

¿Teorías críticas en América Latina? La recepción de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento latinoamericano¹

Nicolás del Valle Orellana

1. Introducción

En septiembre de 2013 la emblemática editorial Suhrkamp, casa editora de las obras completas de Theodor W. Adorno y la mayoría de la literatura en alemán de (y sobre) la Escuela de Frankfurt, realizó una reunión titulada “Transferencia de la teoría: sobre la recepción internacional de las teorías y autores de habla alemana” [“Theorietransfer: Zur internationalen Rezeption deutschsprachiger Theorie-Autoren”] en el Deutsches Literaturarchiv Marbach. En aquella ocasión, según la nota conceptual del encuentro, “el foco de la conferencia no [son las] historias de recepción pura; más bien, es necesario preguntar acerca de las brechas de recepción y los malentendidos productivos”. Quizás, por la propia naturaleza “editorial” del evento, las preguntas estaban orientadas al conocimiento producido en Alemania que es a la vez circulado más allá de las fronteras geográficas y lingüísticas. Preguntaba por las teorías y autores en tanto que procesos de diseminación, es decir, se interrogaba por aquella cualidad del pensamiento que consiste en el “desplazamiento” de los conceptos y las teorías de ciertos autores.

Esta cuestión fue la que estuvo en el centro de la actividad organizada por la casa editorial. En esta conferencia, más que pensar la teoría en los márgenes del pensamiento alemán, se interroga por un pensamiento

1 Este artículo es resultado de la visita de investigación “¿Una teoría crítica latinoamericana? La influencia de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento de Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez y Enrique Dussel” desarrollada el año 2015 y financiada por el Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz (Berlín, Alemania). Versiones preliminares de este artículo fueron leídas en el Espace de Recherche, Sociologie et en Anthropologie, Institut des Hautes Études de l’Amérique latine, Centre de Recherche et de documentation sur les Amériques, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 22 de enero 2016; y en el “Colloque d’études ‘décoloniales’: déplacements épistémologiques du pouvoir, de l’être et des savoirs”, Maison Internationale des Langues et des Cultures, Université Lumière Lyon 2, 7-9 de diciembre de 2015. Se agradece infinitamente a los comentarios de Friedhelm Schmidt-Welle, Peter Birle y Sandra Carreras a primeras versiones de este texto.

que se traslada fuera de sus propios límites de producción. Esta cuestión resulta interesante para el presente capítulo, puesto que contiene un conjunto de implicancias para esa transferencia de ciertas teorías de una región del mundo a otra, de Europa a América Latina. La recepción de autores alemanes, sea Niklas Luhmann en Estados Unidos, Walter Benjamin en la Argentina o Jürgen Habermas en China, significa una transferencia de ciertos conceptos y teorías a otros contextos culturales y políticos que abren un terreno fértil para nuevas interpretaciones que cuestionan las lecturas canónicas. Aquellos “malentendidos productivos” señalados en la nota conceptual de la conferencia aludida, apuntan justamente a esta cuestión productiva, donde las críticas, controversias y malos entendidos brindan posibilidades a nuevos modos de comprensión. En este sentido, sostengo que la recepción de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en América Latina significa la emergencia de un conjunto de teorías críticas, constatando la función productiva de transferencias culturales.

El traslado inscrito en la recepción del pensamiento alemán era al mismo tiempo ir a sus márgenes, sin mantener intactas las bases del pensamiento europeo. La “transferencia de la teoría” que evoca el título de la conferencia de Suhrkamp, es ya un tránsito de un lugar a otro, poniendo atención en la borradura de aquella referencia simbólica que es “Alemania y su lengua”. Precisamente en la noción de “teorías y autores de habla alemana” se supone que la procedencia nacional fuese un territorio que podía ser sobrepasado. Así, la transferencia de las teorías significa también superar las fronteras lingüísticas, disciplinares y geográficas haciendo que el conocimiento en cuestión sea transformado. En la recepción de un pensamiento se encuentra también la reconfiguración de su versión original. Se podría decir entonces que la recepción de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt puede ser entendida como “transferencia cultural” (Greenblatt 2010), la migración de una teoría particular, fundada por autores alemanes de una ciudad particular como la de Frankfurt, desde el pensamiento crítico de Europa a la discusión contemporánea de América Latina.

