

ARTÍCULOS-RESEÑA

DIÁLOGOS EN LAS FRONTERAS DE LA CRÍTICA CULTURAL

Un comentario sobre el libro de Arnold Krupat:
Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature

En los últimos años, las afinidades temáticas y teóricas de la crítica literaria y de la etnografía se han incrementado. Una noción de crítica que incluye textos apartados de los cánones clásicos y que incorpora escenarios sociales y culturales más vastos que los que se sitúan en los libros ha permitido convertir a la cultura, al menos en una instancia metafórica, en un territorio que debe ser leído. Esta ampliación de los ámbitos que cubren las miradas interdisciplinarias responde, sin duda, a las nuevas estrategias culturales puestas en práctica por diferentes sectores de la sociedad.

En este comentario, la propuesta es analizar los espacios de reflexión abiertos por el texto de Krupat y referirlos a otro texto que desde distintas perspectivas se encuentra, a mi juicio, entre los más representativos del problema señalado: "Traveling Cultures", de James Clifford (1992). La clave de la lectura estará compuesta por dos factores centrales: por un lado, las implicaciones concretas que pueden derivarse de las construcciones de Krupat en el terreno de las prácticas sociales y culturales, y por otro, las consecuencias más evidentes que presentan tales posiciones para el trabajo en disciplinas y áreas de estudio que se enfrentan casi cotidianamente con el problema de definir un sujeto de estudio frecuentemente reducido o confinado a la alteridad. El movimiento, concebido como una categoría abarcadora, se ha convertido en cierta medida en el articulador de estas propuestas teóricas y ha sido recuperado como instancia válida para los análisis culturales, tanto desde perspectivas que remarcan su carácter

negativo para determinados grupos, como desde perspectivas positivas. Analicemos esto en detalle.

La etnocrítica de Arnold Krupat se ofrece como una teoría que “en el nivel de la ética cognitiva [...] es consistente con un reconocimiento y una legitimación de la heterogeneidad como la norma social y cultural. [Y el] término para este reconocimiento y legitimación es ‘cosmopolitismo’ ” (1992:3). El reconocimiento antecede en esta posición a la legitimidad. La posición de Krupat se asienta en la existencia de una política constituida a partir de la existencia de una polifonía de voces (en un sentido bakhtiniano) sociales y culturales que comparten un territorio común. Sin embargo, ese espacio común tiene fronteras, las cuales aparecen en los extremos de las manifestaciones culturales de los grupos que forman parte de la heterogeneidad.

El “cosmopolitismo” aquí no está ligado a las concepciones liberales cercanas a una actitud occidental arquetípica, en términos de una práctica a veces más individual que social. Tampoco reconoce las instancias de una actitud política asociada con la tolerancia, puesto que la mayoría de las veces ésta connota la existencia de una relación de subordinación. Por el contrario, la noción tiene un valor guía que es la ética. De este modo, opera como una posición “oposicional”, en tanto propone la sospecha de los poderes soberanos, de las verdades universales, de las autenticidades locales y de los altos y bajos moralismos (Rabinow, 1986: 258). Rabinow dice que el entendimiento/conocimiento es el segundo valor que cobra fuerza en esta perspectiva; sin embargo, será un entendimiento que también establece dudas sobre sus tendencias imperialistas. La cuestión más importante no será entonces hacer de la diferencia un factor “esencializado”, como hoy se advierte en tantos discursos que tratan de demarcar los límites de la(s) identidad(es), sino más bien reconocerla en términos de las oposiciones y contradicciones que comporta. Es decir, reconocer que lo que hoy compartimos como una condición de existencia está permeada por múltiples narraciones, que incluyen definiciones concretas de la espacialidad y de la historicidad, las cuales contienen una

macrointerdependencia acompasada con cualquier tipo de particularismos locales (*loc. cit.*).

En este sentido, el “cosmopolitismo” aparece como un concepto, tal como lo destaca Krupat, de reconocimiento y legitimación. Las palabras que mejor expresan esta condición son “in between”, las cuales están presentes en los trabajos de Clifford, Krupat y Rabinow. Lo que se está definiendo a partir de estas dos palabras es un problema de “posicionalidad”, básicamente de quienes ejercen la función de críticos culturales, con respecto a las dos cuestiones que constituyen la clave de este análisis. “Posicionalidad” frente a las narraciones disciplinarias y frente a los procesos sociales y culturales.

