

# Modernidade periférica e mestizaxe diferencial en América Latina

*Mario Roberto Morales*

## Introdución<sup>(1)</sup>

---

É cousa sabida que o sentido da produción de cultura e coñecementos en América Latina a miúdo difire de moitas maneiras da produción de coñecementos que *sobre* ela se realiza na academia estadounidense. As diferenzas residen nas diverxentes necesidades de tales producións segundo o lugar e o suxeito dos seus enunciados e, consecuentemente, estas diferenzas remítense aos obxectivos que estes enunciados buscan cumprir e ao efecto que producen as súas consecuencias ideolóxicas e políticas.

O espazo de debate que sobre os criterios metodolóxicos para pensar América Latina ábrese nesta disxuntiva, ten a súa historia e os seus *loci* máis recentes en Estados Unidos. Pero as voces latinoamericanas que teorizan *para* e *dende* América Latina, ao interpelar os criterios centralistas que a teorizan como periferia (incluídas as súas versións solidaristas e autodeconstrutivas), lograron gañar a pulso un lugar de interlocución imposible de ignorar por parte da academia hexemónica (Volek).

Por isto, o presente ensaio inclúe o seu enunciado no marco das correntes teóricas que animan a análise de América Latina *no* contexto académico estadounidense, onde conceptos como *posmodernismo*, *poscolonialismo* e *subalternismo* aplícanse a esta análise, formando parte doutras metodoloxías ao uso, entre as que se contan as dos Estudos Latinoamericanos (de área) e outras, producidas pola vaga posmodernista e posestruturalista, por exemplo as dos estudos culturais. O anterior xerou interesantes hibridacións como a que poderíamos chamar *estudos culturais subalternos latinoamericanos*, un terreo cognoscitivo e epistemolóxico de fronteiras e obxectos de estudo bastante movedizos e indeterminados.

É, pois, no mar de fondo de acercamentos teóricos representados polo orientalismo e o poscolonialismo subalternista (Said, Guha e seguidores) e o occidentalismo e posoccidentalismo (Fernández Retamar, Coronil, entre outros), que este traballo propón, primeiro, unha deconstrución do operativo transpolador das categorías poscolonial-subalternistas no estudo de América Latina, establecendo o *eixe histórico e cultural* que diferencia a esta área xeocultural das áreas cuxa análise deu lugar á categorización mencionada.

---

(1) A versión orixinal en inglés deste ensaio foi realizada para o volume *Coloniality At Large*. Mabel Moraña, Enrique Dussel e Carlos Jáuregui, eds. Duke University Press. A presente versión en español foi preparada para *Tempo Exterior*, publicación do Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional, Igadi.

Este eixe está dado polas vicisitudes concretas da formación e desenvolvemento do conxunto das intrincadas *mestizaxes diferenciadas e diferenciantes* que constituíron a realidade colonial e poscolonial latinoamericana, e que produciron un suxeito clasistamente plural e diferenciadamente mestizo no etnocultural, no cal vive e crea una interculturalidade *sui generis* que exerce como identidade cultural propia e diversa *desde* as súas diferenzas mestizadas (articuladas) ao identificarse identificando as súas contrapartes, xa sexa como crioulo, mestizo, indio, mulato ou como calquera outra identificación posible aínda non nomeada.

Logo, este ensaio propón problematizar os conceptos de occidentalismo e posoccidentalismo (na súa relación co papel de América Latina na construción da modernidade mundial) xunguíndoos coa noción de *mestizaxes diferenciais interétnicas e interculturais*, co cal pretende establecer teoricamente a especificidade cultural de América Latina e, con ela, a ruta metodolóxica para teorizala con nocións que transcendan a mímica que implica o uso do aparato poscolonial subalternista, cuxa vertente ideolóxica multiculturalista e *politicamente correcta* (que é a que con frecuencia transporta mecanicamente os seus criterios para aplicalos ao estudo da América Latina) serve obviamente a intereses máis ligados á carreira docente universitaria estadounidense que aos da democratización latinoamericana, aliñándose así, ao mercantilizar o seu saber, cos intereses da globalización en clave neoliberal que, dende os seus centros, pugna por subalternizar ao *resto do mundo* (*from the West to the rest*), a miúdo coa anuencia deste, homoxeneizándoo como conxunto de grupos segmentados de consumidores.

Con relativa independencia da situación de quen teoriza, a produción teórica *en, dende e para* América Latina choca así coa que se realiza *sobre* ela. É no vértice desta colisión que este ensaio sitúa o seu punto de vista, e é na fronteira de certa mobilidade cultural *dende* América Latina cara o mundo que o autor sitúa o seu lugar de enunciación.

## **Do orientalismo ao poscolonialismo subalternista**

---

A chamada teoría poscolonial, entendida como método deconstrutor de discursos coloniais e de posturas nacionalistas herdeiras destes, artículase en gran parte a raíz do concepto de *orientalismo*, tal e como o propuxo Edward Said a fins dos anos setenta, é dicir, como un discurso occidental que *produce* a noción de Oriente nas mentalidades de Occidente, viabilizando con isto o control da percepción da cultura oriental ao remitila ao código occidental e explicala nos seus termos (Said, *Orientalism*).

Discurso, control, coñecemento e poder, este é o espazo de indagación deconstrutora que propón Said, no cal impónse por suposto a necesidade non só de volver a escribir a historia occidental, esta vez en termos de colonización, senón sobre todo, a do construído Oriente occidental dende as perspectivas dos seus suxei-

tos ex-colonizados. Máis que isto, Said interésase sobre todo en amosar os lugares en que se perpetra esta tradución *ad hoc* aos intereses occidentais, cos cales el acha nos espazos letrados, convertendo o seu método nunha análise de textos e discursos que ten un gran impacto nos departamentos de literatura das universidades estadounidenses, que entón se debatían entre os enfoques marxistas, estruturalistas, psicanalíticos, feministas e postestruturalistas, pois Said vai dotar a estes enfoques dunha unidade diversa ao aplicar ao discurso colonial unha metodoloxía deconstrutora que criticaba a ideoloxía moderno-occidental dos proxectos anticolonialistas anteriores (Fanon, por exemplo), ao tempo que ofrece una axenda política aos profesores de disciplinas humanísticas que vivían a crise do paradigma da esquerda internacionalista<sup>(2)</sup>.

Os estudos subalternos, pola súa banda, derivan do aporte de Said, sobre todo na súa versión primixenia representada por Ranajit Guha e a súa proposta de inicios dos anos oitenta, de ler e reescribir *ao revés* a historiografía colonial británica sobre a India, criticando a postura dos intelectuais e políticos colonizados dese país e o seu discurso nacionalista e anticolonial, xustamente por considerar que estaba penetrado pola ideoloxía moderna occidental e, por isto, representaba inadecuadamente ao suxeito popular da historia india (Guha e Spivak)<sup>(3)</sup>. Ao non superar o imaxinario colonialista, esta representación (que incluía a Gandhi e Nehru) debía substituír por outra non letrada, oral, popular e subalterna (termo que Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarti e posteriormente Gayatri Spivak e Homi Bhabha tomaron de Antonio Gramsci, quen o aplicou a calquera suxeito situado nunha posición de desvantaxe fronte a calquera forma de poder).

Os estudos subalternos son, pois, unha forma de análise crítica de tipo poscolonial, pero que quere afastarse da relación de dependencia estrutural que a teoría poscolonial ten da súa matriz eurocéntrica, xa que o deconstrucionismo que a anima depende totalmente do obxecto a deconstruír (o pensamento occidental), sen o cal o poscolonialismo non pode existir en vista de que o localiza como condición *sine qua non* da alteridade, ao caracterizala como *creación* daquela. O binarismo dicotómico que posibilita esta visión da alteridade colonizada como derivación necesaria da *estedade* colonizadora, viabilízase a si mesma como método, pero a costa de depender unha vez máis do poder do coñecemento, a cultura e a ciencia do colonizador.

(2) Para un relato histórico do desenvolvemento primixenio da teoría poscolonial e o poscolonialismo, ver Williams e Chrisman; e para os seus desenvolvementos posteriores, Mongia.

(3) A serie *Subaltern Studies* editada por Guha, empezou en 1982 coa publicación do primeiro volume pola Oxford University Press en Delhi, e seguiu co segundo volume en 1983, co terceiro en 1984, co cuarto en 1985, o quinto en 1987 e o sexto en 1989. Unha selección de ensaios dos seis volumes publicouse en Estados Unidos, en 1988, co título de *Selected Subaltern Studies*, coordinado por Guha e Spivak e cun prólogo de Said. Este volume foi o que desatou a vaga de adhesión universitaria ao subalternismo dentro das coordenadas ideolóxicas que a academia estadounidense transcendía, a saber: o poscolonialismo, o multiculturalismo, a acción afirmativa, a *Identity Politics*, a *Political Correctness*, e os estudos culturais, herdeiros do estruturalismo francés aplicado á crítica literaria (Roland Barthes) e da teoría literaria marxista (Raymond Williams, Richard Hoggart). Despois se incorporaría o aporte de teóricos postestruturalistas como Lacan, Foucault e Derrida, e da teoría feminista, a psicanálise e o marxismo, mesturándose todo coa teoría poscolonial, o subalternismo e os estudos latinoamericanos (de área).

