, el totalitarismo incluye tanto el pensamiento liberal y neoliberal como el socialista y neosocialista, estos últimos analizados como las dos locaciones epistémicas que, en Europa y EE.UU., articulan la segunda modernidad. Además critica la reconfiguración de las disciplinas y el universalismo implícito a la relación entre diversidad y mundialización, como por ejemplo en el caso de la nueva epistemología unificadora de Wallerstein. El argumento de Mignolo es el siguiente: Wallerstein identifica el eurocentrismo con las ciencias sociales, descuidando la colonialidad, mientras que Quijano y Dussel enfrentan la epistemología occidental con la colonialidad del poder y la juzgan desde la diferencia colonial. Quijano y Dussel son, por ello, "thinkers from Latin America, who write primarily in Spanish" (Mignolo, 2002: 86), lo que les diferencia también con respecto a Žižek quien, más inclinado hacia EE.UU., solo reproduciría las grandes narrativas de la civilización occidental, como la modernidad (y posmodernidad) europea; de forma que tampoco él alcanzaría a ver existencias más allá de las narrativas lineares de la civilización occidental, confundiendo pues la diversidad con la universalidad.

Aunque es necesario el cuestionamiento de la diversidad, si esta es entendida como proyecto universal, el punto de partida geopolítico desde el que Mignolo comenta dichas propuestas queda en duda, por ejemplo con respecto a la discontinuidad de la tradición clásica que, según él, se da solo cuando está reapropiada por la "diferencia colonial".⁹ Por medio de dicha reapropiación se configura un 'pensamiento' *in-between*, así reza la tesis de Mignolo que yo llamaría utópica. La discontinuidad interior a la cultura occidental queda olvidada, como veremos más adelante.

⁹ Véase Mignolo (2002: 90).

Hasta aquí hemos reunido argumentos suficientes para formular el siguiente diagnóstico: *in-between* es una figuración teórica que toma relieve solo con la aceptación de una "epistemología europea" que, de hecho, Mignolo califica explícitamente como totalizadora con referencia al sentido que Emmanuel Lévinas confiere al concepto de "totalidad" como espacio cerrado que abarca la totalidad del espacio.¹⁰ Semejante crítica correspondería a lo que Michel Foucault denomina el "pensamiento del adentro" (Foucault 1999a: 298, 300). Ahora bien, el concepto de *in-between* coincide con el deseo de desactivar la totalidad. Según Mignolo, el totalitarismo de los proyectos de la segunda modernidad hizo impensable para Occidente la existencia de un mundo más allá de Europa, y más tarde, del Atlántico del Norte; mientras que la diferencia colonial rompe con el totalitarismo al enfrentar Occidente con los límites de su propia epistemología (filosofía, ciencias sociales y naturales). Ahora bien, justamente la asunción del totalitarismo occidental indujo a Mignolo a localizar el poder transformador en las afueras de Occidente, esto es, en los espacios externos en los que ocurre la reapropiación de la cultura occidental. Mignolo aplica acertadamente el concepto de exterioridad de Lévinas cuando considera limitada la crítica del capitalismo por Wallerstein inclinándose a la forma en la que Dussel conceptualiza la noción de exterioridad (Lévinas) en términos de "diferencia colonial".¹¹ Sin embargo, Mignolo entiende "diferencia colonial" como término alternativo al totalitarismo y como forma cultural externa al pensamiento "occidental" siendo una modalidad debita a experiencias coloniales. La "diferencia colonial" es el afuera del totalitarismo occidental:

If you talk about interior and exterior borders (e.g. exteriority) in the modern/colonial world system, you are in some ways presupposing that there is indeed an outside and an inside. If you assert, furthermore, that 'Occident' is the overarching metaphor of the modern/colonial world imaginary, you are somewhat asserting that 'Occident' defines the interior while you are also presupposing that there is an exterior, whatever that exterior may be. Of course, you can say that the 'totality' is the sum of the interior and the exterior of the system and, therefore, there is no outside of the totality. That is fine, but it is historically dangerous and irrelevant. Historically, and in the modern/colonial world, the borders have been set by the coloniality of power versus colonial difference (Mignolo 2000: 337s.).

Mignolo pervierte el concepto de exterioridad. Pues, la exterioridad se distingue de un afuera totalizante por ser otra manera de pensar, una modalidad localizable también en Occidente.¹² La exterioridad es la experiencia del límite frente a la trascendencia inalcanzable del infinito; no es un límite "de los otros", sino un límite que acota al sujeto epistémico mismo (para Foucault y Deleuze "el afuera del adentro"). Abandonar el espacio totalizador quería decir ver sus propios límites y no tan solo los límites de los otros –como sugiere la argumentación de

¹⁰ Véase Lévinas (2002).

¹¹ Véase Mignolo (2002: 82).

¹² Véase Lévinas (2002).

Mignolo con respecto a Occidente. La crítica del sistema totalizante de Occidente es en sí misma una operación totalizante que solo invierte las localizaciones.

La configuración del espacio propuesta con *in-between* no abandona el pensamiento binomio. El binomio "espacio propio / espacio de los otros" sigue estructurando la teoría de Mignolo, que presupone entidades estables y delimitadas que él sitúa en el lugar vacío de su propia metafísica. Dichas entidades son las epistemologías lógico-racionalistas por un lado y el *in-between* por el otro. Estas entidades se forman cuando la epistemología occidental viene materialmente a chocar con lugares en los que el pensamiento era imposible.¹³ Cabe subrayar que, en este pasaje que define la diferencia colonial, Mignolo adopta el discurso del racionalismo occidental cuando se refiere al pensamiento mágico o al saber folclórico como saber localizado en América Latina o en otros espacios poscoloniales.

In-between solo adquiere un sentido excluyente frente a un presumido "otro", basado en la localización de epistemologías opuestas, entre las que la "diferencia colonial" es superior, participando de varios órdenes simbólico-materiales, que en la segunda modernidad se excluyen: el mito y la racionalidad. En los argumentos de Mignolo se reconoce toda una vertiente de la crítica literaria que, sin cuestionar los conceptos de realismo mágico o el real maravilloso, sigue buscando en ellos figuraciones de un proceso de "liberación". Es un proceso que todavía no abandona la dialéctica hegeliana. De hecho, la capacidad del mito de deconstruir la racionalidad se encuentra representada por la pareja esclavo-dominador o criado-amo, en la cual la ingenuidad del esclavo y su mirada "estrábica" rebaja y desconecta el orden hegemónico del sistema dominador. Reconocemos la fórmula de Alejo Carpentier en su deconstrucción de la supremacía de la razón imperialista (*El reino de este mundo*, 1949) y de la opinión o *doxa* de la ilustración (*El siglo de las luces*, 1962). Los fundamentos excluyentes de esta acepción de *in-between* implican una sordera tanto respecto a las voces "otras" de América Latina –entre ellas, por ejemplo en Cuba, la voz de Lezama Lima– como respecto a las de Europa. Lo mismo vale para la crítica que se dirige a la asimilación de la posmodernidad por los intelectuales de América Latina.

Como pensamiento que oscila entre las distintas configuraciones epistémicas y abre nuevas perspectivas, a primera vista, *in-between* parece análogo a conceptos como *third space* (Bhabha 1994) o *métissage* (Gruzinski 2004). Sin embargo, la diferencia es contundente. La topografía construida por las configuraciones epistémicas que fundamentan el concepto de *in-between*, confirma el totalitarismo del espacio sin poner en juego las herramientas topográficas del saber

¹³ Véase Mignolo (2002: 90).

del espacio, esto es, la relación entre saber geopolítico y voluntad de poder. *In-between* traiciona, de hecho, sus propias intenciones de abrir el pensamiento hacia la pluralidad. Entendido en el sentido de la "diferencia colonial", este concepto sigue legitimándose a partir de la dialéctica separatista entre dos espacios opuestos: el espacio de la epistemología de la segunda modernidad y el espacio de una epistemología, "otra", que sería la latinoamericana o la de otras culturas subalternas. Adoptando la crítica de Roberto Schwartz en su *As ideias fora do lugar* (2000) Mignolo reconduce el debate a cuestiones de origen territorial, cuando lamenta que, con la posmodernidad, los intelectuales latinoamericanos solo reproducen una discusión cuyos problemas no fueron originados en las historias coloniales de América Latina, sino en las historias de la modernidad europea. Más interesante sería la metacrítica acerca del callejón cerrado de la posmodernidad que llevó a su propio teórico, Jean-François Lyotard, a una relectura con la que mostró las aporías de este concepto. Tras la remoción del efecto *fort-da* freudiano, la "posmodernidad", dice Lyotard, repite el fracaso de la modernidad en el mismo intento de superarla.¹⁴ De manera análoga, Mignolo desconoce la repetición del colonialismo en su propio deseo de descolonización. Para ponerlo en juego haría menester un análisis de su propio ontologocentrismo que fundamentara el concepto mismo de lugar como dispositivo de separaciones. El deseo de interpretación de la cultura de Schwartz ocurre desde topografías políticas que no cuestionan lo político en tanto que toma de posición en la contingencia del espacio.

Conviene mencionar las trampas implícitas en la acepción geopolítica de entre-lugar. Son las trampas de la fe en una razón "otra", localizada en América Latina, que a pesar de la intención de descentramiento, queda enraizada en el pensamiento de un *locus* mental y geopolítico "diferente". Lo mismo ocurrió en la hermenéutica de los estudios culturales basada sobre los conceptos de entre-lugar que se configuran con metáforas (peligrosas) de "mezcla" de "síntesis", de "diferencia colonial", localizados en un lugar utópico, de transcendentalidad plena con una frontera demarcatoria nítida con respecto a lo empírico.¹⁵ Son discursos que oponen el poder subversivo del pensamiento entre-lugar de la subalternidad a la hegemonía y dominación política de la occidentalización o modernidad occidental, quedando en el ámbito del pensamiento identitario. Especialmente la fórmula de la "diferencia colonial" todavía encierra la creatividad del entre-lugar en una geopolítica del poder y solo invierte los polos de la acción política. La consecuencia de esta postura es la melancolía que, en América Latina, se manifiesta

¹⁴ Véase Lyotard (1991).

¹⁵ Véase Laclau (2008: 76) y Moreiras (2006: 189).

como una doble pérdida del otro, como condición de trauma (conquista) y trama (construcción de identidad) y que se compensa con la ficción de un "nosotros" como "otros" de Occidente.

1.1. Más allá de la geopolítica: entre-lugar en hibridación, transculturación, *métissage*

Tal vez los conceptos de hibridación para los que el entre-lugar está concebido según la teoría de la traducción de Walter Benjamin, como en el caso de Néstor García Canclini y Homi Bhabha, deconstruyen la geopolítica del poder. Por estas deudas a Benjamin, las ideas de origen y autenticidad o sus contrarios, vacío y pérdida o esquizofrenia, ya no tienen un sentido lleno, corresponden a las culturas en transformación y son expresión de la sincronización de diferentes tiempos. Homi Bhabha rearticula de manera benjaminiana el concepto de *beyond*, concepto que para Mignolo todavía es el límite del espacio totalizador de la modernidad occidental implicando la ceguera de los otros (los europeos).¹⁶ *Beyond* es el movimiento de tensión hacia un más allá inalcanzable, es una trascendentalidad vacía y, por lo tanto, cuasi-trascendentalidad. *Beyond* es el umbral que se abre en el límite por el movimiento trascendental hacia el afuera del adentro, según las afirmaciones de Michel Foucault y Gilles Deleuze. La tensión hacia el más allá no supera el límite, más bien este se transforma en un lugar de paso. Para Bhabha es el umbral que se produce por la superposición de culturas que se delimitan recíprocamente. Delimitar se entiende a la vez como desestablecimiento de las fronteras, una operación que conlleva la exposición de los traumas debidos a las violentas exclusiones inherentes a topografías del poder. De aquí se abren articulaciones y resistencias transversales (Foucault) que son una invitación a la agencialidad política en lo actual y en relación con la política de la memoria. A pesar de los acentos geopolíticos, Raúl Antelo se inspira en este paradigma cuando describe lo criollo como "la constante construcción de una *diferencia*, que es también la búsqueda, *en sí misma*, de un modo sudamericano de ser universal" (Antelo 2008: 124). Reapropiando la cultura occidental, establece "un desgarrado linde o entre-lugar que guarda la memoria del desgarramiento originario" (Antelo 2008: 124). Cinco años antes del éxito que cosechara la categoría de la hibridación a escala internacional a partir de las propuestas de Homi Bhabha, en *Culturas híbridas*, García Canclini desarrollaba una figura de pensamiento en la que las identidades solo se conciben como negociaciones en el ámbito social y como expresiones culturales de 'segunda mano'. El tema de la identidad deja finalmente de ser la idea dominante y orientadora de los discursos culturales. Además, las migraciones culturales, también de los medios de masa que Carlos Monsiváis en *Aires de familia* considera en su

¹⁶ Véase (Bhabha 1997: 123).

potencialidad emancipadora con respecto a los esquemas nacionales, son más bien el eje de reflexión sobre la formación de espacios transculturales en la época de la globalización.¹⁷

Mientras que en varias naciones de América Latina el concepto de mestizaje tiene compromiso con las políticas nacionales, la noción de *métissage* de Serge Gruzinski (2004) distingue el nivel geopolítico del de la productividad cultural de los procesos y propone pues dos términos: occidentalización y globalización. De hecho, mientras la occidentalización es una empresa de dominación, la globalización concierne a los dispositivos intelectuales, los códigos de comunicación y los medios de expresión. En la "mondialización" llevada a cabo por el imperio ibérico, ambos proyectos se entrecruzan, desarrollándose en dimensiones distintas y con distintos grados.¹⁸ Justamente por el cruce entre el dispositivo político de la occidentalización y las técnicas culturales de la globalización –en las que se reconoce la influencia de la etnología y la microhistoria francesas– se distingue el concepto de *métissage* del de *in-between*. Esta interacción produce una transformación de las prácticas culturales en todas sus articulaciones materiales, según el concepto de *bricolage* (Lévi-Strauss 1955), que implica la lógica de lo sensible (de la voz, de las sensaciones, de los colores, de los tejidos, etc.) en las distintas esferas de la producción cultural: de la vida cotidiana a los productos de la agricultura o las artesanías, de los textos sagrados a los profanos o de la arquitectura a la pintura.