En *Ethnocriticism*, en realidad hay una idea de reemplazar los modelos “oposicionales” por modelos dialógicos, con procedimientos que retoman las teorías de Bakhtin (1981) que comentaremos enseguida, con el fin de construir formas de interpretación y de acción políticas que no presentan distintas narraciones, y por lo tanto a la gente, como si fueran formas irreductibles de representación (Krupat: 26). Este procedimiento se basa en realidad en el tipo de traslados de la teoría que señala Edward Said (1983).¹ En efecto, la descripción del lenguaje que hace Bakhtin implica considerar que éste es una construcción social. Para Bakhtin, el lenguaje no es jamás el producto de un hablante sino, por el contrario, de las relaciones sociales en las que se genera. En ese sentido, la concepción del lenguaje de Bakhtin puede, según Krupat, ser “transportada”² a la esfera de los procesos cul-

¹ Según Said, hay un patrón discernible para este movimiento. Existen tres o cuatro etapas comunes en la forma en que la teoría y las ideas viajan: un punto de origen constituido por un conjunto de circunstancias iniciales en las cuales la idea surge; una segunda etapa es cuando hay un pasaje a través de la presión de varios contextos, en el cual la idea se mueve desde un punto lejano hacia otros tiempos y lugares y adquiere nueva prominencia; en tercer lugar, existe un conjunto de condiciones —de aceptación o resistencia— que se enfrentan a la idea o a la teoría transplantada, haciendo posible su introducción o que ésta sea tolerada; y cuarto, la idea o teoría acomodada o incorporada es de algún modo transformada por sus nuevos usos, por su nueva posición en el tiempo y en el espacio (1983: 227).

² Utilizo intencionalmente este término porque evoca la idea del movimiento de las teorías y no se separa del hecho de que hay sujetos activos llevando a cabo el movimiento.

turales. Así, sería impensable la existencia de los particularismos o de cualquier representación sobre las identidades que refuercen su aislamiento e independencia. La idea de que no hay descripciones singulares y únicas para la cultura nos obliga a pensar no en términos de oposición sino de diálogos. Krupat —y estoy de acuerdo con él— señala que de esta manera ya no es posible pensar que una cultura sea eminentemente mítica frente a una histórica, biológica o antropológica, desde el punto de vista de la organización social (1992: 18).

Entonces, ¿como se define la posición de los saberes implicados en el proceso de la descripción, pero que a su vez se ofrecen como referentes para la acción cultural? O, en una frase específicamente lacaniana, ¿desde dónde habla el narrador?

Krupat muestra una abierta hostilidad hacia los discursos posmodernos, representados en especial por Lyotard (1987), Rorty (1983 y 1989) y Derrida (1985). La razón de ello es que estas propuestas no ofrecen una alternativa intermedia entre el abandono de los dogmas de la Ilustración y la desaparición o el abandono de la idea de verdad, aunque hayan sido capaces de atacar frontalmente a los llamados metarrelatos, los cuales difícilmente ofrecen hoy alguna alternativa aceptable para la crítica cultural (p. 180). Para Todorov, existe todavía la posibilidad de pensar en un territorio intermedio entre estas dos narraciones: posmodernidad y discursos de la razón iluministas.

El proyecto etnocrítico de Krupat se instituye a sí mismo como el ocupante de esos territorios intermedios. Ahora bien, según Krupat, la etnocrítica no busca tanto dominar este espacio fronterizo como trascenderlo. En realidad, intenta ser el posible articulador entre formas diferentes de entendimiento/conocimiento desde la perspectiva de que no es factible la existencia de unas sin las otras. Esas diferentes formas de entendimiento/conocimiento incluyen instancias no occidentales. Por esa razón, las situaciones que presenten un carácter dicotómico y que expresen una característica de los discursos occidentales —las oposiciones absolutas, racional-

dad/irracionalidad, civilización/barbarie— entrarán en conflictos con el proyecto etnocrítico. Las marcas de estos discursos pasan tanto por los ámbitos teóricos como por los sociales y culturales. En el extremo, son representaciones del maniqueísmo de la situación colonial descrita y analizada crudamente por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1983):

Dislocar el mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas (colonizadores y colonizados). [...] El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente [...] el espacio del colonizado. Como para expresar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quinta-esencia del mal. La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética [pp.35-36].