Por todo isto, os estudos subalternos lánzanse a buscar algo sólido e positivo na subalternidade colonizada ou recentemente descolonizada, algo que ao se propoñer como alleo ao coñecemento e a cultura occidentais ten que ser necesariamente marxinal, acusar unha alteridade absoluta, incontaminada, positiva; é dicir que non exista como non occidental, como simple negación de Occidente, senón que sexa unha afirmación en si mesma. Semellante alteridade só pode existir como unha construción intelectual *estratéxica*, a cal concretizouse teoricamente na noción de *suxeito subalterno*, á cal se dotou de marxinalidade absoluta e dunha total incontaminación letrada occidental.

O enfoque construcionista que Said endosou á versión que Occidente atribuíu ás súas alteridades, implicaba un método deconstrucionista daquelas construcións, o cal os subalternistas estableceron como patrimonio do seu suxeito subalterno, oral e popular, pero tamén poscolonial, e a quen opuxeron binariamente ao suxeito colonizador. Aínda que este binarismo implicaba esencializar ao suxeito subalterno, perigo sobre o cal alertou Spivak, o expediente do estratexismo salvou no teórico a situación, pois ao se formular a esencialización binaria do subalterno como arma de

---

(4) Son notorios algúns excesos como o da *teoría do testemuño* que propuxo John Beverley (*La voz*), que circunscribe este xénero ao relato dun testemuño presencial (*eye witness account*) que ten por forza que ser iletrado, oral e pertencente a unha alteridade cultural binariamente oposta á hexemónica, pois todo iso asegura que a súa versión sexa máis adecuada, en termos representacionais do suxeito subalterno, que a dos letrados *brancos*. Din Beverley: “Existe unha diferenza fundamental, en termos de poder, entre que alguén como Rigoberta Menchú conte a historia do seu pobo (e gañe un Premio Nobel), e que a contara, por moi ben que o fixera, alguén como o novelista e Premio Nobel guatemalteco Miguel Angel Asturias” (*Against 76*, tradución miña). Despois dos achados de David Stoll, é sabido que esa *historia do seu pobo* que Beverley adxudica a Menchú, é unha historia mediada pola esquerda *branca* e marxista eurocéntrica á que ela pertencía, e que é a mestizaxe cultural, sinalado pola teoloxía da liberación e as teorías indixenistas da época, e non a alteridade oral e iletrada, o que caracteriza o discurso da Premio Nobel, que desta maneira se parece demasiado á de Asturias como para converxer ao esencialismo binarista que resultou da apropiación estadounidense do poscolonialismo e o subalternismo orixinarios. É sorprendente o contraste entre o entusiasmo desmedido que pola literatura sentía Beverley uns anos antes (*Literature and Politics*), e a súas posturas antiliterarias posteriores. As seguintes afirmacións, cuxa responsabilidade comparte con Marc Zimmerman, o ilustran: “[...] afirmamos que en Centroamérica a literatura foi non só un medio político senón tamén un modelo para facer política. [...] Aínda que a nosa tese é que esta poesía [a ‘poesía revolucionaria’] foi unha forza materialmente decisiva nas revolucións centroamericanas, tamén é importante enfocar que de ningunha maneira constitúe a súa única práctica ideolóxica significativa ou importante. Existe, por exemplo, a moi rica herdanza da cultura oral indixena e mestiza de Centroamérica [...]” (xiii, tradución miña). Calquera militante e/ou escritor centroamericano sabe que, por si mesma, a práctica literaria nunca foi *materialmente decisiva* nin moito menos nos procesos revolucionarios e que os escritores asasinados o foron pola súa militancia e non polo que escribían, o cal non podía ser relevante e menos aínda un subversivo en países con máis dun 60 por cento de analfabetismo. En canto á cultura oral indixena e mestiza, calquera militante da esquerda centroamericana sabe que as dilixencias revolucionarias a consideraron como un obstáculo para a politización das masas rurais ás que se quería adoutrinar no marxismo-leninismo. Non hai dúbida de que o entusiasmo paternalista polo *pobo* idealizado conduce á terxiversación do *popular*. / Outro exceso notorio encontrámolo nestas afirmacións de George Yúdice: “O ‘popular’ era esencializado en recreacións pequeno-burguesas do discurso e a cultura campesiña e indixena (por exemplo, Salarrué en O Salvador, Asturias en Guatemala) ou vendido como cultura de masas (Fuentes, Puig, Sarduy) [...] Ao igual que as Comunidades Cristiás de Base, que son movementos de raíz popular no que os sectores do pobo (explotados) relén os Evanxeos como a ‘boa nova’ da chegada do Reino de Deus na Terra, o testemuñal enfoca unha relectura da cultura como historia vivida e como profesión de fe nas loitas dos oprimidos” (en Beverley, *Against 111*, tradución miña). / En nome do *testemuñal* esencializado, descualifícase a *esencialización pequenoburguesa* que os escritores *brancos* fan do *popular*. Esta lóxica houbera de levar a *posteriori* a negar a literatura e a cultura como o exercicio de elites que sempre foi en nome do *pobo* e os seus intereses. Algo moi parecido ao que ocorreu en China durante a Revolución Cultural.

loita descolonizadora, o operativo esencialista quedaba xustificado como mero recurso temporal con fins políticos definidos, carácter este que (en teoría) tería que superarse na medida en que o esforzo emancipatorio asumise a tarefa marxista que xa Fanon lle asignou e na que tamén Paulo Freire insistiu tanto coa súa *educación liberadora*: liberar non só ao oprimido das súas cadeas senón tamén ao opresor do seu poder, baixo pena de limitarse só a voltear a medalla do autoritarismo e perder precisamente o seu carácter emancipatorio.

Pero algúns profesores universitarios de Estados Unidos non observaron a cousa exactamente así. A eles seduciulles a insistencia construcionista de Guha (que viña de Foucault vía Said) sobre que as disciplinas humanísticas cumprían o papel concreto de subalternizar aos pobos colonizados por intermedio das súas clases letradas locais, as cales reproducían os valores ilustrados do liberalismo e a modernidade, a costa do silencio das voces da subalternidade. Esta noción desencadeou innumerables traballos críticos sobre os escritores crioulos e mestizos de América Latina, a quen se atacou baixo a autoridade de quen os cualificaban como *brancos, modernos, occidentais, machistas e racistas*, todo en nome dun suxeito subalterno esencializado, que atopou a súa encarnación ideal en Rigoberta Menchú, convertendo a crítica literaria nunha especie de cacería de meigas e en criterio de verdade para axuizar, desde o campus primeiromundista, feitos do todo extraliterarios no Terceiro Mundo<sup>(4)</sup>.

O que para os intelectuais terceiromundistas era un acto político de transformación democrática nacional (a teoría no caso do poscolonialismo e o subalternismo aplicados ao Medio Oriente e á India), derivou, pola súa apropiación académica estadounidense, en dilema carrerista remitido a como capear a agresión orzamental do neoliberalismo ás humanidades, e converteuse nunha serie de expedientes híbridos que, sen que teñan un nome oficial, poden catalogarse no seu complexo conxunto como *estudios poscoloniais subalternos latinoamericanos*, os cales levaron grazas a excesos como os consignados na nota anterior, ás coñecidas *Cultural Campus Wars*, entre as que destaca o linchamento *politicamente correcto* de que ven sendo obxecto o antropólogo David Stoll desde que publicou o seu coñecido (pero pouco lido) libro acerca das inexactitudes en que incorreu Menchú na súa testemuña, unha investigación de campo e de arquivo que, sen propoñelo, derrubou as teorizacións que, acerca da subalternidade latinoamericana e a súa voz outrificada, víñanse fabricando nos ambientes de esquerda académica estadounidense<sup>(5)</sup>.

O lapso que vai de 1982 (ano no que aparece o primeiro volume de *Subaltern Studies*, coordinado por Guha), a 1988 (en que aparece *Selected Subaltern Studies*, coordinado por Guha e Spivak e con prólogo de Said), non foi de moita actividade subalternista en Estados Unidos. Pero despois de publicado este último volume,

(5) Para un reconto das accións academicamente represivas que desde posicións de poder perpetraron varios profesores universitarios en Estados Unidos, en contra de Stoll e daqueles que axuizaron que *o defendían*, así como para unha fixación dos termos do debate pertinente que se deriva do aporte de Stoll, vid. o meu *Stoll-Menchú: la invención de la memoria*.

a actividade de transpolación do subalternismo indio a un suxeito subalterno latinoamericano esencializado, exacerbase xunto coa esquerdización académica dos seus expoñentes, sobre todo dalgúns membros do Grupo de Estudos Subalternos Latinoamericanos, fundado en 1993<sup>(6)</sup>.

De aquí en adiante, a obsesión autorreferencial dos profesores latinoamericanistas tórnase o eixe da súa produción académica (Mignolo, Moreiras, Beverley e outros) e da discusión sobre o latinoamericanismo, os estudos de área e o incerto futuro das Humanidades (Castro-Gómez, *Teorías*: 177-187).