Los itinerarios de las intensas migraciones entre colonias y metrópolis discurren en doble sentido, cada uno de los agentes, por su parte, busca influenciar al otro, cambiar la mirada del otro. De este modo, el historiador se encuentra frente a un tejido de historias conectadas,¹⁹ lo que el mexicano Alfonso Reyes expresó con la metáfora del "alma común" ("Visión de Anáhuac", 1915), metáfora malentendida, pues interpretada en el sentido de una ontología del "mestizaje".²⁰ Sobre esta base, Gruzinski explora las huellas de la globalización en la interacción de códigos intelectuales en el interior de la colonia, entre la colonia y la metrópolis española y en el interior mismo de esta última. Los intercambios son multiformes, discontinuos y centrífugos abarcando también la cultura europea. Dicha dinámica y la renuncia al estereotipo de una colonia que, separada de la metrópolis, elaboraría una cultura autónoma hace imposible concebir la "diferencia colonial".²¹ Aunque, como subraya Gruzinski, "le retour de l'imprimerie américaine ou asiatique sur le vieux Monde fait, et pour longtemps encore, figure d'exception" (Gruzinski 2005: 63), no obstante, las migraciones de las letras son no solamente intensas, sino

¹⁷ Véase Borsò et al. (2012).

¹⁸ Véase Gruzinski (2005: 374).

¹⁹ Véase Gruzinski (2005: 29).

²⁰ Véase Borsò et al. (2012).

²¹ Véase Gruzinski (2005: 29).

también bilaterales, como lo testimonia la transformación de algunos autores españoles al entrar en contacto con las culturas autóctonas. En su acepción del proceso de *métissage*, Gruzinski no excluye el concepto de síntesis. Sin embargo, la descripción material de dichos procesos no corresponde a una dialéctica hegeliana, sino que más bien se acerca a la concepción elaborada por José Lezama Lima en *La expresión americana*.

No trataremos otros conceptos afines como la antropofagia de la vanguardia en Brasil (Oswald de Andrade), o la transculturación, término que surge pronto en Cuba por obra del antropólogo Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Sin embargo, es menester subrayar que, mientras Oswald de Andrade persigue un proyecto político en oposición al racionalismo de Occidente, las complejas operaciones de Fernando Ortiz y Lezama Lima, al deconstruir los conceptos de identidad, origen y autenticidad, configuran un nuevo proyecto genealógico. Dicho proyecto muestra los recorridos transculturales como método para entender el devenir de las culturas, independientemente de las locaciones territoriales. Lezama Lima pone además el acento sobre la escritura como técnica cultural de una razón poética que, aun históricamente situada en expresiones de la cultura colonial de México, Perú y Brasil, no corresponde a una geopolítica separatista.

Lezama Lima pertenece, por ello, al segundo paradigma de entre-lugar que relaciono a prácticas estéticas y que discutiré a partir de la teoría de *o entre-lugar* de Silviano Santiago. Debido a la productividad material de la transculturación entendida como "otra manera de ver", me inclino a situar también la empresa de Fernando Ortiz en este paradigma.

1.2. Entre lo geopolítico y la productividad cultural: *contact zones* y archipiélago de fronteras externas

La teoría de las *contact zones* propuesta por Mary Louise Pratt está influenciada de forma más o menos manifiesta por Silviano Santiago quien la autora sitúa de manera errónea cerca de los estudios de la subalternidad. Pratt relaciona *o entre-lugar* con el privilegio epistemológico de la periferia trayendo a colación un argumento geopolítico que, sin embargo, desmerece en parte las sugerencias de Silviano Santiago.²² Ahora bien, Mary Louise Pratt se sitúa a sí misma entre geopolítica y estética. Por un lado, la calidad literaria de la productividad en las *contact zones* es un punto de partida de su argumentación y,²³ por el otro, este concepto busca complejidades socioculturales producidas por la conquista y el imperio así como por los efectos de las migraciones en la globalización actual.²⁴ El situar la productividad de tales espacios en los

²² Véase Pratt (2000: 833).

²³ Véase Pratt (1991: 37).

²⁴ Véase Pratt (1991: 34, 37).

albores de la colonia enraíza con la tradición de los ensayos sobre el Barroco desde Lezama Lima hasta Gruzinski y con los estudios sobre la literatura colonial en el sentido de resistencia y autorización de sujetos transversales – por ej. Margo Glantz (1992), Mabel Moraña (1998) etc. De hecho, Pratt define las *contact zones* basándose en uno de los más extraordinarios textos de la colonia, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, una carta dirigida a Felipe III de España en 1613 por Felipe Guamán Poma de Ayala y redactada en su mayoría en español –sui generis en sintaxis, ortografía y morfema– y con algunos pasajes en quechua. Ya Mercedes López Baralt había analizado en este texto la integración de "la aportación europea a categorías conceptuales andinas" (López-Baralt 1991: 141), subrayando su carácter "subversivo" con respecto a los tratados ético-religiosos integrados en él. Como López Baralt, también Pratt insiste en el carácter intercultural de la obra que, con acierto, denomina "transcultural", con los matices de creatividad cultural que Fernando Ortiz atribuye al término.²⁵ Dicha creatividad viene a ser interpretada como la capacidad de los "subalternos" de variar las tradiciones de la cultura dominante asimilada. A esto me refiero como a la autoetnografía característica de las *contact zones* (Pratt 1991: 36). Pratt se deja inspirar por los estudios acerca del Barroco colonial, del que Guamán Poma, que dominaba perfectamente los tres idiomas hablados en el Virreinato del Perú, es decir, quechua, castellano y latín, aparte de voces del aimara y del puquina, es un exponente sobresaliente. Entre 1560 y 1570 Guamán Poma tuvo la función de traductor ("lengua") del quechua para varios funcionarios coloniales. En sus escritos opta por el plurilingüismo como instrumento de mayor comunicación y acceso a la cultura. *Nueva crónica y Buen Gobierno* fue encontrado por Richard Pietschmann en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague. Se trata de un manuscrito de 1179 páginas con un tercio total de ilustraciones, publicado por primera vez en facsímile por el Institut Éthnologique de París en 1912. Mary Louise Pratt califica el manuscrito de "autoetnográfico", "by which I mean a text in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them" (Pratt 1991: 35).

Guamán Poma representa el *double bind* de la cultura colonial. Con respecto a otros escritores sobresalientes de la colonia como el peruano Juan de Espinosa Medrano, llamado "El Lunarejo", y los mexicanos Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, subraya, por ejemplo, Mabel Moraña:

²⁵ Véase Pratt (1991: 36).

Por un lado, en su obra el paradigma barroco da la cara a los rituales sociales y políticos del Imperio y se apropia de los códigos culturales metropolitanos como una forma simbólica de participación en los universales humanísticos del imperio. Por otro lado, esos intelectuales se articulan a través de sus textos a la realidad tensa y plural de la Colonia a la que ya perciben y expresan como un proceso cultural diferenciado, y utilizan el lenguaje imperial no solo para hablar por sí mismos sino de sí mismos, de sus proyectos, expectativas y frustraciones por ejemplo (Moraña 1998: 239).

De la misma manera, Guamán Poma no cuestiona substancialmente la herencia dinástica – considera justo el hecho de que, por justicia divina y providencial, el reino del fratricida Atahualpa pasara al rey español. Demuestra pues una cercanía a las tesis oficiales de la élite española con respecto a la ilegitimidad del imperio incaico en favor de un justo gobierno que tiene que ser fundamentalmente cristiano y celebra, por ello, la legitimidad del rey de Castilla. Según la genealogía compilada por Guamán Poma, en la que integra leyendas incaicas en el génesis cristiano, la cultura incaica fue originada por el dios cristiano, y solo a raíz del incesto de la pareja procreadora incaica Manco Cápac y Mama Ocllo en la tercera "edad andina", empezó la caída del imperio incaico, una caída de larga duración. Guamán Poma celebra entonces el advenimiento del cristianismo con la función de elaborar el traumatismo de la conquista.²⁶ Sin embargo, invita al monarca universal, Felipe III, a permitir a los indígenas el acceso a la clase dirigente, lamentando la "pérdida de los derechos y señoríos" al igual que Garcilaso Inca de la Vega.²⁷ De manera análoga a los otros intelectuales de la colonia, Guamán Poma usa un estilo encomiástico para acreditarse y amonestar al monarca español, expresando las preocupaciones de orden social, económico y espiritual que afectan a la comunidad indígena bajo el dominio español y de este modo, requiere cambios en favor de un "buen gobierno".

Si Dussel ve en este texto el ejemplo de una "cultura de liberación" (Dussel 1977), Pratt analiza esencialmente las imágenes como la puesta en escena de un mundo al revés, en el que después de la conquista, los indígenas andinos ocupan el mismo lugar, sin embargo como víctimas. De ello, la autora deduce la dinámica de *contact zones* que define de la siguiente manera: "I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today" (Pratt 1991: 34). Por ende, la teoría de Pratt se diferencia de la transculturación y de los demás comentarios acerca de los contextos vernáculos, altamente híbridos, por el mayor énfasis que pone sobre el conflicto que caracteriza a las *contact zones*, conflictos debidos al gesto mismo de "hacer contacto" especialmente en situaciones bilingües de incompreensión:

²⁶ Véase Pease (1993: XXXIV-XXXV).

²⁷ Véase Pease (1993: XXVIII).

However, though Guamán Poma's text did not reach its destination, the transcultural currents of expression it exemplifies continued to evolve in the Andes, as they still do, less in writing than in storytelling, ritual, song, dance-drama, painting and sculpture, dress, textile art, forms of governance, religious belief, and many other vernacular art forms. All express the effects of long-term contact and intractable, unequal conflict (Pratt 1991: 37).

Además de textos vernáculos y autoetnográficos, este concepto se refiere a los choques en zonas fronterizas o a las interacciones lingüísticas y sociales en comunidades de migración, tal como en la comunidad chicana o en la frontera norte de México.