Pero, según Krupat, la etnocrítica, a diferencia de actitudes como las de Rorty, que intentan ignorar las relaciones de poder, o las de Foucault, que plantean la resistencia a las mismas, lo que trata de hacer es transformarlas (Harstock, 1987: 204; citado por Krupat: 24). Aunque reconozcamos en este párrafo el epitafio de la tumba de Marx (“Los filósofos hasta ahora han interpretado el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”), no hay una aspiración a construir nuevos relatos totalizantes, ni a esencializar la diferencia en una categoría como la *Otredad*. En realidad, hay un intento por que diferentes discursos marginados se fortalezcan en el diálogo que abre el espacio fronterizo. Un intento, en otras palabras, de trascender continuamente los territorios intermedios que menciona Todorov. Por ello, Krupat dirá.

El discurso etnocrítico, en su autopercepción en la frontera, busca atravesar más que ocupar una gran variedad de territorios intermedios, tanto en casa como afuera. En casa tratará de moverse entre posiciones tales como, por ejemplo, un persistente [...] humanismo, por una parte, y por otra, el antihumanismo virulento de Derrida, Foucault y Man; entre la fragmentación posmoderna evocativa de Rorty, Lyotard y Tyler y una aspiración científico-social de adecuación cognoscitiva [...] Afuera [...] haciendo viajes entre las mejores definiciones que pueda construir de un racionalismo epistemológico y [...] las muy diferentes epistemologías de los otros [1986:26].

El proyecto de Krupat podría estar caracterizado por los constantes desplazamientos. Al no haber un reclamo de centralidad, el movimiento desempeña el papel central. Sin embargo, a mi juicio, la etnocrítica necesita algunas referencias concretas para estos desplazamientos. Así, por ejemplo, la noción de “posicionalidad” —es decir, desde donde se habla y se escribe— presiona para que lo que está fuera de ella sea fijado de alguna manera. Hay —si mi lectura no está equivocada— una situación de privilegio para la crítica, paradójicamente presentada al revés de los modelos clásicos del observador científico. Antes, el que permanecía fijo era el observador; su punto de observación lo habilitaba para una mirada omnicompreensiva.³ Son clásicas estas aseveraciones, por ejemplo, entre los historiadores positivistas. Ahora, en esta versión de Krupat, el crítico tiene la capacidad del movimiento y dispone de un instrumental apto para esa observación dinámica. El problema de esta opción es que sigue necesitando de una delimitación concreta; casi podríamos decir, de una territorialidad no intermedia.

Por ello, la frontera, tanto en el uso metafórico del término como en su acepción concreta, no puede ser representada como un lugar de definiciones poco claras y de mutaciones permanentes. Lo fronterizo, en este contexto, opera como un lugar “culturalmente definido” (Krupat: 124). Hay varias preguntas respecto a esta cuestión: definido, ¿en qué términos? ¿Mientras no se parece a los espacios que reclaman la centralidad, tanto en los saberes como en la política y la cultura? ¿No es acaso el problema de las fronteras una cuestión de posicionamiento, como Krupat mismo lo reconoce? Y por ello, ¿no es representada en términos de patrones demasiado estáticos, como la identidad, la etnia, etc.? Y por último, ¿por qué no pensar en la frontera como un

³ “¿Quién está siendo observado? ¿Quién, localizado, cuando la tienda del etnógrafo es permitida en el centro de una aldea? Los observadores culturales, antropólogos, están frecuentemente en una pecera, bajo vigilancia (por ejemplo, de los omnipresentes niños, quienes no lo dejan a uno solo). ¿Cuáles son las locaciones políticas comprendidas? [...] ¿Cuáles son las relaciones de poder? Para Clifford, éstas son preguntas poscoloniales, en el sentido de que ya no se puede pensar en la idea de centralidad de quien observa” (1992: 98).

ámbito en el que las definiciones culturales son efímeras, en el que la certeza de la identidad, en singular, se ve sometida cotidianamente a una ordalía?