A necesidade de subverter os postulados epistemolóxicos occidentais dentro do espazo académico occidental xustificouse para os primixenios poscolonialistas subalternistas, en razón de que era no *locus* de reprodución destes postulados onde o seu cuestionamento podería ser mellor elaborado e tería os seus mellores efectos. O que non puideron prever foi que as formas de apropiación deste cuestionamento por parte do sistema educativo estadounidense haberían de responder ao que Jameson teorizou como a *lóxica cultural do capitalismo serodio*, a cal, ao esquivar a perspectiva da totalidade socioeconómica (o capital e o mercado), evade explicar as determinacións materiais dos saberes académicos, incluídos os contestatarios, os de desavianza e os rebeldes (Frank). Nesta dirección desenvolveuse a crítica que poscolonialistas como Aijaz Ahmad e Arif Dirlik fixeron á teoría poscolonial, e é esta falla a que orixina os usos que leccións de profesores universitarios e estudantes de posgrao fan dela en Estados Unidos, esencializando e idealizando as nocións de subalternidade, alteridade e pobo, entre outras<sup>(7)</sup>.

Sen dúbida, pois, o pecado orixinal dos estudos subalternos é o mesmo da teoría poscolonial, a saber: xurdidos ambos os dous e cobrado auxe na academia metropolitana e no marco do multiculturalismo dos anos oitenta, que constituíu a resposta do *establishment* ao movemento pro dereitos civís dos anos sesenta e setenta, todo o cal orixinaron os *novos movementos sociais*, que se diferenciaron dos *vellos* porque, a diferenza destes (que quixeron substituír o sistema capitalista), buscaron ser integrados no espazo das vantaxes da plena cidadanía e os dereitos da nación e da súa hexemonía.

O multiculturalismo e a súa arma de loita, a *identity politics*, funcionaron como expedientes domésticos sen posibilidades emancipatorias e sen perspectiva utópica, pois a súa actividade circunscribeuse á loita pola reivindicación das diferenzas culturais das minorías, co obxectivo de que estas obtiveran o recoñecemento da súa lexitimidade por parte do suxeito, a cultura, a identidade e o estado hexemónico, os cales, ao ser así interpelados, afirmábanse na súa hexemonía, na súa dominación e na súa *superioridade*, reforzando a súa capacidade para gobernar sobre minorías, convenientemente divididas e incomunicadas en compartimentos estancos, grazas

(6) Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement", *Boundary 2*, 20 (Fall 1993): 110-21.

(7) Para unha excelente arqueoloxía do poscolonialismo subalternista, así como das súas apropiacións estadounidenses, ver os dous libros de Castro-Gómez et al, citados na Bibliografía.

aos graciosamente outorgados recoñecemento e respecto politicamente correctos cara a súa *cultural difference*.

Unha diferenza, por outra parte, homoxenizada polo estilo de vida ao que loitaron por se integrar, e que resólvese no consumismo disciplinado que do *hip* e o *cool* realizan as comunidades urbanas estadounidenses desde os anos sesenta (Frank).

É grazas a este marco político-cultural en que se desenvolven os esforzos académicos que buscan fundar marxinalidades e alteridades *puras* para opoñer ao todopoderoso sistema que coopta incluso o disentiemento e a rebeldía, mediante ofertas de consumo adecuadas ás necesidades afectivas dos grupos que acusan esta característica, creando modas teóricas mediante a promoción e o consumo de libros e o mercadeo de posicións docentes por medio de congresos especializados e conclaves universitarios *on edge*.

Nesta orde de ideas é fundamental comprender o sentido da crítica que Slavoj Žižek fai do multiculturalismo cando advirte do perigo de se quedar nunha especie de celebracionismo da diferenza, o respecto e a consideración cara á alteridade desde unha presunta canto vacía universalidade cultural que lle permite a quen celebra, respecta e considera aos *outros* decidir que son respectables, que son elixibles para ser respectados e, por suposto, estudados.

Por iso afirma Žižek que “o multiculturalismo é unha forma de racismo negado, invertida, autorreferencial [...] que xacia a súa posición de todo contido positivo (o multiculturalista non é directamente racista, non opón ao Outro os valores particulares da súa propia cultura), pero igualmente manteñen esta posición como un privilexiado punto baleiro de universalidade, desde o cal un pode apreciar (e desprezar) adecuadamente as outras culturas particulares” (citado por Castro-Gómez et al.).

A este racismo negado que lle é inherente á lóxica cultural do capitalismo serodio (Castro-Gómez et al.), engádese un clasismo negado e invertido, aplicable á solidariedade co movemento de dereitos civís dos anos sesenta en Estados Unidos, que é a matriz ideolóxica (engado) dos profesores universitarios estadounidenses que apropiáronse do poscolonialismo subalternista como axenda político-ideolóxica xustificatoria do seu quefacer académico solidarista coa subalternidade poscolonial que eles cren ver en América Latina, encarnada nun suxeito subalterno idealizado e esencializado que concretou na figura de Rigoberta Menchú.

Esta análise pódese aplicar tamén a todos os *novos movementos sociais* latinoamericanos, que case sen excepción dependen da cooperación internacional dos países globalizadores para existir, evidenciando de maneira inequívoca a súa dependencia da lóxica cultural que ilusoriamente pretenden contradicir (Morales, *La articulación y Stoll-Menchú*).

A oposición binaria poscolonial subalternista resulta, pois, sobre todo como expediente estritamente académico primeiromundista, un operativo que reforza a lóxica cultural dominante ao contradicir binariamente ao seu obxecto de estudo, facéndoo así omnimodamente determinante, e ao mercantilizar o súa desavinxza e

rebeldía dentro dos límites do campus. Quizáis para o caso da India e Medio Oriente, o binarismo estratéxico foi o único camiño posible de percorrer, dado o carácter recente e non mestizado da súa colonización. Pero, certamente, non o é para América Latina, como esperamos deixar demostrado máis adiante.

Consecuentemente co dito, a discusión acerca do estudo da América Latina en Estados Unidos, que vai dos estudos de área ata un abanico de opcións posmodernas que combinan os estudos culturais con innumerables apropiacións do poscolonialismo subalternista, converteuse nunha discusión autorreferencial acerca da posicionalidade do suxeito académico (estadounidense, europeo ou latinoamericano) que enuncia as súas ideas sobre unha construción chamada América Latina, xa que os principios do *corpus* teórico poscolonial subalternista (herdeiro do postestruturalismo e o posmodernismo centrados na análise de discursos) e sobre todo o carácter do espazo académico (suxeito á lóxica cultural dominante), obriga ao enunciador a practicar unha estrita autorreferencialidade constante como condición politicamente correcta (a miúdo expiatoria) de honradez intelectual.

Tratándose dun dilema típico dos intelectuais metropolitanos, esta preocupación acaba por afastarse dos problemas do seu obxecto de estudo<sup>(8)</sup>. Os cales, por outra banda, determinan e constitúen unha ocupación distinta para os intelectuais latinoamericanos que non se atopan co dilema primeiromundista descrito e cunhas teorizacións que chocan coas dos seus colegas na academia dominante.

É esta dinámica a que leva a preguntas como a que nos reúnen aos que participamos nesta discusión, entre as que se atopa esta que reza: ¿é pertinente aplicar o concepto de poscolonialidade ás problemáticas históricas, económicas, sociais, políticas e culturais da América Latina ou non? Se o é, habería que explicar por que somos poscoloniais. E se non o é, tenderíamos que explicar que é o que somos. A resposta, ao parecer, volve a inscribirse no vello espazo do problema da identidade cultural, tantas e tan laberínticas veces percorrido polo pensamento latinoamericano desde as súas orixes.

### **O carácter mundial da modernidade e o xurdimento dunha cultura e un suxeito plurais e diferencialmente mestizos en América Latina**

---

A clave para contestar á pregunta formulada hai que buscala no proceso denominado *modernidade*, pois é nel e grazas a el que América Latina constitúese como unha unidade cultural diversa e heteroxénea, transculturada e mestiza, que reclama un instrumental teórico *ad hoc* para ser pensada, tanto nos termos epistemolóxicos da modernidade da que forma parte, como nos termos que brotan da mar-

---

(8) “A veces un inclínase a crer que, de feito, o poscolonialismo, tal como é practicado actualmente, ten moito máis que ver coa recepción da ‘teoría’ francesa en lugares como Estados Unidos, Inglaterra, Canadá e Australia, que coas realidades de descolonización cultural ou coa división internacional do traballo” (Larsen 204-5, tradución miña).

xinación que esa modernidade exerce cara ela e sobre a que aquela basea a súa centralidade pois esa marxinação da lugar á especificidade cultural da súa *alteridade* latinoamericana, que é a que nos ocupa.

Asemade, a construción de América Latina obedece tanto aos criterios e intereses da centralidade moderna como ás nocións de autopercepción resultantes das apropiacións creativas que os latinoamericanos fixeron da ciencia e a cultura da modernidade central, *traducíndose* segundo as súas necesidades culturais.

Como se sabe, a modernidade deixou de ser pensada como un proceso unidireccional que arranca de Europa e o Humanismo renacentista e que inflúe civilizatoriamente ás colonias do Novo Mundo (Habermas), para enfocala como un proceso mundial que resulta das necesidades expansionistas europeas e do consecuente ordenamento colonial que Europa impón nas rexións por ela *descubertas*, articulando así un sistema económico *universal* cun equilibrio que dependeu basicamente da espoliación das colonias como base primixenia do desenvolvemento industrial das rexións autoconstituídas como centrais fronte á periferia colonizada (Dussel, Wallerstein e outros), as cales (colonias) viñeron *a posteriori* a converterse en mercados do produto industrial central, e suxeitos de créditos impagables que financiarían un desenvolvemento ilusoriamente similar ao dos países centrais, proceso que deu orixe e desenvolvemento á chamada modernidade *sui generis* de América Latina, caracterizada polo seu caótico hibridismo.