Este artículo pretende recoger la interrogante de aquella conferencia organizada por Suhrkamp, pero aplicada a las teorías críticas en un contexto transregional entre Europa y América Latina. En este caso, el traslado de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt hacia América Latina consiste en un proceso de transformación de la propia teoría que deviene en una pluralidad de formas de pensamiento crítico. Autores como Jesús Martín Barbero, Bolívar Echeverría, Néstor García Canclini, Eduardo Restrepo y

Beatriz Sarlo, han dado cuenta de cómo sus lecturas de las teorías críticas de autores de la Escuela de Frankfurt afectaron sus propias reflexiones sobre la cultura latinoamericana. Por esta razón, la transferencia de la teoría crítica implica pensarla en una zona intersticial entre las regiones del mundo, considerando las complejas luchas discursivas, filosóficas, epistemológicas y políticas entre las diferentes interpretaciones de los intelectuales de América Latina. Para desarrollar este argumento, se identifican varias de las recepciones de la teoría crítica en parte de los estudios culturales latinoamericanos. Luego, el artículo se centra en el estudio de tres de los autores más prominentes en el actual pensamiento crítico latinoamericano con el objetivo de constatar cómo la lectura de la Escuela de Frankfurt produjo diferentes teorías críticas de la cultura latinoamericana. En esta sección se analizan las obras de Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez, y Enrique Dussel. Finalmente, se realizan un conjunto de reflexiones sobre las lecturas de estos tres autores, destacando los aportes teóricos para la comprensión de la región.

2. Estudios y críticas de la cultura en América Latina

La recepción de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento latinoamericano puede ser rastreada en los procesos de transferencia de saberes que cumplían una función crítica al interior de las artes, las humanidades y las ciencias sociales. El marxismo, el psicoanálisis y la deconstrucción son algunos de estos saberes. Justamente, una recepción afirmativa de la teoría crítica puede encontrarse en los varios intentos de definir la historia del marxismo y la modernidad en América Latina (Löwy 2007; Aricó 2010; Hopenhayn 1994). Quizás los casos más emblemáticos sean las obras de Martín Hopenhayn y Michael Löwy que han revisado los aportes de la teoría crítica respecto de la comprensión del proyecto modernizador en América Latina (Löwy 2004). Junto a estos trabajos cabe destacar los escritos que registran y analizan la presencia de Walter Benjamin en la región (Sarlo 2000) o de la Escuela de Frankfurt en Argentina (García 2014; 2010). No obstante, estos estudios históricos y teóricos no se centran en la pertinencia de los conceptos, teorías y autores de la Escuela de Frankfurt. Luego de una revisión de la literatura secundaria se constata que en los estudios culturales es el lugar donde se ha discutido ampliamente sobre las tensiones del proceso de transferencia de la teoría crítica a América Latina.

John Beverley señala la influencia de la teoría crítica cuando ordena la discusión teórica en torno a los estudios culturales (Beverley 1999). Los conceptos, teorías y autores de la Escuela de Frankfurt se transfirieron al debate latinoamericano, siendo contestados, incorporados y transformados en un nuevo contexto cultural. Las posiciones en el campo de los estudios culturales respecto a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt son disímiles, pero cruzan desde la Escuela de Birmingham de Stuart Hall y los estudios poscoloniales de Edward Said, pasando por los padres de los estudios culturales latinoamericanos Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero, hasta la crítica cultural de Nelly Richard, la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel y el giro decolonial de Walter Dignolo.