La noción de "archipiélago de fronteras externas", propuesto en el área de estudios hispanohablantes por Ana Pizarro, hace referencia a las culturas del Caribe y guarda estrecha relación con la teoría elaborada por Edouard Glissant en *La poétique de la relation* y especialmente con *Traité du tout-monde*. En esta acepción, entre-lugar corresponde a la relación ontológica que articula la existencia entre las islas de un archipiélago, relación que Edouard Glissant extiende metafóricamente a medidas planetarias. Aunque emerja con respecto a una localización concreta en el mar de las Antillas, transgrede los límites de la localización para abarcar "fronteras externas" –según la terminología de Ana Pizarro. En esta concepción, la relacionalidad que ya habíamos encontrado en la acepción del *métissage* de Gruzinski, se sitúa en un nivel ontológico en el que también el movimiento juega un rol primordial. Tal como el elemento material acuático que une y separa las islas y transforma las relaciones entre ellas por el movimiento de corrientes y mareas, el lugar está ontológicamente relacionado a otros, "configurando así las fronteras en movimiento de un archipiélago que se expande mucho más allá de las geográficas" (Pizarro 2002: 24) Pizarro entiende por ello un "meta-archipiélago" en la sugerente conceptualización de Antonio Benítez Rojo, quien percibe también el Caribe como territorio que trasciende lo insular, para abarcar relaciones con el continente americano y extracontinentales a través de los diversos movimientos migratorios que vincularon las Antillas con África, Asia y Europa.²⁸

2. El paradigma estético-político de entre-lugar

Fundando la conceptualización de "archipiélago de fronteras externas", es menester precisar los argumentos de Edouard Glissant en los que encontramos el momento trascendente del segundo paradigma: la poética de la cultura a partir de un entre-lugar como espacio intermedio. En *Traité du tout-monde* Glissant subraya que, de hecho, su teoría no se sitúa en un nivel político, pues pensar en política es un acto intrínsecamente excluyente. Con referencias explícitas al estrecho vínculo entre la obra de arte y el des-ocultamiento del Ser postulado por Heidegger, Glissant

²⁸ Véase Benítez Rojo (1996: V).

desarrolla una poética del "Ser existente" como relación –una figura del pensamiento ya anteriormente propuesta por él. Dicha poética, expresada por la escritura, transforma también la epistemología substituyendo al "Ser como raíz" por el "Ser existente como relación": "L'Être-racine est exclusif, il n'entre pas dans les infinies et imprévisibles variances du Chaos-monde, où vaque seulement l'Êtant-comme-Relation". Dicha transformación exige el abandono de las retóricas tradicionales que confirman la territorialidad del Ser: "Les rhétoriques traditionnelles pourraient être envisagées comme le splendide effort de l'Être-racine pour se confirmer comme Être" (Glissant 1997: 114). Es una poética de diferencia y repetición²⁹ basada en una topología de la imaginación que se orienta hacia figuras de emergencias, transformación y errancia³⁰ como las plantas rizomáticas que crecen en la ciénega.

Glissant supera la geopolítica tanto con respecto al binomio local-global³¹ como con respecto a localizaciones de escritura urbana y oralidad regional, pues la estética propuesta celebra más bien la productividad de la mutua transformación en el encuentro de dos modalidades de expresión, esto es, oralidad y escritura: "Il faut songer ardemment, non pas à ménager ce nouveau passage, qui serait maintenant de l'écrit à l'oral, mais à susciter des poétiques renouvelées, où l'oral se maintiendrait dans l'écrit, et inversement, et où flamberait l'échange entre les langue parlées du monde" (Glissant 1997: 109). Contra la violencia de la historia, Glissant propone, pues, una utopía de la escritura que es, a su vez, la sugerencia de una convivencia en la base de una concepción relacional que une locaciones al mundo sin raíces territoriales estables. Es una ontología fluida, dinámica y una apertura a la concepción del Ser en toda su diversidad. Entramos ya de pleno en el paradigma estético cuyo punto de partida ya no es la geopolítica del poder. En *Traité du tout-monde* Glissant tiene la difícil tarea de desmontar toda una tradición del pensamiento enraizado en la identidad y territorialidad criolla con el que los intelectuales del Caribe francés trataban de superar el trauma de la esclavitud. La propuesta de este último Glissant emerge de una metacrítica ontologocéntrica, que, había desaparecido en la interpretación geopolítica de la escritura. En las propuestas del continente latinoamericano, notamos, en contra, un acercamiento a la escritura que junta la metacrítica ontologocéntrica con la apertura hacia otros espacios. Este es justamente el momento sobresaliente del segundo paradigma, el paradigma estético que parte de reflexiones sobre "el lugar" como el *locus* del discurso y pone en tela de juicio el dispositivo que produce topografías del poder en los distintos lugares del planeta. Antes de ser una política, esta acepción de entre-

²⁹ Véase Glissant (1997: 144).

³⁰ Véase Glissant (1997: 81).

³¹ "La mondialité, si elle se vérifie dans les oppressions et les exploitations des faibles par les puissants, se devine aussi et se vit par les poétiques, loin de toute généralisation" (Glissant 1997: 176).

lugar es una poética, que –desde la escritura– puede trastocar prácticas políticas por medio de dislocaciones topológicas del discurso³² o por medio de otras distribuciones de los sentidos. Esto último también lo expuso Jacques Rancière, quien propone una política de la estética especialmente basada en el ejemplo de la estética vanguardista.³³

Es, pues, menester enfocar al autor que forjó el término de *o entre-lugar*: Silviano Santiago. Según Mary Louise Pratt, para Santiago, el entre-lugar sería un lugar privilegiado ocupado por "la periferia intelectual [...] desde el cual es posible reflejar de vuelta al centro imágenes de sí mismo que el centro nunca podría generar, pero de las que le toca aprender mucho" (Santiago 2000: 5; mi traducción). Así caracteriza Mary Louise Pratt la posicionalidad de Santiago, a quien ella misma debe su propio concepto de *contact zones*. Entre-lugar es, pues, un lugar epistemológico que, a pesar de las condiciones existenciales dolorosas, es productivo "para la sociedad en términos globales" (Santiago 2000: 5; mi traducción). El arma de esta "vuelta al centro de imágenes de sí mismo" es la ironía o, lo que Ricardo Piglia denomina "la mirada estrábica" (Piglia 1991: 61), la que hace de las tradiciones ex-tradiciones. Ahora bien, cuando Pratt relaciona el pensamiento de Santiago con la topografía del poder y con el correspondiente binomio de centro y periferia, ella misma inscribe en la teoría del sociólogo brasileño su propia interpretación de *contact zones*. Mediante esta interpretación, Pratt se propone luchar contra el "destino geográfico" de América que la autora atribuye a la mirada que Humboldt dedicó a la naturaleza de América, una "mirada imperial" que, según la autora, cosifica la tierra "primitiva" (conquistable, civilizable) de América.³⁴

Considero importante subrayar que la posicionalidad de Santiago necesita un ajuste con respecto a dicha interpretación. El punto de partida de Santiago no son los binomios de centro y periferia en la topografía política, sino más bien la crítica de las implicaciones geopolíticas que impulsaron a las vanguardias a dislocar la relación hegemónica entre los supuestos originales europeos y las copias en el continente americano. Santiago revisita de manera deconstructiva la apropiación canibalística de formas culturales, hoy en día todavía considerada como la metáfora más potente de la cultura brasileña.³⁵

³² Véase Laclau (2008).

³³ Véase Rancière (1996).

³⁴ Véase Pratt (1992).

³⁵ Véase Dunn (2001).

2.1. *O entre-lugar*

Refiriéndose a las dos grandes versiones de la vanguardia brasileña, esto es, la antropofagia de Oswald de Andrade, en la que los rituales sirven para negociar la identidad, y la tradición de la memoria de Mário de Andrade, Santiago demuestra la aporía de dichas tentativas de eludir la dependencia de Europa, la cual es más bien confirmada por ellas. Lo mismo vale para la lucha contra las culturas dominantes, cuya fuerza coercitiva sostienen dichas luchas aporéticamente. Una crítica análoga es dirigida por Santiago también a la visión gloriosa de conceptos étnicos (negritud o mestizaje) como la base de una identidad latinoamericana. Asimismo, el trabajo conceptual de Santiago se sitúa en un nivel meta-epistemológico en busca de una epistemología diferencial que vacíe los conceptos de origen y las jerarquías de retraso y modernización.³⁶ En su ensayo 'O entre-lugar do discurso latino-americano', el primero de la obra *Uma literatura nos trópicos* (Santiago 2000 [1978]), el concepto de entre-lugar describe la dinámica transformadora de un espacio intermedio que se engendra de la situación ambigua de un escritor ubicado entre dos grandes centros hegemónicos. Sin embargo, dicha dinámica no se localiza en una determinada cultura. Según Santiago, el término entre-lugar es más bien un "operador de lectura", como lo define también en *Vale quanto pesa* (1982) y *Nas malhas da letra* (1989). Entre-lugar implica una acción de exhibición y agresión con respecto al pensamiento metafísico occidental y pone el acento sobre la emergencia de fuerzas de transformación y repartición, fuerzas que son contundentes aunque no ontológicamente o exclusivamente existentes en las culturas coloniales y poscoloniales. De hecho, las referencias teóricas de Santiago son Jacques Derrida y Michel Foucault. En 'O entre-lugar do discurso latino-americano', la crítica del monolingüismo llevada a cabo por Derrida concierne la producción y a la vez la exclusión de lo otro como momento fundador de la conquista. El cálculo del conquistador fue identificar una sola lengua –su propia lengua– con el verdadero Dios, representado por el legítimo monarca.³⁷ Evitar el bilingüismo significa, pues, evitar el pluralismo religioso, constata Santiago.

Este sentido profundo del monolingüismo es el signo colonialista en el contexto de la civilización europea,³⁸ silenciado en la visión providencial del Renacimiento europeo. Sin embargo, hay otros rumbos en la historia cultural europea: Santiago se refiere a Michel de Montaigne y Claude Lévi-Strauss. De hecho, *o entre-lugar* elabora la respuesta estratégica al pensamiento colonizador partiendo de dos citas del ensayo 'Des cannibales'. En la primera, Montaigne deconstruye el binomio civilización y barbarie con respecto a la conquista y a sus

³⁶ Véase Santiago (1982: 22).

³⁷ Véase Santiago (2000: 14) con referencia a Derrida (1967: 25).

³⁸ Véase Derrida (1996).

contemporáneos. Y además hace referencia al término *barbarie* que expresa la relación de los griegos frente a los que no dominan la lengua griega, esto es, los romanos. Montaigne relata que el rey Pirro alaba el orden perfecto de la armada de los enemigos romanos, quienes, en contra de la opinión de los griegos, no le parecen por nada bárbaros. Santiago deduce de esta mirada de Pirro una posible facultad de "inversión" de los valores propios como método de interpretación de culturas que se enfrentan. Montaigne, además, critica irónicamente la civilización europea cuando subraya que los rituales caníbales son más respetuosos frente al enemigo que la putrefacción de los cadáveres ajenos en los campos de batalla de los franceses. Santiago trae a colación un argumento semejante cuando se refiere a Lévi-Strauss quien en *Tristes Tropiques* cita que los españoles desprecian a los indígenas porque rehúsan trabajar sin remuneración y les consideran perversos porque hacen dones a sus enemigos o tienen cuidado de sus propios compañeros a los que los españoles han cortado las orejas. Según Lévi-Strauss, a pesar de la mutua ignorancia entre españoles e indígenas, estos últimos son superiores porque respetan a los otros. A partir de las ciencias sociales los blancos consideran a los indígenas como bestias; los indígenas, por su cuenta, basándose en las ciencias de la naturaleza, estiman a los blancos como dioses.³⁹ La conclusión de Lévi-Strauss, que cifra el comportamiento de los indígenas como más digno, es un desafío al humanismo europeo.

De la segunda cita de Montaigne, en la que el ensayista del Renacimiento francés constata la impureza y la corrupción de las costumbres europeas, Santiago deduce un método de escritura capaz de "hablar y escribir contra", esto es, de deconstruir conceptos de unidad y pureza. Otras referencias son Paul Valéry, en favor de la asimilación como método para alcanzar la originalidad del escritor, y Roland Barthes con su obra *S/Z* (1970). Especialmente su noción del texto como "constelación" de una mirada de sentidos, empuja a Santiago a criticar la configuración jerárquica de la crítica que opta por "originales". Y es así también como comienza a postular por la traducción como método de escritura cuya asimilación intertextual tiene en América Latina propulsores tales como Jorge Luis Borges en su ensayo 'Pierre Menard' y Julio Cortázar.

Santiago le debe la crítica de la continuidad de la tradición a la *Archéologie du savoir* (1969) de Michel Foucault, una crítica que ataca igualmente a los conceptos de "influjo", "original" o "copia" deficitaria. Asimismo, *o entre-lugar* no abandona la metafísica occidental, sino que la expone y la trasgrede o demuestra el vacío en su centro, deconstruyéndola. La potencia de *o entre-lugar* es el resultado de una lectura minuciosa e históricamente situada, una lectura que

³⁹ Véase Lévi-Strauss (1955: 72).

resiste a soluciones y demuestra las aporías y contradicciones internas en los diferentes discursos. El *locus* de entre-lugar es, sobre todo, un lugar de la enunciación que se inscribe en el mapa de la civilización occidental, pero de manera deconstructiva, operando con el juego de la *différance*. Del mismo modo, el mimetismo de los conquistados pone en acción el simulacro en el sentido deleuziano,⁴⁰ o sea, la potencia de la diferencia en la repetición, mostrando la fragilidad del discurso metafísico occidental. Por ello, *o entre-lugar* es un código de agresión contra la cultura dominante desde la cultura dominante misma. Santiago destaca la doble tarea de la lectura, es decir, muestra el dominio de la retórica occidental y a la vez, la fragilidad del discurso metafísico, puesto en juego por los autores europeos. Esto se ve justamente en los ejemplos en los que analiza el "trabajo de la *différance*", tal como se observa en *O primo Basílio* de Eça de Queirós con respecto a *Madame Bovary* de Flaubert y *Dom Casmurro* de Machado de Assis.