Este enfoque orgánico e mundialista da modernidade funciona tamén como base para pensar as nocións bipolares centro-periferia, Europa-América, suxeito hexemónico-suxeito subalterno, cultura universal-culturas nacionais, como construcións ideolóxicas que resultan da dinámica identitaria (especular) do poder central, o cal, á súa vez brota da imaxe de que o poder dominante fórxase de si mesmo ao verse reflectido no espello dos *outros*, a quen convenientemente asigna unha condición menor de existencia, cultura e identidade, por suposto coa anuencia parcial destes; unha anuencia que orixínase na articulación funcional do poder que, como se sabe, necesita de quen o padece para ser exercido con eficacia. Pola súa banda, quen padece o poder (os subalternos) se relacionan con este de múltiples maneiras, negociando a súa posición fronte a el e afirmándoo como tal. Estas formas de relación-negociación poden ser de oposición frontal, de oposición oblicua e indirecta, de aceptación submisiva e de resistencia pasiva, entre outras.

A dinámica de articulación e funcionamento do poder colonial é, como a modernidade, orgánica e mundial. Tanto a modernidade como a orde colonial constitúen un orgánico *sistema-mundo-de-poder* no que os dominados ou colonizados ou subalternos xogan un papel activo para manter a orde establecida, dando así orixe a unha cultura colonial diversa, plural e diferenciada e a uns suxeitos coloniais que –no caso de América Latina– desenvolven específicos énfases culturais e identidades caracterizadas por unha mestizaxe diferencial (non uniforme nin moito menos única) que, obviamente, non é o mesmo en peninsulares, crioulos, indios, mestizos,

negros, mulatos e demais variantes etnosociais e etnoculturais típicas da colonia latinoamericana.

O enfoque orgánico sobre a modernidade asigna un papel activo a aqueles que padecen o seu poder colonizador e, por tanto, o estudo do suxeito social, político, cultural e identitario da colonia latinoamericana, reclama ser caracterizado nos termos específicos que asumiu a colonización en América Latina, o cal, á súa vez, obriga partir do carácter etnocultural mestizo de España e Portugal no século XV, en relación aos países europeos que colonizaron África, o Medio Oriente e Asia, pois o xurdimento dun suxeito colonial diverso (en termos de poder) nas colonias, resulta variar dunha realidade a outra.

Se en África e Medio Oriente xurde un suxeito colonial subalterno que pódese opoñer binariamente, no cultural, ao suxeito colonizador, isto débese en gran parte a que na aventura colonial dos países do norte de Europa, a mestizaxe biolóxica foi a excepción e non a regra, mentres que no caso de España e Portugal foi a regra e non a excepción, debido sobre todo a que, como se sabe, estes dous países estaban conformados por un dos procesos de mestizaxe máis intensas que experimentou Europa.

Este feito determina que en América Latina xurda un suxeito colonial que non é único nin uniforme senón plural e diferenciado (no clasista e o etnocultural), cuestión que complica o cadro colonial e obriga a pensar as realidades coloniais, poscoloniais e neocoloniais de América Latina, con nocións que vaian alén das dicotomías binarias, os esencialismos bipolares (estratéxicos ou fundamentalistas, non importa) e as contradicións irreconciliables entre hexemonía e subalternidade, dominación elitista e resistencia popular, e prácticas hexemónicas e contrahexemónicas, que animan as metodoloxías poscoloniais e subalternistas.

Ao contrario, esta realidade complexa forza a situar a análise no vértice da articulación das diferenzas etno e socioculturais que posibilitan a conflitiva interculturalidade destes suxeitos, e non nos extremos das mesmas (como se non se mesturasen). A análise desta realidade obriga a fixar a perspectiva nos espazos da mestizaxe intercultural diferenciada, e na infinidade de formas de negociación interidentitaria que, de maneira frontal ou oblicua, desenvólvense entre as subalternidades e os poderes dominantes mestizados.

Por isto, propoño (*a articulación*) estudar as nosas realidades interculturais a partir da teorización da nosa mestizaxe plural e diferenciada, e non dende criterios multiculturalistas que separan artificialmente aos grupos mediante a magnificación das súas diferenzas, eludindo o feito de que trátase de diferenzas mestizadas, resultantes de articulacións diversas no tempo e o espazo da historia colonial, primeiro, e despois da historia republicana, capitalista e *moderna*. O suxeito colonial plural e diferenciado inclúe, de arriba a abaixo, a indios, negros, mulatos, mestizos, crioulos e españois, os cales diferéncianse entre si pola natureza diversa de cada un das súas mestizaxes, é dicir, pola diferente maneira en que as prevalectes diferenzas culturais atópanse articuladas na súa especificidade cultural, condicionada por factores de orixe racial, de xénero e de clase.

Nesta orde de ideas, xurde a pregunta obrigada: ¿en que se diferencia a *cultura latinoamericana* da cultura de outros países ex colonizados de África, o Medio Oriente e Asia, se tomamos en consideración o feito central de que a primeira é resultado dun intenso e conflitivo proceso de mestización biolóxica e cultural que non por selo borra as diferenzas entre os grupos que o protagonizan, e que nos segundos a mestizaxe foi excepcional e que a regra da separación racial e cultural rexeu a súa colonización? Non se trata de responder que América Latina posúe unha cultura mestiza feliz, harmónica e unitaria (aínda que sexa na súa voceada heteroxeneidade). Trátase de caracterizar a realidade etnocultural de América Latina na súa dinámica intercultural para extraer de alí as nocións adecuadas para a súa teorización, evitando aplicarlle conceptos que xurdiron da análise de outras realidades que, non por ser colonizadas, son idénticas ás latinoamericanas. É o caso de conceptos como os de poscolonialidade e poscolonialismo.

¿Que é, pois, a *cultura latinoamericana* á luz da mestizaxe diferencial que caracterizou a todos os seus suxeitos coloniais sen que estes foran suxeitos homoxenizados senón, ao contrario, permaneceran sendo diferenciados no clasi-ficador e o etnocultural pero articulados conflitivamente na súa diferenciación? Empecemos por caracterizar a eses suxeitos coloniais e os resgos básicos da súa mestizaxe diferenciada.

### **Españóis mestizos, crioulos mestizos, indios mestizos**

Os españois que viñeron a América eran o resultado dunha mestizaxe brutal que incluía a celtas, iberos, suevos, alanos, visigodos, cartaxineses, romanos, xudeus e árabes, entre outros. De modo que a mestizaxe non era nada extraordinario para eles, ademais de que a España da reconquista, que era a súa España, auspiciou a convivencia conflitiva entre cristiáns, musulmáns e xudeus.

Claro que o cristianismo era a relixión politicamente triunfante, e a salvación por conversión converteuse en xustificativo ideolóxico da dominación, asunto que determinou a creación de identidades etnorreligiosas en España, como a dos xudeus conversos chamados *ladinos*, un termo xurdido por deformación do vocábulo *latinos*, referido a individuos convertidos á relixión da latinidade (o catolicismo romano) e que falaban xa unha lingua latina<sup>(9)</sup>.

É interesante que en América, por exemplo na Capitanía Xeral do Reino de Guatemala, aos indios conversos chamóuselles *indios ladinos*, dando orixe así a unha identidade nova que, *a posteriori*, chegou a hexemonizar culturalmente a ese país, xa na súa etapa republicana, pois o nome deixou de ser exclusivo dos indios

(9) Ladino é o nome dun pobo e dun idioma falado por comunidades xudías expulsadas de España despois da reconquista. Para un estudo interesante sobre o tema, vid. Isaac Jerusalmi, "El ladino, lengua del judaísmo y habla diaria", en Alcalá, Angel:301-318.

aculturados e estendeuse desde o século XVII a todo aquel que non se autoidentificara como indio, aínda que fenotípica e culturalmente o fora, incluíndo nesta denominación á exigua poboación negra e mulata (Batres Jáuregui).

Pero ademais da capacidade do poder español para propiciar a creación de identidades novas en relación á súa identidade europea, mestiza e cristiá, tamén houbo formas de mestizaxe cultural americana nos españois, como a que infírese, por exemplo, da aventura de Álvarez Núñez Cabeza de Vaca, relatada na súa impresionante crónica *Naufraixios*. Aínda que no caso de Núñez, este volve á súa civilización e á súa cultura despois de assimilar por necesidade a vida cotiá de varias comunidades indíxenas, ao parecer, varios españois optaron por mimetizarse na cultura indíxena debido a razóns diversas. Aínda que estes procesos necesitan ser documentados, resulta interesante a abordaxe ficcional do tema por parte de Miguel Ángel Asturias na súa novela *Maladrón*.

O que estaría en xogo ao abordar esta problemática é a posibilidade de teorizar unha mestizaxe cultural que flúe de abaixo cara arriba, o que Recinos denominaría proceso de americanización ou indianización do suxeito e da cultura europeas<sup>(10)</sup>, unha mestizaxe que flúe da subalternidade cara a dominación, xa sexa forzada ou voluntariamente no suxeito mestizado, o cal se transcultura producindo un (outro) suxeito culturalmente diferenciado cunha identidade mestiza negociada e modificada en relación á súa identidade primixenia.