En el caso de Canclini, se desestiman los aportes de la Escuela de Frankfurt para la investigación de las culturas latinoamericanas debido a un supuesto elitismo cultural de la teoría estética de Adorno. En América Latina, la teoría crítica fue especialmente influyente en los estudios sobre medios de comunicación, industria cultural y sociedad de masas (Duquelsky 2007; Sierra 2016). Según Canclini, el “aura artística” que acompaña las formaciones de la cultura popular de las novelas de folletín, la prensa y la televisión refuta teóricamente al “reduccionismo de tantos marxistas y al aristocratismo frankfurtiano” (García Canclini 1987). El desdén de Adorno respecto del carácter aurático de la cultura mostraría cierto menosprecio por la cultura popular. Esta posición es compartida por Jesús Martín-Barbero, quien toma distancia de los estudios latinoamericanos influidos por la Escuela de Frankfurt al tratarse de una lectura parcial e interesada de tipo aristocrático. A pesar de la fuerte influencia en su trabajo sobre el concepto de mediación de Adorno en la teoría de los medios de comunicación. Baste citar el siguiente pasaje cuando, aludiendo a una frase de Habermas, Martín-Barbero presenta su crítica de Adorno: “al descubrir el quiebre histórico de esa cultura, Adorno piensa que todo está perdido. Solo el arte más alto, el más puro, el más abstracto podría escapar a la manipulación y la caída en el abismo de la mercancía y del magma totalitario” (Martín-Barbero 1987, 70). La recepción de la teoría crítica es, entonces, contestada como no pertinente para la comprensión de la cultura latinoamericana debido a su visión aristocrática.

Una orientación similar puede encontrarse en los estudios poscoloniales, la cual desree de la teoría de la cultura dado que ignora la condición colonial de la relación de Europa y las demás regiones del mundo, pero incorpora algunos conceptos y elementos de la teoría crítica. El aristocra-

tismo anteriormente señalado, tendría a la base una visión eurocéntrica de la cultura que debe ser deconstruida por el pensamiento latinoamericano. Edward Said, a pesar de su afinidad con propuestas críticas de Adorno y Foucault (Figuroa 2004), desestima la Escuela de Frankfurt por la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad. En palabras de Said: “La mayoría de los marxistas occidentales, en lo referente a la estética y la cultura, ignoran la cuestión del imperialismo. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, a pesar de sus aleccionadoras investigaciones sobre las relaciones entre el poder y la sociedad moderna [...] mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antimperialista y la oposición práctica dentro del imperio” (Said 2012, 430). La crítica de Said es confirmada por Martín-Barbero, a partir de unas declaraciones de Habermas:

[...] Jürgen Habermas, explica en una entrevista que tal reserva obedece a una abstención deliberada: no, declara Habermas, no tenemos nada que decir sobre las ‘luchas antimperialistas y anticapitalistas del tercer mundo’, aun a pesar añade, ‘soy consciente del hecho de que ésta es una perspectiva limitada por el eurocentrismo’ (Said 2012, 430).

La Escuela de Frankfurt provee un conjunto de conceptos y teorías críticas que abren nuevas posibilidades para la comprensión de las problemáticas del mundo contemporáneo, pero está limitada por su raigambre cultural.

Cabría que considerar la teoría crítica como una caja de herramientas que deben ser situadas en un contexto distinto del original. La migración de los conceptos y las teorías facilita realizar una crítica de los estudios culturales, constatando las limitaciones de las teorías críticas de origen europeo, pero también indicando las potencialidades de reactualización. Según Nelly Richard, aquí reside la distinción entre crítica cultural y estudios culturales

A diferencia de los ‘estudios culturales’ hoy convertidos en programas de estudios en varias universidades internacionales, la ‘crítica cultural’ no responde a la formalización académica de un programa, escuela o método. Designa –híbridamente– un dispositivo de análisis teórico, una operación de lectura y un registro de escritura que se ubican entre lo estético, lo político, lo ideológico y lo cultural (Richard 2018, s. p.).