Santiago trata acertadamente de abandonar la aporía del binomio dependiente-independiente y propone la tesis paradójica del Ser universal a pesar del Ser dependiente.⁴¹ Es un objetivo rechazado por una parte de la crítica brasileña que, como Roberto Schwarz en 'Nacional por subtração' (1987), persiste en la búsqueda aporética de una independencia del pensamiento y supone encontrarla en la discontinuidad de la tradición como signo distintivo de la cultura latinoamericana. Si leemos la antropofagia según las categorías del deconstruccionismo francés y sacamos a colación el espacio dialógico entre culturas, la categoría de *o entre-lugar* como condición de producción cultural, vacía el concepto de dependencia mismo. Pues la locación se transforma en un espacio de articulación entre entidades, el momento clave del segundo paradigma que estamos desarrollando. Con la producción de un espacio de articulación estamos abandonando el lugar como posición y condición territorial de las culturas, pues la semántica del espacio de articulación vuelca el "lugar" como distinción o separación. El *locus* para el análisis del saber ya no es unívoco; el saber es un efecto de producción cuyas materialidades heterogéneas deben ser el objeto del estudio.

2.2. Tercer espacio

La calidad del "tercer espacio" que elabora Alberto Moreiras (1999) se acerca a esta acepción de posibilidad enunciativa no exclusiva, éste es, una enunciación "otra" que deja detrás el sentido fuerte de la teorización de la subalternidad.⁴² Al situarse en una articulación intermedia

⁴⁰ Véase Santiago (2000: 268).

⁴¹ Véase Santiago (1982).

⁴² Véase Moreiras (1999: 23).

entre el sistema cultural autóctono y su inserción en el aparato global,⁴³ hace inoperables las oposiciones entre periferia y centro y cualquier diferencia ontológica o epistemológica de América Latina. Con razón, dicha articulación inaugura "un cambio de paradigma en la escritura poscolonial misma" (Moreiras 1999: 19). Así lo demuestra la escritura de Jorge Luis Borges, de Julio Cortázar, para quien el concepto de "intersticio" juega un rol trascendente, de José Lezama Lima y de los autores tratados por Moreiras, Salvador Elizondo o la argentina Tununa Mercado (exiliada en México durante la dictadura), así como Virgilio Piñera y Xosé Luis Méndez Ferrín. El tercer espacio salvaguarda el compromiso con la teoría marcando "el ámbito en el que cualquier paradigma de aplicación hermenéutica entra en quiebra" (Moreiras 1999: 44), tal como Homi Bhabha define también el *third space*, Moreiras subraya que ninguna comunidad en una determinada situación histórica puede emitir signos culturales adecuados.⁴⁴ Moreiras sondea el fundamento de la escritura que, por ejemplo en Borges y Lezama Lima, pone en relación la estética transnacional con un regionalismo crítico. Es una relación que caracteriza el pensamiento y la práctica de la escritura latinoamericana y que, sin embargo, puede contener una intervención global, sin por ello aludir a argumentos de jerarquización entre culturas dominantes o dominadas.

Pensar el tercer espacio es concebir la imposibilidad de contribuir al entendimiento de una cultura (latinoamericana) para buscar más bien cómo los textos reaccionan contra todo posible entendimiento cultural.⁴⁵ Dicha práctica de escritura, abierta a múltiples interacciones aunque situada en su propio contexto local e histórico, desemboca, pues, en la metacrítica del ontologocentrismo autorizador de la identificación del Ser, entendido como principio de los entes y de la razón entendida como inteligibilidad de los entes.⁴⁶ El tercer espacio es un lugar "vestibular" en el que distintas entidades se autoconsuman recíprocamente. Es por ello ante de todo una crítica de la identidad. Comentando el "des-trabajo" de lo neutro en la escritura de Borges (con referencia a Maurice Blanchot), Moreiras propone lo siguiente:

En él [el des-trabajo] el sujeto identitario encuentra inestablemente lo que lo consuma. Y precisamente: en el acabamiento del límite y la apertura a lo que siempre desborda, a lo que siempre específicamente desborda ese límite, se da la necesidad de ejercicio de una cierta posibilidad política a pesar de todo restaurativa, puesto que resiste esa otra positividad clausurante, ontoteológica, y en último término ilusa implicada en la ceguera de lo propio (Moreiras 1999: 84).

⁴³ Véase Moreiras (1999: 27).

⁴⁴ Véase Moreiras (1999: 44s.)

⁴⁵ Véase Moreiras (1999: 45).

⁴⁶ Véase Moreiras (1999: 15).

En tanto que localización intermedia, vacía a la vez la noción misma de centro desde la lógica hegemonal del centro. Como lugar de conflicto o superación de tesis y antítesis, también el centro es un lugar vestibular, un umbral, "donde el capital encuentra la descapitalización, donde el sinsentido dominante encuentra sentido oposicional" (Moreiras 1999: 118). Con este acercamiento que, con la escritura de Borges, subraya la relación paradójica de juntura y disyunción,⁴⁷ tanto la existencia del centro (de acumulación capitalista) como la del centro tercermundista, se vuelven fantasmales. Añade Moreiras:

Como posición vestibular, en cambio, ese tercer espacio entendido centralmente abdica de su categoría de centro mediante el simple recurso de no autoestablecerse como lugar privilegiado para la demanda de sentido: para hacerse más bien el lugar de su cuestionamiento, esto es, no solo cuestionamiento de la demanda de sentido, sino también cuestionamiento de la demanda de demanda de sentido. Al fin y al cabo, es la localización del entre, lo intermedio, lo que se ha roto, lo que no espera ya servir como mecanismo de enlace o de conciliación entre las fuerzas históricamente hegemónicas y las fuerzas sin historia de la destitución (Moreiras 1999: 119).

Con este posicionamiento vestibular, la posmodernidad metropolitana y el sentido residual de la posmodernidad periférica entran en determinación recíproca y precaria. De esta manera, Moreiras vacía no solo las oposiciones geopolíticas de dominación y subalternidad, de regionalismo crítico y modernidad eurocéntrica (Dussel), de desarrollo y modernización burguesa, sino también las de memoria y duelo o de mimesis y experiencia de gasto, desaparición o pérdida (*El Aleph*). Con respecto a 'Funes el memorioso' Moreiras propone: "Borges piensa y escribe en el límite. La figura del duelo parece apropiada para designar su escritura, o al menos los rasgos de ella que se esfuerzan en acoger el pensamiento de la muerte de la metafísica" (Moreiras 1999: 131). El tercer espacio es, por ende, un espacio de vacilación y de oscilación, un espacio de experiencia que Borges propone a partir de una tematización de juntura y disyunción ontoteológica. Es, por ello, un punto de articulación de presencia y retirada que Moreiras, desde el comienzo de su argumentación, cifra como el *punctum* de Roland Barthes y por lo tanto como un espacio privado, de duelo, que es síntoma tanto de localizaciones precarias de la mirada como de líneas de fuga. La responsabilidad hacia la política se inscribe, pues, en lo privado. Además, como espacio de desestabilización ontológica, pone en relación filosofía, literatura y técnica en búsqueda de la articulación de modos concretos de heterografía —que no se dan solamente en condiciones de diferencia colonial o subalternas. El tercer espacio cuestiona por lo tanto la posibilidad misma de la representación presentando más bien la fisura de la imagen o la catástrofe de la representación que, según Maurice Blanchot, es el momento

⁴⁷ Véase Moreiras (1999: 120s.).

generador de la escritura.⁴⁸ Esto hace del tercer espacio de la escritura tanto el lugar de la experiencia de la propia muerte como el espacio que invita a una crítica de la muerte. Se trata de un espacio liberatorio que invoca una dimensión política, en la que, subraya Moreiras con referencia a Heidegger, la posibilidad más propia de algo puede ser también su imposibilidad.⁴⁹ Justamente con esta referencia a la muerte, que para Heidegger es la posibilidad de la imposibilidad (y por ello una modalidad del *Dasein* que derrumba los fundamentos de la metafísica) destaca también la fractura intrínseca a la filosofía occidental desde la que es pensable un posicionamiento político común. Un posicionamiento que es, sin duda, la base del comunitarismo francés desde Nancy y Blanchot.

El tercer espacio de la escritura se acerca a la manera en la que Heidegger imagina la obra de arte. Si la *aletheia* queda despistada o no cabe en la representación –que es tan solo la adecuación del lenguaje a un sujeto que impone sus señas de identidad a la "coseidad" del mundo y en demérito de la misma –,⁵⁰ en el tercer espacio, en contra, el Ser tiene "presencia" y deja sus huellas des-ocultándose a sí mismo, esto es, presentándose como *Ereignis*, como acontecimiento y como retiro a la vez: la obra de arte permite el *Ereignis* en tanto que retira la significación, advierte Moreiras.⁵¹ En el capítulo introductorio, el autor subraya consecuentemente que el tercer espacio es intrínseco a la escritura si se entiende la escritura como obra de trabajo de lo figural que resiste a la significación. En el tercer espacio "las relaciones entre figuralidad literaria y perspectiva teórica están radicalmente problematizadas a partir de la experiencia del fin de la promesa ontoteológica" (Moreiras 1999: 25) de modo que la producción estética y la metacrítica están íntimamente relacionadas entre ellas y, continuando la lectura de Heidegger, también con el Ser, con la coseidad del mundo en sí mismo. De hecho, el momento trascendente de la obra de arte es su "carácter cósmico", dice Heidegger, entendiéndolo por ello la cosa que se des-oculta autónomamente en su calidad de exterioridad frente al sujeto, es decir, quedando cognoscitivamente impenetrable. Es por ello importante subrayar la diferencia entre representación como adecuación a las ideas y presentación como des-ocultamiento del Ser en su propia autonomía.⁵²

La coseidad de la obra de arte no proviene de la "instrumentalidad del instrumento", lo que sería un atropello a la coseidad, sino de la cosa como tal. A partir del concepto de φύσις en la filosofía griega, Heidegger presupone una cercanía inexplicable entre φύσις y τέχνη, una

⁴⁸ Véase Blanchot (1980).

⁴⁹ Véase Moreiras (1999: 178).

⁵⁰ Véase Heidegger (1995).

⁵¹ Véase Moreiras (1999: 41).

⁵² Véase Gumbrecht (2004).

cercanía a las cosas que la obra de arte tiene que anhelar, a pesar de la irreducible diferencia entre ellos: "El arte corresponde a la φύσις sin ser un antecedente o una copia de lo ya existente. φύσις y τέχνη pertenecen el uno al otro de forma misteriosa. Sin embargo, el elemento de este nexo y el campo al que se debe aventurar el arte para devenir en lo que es, sigue siendo un arcano" (Heidegger 1983: 139; mi traducción).⁵³ De hecho, en la obra de arte, la φύσις no pierde su fuerza arrastrante (Volpi, *Heidegger e Aristotele*). Hay pues un sustrato presente en la cosa, en el cual emergen y desaparecen los entes. La materialidad del arte y de la escritura tiene un valor indexical en cuanto al mundo que se des-oculta y es por ello un desafío contra cualquier hermenéutica cultural.

2.3. Entre-lugar y heterotopías o la mirada "china" de Jorge Luis Borges

Ahora bien, dislocar, descentrar o deconstruir es el gran proyecto de agresión contra la metafísica que conjuga la filosofía con una vertiente ética cada vez más visible, por ejemplo en Derrida e implícita en Foucault. Desde una posición distinta, la metacrítica de ambos filósofos franceses pone en evidencia la deconstrucción de la geopolítica. Es la puesta en juego del centro noético de los conceptos y, a la vez, la puesta en visión de la matriz de operación, para que este movimiento pueda ser descentrado. Estas idean vienen subrayadas por Derrida, quien se basa a su vez en Nietzsche, Freud y Heidegger.⁵⁴ Con su lectura de Nietzsche, Heidegger y Marx, Foucault disloca las ciencias exactas que se establecen en el siglo XIX. No se trata, pues, de abandonar o negar la metafísica, sino de reconocer, hacer visible y desnudar el centro. Junto con la deconstrucción del poder ontologocéntrico, Foucault persiguió también tácticas transversales de resistencia. No es aquí el lugar para desarrollar este argumento, desde luego bien estudiado por las teorías de la agencialidad –desde Homi Bhabha hasta Judith Butler. Se trata más bien de explorar las implicaciones topológicas del pensamiento de Foucault que acompañan la teoría del poder tanto desde su deconstrucción de la alianza entre lo decible y lo visible (lo que condujo a Deleuze al concepto de topología o "pensar diversamente"), como desde su concepción de las heterotopías en el texto sobre 'Espacios diferentes' (Foucault 1999), un texto sencillo y hoy en día más influyente, contemporáneo a *Les mots et les choses* (Foucault 1966). En ello, Foucault reconoce el hecho de que el espacio es el tema fundamental del siglo XX, como el tiempo lo había sido para el siglo XIX. Si por un lado las luchas del siglo XX son

⁵³ "Die Kunst entspricht der φύσις und ist gleichwohl kein Nach- und Abbild des schon Anwesenden. φύσις und τέχνη gehören auf eine geheimnisvolle Weise zusammen. Aber das Element, worin φύσις und τέχνη zusammengehören, und der Bereich, auf den sich die Kunst einlassen muß, um als Kunst das zu werden, was sie ist, bleiben verborgen" (Heidegger 1983: 139).