Se isto foi posible nos españois coloniais que, ademais, eran discriminados en España e América pola súa mestizaxe cultural e os seus riscos identitarios *indianos*, non se diga na súa descendencia, os crioulos, indianos ou fillos e netos de españois nados en América.

É ben sabido que son os crioulos os que, desde finais do século XVI, crean o que –nas coordenadas do *episteme* moderno eurocéntrico– coñécese como *cultura latinoamericana*, no referido á literatura e as artes coloniais e republicanas, e que son eles quen protagonizan as independencias de España e instauran o liberalismo e os ideais da Ilustración no sistema educativo, ao tempo que impoñen ditaduras militares e réximes económicos monoexportadores e semifeudais.

A partir do contacto de América Latina co mercado mundial capitalista, por medio das monoexportacións, os crioulos delegan o exercicio do poder político nos seus caudillos mestizos e coa instauración da educación obrigatoria, laica e gratuíta, a cultura latinoamericana (literaria e artística) pasa a ser tamén e en forma crecente, un exercicio dos mestizos letrados. Non obstante, os crite-

---

(10) “[...] é moi valiosa a observación que Roberto Fernández Retamar fai ao indicar que o termo “occidentalizar” abre unha perspectiva diferente para analizar o proceso colonialista en América, e Walter Mignolo aportou tamén máis luces ao respecto. Secasi, a pesar do seu valor, el concepto adocece da consideración do proceso inverso, é dicir o que constitúe unha boa parte do noso traballo, nin máis nin menos que o que nós chamamos a “indianización” ou a “americanización” do imaxinario occidental europeo. O que pode resumirse en que se o proceso de occidentalización das Indias foi o impulso e esforzo primeiro da conquista espiritual e cultural, a este seguiu o de “americanización” ou “indianización” da cultura de Occidente. Non esquezamos que a transculturación non é nunca un proceso nunha soa dirección” (Recinos 79-80).

rios culturais crioulos –eurocéntricos e modernos– constitúense na herdanza cultural dos mestizos, xunto cos criterios de discriminación e diferenciación etno-cultural daqueles.

Noutras palabras, os mestizos fan seus ilusoriamente os, á súa vez ilusorios, ideais crioulos de *pureza de sangue*, e fan recaer (por contradición binaria herdada) sobre os indios, as súas ansias identitarias *brancas*, da mesma maneira como os crioulos remiten a súa diferenciación superiorista a indios e mestizos por igual, como conglomerados inferiores que, ao ser así percibidos e caracterizados, cumpren o papel (por aceptación ou rebelión) de outorgar estatus de superioridade á súa contraparte. Esta é a dinámica de diferenciación etnocultural e de xerarquización racista que anima a nosa conflitiva interculturalidade desde a colonia.

O que é menos sabido é que os crioulos tamén experimentaron intensos procesos de mestizaxe cultural, de abaixo cara arriba, é dicir, asimilaron innumerables formas identitarias e culturais dos indios e indíxenas ladinos, o cal parece evidente en formas de expresión, cadencias e xiros fonéticos e de contido no castelán que os crioulos falan en cada país e rexión de Hispanoamérica.

Tamén en costumes e visións de mundo, nocións relixiosas, mentalidades, supersticións, dieta, modais, e demais. Este feito leva a que a dominante cultura forxada polos crioulos sobre a base da destrución española das culturas precolombinas e da marxinación dos seus remanentes coloniais, constitúe unha cultura mestizadamente diferenciada tanto da cultura española como das culturas autóctonas, de modo que o suxeito mestizo crioulo resulta ser unha especie de anomalía excepcional en relación a outras experiencias colonizadoras como a de Inglaterra en India e Arabia, e a de Francia en Alxeria, por exemplo, que non orixinaron un suxeito colonial nin sequer parecido ao crioulo.

En tal sentido, o mestizado suxeito crioulo latinoamericano propón a si mesmo como unha clave para establecer, na historia, a especificidade da cultura latinoamericana hexemónica en relación non só coa cultura da metrópole senón tamén coas doutras rexións colonizadas coas que comparte o resgo de formar parte do proxecto modernizador mundial, e coas culturas locais subalternizadas coas que establece unha interculturalidade mestizada no marco dunha estrutura económica e política herdada da colonia.

¿Colle, pois, á hora de estudar a diferenciación cultural latinoamericana, opoñer á cultura crioula unha alteridade binaria atopada na cultura indíxena, se esta penetra de múltiples maneiras a aquela, e ao revés? A pregunta lévanos a teorizar sobre a mestizaxe dos indíxenas, o cal nótase moito máis documentado que o dos crioulos, e a tomar en conta que o estudo das institucións coloniais de dominación realizouse sobre bases binaristas que diferencian a peninsulares e indios, e a crioulos e indios, centrándose na imposición cultural dos primeiros sobre os segundos e descoñecendo o proceso transculturador contrario, o cal non por menor é menos relevante para o estudo da mestizaxe diferencial como eixo da nosa interculturalidade identitaria (Recinos).

En tal sentido, é interesante observar a secuencia da mestizaxe biolóxica producida pola intensa actividade sexual entre españois-crioulos e as indias, e logo entre mestizos e españois, que chegou a producir comunidades mestizas bastante indiferenciadas, aínda que con mentalidades crioulas eurocéntricas, nos anos da colonia, pois, por exemplo, como indica Christopher Lutz, no século XVI, no Reino de Guatemala, as nenas mestizas e os fillos lexítimos eran absorbidos polos seus pais españois<sup>(11)</sup>. O cal, entre outros feitos, relativiza moito o criterio segregacionista que dominou a colonización en rexións en que a mestizaxe foi prohibida<sup>(12)</sup>.

Polo contrario, a intensidade da mestizaxe biolóxica fixo difícil e imposible a diferenciación fenotípica, obrigando ao reforzamento da diferenciación etnocultural<sup>(13)</sup>. O cal, á súa vez, difuminou o carácter *indio* dos barrios da cidade de Santiago de Guatemala, xa para o século XVIII, *ladinizándose* en plena hexemonía crioula<sup>(14)</sup>.

A cultura indíxena de Guatemala é, pois, agora, o resultado da mestizaxe colonial (Martínez Peláez). O que se debe engadir a isto é que a diversidade dese resultado mestizo consolidouse como diferencialidade etnocultural ao longo dos séculos da experiencia colonial e republicana, precisamente pola discriminación eurocéntrica que os mestizos indíxenas experimentaron por parte dos mestizos crioulos e

(11) “As visións oficiais da mestizaxe na década de 1520 eran definidas exclusivamente polo gran número de unións entre conquistadores españois que estaban na primavera da súa vida, e mulleres indias. A resultante poboación mestiza, aínda que numerosa e sen sustento por parte dos creadores das dúas repúblicas, acostumaba ser absorbida tanto pola ‘república dos españois’ como pola ‘república dos indios’. As mestizas e os fillos lexítimos de ambos sexos eran xeralmente absorbidos polo sector español; os ilexítimos (especialmente os varóns), que representaban a vasta maioría dos primeiros nenos mestizos, tendían a asumir o estatus baixo das súas nais; ao resto, unha insignificante minoría, se lles pecharon as portas de ambas repúblicas” (Lutz, 45, tradución miña).

(12) “Os funcionarios do Concello de Santiago despois de 1600 eran bastante indiferentes ante o rápido ritmo da mestizaxe. Sen manifestar o odio racial que impulsou aos seus pares en Manila [...] a segregación implantárase en Santiago de Guatemala e en toda a América hispana, non tanto debido ao medo e odio respecto dalgún grupo, canto para protexer aos indios dos supostamente daniños efectos do contacto coas castas, os negros e os españois. Pero cando xa a pureza racial das comunidades indias estaba en interdito, os funcionarios españois careceron de razóns (deixemos de lado os ardentés motivos que por séculos impulsaron aos colonizadores españois nas Filipinas a axuizar aos chineses) para continuar cunha fracasada política social ‘a favor’ dos indios” (Lutz 47, tradución miña).

(13) “Pero o fluxo de españois e ladinos (castas que os seus individuos, para 1700, despois de case dous séculos de mestizaxe convertéronse no fenotipo dominante en Santiago de Guatemala, e aqueles demais, sendo racialmente indistinguibles uno doutros, podían todos reclamar para si algunha herdanza española aínda que só fose cultural) cara os barrios [indios] continuou en tal escala que os funcionarios locais se viron forzados en 1682 a facer unha nova petición á Audiencia” (Lutz 50, tradución miña). / “[...] *ladino* foi un termo que veu a describir a todas as castas. A precisa categorización racial, que en Hispanoamérica resulta ser, no mellor dos casos, un arte especulativo, tomouse en algo inútil polo xeneralizado mestizaxe entre as castas”. / “A mestizaxe biolóxica era menos directo pero máis pertinaz que a súa contraparte cultural. Mentres que a maior parte da mestizaxe cultural era voluntaria, os miles de nados dentro do estatus das castas [...] eran beneficiarios de circunstancias fora do seu control. As unións formais entre castas libres e españois xeralmente eximían á proxección de mulleres indias do estatus tributario, aínda que esta vantaxe non beneficiaba ás mulleres mesmas, quen reterían o seu estatus de nacemento” (61-62, tradución miña).