La conexión con la teoría crítica, Beverley la identifica con la crítica cultural de Nelly Richard y Beatriz Sarlo como “deconstructivista” y “neofrankfurtiana”, influida por los conceptos, teorías y autores de matriz franco-alemana como Roland Barthes y Jacques Derrida, Walter Benjamin y

Theodor W. Adorno (Beverly 2003, 335-342). Estas “son algunas de las figuras que los practicantes de la crítica cultural han reconocido como antecedentes teóricos en sus genealogías del pensamiento, debido —entre otras razones— a su defensa del ensayo como género predilecto” (Richard 2018, s. p.). La transferencia de saberes se despliega a través de tensiones que adaptan conceptos de la teoría crítica para la comprensión de las relaciones entre cultura y poder, pero también modifican el trabajo teórico de la cultura en América Latina entrelazando la literatura, la filosofía y las ciencias sociales. Esta transferencia consiste en llevar la teoría crítica más allá de Frankfurt, resultando en una nueva teoría crítica de la cultura.

3. Tres figuras de la teoría crítica en América Latina

En los procesos de producción de conocimiento y transferencia cultural, los “autores” vendrían a ser nodos que permiten la circulación del conocimiento a nivel global.² Los autores son “dispositivos de transferencia transcontinentales” que facilitan el intercambio intelectual entre las fronteras de la geografía, los idiomas y las disciplinas. Para dar cuenta de este proceso, se analizan la crítica cultural de Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez y Enrique Dussel. Estos tres casos corresponden a pensadores que consideran conceptos, teorías y autores de la Escuela de Frankfurt y difunden sus ideas en América Latina.³ Mi hipótesis de trabajo sostiene que en el pensamiento de estos autores se expresan las modalidades latinoamericanas de la teoría crítica que resultan de la transferencia cultural. Este movimiento implicaba descentrar la teoría crítica de su ascendencia europea abriéndose a una pluralidad de teorías críticas en América Latina que abordan sus propios campos de problemas, registros argumentales y estilos de escritura.

3.1 Nelly Richard y la crítica cultural

Nelly Richard ha participado en la vasta tradición de los estudios culturales latinoamericanos desarrollando la crítica cultural como forma parti-

2 Los estudios poscoloniales plantean la cuestión de la geopolítica del conocimiento, una coordinación territorial del conocimiento en el mundo que reproduce las relaciones de poder a nivel global. V. Lander (2000).

3 V., sobre algunos textos de los autores estudiados que usan explícitamente los aportes de la Escuela de Frankfurt para el pensamiento latinoamericano: Dussel (2001); Castro-Gómez (2001); Richard (1994b).

cular de teoría crítica. Este pensamiento trabaja sobre la intersección de los saberes ordinarios y académicos. Citando a Richard Johnson, Nelly Richard da cuenta de la potencialidad que se encuentra en los estudios culturales al concebirlos “no ‘como una disciplina académica, sino como un proceso crítico que trabaja entre los espacios de las disciplinas académicas y sobre las relaciones entre la academia y otros lugares políticos” (citado por Richard 2001, 17). Rescatada de *Reinventing Cultural Studies*, esta cita de Johnson expone una cuestión interesante de la teoría crítica en América Latina, a saber, la relación entre el mundo de las disciplinas académicas y los saberes populares extrainstitucionales. Su propuesta de crítica cultural, está en estos intersticios de las disciplinas académicas y los saberes no universitarios “que median entre disciplina y disciplina para subvertir el purismo conservador de sus fronteras de compartimentalización intra-universitarias” (Richard 2001, 20). Esto es claro en la realidad chilena, donde las nuevas escenas artísticas cuestionaron el estatus estético de cierta cultura autoritaria y neoliberal heredera de la dictadura (Richard 2000). Desde este lugar es que se piensa la crítica cultural en el contexto de los estudios culturales latinoamericanos.