⁵⁴ Véase Derrida (1967a).

las luchas por el derecho al espacio, por el otro, la idea de "lugar" se manifiesta como el fundamento de los conceptos metafísicos de origen, identidad y pertenencia. Con las heterotopías, Foucault opta por una heterología basada sobre un concepto de espacio que inscribe el espacio real del "afuera", de lo excluido, dentro del orden centralista del lugar y de los discursos que operan en él. Cabe por ello analizar los conceptos de espacio y de lugar; lo que haremos después de haber comentado el proyecto de Foucault con la propuesta de espacios heterotópicos. Con referencia a Maurice Blanchot,⁵⁵ Foucault define el *pensée du dehors* como el evento del lenguaje hacia un afuera que es inmanente a él. Para Foucault, como para Deleuze que se refiere explícitamente a la fórmula de Foucault,⁵⁶ el movimiento y la multiplicidad del espacio son debidas a la radical inmanencia de la diferencia y la alteridad. Dicha operación se basa, por un lado, en el rechazo de la totalidad del espacio y, a la vez, del oculo-centrismo occidental cuya crítica se debe a Emmanuel Lévinas. Por el otro lado, se basa en la fuerza contestataria inmanente al propio lenguaje. Foucault encuentra en la obra de Borges las sugerencias más tajantes para formular el concepto de heterotopía. Borges es, según Foucault, un escritor que ofrece un nuevo canon para el siglo XX, tal como Gustave Flaubert para el siglo XIX. Borges funda, pues, el canon de una escritura que deshace las demarcaciones de género entre filosofía y literatura. Como Flaubert, el escritor argentino inaugura el saber malvado del imaginario literario para el siglo XX y pone de relieve el peso de la inquietud y de la angustia que habitan la civilización moderna. La escritura adquiere valor filosófico y se transforma en el archivo de un pensamiento crítico con respecto al saber. Su fuerza crítica ya no se agota en la simple pedagogía o temática moral. En su prefacio a *Les mots et les choses* (1966), al definir los "espacios otros", es decir, las heterotopías, Foucault se refiere a la distorsión de las clasificaciones⁵⁷ y al orden "absurdo" de las cosas que el imaginario borgeano desarrolla en 'El idioma analítico de John Wilkins' (Borges 1980). La relación de Borges con las heterotopías se define de la siguiente manera: "[L]es hétérotopies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases" (Foucault 1966: 9s.).

Las heterotopías guardan entonces estrecha relación con el entre-lugar, pues son lugares con colocaciones heterogéneas. Se trata de órdenes contrarios que se superponen de manera "insensata", contraria a la lógica. El imaginario de Borges es, según Foucault, "chino", es decir,

⁵⁵ Véase Foucault (1966a: 526).

⁵⁶ Véase Deleuze (1985: 227s.).

⁵⁷ Véase Foucault (1966: 10).

procede de una dislocación de la cultura occidental y de una mirada transversal que trastrueca las posiciones del sistema desconcertando la lógica occidental y desafiándola hasta exponer la ficcionalidad y lo absurdo de su supuesta coherencia, lo que ilustra el ejemplo de heterotopías desviantes como prisiones o manicomios. Este desafío procede desde el adentro del sistema en el que se abren *contra-emplacements*, conexiones, superposiciones y yuxtaposiciones de lugares concretos pertenecientes a órdenes que se contradicen. Dicha configuración del afuera en el adentro contradice el posicionamiento de "lugares comunes", erradica su "naturalidad", invirtiendo las relaciones estructurales del orden. Las heterotopías perturban la naturaleza del orden. Su función es, pues, opuesta a la de las utopías afiliadas al humanismo.⁵⁸

Con *Les mots et les choses* y con el ensayo sobre "otros lugares", Foucault elabora dos planteamientos contrarios acerca del espacio: por un lado, las configuraciones estáticas que organizan el espacio según las distinciones "naturalizadas" de órdenes discursivos (*Les mots et les choses*). Y por el otro lado, la topología transversal de los "espacios diferentes" que disloca, es decir, pone en movimiento los discursos desde la lógica misma de los discursos. Foucault acompaña su argumento con unas observaciones genealógicas: Después de que en la Edad media el espacio fue entendido como *topos*, es decir la manera "natural" de situarse en el mundo, desde Galilei se consigue pensar la extensión, figura que en el Renacimiento encuentra tanto una concretización geográfica en la llamada "conquista" de América, como una productividad intelectual, mientras que en el siglo XIX predomina la extensión territorial, o sea el imperialismo de las naciones europeas. El concepto de heterotopía, propuesto para el escrutinio de la materialidad del tejido cultural, acompaña subrepticamente toda la microfísica del poder llamado "occidental". Foucault desea dicho método también como práctica política. En su reacción a la decisión del ministro Cabot de no reconocer a Foucault el título de licenciado para la enseñanza de filosofía en la Universidad de Vincennes en enero de 1970 Foucault se refiere de nuevo a Borges: "Je rêve d'un Borges chinois qui citerait, pour amuser ses lecteurs, le programme d'une classe de philosophie en France: 'L'habitude; le temps; les problèmes particuliers à la biologie; la vérité; les machines; la matière, la vie, l'esprit, Dieu –tout d'un trait, c'est sur la même ligne–, la tendance et le désir; la philosophie, sa nécessité et son but'" (Foucault, 1994d: 67). De hecho, con la heterotopía, la identidad no puede pasar por alto su negociación con su propia alteridad topológica, temporal y cultural. El concepto de heterotopía cultural incluye el miedo y el trauma de la traducción en doble sentido: a) como amenaza de la alteridad, y b) como relación íntima hacia el trauma original (de conflictos sociales, culturales).

⁵⁸ Véase Foucault (1966: 9).

La "cultura" no se sitúa en un nivel ontotopográfico (de ontología territorial). De hecho, al ser un efecto de las traducciones y negociaciones culturales, el referente topográfico es, ante todo, lingüístico. Precisamente aquí encontramos la fórmula productiva del segundo paradigma de entre-lugar. Desconstruyendo la ontotopografía, entre-lugar erradica también el esencialismo del concepto de límite, a partir del que se pensó el lugar. Ahora bien, el lugar es una manera ontotopográfica de concebir la espacialidad habitable, una ontotopografía implícita a la geopolítica. El espacio es, en contra, un conjunto de relaciones fluidas que, abandonando la geometría euclídea, podemos calificar de topológicas.

3. Del *locus* al entre-lugar: una geneología desde el movimiento

Vilém Flusser nos recuerda que la movilidad es un fundamento antropológico y filogenético. A la vez, con referencia a Heidegger, postula que habitar el espacio es el fundamento de la cultura. Pues habitar el espacio es necesario para vivir; *Heimat* en el sentido de vínculo a las raíces territoriales es, en contra, prescindible, dice Vilém Flusser, el filósofo y mediólogo judío, en su estudio sobre el fenómeno de la migración.⁵⁹ La libertad del migrante consiste, pues, en la liberación de las raíces que nos atan al lugar de origen. Separarnos de ellas quiere decir obtener la libertad de transformarlas en nuevas relaciones, lo que Flusser, denomina de manera cercana a Heidegger, el acto de "habitar" el espacio.

Entre-lugar es una manera de habitar el espacio que requiere el pensar la cultura desde el movimiento –y en un nivel discursivo: desde eventos discursivos diferenciales. Este acercamiento permite también una distinción entre dos paradigmas opuestos en el estudio del espacio: el paradigma absolutista, que procede de un concepto de "lugar" fundado en separaciones dicotómicas que estructuran un espacio "absoluto" entendido como contenedor de una extensión tridimensional, en la que los objetos existen en una posición dada ("lugar") y los acontecimientos ocurren con un movimiento unidireccional; un paradigma topológico que parte del espacio como entidad fluida, variable y discontinua, y cuya formación se da por efectos de performance cuando alguien toma posicionalidad en el espacio. La concepción performativa del espacio concebido como movimiento de espacialización, que aparece a raíz de la física cuántica, siendo ya presente en Baruch de Spinoza y Leibniz, se refiere a un *continuum* espaciotemporal que sustituye las teorías "absolutistas" del espacio.

Ahora bien, las teorías absolutistas del espacio hacen imposible la concepción de un entre-lugar pues excluyen el espacio intermedio en base al principio del *tertium non datur*. Más bien,

⁵⁹ Véase Flusser (2013).

el lugar es absoluto, en tanto que "espacio vacío" (*khora*) como en el *Timeo* de Platón, o como *topos* (*locus* y su derivado *localis*) que Aristóteles define en el "léxico filosófico" de la *Metafísica* (Libro V o *Delta*) refiriéndose justamente al principio de no contradicción (Libro IV o *Gamma*). En el sentido de la visión aristotélica de la naturaleza, o sea de la física, el lugar es donde está un cuerpo que, como todos los cuerpos, está relacionado a un espacio soberano. Siguiendo esta teoría se plantea la tesis de que un lugar es natural cuando una cosa *está* en él, de modo que el movimiento, haciendo que las cosas no permanezcan en su lugar o no se muevan hacia él, no es "natural"; sino que es extraño, de los otros.⁶⁰ El movimiento es, pues, inquietante también con respecto a la función de sitio, del latín *situs*, que significa el lugar donde se encuentra una casa, que, con sus derivados (situación y ubicación) implica, en última instancia, que la habitación tiene una relación fija respecto a la tierra. La negación del movimiento, presente en el *topos* o el sitio es también el fundamento del concepto de identidad, basado sobre ideas separatistas de comunidad y de pertenencia a un territorio. En la historia de las culturas de ambos lados del océano, este concepto ha provocado los antagonismos y los conflictos que, en el nuevo orden mundial, estallan hoy en día a nivel local por razones étnico-religiosas o étnico-económicas, formando nuevas fronteras entre culturas y sociedades.

Debido a la naturalización del "lugar", el movimiento provoca reacciones de estancamiento que restauran fronteras aún en el medio de los flujos globales. Sin embargo, propiamente *desde* la concepción de entre-lugar, nos percatamos que semejantes espacios cerrados, cartografiados en los mapas políticos, son el fruto de un saber basado sobre una planificación abstracta. De hecho, las cartografías son la expresión del poder sobre el espacio, como lo demostró el sociólogo, filósofo y co-fundador de la Internacional situacionista Henri Lefebvre. En *La producción de l'espace* (1974), Lefebvre añade a la representación cartográfica (espacio representado) dos ulteriores dimensiones: la percepción y las prácticas del espacio (espacio social), así como la densidad del imaginario que acompaña su simbolismo (espacio de la representación) produciendo los espacios diferenciales que estamos analizado bajo el concepto de entre-lugar. Sin ser un contenedor de fondo sobre el que ocurren los hechos, el espacio se produce con los actos de los sujetos en relación con el mundo. Parafraseando a Foucault con respecto al poder, el espacio se define pues de la siguiente manera: el espacio no es dado, sino que "se ejerce". Es una acción de gobierno, la acción de administrar, de estructurar y dominar el campo de los otros. Frente al poder, las prácticas peculiares se manifiestan como tácticas subversivas del "arte de la cotidianidad" (de Certeau 1980). Son prácticas que la razón

⁶⁰ Véase Abbagnano s.v. *lugar* (1966: 772).

identitaria, interpretando el límite como demarcación, creyendo en el esencialismo del espacio y de las fronteras y naturalizando las separaciones, considera como fenómenos transgresivos, "diabólicos".