(14) “O impacto da mestizaxe nas súas dúas formas mudou de tal maneira ás comunidades periféricas de Santiago de Guatemala, que ‘barrio indio’ pronto constituíu un termo contradictorio. Cando os freilais dominicos procuraron obter permiso en 1664 para construír un novo convento en Santa Cruz, unha veciñanza entón baixo o seu coidado, a poboación dos arrabaldes estaba composta por indios, mestizos e mulatos. Cen anos despois, na década de 1760, Santa Cruz perdera practicamente a súa identidade india” (62, tradución miña). / “Para a destrución de Santiago de Guatemala polos terremotos de 1773, todas as comunidades periféricas da capital foron transformadas de maneira similar. A mestizaxe, impulsado e acelerado polos ladinos e os capataces españois pobres, constituíu a fonte principal daquela transformación” (63, tradución miña).

ladinos, e pola interiorización que os discriminados realizaron destes criterios, o cal determina a variedade das súas respostas ao clima social e moral da marxinação e a discriminación.

Todo isto lévanos a pensar a nosa interculturalidade como interdiscriminatoria, dada a estrutura de poder cultural colonial e republicano, e dada tamén a estrutura económica *moderna*, dominada por elites crioulas ás que se engaden, descendentemente, minorías indíxenas burguesas e clases medias mestizas e indíxenas, que se apoian no campesinado indíxena sen terra e na pobreza multicultural que emigra cara a Estados Unidos.

É de notar, neste contexto, a existencia de significativos grupos de ladinos e, incluso, de crioulos pobres que padecen fame que non ocorren nin nas máis pobres comunidades indíxenas (como nalgunhas rexións do oriente de Guatemala, de po-boación *branca* con fenotipo europeo).

O suxeito colonial latinoamericano é, pois, un suxeito plural porque non é un só. É un suxeito diferenciado porque non é culturalmente homoxéneo e porque a natureza da súa heteroxeneidade varía en cada grupo específico. Divídese, en termos xerais, en crioulos mestizos (Recinos), indios mestizos e ladinos mestizos ou mestizos a secas, segundo a particular maneira de autoidentificación de que se trate. O desafío teórico fronte a estes nomes xa obsoletos (debido precisamente a que a mestizaxe non parou senón que se intensificou) e a esta dinámica intercultural, consiste en pensar esta mestizaxe múltiple e diferenciada nas súas interaccións, que son as que dan lugar ás específicas formas de interculturalidade que moven as nosas sociedades, nas que a articulación das diferenzas e non a súa diferenciación binaria é a regra e non a excepción.

É aquí onde mellor colle a pregunta sobre se é pertinente ou non aplicar o concepto de poscolonialidade e poscolonialismo ao estudo das nosas dinámicas interculturais, a cal se liga á outra sobre se procede aplicar nocións multiculturalistas de *Identity Politics* e subalternismo a esa realidade conflitivamente mestizada e articulada. ¿Admite esta realidade nocións binaristas de análise, oposicións bipolares, lecturas e escrituras ao revés, ao estilo de Said, Guha, Spivak e os seus émulo estadounidenses?

## A mestizaxe diferencial e os crioulos

O sistema mundial que foi a modernidade desde os seus inicios determinou que o saber que fundou –eurocéntrico, letrado e branco– para pensar a si mesma e as súas contrapartes (as alteridades que a afirmaban como centralidade), se difundise nas súas colonias dando orixe ás innumerables maneiras en que opera a dialéctica de Próspero e Calibán, ou o síndrome de Calibán, para situarnos nas coordenadas de reflexión do pensamento latinoamericano desde Rodó ata Fernández Retamar.

Noutras palabras, o saber central –positivo e autoafirmador– expórtase ás colonias e é incorporado aos saberes dominados, determinando a maneira como a subalternidade colonizada empeza a pensarse a si mesma. Non obstante, esta dialéctica do amo e o escravo, en que o amo nomea ao escravo e o ensina a nomearse a si mesmo (como no caso de Robinson Crusoe e Venres), é diferente nos casos de colonización sen mestizaxe e en que a mestizaxe foi a norma. É dicir que a dialéctica Próspero-Calibán ou o síndrome calibánico funciona dunha maneira distinta en ambas experiencias históricas, fundamentalmente porque, no caso da colonización mestizadora, a intensa mestizaxe xeneralizada fai que xurdan gradacións etnoculturais que acercan ao individuo máis ao Próspero ou máis a Calibán, e que os dous extremos se esfumen en favor da zona gris das mestizaxes, cuxa infinidade de gradacións, énfases e combinacións o fai case innomeable nas súas especificidades e quizais só se poida caracterizar como múltiple e diferenciado, apelando aos seus resgos máis xerais.

No caso da experiencia colonial sen mestizaxe ou con mestizaxe excepcional, a cultura de Próspero constitúe sempre unha imposición foránea que xamais se mestura de maneira radicalmente transformadora coas culturas dominadas.

Estas gradacións de transculturación, determinadas polo carácter, grado ou intensidade da mestizaxe, orixinan suxeitos coloniais diferentes e *a posteriori* nacións e nacionalidades distintas que son o resultado de experiencias independentistas e loitas anticolonialistas diferentes. No caso de América Latina, me parece –como di Recinos<sup>(15)</sup>– que a clave desta diferenza está no suxeito colonial mestizo crioulo e no seu asumido papel de fundador das nacións, as nacionalidades, as identidades e culturas nacionais do continente, con todas as exclusións, inxustizas e crueldades que implicou ese feito histórico innegable.

En efecto, foron os crioulos os recipiendarios e multiplicadores das ideoloxías, mentalidades e saberes científicos modernos exportados ás colonias, e con eles fundaron a noción de *mismidade* latinoamericana e hispanoamericana (non importa que os nomes como tales proveñan doutro lado, pois ao fin a modernidade é un sistema cultural mundial). Así, o *americanismo* crioulo, que pode rastrearse na literatura da colonia desde que esta funda nocións de *patria* e mentalidades patrióticas, como no caso de Francisco de Fuentes e Guzmán e Rafael Landívar, ata as literaturas nacionais en que a tradición literaria funda nocións de *nación* e mentalidades nacionalistas (a novelística e ensaística crioulas do século XIX), foi un expediente ilustrado que lle serviu aos crioulos tamén para fundarse a si mesmos como diferentes dos españois, aínda que non tan diferentes como para ser confundidos cos indios e os mestizos.

Esta esquizofrenia identitaria crioula, vista como mestizaxe cultural, é o eixo do patriotismo americano de corte eurocentrista e tamén o da súa literatura,

---

(15) “A existencia e a natureza do crioulo é un dos elementos que radicalmente establecen diferenza entre os estudos sobre o colonialismo español e os que se realizan sobre as rexións do globo colonizadas por outras potencias europeas” (18).

pintura, escultura e historiografía americanistas, nas que a exclusión material e a simultánea, canto simulada inclusión e instrumentalización ideolóxica dos sectores subalternos situados á marxe da cidadanía, é unha constante.

A pregunta xorde: ¿é esta exclusión etnocultural de innegable carácter eurocentrista e racista, idéntica á que se opera entre os colonizadores británicos e a subalternidade india (da India), onde nunca xurdiu un suxeito parecido ao crioulo latinoamericano? Noutras palabras: ¿pódese opoñer binariamente unha esencializada cultura europea e colonizadora a outra local e colonizada de maneira igual en ambos casos ou, polo contrario, é necesario relativizar a contradición, tomando en conta que o suxeito hexemónico que funda as nacións latinoamericanas é un suxeito mestizado, diferenciado e ambivalente na súa percepción de si mesmo que, a súa vez, valora e despreza aos estratos culturais indíxenas que penetraron nas súas conduta, hábitos e visión de mundo?

O crioulo non é colonizador nin colonizado pero a veces é ambas cousas e busca comportarse máis como colonizador que como colonizado. A súa posicionalidade móbil condiciona nel unha conduta identitaria esquizoide que o fai lexitimar a toda costa a súa europeidade fronte á indianidade maioritaria na esfera pública, aínda que na privada exerza a súa mestizaxe cultural sen restricións (Recinos). A mestizaxe diferencial conformada sobre todo de abaixo cara arriba, é o eixe do conflito identitario crioulo, onde o seu furibundo eurocentrismo e abxuración da súa parte cultural autóctona, resgos que herda á ladinidade, que a asume ilusoriamente como *brancura* propia, e á indianidade, que a asume rexeitándoa ou buscando mimetizarse con ela.

En todo caso, ningunha das énfases culturais en que o suxeito plural e diferencialmente mestizo da colonia diversifícase pode existir sen as súas contrapartes. Por iso, illar as súas diferenzas e constituílas en oposicións binarias non só constitúe unha inadecuación teórica, senón tamén un falseamento da realidade e unha terxiversación da historia, con serias consecuencias políticas e ideolóxicas dignas de debater.

Ao responder ás preguntas formuladas, é necesario tomar en conta que a ambivalencia na autopercepción identitaria é xeneralizable a todos os suxeitos coloniais e non só aos crioulos, segundo a especificidade de cada un deles. Precisamente porque a mestizaxe foi e é a regra e non a excepción da nosa interculturalidade, os valores eurocéntricos modernos penetraron na conciencia de todos os grupos e suxeitos coloniais, facendo da dislocación identitaria un risco común, de maneira que os indios interiorizaron ideais crioulos e mestizos que á súa vez anhelaron porque os percibiron como dignificantes da súa condición de servidume colonial, e odiaron por inalcanzables en vista da súa especificidade etnocultural discriminada.