En un libro editado por Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez titulado *Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Nelly Richard vuelve sobre la recepción de los estudios culturales en Latinoamérica. Según Richard, uno de los nudos del latinoamericanismo son “las condiciones académicas de una disciplina metropolitana obligada a teorizar la otredad mediante categorías forjadas por la lengua de su saber institucional” (Richard 1998). La universidad como dispositivo no solo se caracteriza por el estancamiento positivista que mantiene a los saberes académicos como disciplinas separadas, sino además domestica a la alteridad a través de un léxico institucional metropolitano. Para Richard, en vez, habrá que pensar entre los saberes sociales, incluyendo las artes visuales, la literatura y la filosofía, con tal de escaparse del poder disciplinante de la academia heredera de las formas europeas del conocimiento.⁴ Este es uno de los dilemas de los estudios culturales lati-

⁴ Sobre este rasgo inter o transdisciplinario, v. Richard (2012). Baste el siguiente pasaje: “Activar esta diversidad de articulaciones heterogéneas mediante una práctica intelectual que desborde el refugio academicista para intervenir en los conflictos de valores, significaciones y poder que se desatan en las redes públicas del sistema cultural, formaría quizás parte del proyecto de una crítica latinoamericana que “habla desde los distintos espacios institucionales que lo hace interpelando a diversos públicos” (Richard 2005, 74).

noamericanos pues implica responder a la propia recepción de los estudios culturales en América Latina, es decir, habrá que analizar con cuidado la recepción de los estudios culturales provenientes de la academia metropolitana europea y estadounidense, para así retomar saberes extrauniversitarios como otras formas de crítica. Pero también se asume este desafío debido a las propias influencias teóricas cifradas en el influjo franco-alemán que cruza la filosofía francesa posestructuralista y la teoría crítica de la cultura de la Escuela de Frankfurt.

Tanto en el caso de Adorno como el de Benjamin, la ligazón sobre los temas de la memoria y la estética en el pensamiento crítico de América Latina era inevitable, sobre todo luego de la experiencia de la violencia de las atrocidades masivas en la región. En relación con esta última herencia, Nelly Richard sostiene que las artes son el modo de expresión de las memorias dominadas por los discursos oficiales, tal como Adorno sentencia en su teoría estética respecto de su concepción del arte como el lenguaje del sufrimiento. La pregunta por la representación del horror ocurrido en la dictadura militar chilena, llevó a repensar críticamente a la Escuela de Frankfurt (Richard 1987, 11), no solo por la crítica de la cultura que se hallaba en los textos de estética de Adorno y Benjamin, sino además por sus reflexiones sobre la memoria del Holocausto de la Alemania nazi. El arte en tiempos de dictadura fue el encargado de movilizar la memoria política sobre los cuerpos desaparecidos, avanzando negativamente en aquellos espacios oscuros que el discurso oficial excluía, silenciaba u omitía. Esto es lo que Adorno llamaba la fuerza negativa de la teoría crítica.

En *Insubordinación de los signos* (1994a), Nelly Richard publica un ensayo sobre la memoria, el arte y el pensamiento crítico en Chile como homenaje a Walter Benjamin (Richard 1994b) que tiene sus bases en una lectura fuera de las instituciones académicas. La perspectiva de la crítica cultural brinda justamente esta mirada sobre las dimensiones no-institucionales de la transferencia de saberes, los cuales muchas veces son gestionados por la institución universitaria: “Benjamin nunca fue parte del corpus de referencias teóricas manejado dentro de la Universidad chilena por la crítica literaria de izquierda que lo podría haber acogido” (Richard 1994a, 14). La acogida de Benjamin ocurre en el campo de la literatura y las artes visuales que se resistían a ser domesticadas por el saber especializado de la academia. Esto último no quiere decir que

Benjamin no haya ejercido una real fuerza de intervención crítica en el medio cultural chileno. Quiere decir más bien que la productividad de esa fuerza se desplegó en las afueras del recinto universitario, y que no fue canalizado por la vía de una enseñanza constituida sino que más bien fluyó dispersa y heterogéneamente, tal como lo proponía el mismo Benjamin (Richard 1994a, 15).