El intento de Krupat tiene una instancia, a mi juicio, muy valorable que es la intención de cruzar bordes y líneas demarcatorias, tanto en la crítica cultural como en las prácticas sociales. Sin embargo, la condición de estar *in between* no parece que sea hoy por hoy algo excepcional. Por el contrario, los procesos culturales parecen estar marcados por la mezcla, la reformulación permanente de identidades, de posicionalidades. Justamente, sería una buena idea situarse en algún territorio “culturalmente definido” y observar algunas de las cosas que ocurren allí:

En varias esquinas de la avenida Revolución [en Tijuana] hay *cebras*. En realidad son *burros pintados*. Sirven para que los turistas norteamericanos se fotografíen con un paisaje detrás, en el que se aglomeran imágenes de varias regiones de México: volcanes, figuras aztecas, nopales, el águila con la serpiente. “Ante la falta de otro tipo de cosas, como en el sur, que hay pirámides, aquí no hay nada de eso [...] como que algo hay que inventarles a los gringos” [Canclini, 1990: 300] [Las cursivas son del autor].

Más allá de la comicidad que encierra este párrafo, podríamos decir que nos encontramos ante señales muy concretas de espacios culturalmente redefinidos de manera constante, por el hecho de que están en tensión con discursos de orden y que lo hacen, teniendo en cuenta una noción tropológica, desde la ironía.

También es cierto que, tanto para Krupat como para Clifford⁴ estar *in between* no significa, como señalamos antes,

⁴ Clifford dice textualmente: “La ‘cultura’ antropológica no es lo que solía ser. Y, a su vez el reto representacional es visto como el retrato y el entendimiento de encuentros históricos locales/globales, coproducciones, dominaciones y resistencias que necesitan enfocarse sobre las experiencias híbridas y cosmopolitas tanto como en los nativos arraigados. En mi objetivo problemático actual, esto no es remplazar la figura cultural del ‘nativo’ por la figura intercultural del ‘viajero’. Más que eso, la tarea es envocarse sobre las mediaciones concretas que hay entre los dos, en casos específicos de tensión histórica y de relaciones. En diversos grados, ambos son constitutivos de lo que cuenta como experiencia cultural. No estoy recomendando que hagamos del margen un nuevo centro (*e.g.* ‘todos somos viajeros’) sino, más bien, que la dinámica específica de localización/movimiento sea analizada comparativamente” (1992:101).

sólo mirar desde una línea demarcatoria hacia los costados. Más bien, se trata de una circulación permanente entre ambientes culturales y formas de conocimiento que reconocen sus peculiaridades. Sin embargo, Krupat señala que hay una diferencia sustancial entre cómo Clifford imagina este movimiento y cómo lo representa la etnocrítica. Mientras que para el primero se trata de una oscilación permanente entre las narrativas occidentales, entre lo trágico, lo cómico y lo irónico, para el segundo se trata de un diálogo inclusivo de otras formas de representar y de conocer. Krupat sitúa la "oscilación" de Clifford en el terreno de un libre juego irónico perpetuo, el cual nunca alcanza una definición o una decisión. Un juego que se establece como una forma inacabada de "subversión retórica de la lógica y la dialéctica [...] sin esperanza de revolución" (pp. 112-113).

Por el contrario, la etnocrítica se presenta como una narración que busca el compromiso con las categorías explicativas y epistemológicas de los otros. Y el movimiento se realiza no sólo entre los paradigmas occidentales, sino entre éstos y los del resto (p. 113).

Esta afirmación muestra, sin embargo, que siempre debemos contar con espacios relativamente definidos para poder ejercer la acción de la crítica. La preocupación de Krupat por evitar o, mejor dicho, desplazar todas las categorías oposicionales hace que la propia etnocrítica se encuentre reclamando territorialidades definidas, otorgando a las fronteras un lugar en la toponimia cultural. Las preguntas que antes formulé están hechas en este sentido. Por esa razón, la segunda parte de *Ethnocriticism* está dedicada justamente a un espacio definido: los textos cherokees. Incluso, en el capítulo llamado "Ethnographic Conjuncturalism: The Work of James Clifford" (pp. 101-128), Krupat se pregunta si lo que hoy necesitamos (hablando del persistente sentido de hogar que todavía hoy muestran los indios en Estados Unidos) no son políticas de localización, en vez de políticas de viaje (p. 115).