Pensar el movimiento, es pensar el entre-lugar. Lo demuestra de Certeau cuando transforma la línea de la frontera en un una zona de contacto y en un "parcour" en el que predominan la acción, la movilidad, el camino y el pasaje. El entre-lugar subvierte entonces la cartografía separatista y pone de relieve la responsabilidad de los actores individuales y colectivos con respecto a la *política del espacio*. La soberanía es, pues, sólo una de las posibles configuraciones. Es desde este planteamiento "genealógico" que podemos criticar la concepción separatista, sedentaria e identitaria del espacio que se ve amenazada por el movimiento. La lucha entre hermanos que está en el origen de los mitos fundadores es también una lucha contra el movimiento. Pues es el hermano nómada, Abel, el pastor que deambulaba junto a su rebaño, el que fue matado por Caín, labrador y sedentario. En base a los mitos fundacionales, se producen dispositivos inmunitarios contra el peligro de la contaminación, dispositivos que acaban autodestruyendo las propias vidas. Esposito demuestra el estrecho nexo entre tanatopolítica e inmunidad, debida al aumento de las técnicas de protección que producen el peligro.⁶¹ De ahí que la historia de la civilización se pueda leer en función de la oposición, del rechazo, o sea de la necesidad de expulsión que sienten los sedentarios por los nómades, contra los que la razón "geométrica", binómica e identitaria se inmuniza, atando violentamente las vidas al territorio de origen, sacralizando lo banal y anestesiando los sujetos.⁶² Mientras que la *ratio* identitaria se funda en el principio del *tertium non datur*, transformando el entre-lugar en fronteras o barreras, en contra, desde el movimiento, se hace posible identificar la naturaleza móvil del ser humano y su permanencia en un tercer espacio.

Cabe por lo tanto insistir sobre la distinción entre onto-topografía o geopolítica por un lado y topología por el otro, entendiendo por topología una manera contingente de pensar el espacio que vacía las premisas ontotopológicas que fundamentan las luchas por el *topos*. Tanto en las macrohistorias de las antiguas naciones occidentales como en las microhistorias locales en el ámbito de la "diferencia colonial", la búsqueda del "lugar verdadero" o del "lugar justo" de la historia sigue articulando los discursos geopolíticos. Por ello, nos pareció urgente hacer la lectura topológica de la geopolítica poscolonial efectuada en este artículo –una lectura que demuestre el vacío en sus premisas fundadoras.

⁶¹ Véase Esposito (2002).

⁶² Véase Flusser (2013).

4. Entre-lugar: para otra visión de "Occidente" y "América Latina"

Urge también otra lectura de los textos clásicos que busque las huellas de los comienzos de una topología del espacio. Ya en la *Física* de Aristóteles se encuentra, además del principio de no contradicción también la definición del espacio como el confín extremo donde un cuerpo llega: un *eschaton*, lo último. Ésto quiere decir que el lugar, en tanto que *spatium*, se extiende para tocar lo otro. En la formación etimológica romance del término de frontera, de hecho, el término *frons* quiere decir "frente, semblante, parte anterior, fachada" y "era" (*arius*) marca de relación, acción u oficio. Así que el análisis etimológico convierte la demarcación en la construcción de nuevas frentes, en la apertura de nuevos caminos o de un lugar de paso, pasaje. Ahora bien, con un planteamiento genealógico nos percatamos que el pensamiento occidental del espacio es discontinuo, debido a la emergencia de "comenzamientos" heterogéneos.⁶³ En lo siguiente menciono sólo los ejemplos más conocidos: Baruch Spinoza, por ejemplo, denomina el proyecto humanista como *imperium in imperio*, criticando la demarcación aristotélica entre ser humano y animal. Gottfried Leibniz introduce, a su vez, la idea de la relación entre los objetos, una relación que se manifiesta en distancia y dirección del uno al otro: es el comienzo del espacio relacional, en lo que ubica el entre-lugar. Cabe además mencionar a George Berkeley que en *Essay Towards a New Theory of Vision* (1732) problematiza la visibilidad de la profundidad espacial. En los albores de la modernidad, el otro sentido de la raíz griega de lugar, es decir, el "tópico" adquiere importancia en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, desarrollando una teoría de los "tópicos lógicos" o los "lugares trascendentales" o sea de los sitios que se les asignan a los conceptos, introduciendo pues los fundamentos de la reflexión epistemológica del lugar. El "tópico" es el lugar o la "sede", es decir la habitación de los argumentos específicos de las diferentes disciplinas en las que se desempeña la razón. De allí que se diferencie el "tópico" de la ética, del de la física o la política, la lógica y la arquitectura, por ejemplo.⁶⁴ De ello deriva que la decisión acerca de la distribución de la espacialidad habitable ya no está en las manos de una instancia única soberana. Como lo analizó Foucault, desde el siglo XVIII, se ejerce más bien como gobernabilidad, esto es, con técnicas variables que administran el cuerpo político, como lo demuestra en el contexto de la biopolítica.

Otra línea de fuga en el pensamiento Occidental es el concepto de "habitar el espacio" introducido por Heidegger. Pues el lugar no se da "en sí", si no "es algo que acompaña al hombre", es decir, es siempre un lugar de algo o de alguien que lo habita. Si ya en la *Crítica de la razón pura* el concepto de "habitación" incluye el espacio vital, para Heidegger habitar es el rasgo

⁶³ Véase Foucault (1994c: 143).

⁶⁴ Véase Abagnano (1974: 1117).

fundamental del ser en tanto que unidad con el espacio. Habitar es por ello un residir junto a las cosas, estar relacionado con la acción y con la temporalidad.⁶⁵ "Tener lugar" quiere pues decir: "ocurrir y suceder" por medio de la interacción entre sujetos, así como entre sujeto y espacio. El entre-lugar ya puede acontecer en el intermedio entre las subjetividades que se posicionan y el espacio material que, según la neurocognición, "in-forma" a los sujetos.⁶⁶

En fin, la doble acepción de frontera y confín, latente en todo el pensamiento occidental, corresponde a la "naturaleza dual" de los "hombres mortales" –que Parménides había denominado como "hombres de dos cabezas", hombres de un "pensar errante" y es por ello amenazante. A pesar de la prevalencia política del discurso identitario y sedentario, la inquietud inscrita en los mitos genealógicos occidentales, es decir, la dualidad del ser humano, fue la música en sordina que acompañó también las interpretaciones clásicas. Es la inquietud insuperable que inspira las tradiciones gnósticas o que se halla en la dualidad de *Phedra* de Eurípides, Séneca y Racine –la protagonista desgarrada por el conflicto entre la luz y la sombra, entre las influencias del sol y de Minos y Perséfone, dioses del infierno. Es la dualidad de Core y Perséfone en el mito de Démeter etc. Dicha inquietud acompaña la historia de Europa y América mostrando por un lado la exigencia inaplazable de buscar su propia identidad –un deseo de convicción, de persuasión, opuesto a todo relativismo⁶⁷– y, por otro, un sentimiento de inquietud hacia todo lo que la identidad excluye. Ahora bien, ya desde el comienzo, encontramos en los conceptos relacionados al lugar del origen también la expresión de esta inquietud. La creencia en el retorno al paraíso originario es sólo su dimensión utópica (isla) que, como en el mito del rapto de Europa encerrada en Creta, exige armas para defenderla.⁶⁸ Podemos entonces leer el poder identitario sobre el territorio como la manifestación peculiar de las dos caras de la cultura occidental: la producción de topografías estables por un lado y la topología crítica por el otro, esto es, la lectura topológica y metacrítica del espacio. Ejemplo sobresaliente de estas dos formas de pensar las culturas son los mencionados textos paralelos y contrarios de Michel Foucault: Los lugares comunes de los discursos (*Les mots et les choses*) y el entre-lugar de las heterotopías ('Espacios diferentes'). Justamente estos textos paralelos de 1966 demuestran el pliegue mismo del pensamiento del espacio.

Podemos ahora situar nuestro argumento en un nivel metaepistemológico: entre-lugar es un *ethos* de pensar 'desde' el confín –una figura del pensamiento diferencial según Jean François

⁶⁵ Véase Heidegger (2000).

⁶⁶ Véase Maturana / Varela (1999: 146).

⁶⁷ Véase Cacciari (2006: 316).

⁶⁸ Véase Borsò (2006).

Lyotard.⁶⁹ A la altura de nuestra argumentación, si por un lado es evidente con respecto a autores como Jorge Luis Borges que este posicionamiento corresponde a "otra manera" de escribir – como acertadamente lo propone Alberto Moreiras para el "tercer espacio"–, por el otro nos parece también claro que la emergencia de un tercer espacio en filósofos europeos maravilla sólo a aquellos que se inclinan a una onto-geopolítica según la que el "pensamiento fronterizo" estaría enraizado en culturas que experimentaron la "diferencia colonial".

5. Entre-lugar – el *ethos* de pensar 'desde' el confín: lecturas topológicas en ambos lados del océano

El pensar desde el confín que hemos definido como la confrontación del pensamiento con su propia alteridad, con sus propios límites y con la experiencia de rupturas y vacíos, se distingue radicalmente de lo que entre otros Mignolo defino como *border thinking* o "pensamiento fronterizo" considerado como las múltiples confrontaciones debidas al encuentro de historias locales que inventan e implementan diseños globales, desafiando el pensamiento binomio de los otros, del llamado Occidente. Encontramos justamente en Kant, en torno a cuya lectura crítica se articularon los trabajos de Michel Foucault, huellas de lo que hemos denominado el *ethos* de pensar desde el confín. La crítica permanente de nuestro ser 'histórico', esto es, de nuestro presente⁷⁰ es un *ethos* que Foucault en su ensayo relaciona a la reflexión de Kant sobre los límites que nos son impuestos y que son a la vez la prueba de su posible transgresión.⁷¹ Se trata por un lado de los límites de la libertad concreta dentro de las instituciones políticas, límites cuya transcendencia, a partir de la *Aufklärung*, se busca en la elaboración del derecho común (*Gemeinwesen*). Por el otro, se trata de un segundo nivel del concepto de límite, que es el eje del pensamiento de Foucault. Son los límites irreductibles, debidos a la relación entre lo universal y lo particular en los que se encuentra el sujeto: vidas particulares frente a sociedad y nación así como culturas singulares frente a lo universal.⁷² Sin ser esencias previas, lo particular y lo universal emergen como relación, como continuo proceso ético-crítico. Si bien lo particular es limitado por lo universal, vale también lo contrario: en la relacionalidad de los seres, lo universal está, por su parte, limitado por lo particular, y en este giro reconocemos también el momento clave de la crítica del universalismo por parte de la epistemología del siglo XX y de las emergencias heterogéneas que hemos observado en su genealogía. Sin embargo, para que este giro subversivo pueda impugnar el absolutismo de lo universal, hace falta un pensamiento

⁶⁹ Véase Lyotard (1983).

⁷⁰ Véase Foucault (1994: 572).

⁷¹ Véase Foucault (1994: 576s.).

⁷² Véase Foucault (1994a: 411).

crítico que se dirija contra las instituciones políticas porque separan el uso público de la razón del uso privado, sujetándolo a las instituciones.⁷³ Sólo superponiendo el uso universal, el uso libre y el uso público de la razón habrá *Aufklärung*, subraya Foucault. Es buscando la "disujeción" del sujeto que un tipo de crítica se hace posible que, en la lección del 30 de enero de 1980, Foucault denominará "anarqueoología". En este texto define este método como el estudio que considera las prácticas del cierre del espacio en su singularidad histórica, esto es, en su contingencia y fragilidad, lo que pone en evidencia su no-necesidad esencial.⁷⁴

La definición postmetafísica del sujeto y del poder, desarrollada por Foucault, se basa sobre la relación paradójica entre lo particular y lo universal. Con el método anarqueoológico el filósofo francés pudo concebir el espacio de la potencialidad intrínseca a los procesos de subjetivación, el espacio que se engendra cuando se superponen la sujeción y la libre autorización del sujeto en su "cuidado de sí". Además de las técnicas pastorales en la cultura europea, los ejemplos del barroco colonial nos informan sobre la trascendencia de este espacio intersticial que se forma en las colonias y que luego desembocará en el *ethos* de la modernidad transformándose en "crítica y creación de nosotros mismos en nuestra propia autonomía" (Foucault 1994: 573; mi traducción). Este "travail de soi sur soi" es el proyecto continuo de crearnos y recrearnos a nosotros mismos y a nuestro mundo.

Opinar que, con la crítica de la modernidad/colonialidad europea el pensamiento poscolonial –en la versión de la diferencia colonial y en la epistemología de los subalternos– encuentra una verdad que se subtrae a la crítica, querría decir caer en la metafísica que el pensamiento crítico de la *Aufklärung* intentaba abandonar. *Aufklärung*, dice Foucault, debe entenderse en el sentido del proyecto de la modernidad europea como crítica. Es un proyecto que ha sido excluido tanto por parte de los dispositivos biopolíticos occidentales como por aquellos enfoques poscoloniales que se autorizan por su propia crítica y negación del proyecto racional, del colonialismo o capitalismo de la modernidad occidental.