Para Nelly Richard, esta recepción de Benjamin está emparentada con la crítica cultural. Se trata de un conocimiento que juega fuera de la universidad pero que afecta su debate el interrumpir las teorías de la cultura y el arte a través de nuevas prácticas estético-políticas. Por este motivo, la recepción de Benjamin no consistía en una traducción académica sino más bien una transferencia cultural que se ubicaba en las prácticas sociales del arte y la memoria. Las referencias “no respondían a los textos de Walter Benjamin, siguiendo correspondencias ordenadas por la erudición de tras-pasos bibliográficos” (Richard 1994a, 14) sino más bien, comparten cierto “itinerario de referencias semi deshilvanadas que grabaron a Benjamin en las historias chilenas de la memoria” (Richard 1994a, 15). Estas referencias permitían rastrear una concepción particular de la historia, donde el tiempo no era lineal sino abierto y el arte aparecía con una potencia política de emancipación de las luchas por la memoria. Benjamin era, por así decir, una sombra que aparecía detrás de cierto pensamiento crítico de la dictadura.

Esta lectura política del arte respondía a la realidad socio-histórica en la cual Richard reflexionaba, pero también acogía la crítica de la cultura de Benjamin y Adorno. La llamada “escena de avanzada” recobraba la potencialidad crítica del arte político contra la dictadura y la posterior democracia neoliberal. Con la crítica de la industria cultural como engaño de masas elaborada por Adorno, se retoma un viejo problema sobre el arte en la era moderna, esto es, su reproductibilidad técnica e implicaciones políticas. La correspondencia con América Latina yace en que la modernización neoliberal que instaló la industria de la cultura como tecnificación del arte. La universidad y la domesticación del saber es el mejor ejemplo, aunque también sucedía con los medios de comunicación, la publicidad y el diseño.

Siguiendo a Adorno, para Nelly Richard las prácticas artísticas aún se caracterizan por la posibilidad de realizar una crítica de las racionalidades instrumentales que representa la industria cultural. En este contexto, la crítica y el arte responden a una fuerza de ruptura contra aquella racionalidad tecno-cultural ejercida por el mercado (Richard 2012). El arte tendría esa fuerza política de avivar las luchas por la memoria y de figurar el sufri-

miento de modo público desde un lenguaje rupturista que no se subsume al código neoliberal impuesto en dictadura. En palabras de Richard: “yo sigo creyendo, vuelvo a decir sin maximalismo, sin grandilocuencia, que hay prácticas desde el arte, desde la literatura, desde el ensayismo, desde la filosofía, que tienen la posibilidad, la voluntad, el interés, la preocupación de investigar aquellas zonas menos visibles, menos legibles en el orden público y también investigar las zonas de quiebre de estas racionalidades instrumentales”. Esta es una de las herencias de la teoría crítica: “parec[íamos] de repente muy “adornianos” con esa reivindicación de un trabajo con la forma, con el lenguaje, ese deseo de una refractariedad, de una negatividad” (Richard 2011). Con este gesto, el traslado de la teoría crítica rescataba su carácter político-cultural y transdisciplinario para comprender la realidad de la sociedad latinoamericana.