Es posible que determinados grupos, incluso sociedades enteras, prefieran permanecer firmemente localizados. Pero también es cierto que la movilidad, de la que en el presente

conocemos la mayoría de las veces efectos trágicos, no es un simple producto aleatorio de las políticas de localización; por el contrario, parece que está firmemente amarrada a estas últimas.⁵ Se trata de no convertir la movilidad en un fenómeno inherente a ciertos grupos y a sus prácticas culturales. Es un riesgo decirlo, pero habría que preguntarse si la idea de la etnocritica no comporta delimitaciones demasiado parecidas a las que el Estado/nación ha impuesto. El problema del diálogo, como se vio antes, se encuentra en el reconocimiento de la diferencia. Pero, aunque las advertencias de Krupat sean claras al respecto, ¿no hay el peligro de sublimar la diferencia? Esta última, como tal, es reconocible no sólo en los territorios fronterizos, en el sentido acotado del término, sino en cada espacio social y cultural que se tome en cuenta. Sin embargo, el peso de una dimensión histórica en la conformación de las miradas a veces actúa de manera sutil. En palabras de Eric J. Leed (1991):

La falta de habilidad para mirar el lugar como otra cosa que no sea territorial, la presunción eterna de que las sociedades están delimitadas, centradas, contenidas [...] es una distorsión de la mirada retrospectiva, una mirada de la historia filtrada a través de los resultados de la historia. La distorsión de la mirada en retrospectiva hace que neguemos las opciones, los hechos y las contingencias que crean las estructuras sociales y establecen los límites sociales. Las presunciones de los efectos del viaje [...] [y la] territorialización entran profundamente en nuestra presunción frecuentemente no dicha de que las sociedades son algo preestablecido, más que en constante proceso de transformación y disolución [p. 19].

La clave de la lectura de Krupat se encuentra precisamente en este problema de la territorialización. Uno puede habitar en las fronteras y establecer un diálogo a condición que los que participan en él estén identificados. O, en los términos de James Clifford: “No hay una metodología políticamente inocente para la interpretación intercultural. Al-

⁵ Los ejemplos de refugiados en África, por nombrar a uno de los casos más concretos, ilustran bastante bien lo que significa desplazar forzosamente a la gente de los lugares donde habita.

guna estrategia de localización es inevitable si modos de vida significativamente diferentes van a ser representados. Pero, 'local', ¿en qué términos?' (p. 97).

El rechazo de Krupat a las ideas de las múltiples narraciones no se sitúa justamente en el hecho de que éstas existan, sino en su falta de "efectividad" como discursos sociales. Esa eficacia se mide, según Krupat, a partir de varios elementos. Un discurso, como toda práctica cultural, debe ser inevitablemente plural, sin considerar lo que está oficialmente permitido. En algún grado, tendría que admitir también el hecho que cualquier discurso serio deber ser regulatorio, para argumentar y defender aquellas ideas que considere más valiosas o importantes que otras (1992: 28).

La preocupación de Krupat se sitúa en el terreno de la acción política, en el cual los discursos no deberían ser juegos interminables, oscilación permanente entre dos polos, sin formas de actuar socialmente reconocibles y políticamente eficaces. El problema sigue siendo, a mi juicio, que Krupat reduce al extremo las posibilidades políticas de los discursos posmodernos o de la noción de los múltiples relatos, de las múltiples narraciones.

El reclamo de pluralidad para los discursos es, sin duda, algo muy positivo. El rompimiento de las barreras entre gente que se representa a sí misma de diferentes maneras es otro dato central. Los diálogos sociales y culturales sólo pueden ser sostenidos desde una perspectiva de inclusión y participación. La idea de Bakhtin, sobre la producción del lenguaje, en la traducción hecha por Krupat al universo teórico de la etnocrítica, apuesta a considerar interdependientes a los participantes de la producción cultural. Nadie puede reclamar la posesión de un proceso cultural, puesto que su significado es producido en un contexto de relaciones. Sin embargo, la estrategia de Krupat de situarse en los "territorios intermedios", en las fronteras, implica contar con dos o más esferas diferenciadas para poder ejercer la función del diálogo. Éste se convierte, en última instancia y en un sentido fuerte, en mediación, a pesar de que, como vimos antes al tomar posición en las fronteras, la etnocrítica se

ofrece como discurso generador de diálogos entre distintas *epistèmes* y prácticas culturales. Pero la pregunta que no queda resuelta es si ese diálogo no es generado, creado y recreado a partir de la idea de la mediación. ¿Mediación de la diferencia? Hay, posiblemente, una versión simplificada de este problema. Aquella que enfatiza la existencia de las particularidades culturales (que de hecho existen y tienen un enorme significado para la vida cotidiana de la gente), a partir de las cuales se puede establecer qué distingue a un grupo de otro, unas prácticas culturales de otras, unas territorialidades de otras y, si se quiere, unas *epistèmes* de otras. Junto a esto se presenta una definición de la idea de Occidente y de lo no occidental demasiado categórica. La pregunta que aparece es: ¿La etnocritica no estaría intentando situarse en un espacio de la diferencia definido en esos términos? O de otra manera, ¿qué significado concreto tiene pensar la otredad en relación a ese par bastante desgastado? ¿No podríamos encontrar a lo que frecuentemente denominamos *Otro* en ámbitos, ahora sí, específicamente occidentales? Michel Foucault ha dado algunas respuestas a esto en *La historia de la locura en la época clásica* (1967), *El nacimiento de la clínica* (1978) o en *Vigilar y castigar* (1984).