Ahora bien, por su situación dislocada, descentrada con respecto a la cultura europea que también la constituye, América Latina cumple las condiciones de un pensamiento crítico que – desde el comienzo– no encontró "el lugar" de su propia verdad. Después del "descubrimiento" de América, el Atlántico, de hecho, se transforma en un pasaje en ambas direcciones. En ambos lados del océano se observa pues la repetición de ambos gestos en la formación de la cultura, es decir por un lado el cierre de las fronteras, dispositivos de la *ratio* identitaria, guardianes de espacios cerrados como base de las comunidades y por el otro la porosidad de confines abiertos

⁷³ Véase Foucault (1994: 566).

⁷⁴ Véase Foucault (2012: 78).

a su propia alteridad, atentos a dejar que la alteridad de los otros encuentre espacio para expresarse. El Atlántico funciona desde entonces como límite en su doble acepción: por un lado como frontera y dispositivo de topografías políticas y por el otro como confín, es decir, zona de pasaje, horno de transformación cultural.

El proceso de emergencia del pensamiento crítico de América Latina y de Europa que traté de rastrear en base de la noción de entre-lugar, merece una exploración sistemática. Si es verdad que en América Latina la emancipación hacia la modernidad sigue siendo un proyecto, cabe destacar que encontramos en este proceso crítico también el laboratorio de algo que abarca el centro mismo de la modernidad europea. Escribir en América Latina de otra manera es también otra manera de mirar a las culturas de ambos lados del océano y su compromiso paradójico con la modernidad.

6. Lecturas topológicas en México

México ofrece obviamente ejemplos trascendentes de una cultura híbrida en la que entre-lugares florecen. En lo siguiente me limito a reflexionar sobre el rol de la escritura, así como de las tecnologías culturales y de los medios que pueden ser tantos dispositivos del poder como mediadores de interacción y transformación,⁷⁵ fungiendo por ende como operadores de entre-lugar en el espacio o en la escena de la representación. Partiendo del concepto de entre-lugar nos preguntamos pues acerca de la manera en la que los autores organizan el espacio. Encontramos en Carlos Monsiváis un ejemplo contundente para lo que hemos denominado el paradigma estético de "entre-lugar", mientras que Octavio Paz escribe en base a una epistemología que denominamos "geopolítica". Los ejemplos se refieren a la mirada que ambos autores dirigen a sujetos que transitan entre la cultura de los Estados Unidos y México: los Pachucos y los Cholos. Si bien cabe tener en cuenta la diferente situación histórica en los ensayos de Paz y Monsiváis, sin embargo la distinta concepción de entre-lugar se debe básicamente a un diferente posicionamiento epistemológico que organiza la escritura de manera distinta.

6.1. Carlos Monsiváis: el paradigma estético de entre-lugar

Debido a la espacialidad fluida de sus crónicas y a la multitemporalidad latente en las prácticas materiales de la cotidianidad, el lugar epistemológico de Carlos Monsiváis es el entre-lugar como categoría estética que organiza tanto las prácticas sensoriales y la percepción como la configuración del pensamiento. En el siguiente ejemplo, el sujeto de la enunciación está

⁷⁵ Véanse Benjamin (2003 [1936]) y Martín-Barbero (1987).

ambientado en un contexto material que trae signos culturales "híbridos" con respecto a la temporalidad.⁷⁶

Los comerciantes ambulantes mezclan el pasado y el porvenir, y rompen a remate el presente [...] La genealogía es clara, todo comienza con el tianguis, el mercado que cubría y desbordaba a Tenochtitlan, y todo lo actualizan las legiones que intercambian productos con tal de ir pasando [...] En obediencia a su legado, y al paisaje ancestral al que pertenecen, los ambulantes convierten en turistas de la historia remota a quienes los contemplan, y hacen de la Ciudad de México el laberinto donde el nativo reivindica su estirpe con sólo ofrecer o adquirir productos baratísimos de China. (Monsiváis 2006: 112-114)

Para el observador, la situación material del mercado se convierte en un operador epistemológico que supone las dicotomías –entre lo antiguo y lo moderno, entre occidente y el nuevo mundo– a la deconstrucción y la ironía. El intertexto de Monsiváis, es, pues el *Laberinto de la soledad* en el que supuestamente está encerrado el mexicano. Mientras que critica el capitalismo global que, al importar productos baratos de China, destruye la creatividad de las artesanías locales, deconstruye también la mirada exótica del observador que encierra "el indígena" en un paisaje ancestral. El entre-lugar como operador epistemológico es trascendente también con respecto al espacio que se organiza partiendo de una estrecha relación entre lo particular y lo universal o global. Es partiendo de esta relación que en la advertencia preliminar de *Aires de familia*, Monsiváis señala "el derecho de todos" como característica de la modernidad.⁷⁷ El libro es dedicado a las transformaciones originadas por los medios de masas, pues, mediante éstos, las relaciones entre las culturas se configuran como entre-lugares que se extienden al globo. Primera deducción es que, de ese modo se equiparan las culturas, por lo menos en lo que respecta al imaginario y la creatividad cultural: "los latinoamericanos son parte ya del proceso internacional" (Monsiváis 2000: 12). Si se entiende la cultura como prácticas que se organizan en relaciones, en primer lugar se debe hablar de "culturas" y en segundo lugar renunciar a la idea de la "marginalidad cultural de América Latina". Naturalmente, una evolución de estas características –admite Monsiváis– no se corresponde con la política concreta, la del poder económico de la globalización, "no provee automáticamente de bibliotecas ni dota de infraestructura a la investigación científica" (Monsiváis 2000: 12). Pero, si nos fijamos en los medios, concluye el aislamiento (y los sentimientos de inferioridad) de las culturas de América Latina. En otro texto, dedicado a la "sociedad civil revisitada" en ocasión del aniversario de veinte años del terremoto, encontramos semejante diagnóstico acerca de la

⁷⁶ Híbridez corresponde aquí al concepto de García Canclini que subraya la coextensión de lo antiguo y lo moderno, véase García Canclini (1989).

⁷⁷ Véase Monsiváis (2000: 11s.).

copresencia de imposiciones y espacios de libertad en la fruición del espacio urbano y mediático. Pues, por un lado, la imagen del poderío tecnológico que llega a "la cumbre de la unilateralidad" y carece de alternativas, es apocalíptica⁷⁸, por el otro, propiamente en el auge de su expansión como dispositivo bélico, la tecnología mundial se transforma en fuente de diversidad. Es aquí que el escritor alcanza un giro inesperado. El epígrafe de este párrafo "Soy globalizado, y nada de lo que es global me es ajeno" (Monsiváis 2005: 53) pone en evidencia la táctica⁷⁹ más importante de la escritura de Monsiváis: la puesta en escena de una voz singular, el gesto de un sujeto particular conectado con el globo, un sujeto que, en vez de dejarse colonizar por la hegemonía sociopolítica y mediática del globalismo, vive su contexto particular a partir de una ética y cultura global – diríamos planetaria en la terminología de Gayatri Spivak (1999). Semejante "ciudadanía global", opina Monsiváis, "se opone a la guerra de numerosos gobiernos y de la gran mayoría de las sociedades nacionales" (Monsiváis 2005: 53). Es la autoafirmación de una subjetividad en tránsito continuo; una subjetividad performativa, cercana a la concepción de Judith Butler (1995). En este lugar los binarismos no tienen sentido. Lo subraya Monsiváis en sus crónicas, acercándose a la cultura urbana y a los medios masivos como a un espacio de comunicación paradójico y contingente.⁸⁰ En el espacio mediático la fruición del tiempo libre es una táctica transversal, pues los medios masivos, a pesar de la censura que también existe, no consiguen ser totalitarios tras el movimiento, las interrupciones y las aperturas que ocurren, aunque sea de manera contingente. Esta "nueva óptica" que "hace a un lado las perspectivas lineales y la lejanía aristocratizante" (Monsiváis 2000: 31), es autorizada por el registro cultural que emerge con el cine y gana vigor con el crecimiento de las ciudades y con los medios masivos. Monsiváis ya no mira a las "masas" con la mirada etnográfica de las élites culturales⁸¹ o con el ojo panóptico de las élites políticas, ni tampoco las masas quedan en espera del cumplimiento de utopías de "justicia social". La técnica de empleo subversiva es, más bien, la asunción gozosa de los engaños (los mitos), de los

⁷⁸ Así dice Monsiváis con respecto a la guerra del Golfo de 2003 y añade: "y si se prende la televisión se atiende a un show casi extraído de un film de James Bond" (Monsiváis, 2005: 53).

⁷⁹ En su exploración de las prácticas cotidianas De Certeau denomina como tácticas una modalidad de operación y de lucha por parte de quien no dispone de lugar propio ni de frontera desde la que el otro aparece como una totalidad visible (de Certeau, 1988: 233). Las tácticas se oponen a la topografía del poder, véase de Certeau (1988: 216s.) y Borsò (2007).

⁸⁰ Según Monsiváis el ensayo es "librado de las obligaciones del tratado, y capaz por lo mismo de contener viñetas literarias, de ir y venir de temas y apuntes de lectura" (Monsiváis 2000a: 14).

⁸¹ Este gesto que implica un ethos político es también el gesto fundador de una topología que corresponde a unas de las figuras más sugerentes en el estudio del espacio. Además de Michel Foucault en 'Espacios diferentes' (1999) cabe mencionar la figura del "parcour" (De Certeau 1988) y la del espacio de la representación (Lefebvre 1991). Véase, por ej., Borsò (2006a).

massmedia, sus calidades sensuales y estéticas, acompañadas por la reconfiguración paródica y la risa.

El lugar epistemológico de Monsiváis es la relacionalidad, esto es, el entre-lugar, el estar en el medio, en las relaciones entre tiempos y espacios. Esto conlleva el abandono de polaridades –centro/periferia, modernización/retrazo, cultura urbana/cultura residual regionalista, América/Europa, poscolonialidad o "diferencia colonial"/totalitarismo occidental– y permite el cuestionamiento de la política desde las escenas de su representación, o desde el espacio de su producción. Monsiváis critica, de hecho, la creencia en el "espacio cultural" (burgués) de autores consagrados, y critica las utopías del desarrollo (siglo XIX) y de la modernización (siglo XX) partiendo de las prácticas materiales de la cultura. Además, su mirada abandona el eurocentrismo desplazándose de Europa a América, de la visión de vuelo de pájaro al transeúnte que se sitúa en el medio de los movimientos de la multitud urbana o de los medios masivos.

6.2. Octavio Paz y el Pachuco: un entre-lugar geopolítico

Algo semejante ocurre con los mexicanos que uno encuentra en la calle. Aunque tengan muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos. Y no se crea que los rasgos físicos son tan determinantes como vulgarmente se piensa. Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros. Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu –o de ausencia de espíritu– ha engendrado lo que se ha dado en llamar el 'pachuco' (Paz 1994: 16).

En esta descripción que Octavio Paz proporciona acerca del Pachuco el lugar de enunciación es opuesto al de Monsiváis. La mirada de Paz hacia al Pachuco es a vuelo de pájaro, demostrando una modalidad de la visión opuesta a la de Monsiváis quien, en la descripción del vendedor ambulante, ironiza la mirada distante, tachándola de turista que esencializa lo que ve. Como lo analizó Jorge Aguilar Mora en *La divina pareja*, Paz escribe desde la distancia de su escritorio⁸² cuyo lugar epistemológico se sitúa en Europa y no en América y aún más, es el lugar de un sujeto idéntico a si mismo. Desde este lugar se producen alteridades (othering⁸³), pero es un lugar que carece de espacios intermedios. Paz esencializa al Pachuco, es decir, define lo que él interpreta como su esencia, una esencia "de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros". La semántica de Paz para describir la situación fronteriza del Pachuco revela también el lugar soberano del escritor que interpreta

⁸² Además, según Aguilar Mora, en el pensamiento de Paz la disyuntiva irreconciliable entre historia y mito se toma como responsable de la compensación del trauma del origen, véase Aguilar Mora (1978: 53).

⁸³ Para la construcción del otro véanse Said (2003[1978]) y Spivak (1985).

el va y ven de las sensaciones, juzgando el entre-lugar en el que se encuentra el Pachuco como un espacio destructivo, de "ausencia de espíritu". Aquí, la vulnerabilidad del Pachuco es debida a la violencia de un espacio asimétrico habitado por los que detienen el poder y desnudan, desarman al otro. Paz se adscribe a la geopolítica y a su conexión con el pensamiento hegemónico y, por supuesto, en 1950, el año en el que parece *El laberinto de la soledad*, tampoco refleja críticamente sobre las jerarquías que derivan de la polarización geopolítica – en este caso entre las dos regiones al Norte y al Sur de la frontera con los EE.UU.⁸⁴

Completamente opuesta es la visión de Carlos Monsiváis con respecto al Cholo en los que reconoce una "estética de la creación de un habla exclusiva".