O caso do odio dos indios coloniais cara os indios ladinos, e o dos indios actuais cara a ladinidade ampliada, son un claro exemplo da conflictividade esquizoide da nosa mestizaxe intercultural diferenciada e plural, porque se trata dun odio, primeiro cara quen renega do propio, da cultura comunitaria (na colonia), e despois,

cara quen discrimina a especificidade etnocultural indíxena e os seus desenvolvementos identitarios construcionistas actuais. A base deste odio, que atopa unha contraparte activa na ladinidade ilusoriamente *branca*, reside na dialéctica colonial anhelo-rexeite dos valores eurocéntricos, que funcionan á súa vez como apetecibles por hexemónicos e como repugnantes por hostís.

Dado este eixe mestizo diferencial, conflitivo e esquizoide da cultura latinoamericana en todas a súas vertentes de diversidade e heteroxeneidade, é improcedente tratar teoricamente da mesma maneira o problema da historiografía inglesa da India e a historiografía crioula de Latinoamérica. O compoñente cultural mestizo dos crioulos complica o cadro e fai do binarismo (estratéxico ou non) un expediente inoperante para explicar as dinámicas interculturais, interétnicas e interidentitarias latinoamericanas, as cales reclaman outras categorías para ser pensadas e, sobre todo, democratizadas, dado o feito que a herdanza colonial segue a constituír o principal obstáculo para remontar as mentalidades puristas en todos os grupos nados desa experiencia (colonial), os cales, xustamente por iso, aínda non son capaces de pensar e valorar a súa propia mestizaxe e asumila como eixo das súas relacións interculturais, coas súas contrapartes mestizas.

¿É nesta liña de pensamento pertinente pensar nunha poscolonialidade latinoamericana e nun latinoamericanismo poscolonialista e subalternista?

### **Pertinencia e impertinencia dalgúns conceptos**

Os españois primeiro e logo preponderantemente os crioulos, pero tamén algúns mestizos e indíxenas, ven construíndo unha teoría da América Latina que, partindo de epistemoloxías moderno-europeas ou occidentais, fórxase *desde* as dinámicas sociohistóricas latinoamericanas.

Podemos dicir que isto ven ocorrendo desde as cartas de Colón e as crónicas españolas, indíxenas e crioulas, sobre todo se tomamos en conta que o suxeito mesmo se deixa retratar nestas narracións determina xa, coa súa mera presenza e actos, un contido e unha versión europeos do que, en actitude apropiadora, podemos chamar desde entón un *nós* mestizo, que vense desenvolvendo ata a actualidade e que pasou por contradicións como a representada polos binomios liberal-conservador e americanista-europeísta dos crioulos Sarmiento e Martí, por exemplo; por esforzos ideolóxicos explicativos como o refinado e modernista de Rodó, chegando aos intentos de síntese clasista incluínte por parte dos mestizos Mariátegui, Ortíz e Gutiérrez, e aos de síntese cultural de Fernández Retamar e Paz, entre outros.

Claro que este *nós* que se forxa a partir da visión europea e que se desenvolve grazas á visión americanista eurocéntrica dos crioulos, é homoxenizador, excluínte e discriminante das diferenzas e os énfases culturais que conforman incluso a propia mestizaxe española e crioula. Pero a razón desta discusión radica en que a mestizaxe, á súa vez diferencial e articulado que anima a interdiscriminación lati-

noamericana, imposibilita introducir o binarismo oposicional na análise desta problemática, e obriga a pensala na súa complexa dialéctica.

Isto diferenza o noso enfoque da intelectualidade nacionalista e anticolonialista da India, que sirve aos subalternistas indios para propoñer a *escritura ao revés* da historia do seu país. Similar asunto anima a proposta de Said en canto á construción occidental do Oriente. E, aínda que a construción de América Latina sexa occidental, o é dunha maneira que lexitímase a si mesma como propia por medio da acción da mestizaxe intercultural diferenciada e plural, discriminadora e excluínte, fundada polos españois, afinada polos crioulos e feita funcionar por indios, mestizos, negros e mulatos nunha articulación de poder que é a que nos constituíu e a que estamos obrigados a pensar con conceptos e categorías que emanen da natureza exacta desa realidade nosa.

A extrapolación mecánica de conceptos que brotaron doutras realidades e outras necesidades cognitivas non só non funciona para o noso caso senón que pode chegar a constituír un conxunto de operativos neocolonizadores, sobre todo –como é o caso do poscolonialismo e o subalternismo– se se trata de expedientes eminentemente académicos, orixinados no campus pero con influencia na política exterior estadounidense, e que ademais responden á dinámica do mercado académico e intelectual primeiromundista, de decisiva influencia no débil mundo académico latinoamericano.

Entón, os fundadores e desenvolvedores do que se coñece como *cultura latinoamericana* son os crioulos. Eles son tamén os responsables dos criterios interdiscriminadores que rexen a nosa conflitiva interculturalidade (dialéctica crioulo-ladino, indio-ladino). Ao longo da nosa historia houbo crioulos pro-coloniais e anticoloniais, conservadores e liberais, ditatoriais e democráticos. De modo que o noso é un problema histórico de integración nacional da nosa diferencialidade mestiza e non de rescate dalgunha perdida orixinalidade cultural; de democratización e ampliación da versión histórica sobre nós mesmos e non de oposición binaria de dúas versións da mesma, que é o que con razón ocupa aos intelectuais de países recen descolonizados nos que a mestizaxe foi excepcional.

Quizais, en termos de secuencia temporal, poda falarse dun momento colonial crioulo-americano que vai do século XVI ao XVIII que se caracteriza polos procesos de transculturación nos que os crioulos impoñen a cultura occidental, a vez que se mesturan e adoptan un código cultural ambivalente que os lexitima como europeos e os posiciona como americanos; dun anticolonial, que vai do século XVIII ao XIX e que se caracteriza polas loitas independentistas e os ideais ilustrados enarborados polos próceres da Independencia; tamén, dun momento poscolonial, que abarca o segundo terzo do século XIX e que ten a súa cúspide nas revolucións liberais e na vinculación republicana ao mercado mundial capitalista; e, finalmente, dun momento nacional, que abarca todo o século XX, no que Latinoamérica trata de modernizarse por medio dun ciclo de revolucións que empezan coa revolución mexicana (1910-20), segue coa revolución

guatemalteca (1944-54), a cubana (1959), a chilena (1970), a sandinista (1979), e que culmina en 1990 coa derrota dos sandinistas nas urnas e coincide co derrube do mundo socialista no segundo semestre de 1989.

En todas estas experiencias revolucionarias, os sectores de clase media, crioulos e mestizos, protagonistas das mesmas, hexemonizaron sobre os dirixentes populares indíxenas. Ocorreu así en México, con Carranza, Obregón e Calles; en Guatemala, con Arévalo e Arbenz; en Chile con Allende; en Cuba con Fidel e Raúl Castro; e en Nicaragua, cos irmáns Ortega.

A nosa poscolonialidade ten que ver, pois, coas loitas intranacionais que, inspiradas nos principios epistemolóxicos da modernidade, os crioulos e mestizos encabezaron desde fins do século XVIII. A partir da hexemonía crioula liberal, os sectores mestizo e indíxena articulan as súas voces e accións tamén en torno ao *episteme* moderno, aínda que remitido ao seu filón emancipador popular, representado basicamente polas rebelións de indios durante a colonia e a independencia (vagamamente inspiradas en ideas ilustradas, como é o caso da revolta de Atanasio Tzul e Lucas Aguilar, en Guatemala), polo populismo autoritarista (Perón e os seus pares), e polo marxismo en todas as súas vertentes e variantes, entre as que se conta a orixinalísima e moi latinoamericana teoloxía da liberación.

Os mitos da modernidade inspiraron así mesmo as representacións *do noso* en clave vangardista (Asturias, Carpentier, Mario de Andrade), as cales implicaron un intento de ampliación dos marxes da nación e dos criterios de inclusión nos dereitos cidadáns respecto dos indíxenas, os mestizos, os negros e os mulatos<sup>(16)</sup>. *O noso*, en clave vangardista, fabricouse con elementos europeos. Asturias, por exemplo, constrúe o seu efecto de realidade *maia* mediante efectismos poéticos e *traducións* da imaxinería dos textos precolombinos aos códigos surrealistas.

O americanismo ou latinoamericanismo foi, en consecuencia, un expediente da minoría letrada crioula ou *branca* que, mestizada a contragusto, funda unha versión de nós coa que conflitivamente se identifican os sectores subalternos, a quen lle engaden elementos sobreviventes da súas culturas destruídas pola colonización e outros xurdidos nos procesos de mestizaxe cultural. Como vimos, a complexidade deste proceso transculturador que da orixe a múltiples mestizaxes diferenciadas, non admite oposicións binarias entre alteridades contrapostas bipolarmente. A súa dinámica mestiza reclama un aparato conceptual diferente para ser pensada. Respondendo entón unha vez máis á pregunta que nos convocou, a aplicación transpolada de conceptos e métodos como os do poscolonialismo subalternista non resulta pertinente para o caso de América Latina.