Para retomar a Krupat, ¿son los cherokees gente marcadamente distinta al resto de la sociedad estadounidense? Krupat nos advierte sobre las deformaciones de una historia basada en los mitos de las categorías oposicionales, pero no brinda una respuesta demasiado clara a este problema. John Brenkman (1993), citado por Henry Louis Gates (1993), se acerca a una respuesta al hablar de los negros estadounidenses: “Los negros no fueron meramente excluidos de la política norteamericana; estuvieron inscritos en ella como no participantes” (p. 7).

En ese sentido, los otros se constituyen en “los otros” funcionales, en términos de la condición maniquea “yo soy occidental” y “tú no lo eres”. ¡Aunque vivamos ambos en Manhattan!

Una nota final

En estas notas he intentado delinear algunos de los problemas que con gran habilidad Arnold Krupat ha señalado. Sin duda, *Ethnocriticism* permite otras aproximaciones, otras lecturas, propuesta que de hecho puede encontrarse explícitamente en sus páginas. La intención aquí fue resaltar brevemente lo que a mi juicio son las cuestiones más polémicas que el libro contiene; entre otras, los límites culturales y epistemológicos, el papel de las narraciones culturales en ese contexto y la noción de movimiento. Sin embargo, también estas notas quieren resaltar el valor de una mirada que combate las categorías opcionales y las construcciones de lo exótico. Algo similar a lo que Richard Shweder (1993) nos relata sobre lo ocurrido en Nueva Guinea:

Los antropólogos regresan al campo de sus estudios y descubren que casi nadie conoce el nombre de las plantas y que muy pocos se preocupan por los viejos rituales. Todo el mundo va a la escuela con la esperanza de poder obtener un mejor trabajo, bienes manufacturados o camisetas del Hard Rock Café. El simbolismo sexual y las costumbres de abstinencia de la cultura parecían profundamente enraizados [...] hasta que desaparecieron [pp. 54-55].

ALEJANDRO DE OTO

Bibliografía

- BAKHTIN, MIKHAIL, 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays by Mikhail Bakhtin*, en Michael Holquist (comp.), Austin, University of Texas Press.
- BRENCKMAN, JOHN, 1993. "Multiculturalism and Criticism", en Susan Gubar y Jonathan Kamholtz (comps.), *English Inside and Out*, Nueva York, Routledge, pp. 87-101.
- CANCLINI, NÉSTOR G., 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CLIFFORD, JAMES, 1992, "Traveling cultures", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York, Londres, Routledge, pp. 96-116.

- DERRIDA, JACQUES, 1985. "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name", en Christie McDonald (comp.), *The Ear of the Other: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, pp. 1-38.
- FANON, FRANTZ, 1983. *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- FOUCAULT, MICHEL, 1967. *La historia de la locura*, México, FCE.
- , 1978. *El nacimiento de la clínica; una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.
- , 1984. *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- GATES, HENRY L., Jr., 1993. "Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue", en *Procession*, núm. 93, The Modern Language Association of America, pp. 6-11.
- HARTSTOCK, NANCY, 1987. "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories", en *Cultural Critique*, núm. 7, pp. 187-206.
- KRUPAT, ARNOLD, 1992. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press.
- LEED, ERIC, 1991. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, Basic Books.
- LYOTARD, JEAN F., 1987. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- RABINOW, PAUL, 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en James Clifford y George Marcus (comps.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, pp. 234-261.
- RORTY, RICHARD, 1983. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAID, EDWARD, 1983. "Traveling Theories", en Edward Said, *The World, The Text, and The Critic*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 226-248.
- SWEDER, RICHARD, 1993. "Santa Claus crucificado. El 'otro': ese moderno", en *Ojarasca*, núm. 25, octubre, pp. 54-55.