Desde su forma de caminar y su vestimenta deliberadamente opaca y nada flashy, el cholo mexicano, que no logra milagros mecánicos en los automóviles último modelo que no posee, cultiva sus aficiones viejas y nuevas. Estética defensiva el atavío, estética la creación de un habla exclusiva; estética el uso del muralismo como idioma del barrio y museo efímero de la mística; estética el comportamiento de grupo reconocido por el estilo, estética el arraigo en la religiosidad popular que, respetuosamente, convierte al modo chicano, a la Virgen de Guadalupe en símbolo pop [...], la estrella obviamente cinematográfica que nos esperaba desde el Tepeyac [...] y en donde *cholo* es sinónimo de infractor de ley (Monsiváis 1988: 293).

Monsiváis demuestra, por ende, la dinámica de una escritura que pertenece al paradigma estético-político de entre-lugar, en el que la política se cuestiona desde la estética que actúa como escenario de reflexión acerca de los procesos y las articulaciones espaciotemporales organizadas por el lenguaje y los dispositivos de producción topográfica.⁸⁵ Este planteamiento

⁸⁴ La interpretación que hace Santiago de la visión de Paz acerca del Pachuco es distinta de la mía. Santiago subraya el origen híbrido del pachuco que solo en un futuro podrá llegar a la plenitud de su su identidad: "La manera como el ensayista desnuda al ser mexicano de todo y cualquier adjetivo y como, ya desnudado y desamparado, lo entrega en bandeja al poeta que, a su vez, somete al ensayista en Los hijos del limo. Desnudo y huérfano, como el poeta, el ser vive la soledad con plenitud durante apenas un segundo solipsista. En otro lugar futuro, podrá ser plenamente" (Santiago 2013: 209). Distintas y cerca de mis reflexiones sobre el entre-lugar, son lecturas recientes de Octavio Paz, especialmente cuando son puestas en relación con intelectuales irreverentes como José Revueltas y Carlos Monsiváis. A título de ejemplo: "Paz's discursive condemnation of the Pachuco becomes ideologically allied with the hegemonic discourse that dominated the spaces of the internal colonies: the barrios" (Durán 2001: 145). A continuación: "At a cultural and literary level, the image of the Pachuco, and by extension of the Chicano, does not transcend the judgement of this high priest of Mexican culture. In fact, the Pachuco becomes the target and the example of precisely what it is not to be Mexican. Nonetheless, it would be unfair to say that all the Mexican intelligentsia ignored the situation, as a reading of the writings of José Revueltas shows in the following section" (Durán 2001: 146).

⁸⁵ Monsiváis interpreta el entre-lugar del pachuco o del cholo de manera productiva. El "oscilar entre dos culturas" es el resultado de un poder divisante y radical en ambas regiones geopolíticas; el distanciarse de ellas es, según Monsiváis una táctica de resistencia capaz de producir una nueva cultura debida a procesos de mutua transformación.: "Al oscilar entre dos culturas entonces diferenciadas de manera radical, el pachuco hace del atavío su método para alejarse al mismo tiempo de los orígenes familiares y de las metas que le impone la sociedad que no lo acepta. En 1940 o 1942, en los barrios angelinos, el pachuco [...] se desea una sociedad nueva fusionada en torno a un idioma mixto (que será el spanglish) y a un vestuario que evoca y transforma el colorido de las ferias del pueblo mexicano y del verano turístico de Norteamérica [...] Adán expulsado del paraíso de la nostalgia paterna y detenido a la puerta del edén racista de sus empleadores" (Monsiváis 1988: 285). Desde la estética de la transformación se critica el racismo que actúa en la expulsión del cholo.

conlleva una metacrítica de la violencia, una de cuyas formas es el imperialismo que puede estallar en cualquier región del globo. Es una crítica que se dirige también al concepto mismo de geopolítica cuando ésta presupone espacios cerrados, homogéneos, antagonistas y hegemónicos.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola (1961): *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. <https://archive.org/details/AbbagnanoDiccionarioDeFilosofia2a/page/n1115/mode/2up>.

AGUILAR Mora, Jorge (1978): *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*. México: Era.

ANTELO, Raúl (2008): *Crítica acéfala*. Buenos Aires: Grumo.

BHABHA, Homi (1997): 'Verortungen der Kultur'. En: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (eds.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur Angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg, 123-149.

BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.

BENÍTEZ ROJO, Antonio (²1996): *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.

BENJAMIN, Walter ([1936] 2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducción de Andrés E. Weikert. México: Ítaca.

BLANCHOT, Maurice (1980): *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard.

BORGES, Jorge Luis (1980): 'El lenguaje analítico de John Wilkins'. En: Jorge Luis Borges: *Prosa Completa vol. II*. Barcelona: Bruguera, 221-225.

BORSÒ, Vittoria / Yasmin Temelli / Karolin Viseneber (eds.) (2012): *México: migraciones culturales - topografías transatlánticas. Acercamiento a las culturas desde el movimiento*. Frankfurt a.M. / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.

BORSÒ, Vittoria (2007): 'Topologie als literaturwissenschaftliche Methode: die Schrift des Raums und der Raum der Schrift'. En: Stephan Günzel (eds.): *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*. Bielefeld: transcript, 279-296.

BORSÒ, Vittoria (2006): 'Europa y la inquietud del espacio'. En: Juan Barja / Félix Duque (eds.): *Buscando imágenes para Europa*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 127-156.

BORSÒ, Vittoria (2006a): 'La produzione di 'altri spazi'. Riflessioni sulla visualità e i media. En: Vittoria Borsò / Mauro Ponzi (eds.): *Topografia dell'estraneo. Confini e passaggi*. Milano: Mondadori, 30-54.

CACCIARI, Massimo (2006): 'Europa (o filosofía)'. En: Juan Barja / Félix Duque (eds.): *Buscando imágenes para Europa*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 299-329.

DE CERTEAU, Michel (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.

DE CERTEAU, Michel ([1967] 1980): *L'Invention du Quotidien vol. 1. Arts de Faire*. Paris: Gallimard.

DELEUZE, Gilles (1985): *L'image-temps. Cinéma vol. 2*. Paris: Minuit.

DERRIDA, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.

- DERRIDA, Jacques (1967): *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1967a): 'La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines'. En: Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 409-428.
- DUNN, Christopher (2001): *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- DURÁN, Javier (2001): 'Border Crossings: Images of the Pachuco in Mexican Literature'. En: *Studies in 20th & 21st Century Literature* 25.1, 140-172. <https://doi.org/10.4148/2334-4415.1497>
- DUSSEL, Enrique (1977): *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Salamanca: Sígueme.
- ESPOSITO, Roberto (2002): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- FLUSSER, Vilém (2013): *The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism*. Traducción de Kenneth Kronenberg. Urbana / Chicago: University of Illinois Press.
- FOUCAULT, Michel (2012): *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Editado por François Ewald / Alessandro Fontana / Michel Senellart. Paris: Seuil / Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1999) 'Espacios diferentes'. En: Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Edición y traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós 431-441.
- FOUCAULT, Michel (1999a): 'El pensamiento del afuera'. En: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Introducción, traducción y edición de Miguel Morey. Barcelona: Paidós Básica, 297-320.
- FOUCAULT, Michel ([1984] 1994): 'What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières?')'. En: Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988, vol. IV 1980-1988*. Edición de Daniel Defert / François Ewald. Paris: Gallimard, 562-578.
- FOUCAULT, Michel ([1983] 1994a): 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress ('À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours')'. En: Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988, vol. IV 1980-1988*. Edición de Daniel Defert / François Ewald. Paris: Gallimard, 383-411.
- FOUCAULT, Michel ([1982] 1994b): 'The Subject and Power ('Le sujet et le pouvoir')'. En: Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988, vol. IV 1980-1988*. Edición de Daniel Defert / François Ewald. Paris: Gallimard, 222-243.
- FOUCAULT, Michel ([1971] 1994c): 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire'. En: Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988, vol. II 1970-1975*. Edición de Daniel Defert / François Ewald. Paris: Gallimard, 136-156.
- FOUCAULT, Michel ([1970] 1994d): 'La piège de Vincennes (entretien avec P. Lorient)'. En: Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988, vol. II 1970-1975*. Edición de Daniel Defert / François Ewald. Paris: Gallimard, 67-73.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1966a): 'La pensée du dehors'. En: *Critique* 229, 523-546.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989): *Culturas híbridadas*. México: Grijalbo.
- GLANTZ, Margo (1992): *Borriones y borradores: reflexiones sobre el ejercicio de la escritura*. México: UNAM / Ediciones del Equilibrista.

- GLISSANT, Edouard (1997): *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard
- GLISSANT, Edouard (1990): *La poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge (2004): *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (2004): *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford: Stanford University Press.
- HALL, Stuart (1980): 'Cultural Studies: Two Paradigms'. En: *Media, Culture and Society* 2, 57-72.
- HEIDEGGER, Martin ([1951] 2000): 'Bauen Wohnen Denken'. En: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, vol. 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 145-164
- HEIDEGGER, Martin (1995): 'El origen de la obra de arte'. En: Martin Heidegger: *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés / Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 11-74.
- HEIDEGGER, Martin (1983): *Denkerfahrungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LACLAU, Ernesto (2008): 'Atisbando el futuro'. En Simon Crichtley / Oliver Marchart (eds.): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 382-383.
- LEFEBVRE, Henri (1974): *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955): *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- LÉVINAS, Emmanuel (2002): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme
- LÓPEZ BARALT, Mercedes (1988): *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión.
- LYOTARD, Jean François (1991): 'Rewriting Modernity'. En: *The Inhuman. Reflections on Time*. Traducción de Geoffrey Bennington / Rachel Bowlby. Cambridge / Oxford: Polity Press / Blackwell Publisher, 24-35.
- LYOTARD, Jean François (1983): *Le différend*. Pariss: Minuit.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- MATURANA, Humberto / Francisco Varela (³1999): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento*. Madrid: Debate.
- MIGNOLO, Walter (2002): 'The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference'. En: *South Atlantic Quarterly* 101, 57-96.
- MIGNOLO, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MIGNOLO, Walter (1988): 'La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)'. En: *Dispositio* 28-29, 137-160.
- MONSIVÁIS, Carlos (2006): *Imágenes de la tradición viva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONSIVÁIS, Carlos (2005): *"No sin nosotros". Los días del terremoto 1985-2005*. México: Era.

- MONSIVÁIS, Carlos (2000): *Aires de Familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona, Anagrama
- MONSIVÁIS, Carlos (2000a): 'Lecturas para globalifóbicos'. En: *La Jornada Semanal*, 27 de febrero, pp. 14-15. <https://www.jornada.com.mx/2000/02/27/sem-libros.html>.
- MONSIVÁIS, Carlos ([1981] 1988): *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo
- MORAÑA, Mabel (1998): *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM.
- MOREIRAS, Alberto (2006): *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia.
- MOREIRAS, Alberto (1999): *Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina*. Santiago: Lom Ediciones.
- PAZ, Octavio (1994): 'El pachuco y otros extremos'. En: Octavio Paz: *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 14-20.
- PEASE, Franklin G. (1993): 'Prólogo'. En: Felipe Guamán Poma de Ayala: *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, IX-XLVIII.
- PIGLIA, Ricardo (1991): 'Memoria y tradición'. En: *Congreso Abralic 1*, 60-66.
- PIZARRO, Ana (2002): 'El archipiélago de fronteras externas'. En: Ana Pizarro (ed.): *El archipiélago de fronteras externas: culturas del Caribe hoy*. Santiago: LOM / Editorial de la Universidad de Santiago, 15-31.
- PRATT, Mary Louise (2000): 'La modernidad desde las Américas'. En: *Revista Iberoamericana* 193, 831-840.
- PRATT, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- PRATT, Mary Louise (1991): 'Arts of the Contact Zone'. En: *Profession*, 33-40.
- RANCIÈRE, Jacques (1982): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SAID, Edward W. ([1978] 2003): *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SANTIAGO, Silviano (2013): *Las raíces y el laberinto de América Latina*. Buenos Aires: Corregidor Editores.
- SANTIAGO, Silviano ([1978] 2000): 'O entre-lugar do discurso latino-americano'. En: Silviano Santiago: *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 9-26.
- SANTIAGO, Silviano (1989): *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTIAGO, Silviano (1982): 'A pesar de dependente, universal'. En: Silviano Santiago: *Vale quanto pesa. Ensaíos sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 13-24.
- SCHWARZ, Roberto (1987): 'Nacional por subtração'. En: Roberto Schwarz: *Que horas são? Ensaíos*. São Paulo: Companhia das Letras, 29-48.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1985): 'The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives'. En: *History and Theory* 24(3), 247-272.