Como dixemos, o noso problema non é tanto o da busca e rescate dunha autenticidade cultural binariamente alternativa á do suxeito colonizador contraposto que escribiu a nosa historia e que, por isto, debemos nós reescribila ao revés como condición para alcanzar a hexemonía desa autenticidade cultural.

(16) Esta idea desenvolveuna con amplitude na edición crítica dos *Cuentos y leyendas* de Miguel Ángel Asturias e no segundo capítulo de *La articulación*.

A nosa loita foi e segue sendo a de pensarnos a nós mesmos, incluíndo nesa reflexión, a todos os compoñentes e énfases culturais que nos constitúen e, sobre todo, caracterizando as nosas dinámicas interculturais, interétnicas e interidentitarias na súa relacionalidade. Como intentos máis ou menos parcializados de pensarnos a nós mesmos poden listarse propostas como as da patria crioula landivariana e a nación democrática dos próceres independentistas (Recinos); a da cruel miscelánea sarmientina; a da humanística *a nosa América* martiana; a da refuncionalización das raíces precolombinas mariateguianas; a da *raza cósmica* vasconceliana; a do *home novo* guevariana; e outras, como a do suxeito concienciado da teoloxía da liberación, de Gutiérrez e a da pedagogía do oprimido de Freire.

En tal sentido, parte do noso reto é reescribir, si, a nosa historia, pero en clave intercultural e non binarista; en clave interclasista e interétnica e non oposicional nin diferencialista. O suxeito dominante latinoamericano atópase aínda na elite crioula. O suxeito culturalmente hexemónico, nos grupos mestizos. E o suxeito subalternizado nos espazos da indianidade comunitaria (sobre todo en países como México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, Perú e Brasil).

A nosa historia debe ser reescrita interculturalmente e non *ao revés* nin tomando como exemplo diso os discursos dunha subalternidade *outrificada* artificialmente, como ocorre co intento de santificación de Rigoberta Menchú por parte de profesores universitarios estadounidenses mediante un solidarismo que é moralista en relación ao esencialismo etnocentrista e é intolerante e censorador cara os enfoques da mestizaxe<sup>(17)</sup>.

## Coda

¿Que fomos *occidentalizados*? Si, aínda que non da mesma maneira como foron *orientalizados* os *orientais*. Os procesos da modernidade non poden percibirse como *allos* á América Latina senón como parte consubstancial da súa produción, da súa creación, da súa orixe e do seu desenvolvemento como continente mestizo.

O noso problema non é, pois, forxar un anti-occidentalismo nin facer unha crítica do occidentalismo como negación dunha alteridade esencial que viría a constituir “o que verdadeiramente somos” (Castro-Gómez), senón en definir a nosa modernidade e o que queremos que esta sexa de agora en adiante, o cal implica explicar a nosa dinámica intercultural, cuestión que, á súa vez, supón explicar o carácter das nosas mestizaxes diferenciais e plurais, as nosas diferenzas articulándose conflitivamente e reclamando ser democratizadas no seu exercicio.

Nesta tarefa non collen conceptos como poscolonialidade, poscolonialismo nin subalternismo, tal e como se usan na academia estadounidense para referirse a

(17) Os excesos represivos de censura académica e o bloqueo do debate intelectual en nome dunha intolerante relixiosidade menchuista, analiceinos en “El neomacartismo estalinista...” na “Introducción” de Stoll-Menchú..., e no “Prólogo á segunda edición” de *La articulación de las diferencias*.

un suxeito subalterno homoxenizado a partir dos esforzos de Said, Guha e demais, universalizado eurocentricamente (aínda que sexa por negación) e demasiado a miúdo idealizado (polo puritanismo condutista que está na base da moral politicamente correcta) no campus universitario.

O noso dilema é de carácter *intra*latinoamericano e *trans*latinoamericano, pois a pesar de nós mesmos somos modernos desde o século XVI, que é cando dá inicio a mestizaxe que nos constitúe, nos crea, nos constrúe e nos imaxina. Para ben e para mal. O dilema poscolonial do Medio Oriente, Asia e África non é o noso. O xurdimento e desenvolvemento do suxeito colonial mestizo de carácter plural (crioulo, ladino e indio) e diferencial (etnia, cultura, xénero) marca a nosa diferenza en relación co resto do mundo colonizado e subalterno.

Polo tanto, á crítica latinoamericana debe interesarlle máis estudar as interaccións que se operan entre o capital (mercado) e as innumerables maneiras en que os latinoamericanos constrúen as súas culturas, as súas identidades, os seus espellos, as súas orixinalidades, que celebrar en forma baleira, catártica, autogratificante e pater(mater)nalista, as diferenzas idealizadas e magnificadas que, a posteriori, a lóxica cultural dominante turistiza e converte en espectáculo para o consumo de viaxeiros ávidos de *alteridade e diferenza cultural*, ou ben homoxeniza no consumo ao estilo da diversidade que celebra *United Colors of Benneton*.

Unha maneira de exercer esta crítica é amosar de que maneira se articulan os saberes propios da lóxica cultural dominante, occidental, que se reproduce a si mesma na academia estadounidense, e os obxectos de estudo e alteridades que lle serven para exercer os seus principios epistemolóxicos e a súa moral caritativa e de respecto á diferenza que se permite dignificar desde a súa dominación politicamente correcta, condutista e puritana. Este traballo quixo facer xustamente iso.

---

*Mario Roberto Morales, University of Northern Iowa.*

## Bibliografía

- AHMAD, Aijaz (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso.
- ALCALÁ, Ángel [ed] (1995): *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito Ediciones.
- BATRES JÁUREGUI, Antonio (1892): *Vicios del lenguaje y provincialismos de Guatemala*, Guatemala, Encuadernación y Tipografía Nacional.
- BEVERLEY, John e ZIMMERMAN, Marc (1990): *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press.
- BEVERLEY, John e ACHÚGAR, Hugo [eds] (1991): *La voz del otro*, revista de crítica literaria latinoamericana, nº 36, Lima-Pittsburgh, Latinoamericana, Editores-University de Pittsburgh.
- BEVERLEY, John (1993): *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago e MENDIETA, Eduardo [coords] (1998): *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, pocolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA-RIVERA, Óscar e MILLÁN DE BENAVIDES, Carmen [eds] (1999): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA.
- Chaturvedi, Vinayak [ed]: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso.
- CORONIL, Fernando: *Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas*, en CASTRO-GÓMEZ e MENDIETA: *Teorías sin disciplina*, pp121-146.
- FANON, Frantz (1968): *The Wretched of the Earth*, Nova York, Grove Press.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1976): *Nuestra América y Occidente*, Casa de las Américas 98, Cuba.
- FRANK, Thomas e WEILAND, Matt [eds] (1997): *Commodify your Dissent*, Nova York, WW Norton.
- FRANK, Thomas (1997): *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GUHA, Ranajit e CHAKRAVORTI SPIVAK, Gayatri [eds] (1988): *Selected Subaltern Studies*, Nova York-Oxford, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, traducción Frederick Lawrence, Cambridge, MIT.
- JAMESON, Fredric (1985): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Casa de las Américas 155-156, Cuba.
- LARSEN, Neil (2002): *Marxism, Postcolonialism, and The Eighteen Brumaire*, en BARTOLOVICH, Crystal e LAZARUS, Neil [eds]: *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp204-220.

- LUTZ, Christopher (1994): *Santiago de Guatemala 1541-1773. City, Caste and the Colonial Experience*, Norman e Londres, University of Oklahoma Press.
- MIGNOLO, Walter e SCHIWI, Freya: *Translation/Transculturation and the Colonial Difference*, en MUDIMBE-BOYI: *Beyond Dichotomies*, pp251-286.
- MONGIA, Padmini [ed] (1997): *Contemporary Postcolonial Theory*, London, Arnold, 1997.
- MORALES, Mario Roberto: *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, Guatemala, Flacso 1999, y Consucultura, 2002.
- MORALES, Mario Roberto [coord] (2000): *Miguel Ángel Asturias. Cuentos y leyendas*, París-Madrid, Colección Archivos.
- MORALES, Mario Roberto [coord] (2001): *Stoll-Menchú: la invención de la memoria*, Guatemala, Consucultura.
- MORALES, Mario Roberto (2000): *El neomacartismo estalinista (o la cacería de brujas en la academia 'posmo')*, Encuentro de la cultura cubana 19, Madrid, pp47-58.
- MOREIRAS, Alberto (1995): *Restitution and appropriation in Latinoamericanism*, Journal of Interdisciplinary Literary Studies 1.
- MUDIMBE-BOYI, Elisabeth (2002): *Beyond Dichotomies*, Nova York, State University of New York Press, pp251-286.
- RECINOS, Ivonne N. (2002): *Narrar la patria y prefigurar una nación excluyente en el Reino de Guatemala: 1680-1824*, tese doutoral, Departamento de Linguas e Literaturas Hispánicas, Universidad de Pittsburgh, Manuscrito.
- STOLL, David (1999): *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*, Boulder, Westview.
- VOLEK, Emil [ed] (2002): *Latin America Writes Back. Postmodernity in the Periphery*, Nova York e Londres, Routledge.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1994): *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Patrick e CHRISMAN, Laura [eds] (1994): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Nova York, Columbia University Press.