3.2 Santiago Castro-Gómez y la teoría crítica de la cultura

Santiago Castro-Gómez es uno de los iniciadores del llamado “giro decolonial” en los estudios culturales latinoamericanos (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Castro-Gómez 2012; Mignolo 2007). Al interior de esta discusión junto al llamado grupo latinoamericano “colonialidad/modernidad” se funda la crítica decolonial como teoría de las diferentes modalidades de la colonialidad en América Latina (Castro-Gómez y Mendieta 1998). Al igual que Nelly Richard, su pensamiento ha estado fuertemente influenciado por diferentes pensadores europeos dentro de los que destaca el fundador de la teoría crítica Max Horkheimer y su continuador Jürgen Habermas. En su primer libro *Crítica de la razón latinoamericana*, (Castro-Gómez 1996), se retoma el problema de la modernidad en América Latina a través de una recepción de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (1981). En su lectura de Georg Lukács sobre la racionalidad del capitalismo como “desencantamiento del mundo”, los fundadores de la teoría crítica sostienen que la racionalización de la sociedad consiste en un proceso de diferenciación estructural y de consolidación de prácticas sociales que se rigen por un criterio instrumental ausente de una reflexión sustantiva respecto de los fines de las acciones humanas. Al regirse por los medios necesarios y no por los fines orientadores, los individuos conciben a los otros y la naturaleza como meros instrumentos para la realización de ciertos fines. Para los estudios poscoloniales, esta racionalidad es caracte-

rística del proceso de occidentalización del mundo como expansión del dominio colonial europeo.

Leyendo a los autores de la Escuela de Frankfurt, Santiago Castro-Gómez sostiene que con el análisis del proceso de modernización se constata que:

Se avanza de este modo hacia una sociedad administrada, en la que la vida entera es gobernada por leyes autoreguladas y vaciadas de contenido moral. Para los frankfurtianos de la primera generación –especialmente para Horkheimer y Adorno– la racionalización de occidente conlleva necesariamente dos patologías: pérdida de la libertad y pérdida de sentido (Castro-Gómez 1996, 54).

Para el filósofo colombiano, con el uso de los conceptos, teorías y autores pueden desprenderse las consecuencias para una teoría de la cultura de Latinoamérica que acepte sus singularidades y raíces culturales. Pues, si bien el concepto de racionalidad instrumental cobra sentido en su proyecto de crítica de la colonialidad en América Latina, es imprescindible reactualizar la teoría al contexto cultural poscolonial latinoamericano, es decir, mestizo y de raigambre católica. Según Castro-Gómez: “Por eso no puede hablarse de la modernidad como si se tratase del despliegue totalizante de una sola forma de racionalidad –la “razón instrumental”–, sino como una serie de procesos heterogéneos de racionalización que operan a diversos niveles, y al interior de los cuales se definen las identidades y subjetividades” (Castro-Gómez 1996, 57). Estas racionalidades múltiples caracterizan los diferentes procesos de modernización acontecidos en las diferentes partes del mundo.

Este es el *locus* desde el cual Santiago Castro-Gómez escribe *Teoría tradicional versus teoría crítica de la cultura* (2001) donde –además de parafrasear el célebre ensayo fundador de la teoría crítica de Horkheimer– propone la elaboración de una teoría crítica de la cultura desde América Latina que prescinda de los supuestos de la teoría tradicional europea. Para Castro-Gómez se trata de abordar América Latina desde el pensamiento crítico, con el objetivo de identificar la racionalidad que él denomina la “colonialidad del poder”. La teoría crítica de la cultura latinoamericana es entonces un proyecto teórico que debe poner atención a toda la discusión de los estudios poscoloniales por dos cuestiones importantes. Lo primero es que los estudios poscoloniales abordaban el problema del imperialismo y las culturas subalternas de las colonias, lo segundo es que establecían un diálogo con el pensamiento contemporáneo, cuestión fundamental para

pensar algo así como una “teoría crítica latinoamericana”. De hecho, según el colombiano, ya se puede encontrar una tentativa similar en América Latina en el trabajo de la teórica y novelista puertorriqueña Iris Zavala quien se ponía en diálogo con el pensamiento contemporáneo europeo y fundaba lo que él denomina una “teoría crítica de la cultura” (Castro-Gómez 1996, 58). La teoría crítica de la cultura de la que habla Castro-Gómez, entonces, es una teoría latinoamericana que se piensa en este horizonte poscolonial. De ahí que identifique al poscolonialismo como la “teoría crítica de la sociedad globalizada” (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides 1999, 12).

Situar la teoría crítica en América Latina es decolonizarla. Con ello, no se trata de tomar prestados algunos conceptos y aplicarlos acríticamente, más bien sugiere repensarlos desde la condición colonial de la cultura. Este proyecto de pensar la cultura desde el concepto de racionalización como colonización puede encontrarse desde una lógica diferente en el propio Habermas donde la teoría crítica no se reduce a una filosofía de la historia en “clave instrumental”. Si bien es cierto que Habermas es quizás el mayor defensor de la modernidad europea dentro de las teorías críticas, Castro-Gómez reconoce el concepto de “colonización del mundo de la vida” como una categoría que puede colaborar en la comprensión de la cultura latinoamericana luego de ser reformulada, señalando “un hecho fundamental: las prácticas coloniales e imperialistas no desaparecieron una vez concluidos la segunda guerra mundial y los procesos emancipatorios del Tercer Mundo. Estas prácticas tan solo cambiaron su naturaleza, su carácter, su *modus operandi*” (Castro-Gómez 1998). De este modo, aquello que Habermas interpretaba como proceso de colonización de los sistemas sociales sobre los mundos de la vida en las sociedades industriales, puede ser extendido a nivel planetario cuando se incluye el análisis del colonialismo europeo.

El punto de vista de Castro-Gómez de pensar una teoría crítica latinoamericana, entonces, significaría hacerlo con y contra la Escuela de Frankfurt. Recibir su crítica de la racionalidad pero actualizarla de acuerdo a las condiciones sociales e históricas propias de América Latina. La obra de Castro-Gómez es uno de los puntos fundamentales para la vuelta a la teoría crítica, sosteniendo que su trabajo puede ser visto como el intento de ubicarse en los intersticios “entre las tradiciones del pensamiento crítico en América Latina y la teoría crítica europea”, es decir, “colocarse en ese “lugar bisagra”, en medio de teorías críticas que vienen de diversos

lados” (Castro-Gómez 2012). La recepción de la teoría crítica supone el nacimiento de una teoría crítica que no tributa unívocamente a un origen, más bien se trata de una teoría mestiza y cosmopolítica, que cuestiona toda frontera nacional. Este rasgo de la teoría de Castro-Gómez es lo que Enrique Dussel denominaría “transmodernidad”.

3.3 Enrique Dussel y la filosofía de la liberación

Una de las preguntas iniciales ha sido si es posible comprender la cultura en América Latina con la ayuda de conceptos, teorías y autores europeos sin caer en la “falacia eurocéntrica”, es decir, reproducir los patrones de dominación cultural europeos para comprender una realidad diferente. Volviendo a la crítica del mundo moderno, Enrique Dussel propone una filosofía como modo de comprensión de la cultura latinoamericana que es irreductible a la matriz europea. Enrique Dussel anuncia esta tesis en su introducción a las lecciones que dictó en la misma Goethe-Universität Frankfurt (Dussel 2001, 60),⁵ dialogando con pensadores como Habermas. Mientras que la

modernidad es, para muchos (para Jürgen Habermas o Charles Taylor, por ejemplo), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas lecturas, voy a sostener que la modernidad es, en efecto un fenómeno europeo, pero uno constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido (Dussel 2001, 60).

Hay algunas filosofías que toman en su consideración el centro del sistema mundo exclusivamente, sostiene Dussel, “como ha hecho de forma exclusiva la filosofía moderna de Descartes a Habermas”. Pero este paradigma de la modernidad ha dado una mirada “parcial, regional, provincial, del

5 Notablemente, para Dussel la propia historia de la Escuela de Frankfurt se encuentra en un contexto transregional de tipo colonial. “Ya que estoy pronunciando estas lecturas en Frankfurt, por una invitación de la Johann Wolfgang Goethe-Universität, discutiré a algunos de los grandes pensadores asociados con esta ciudad, desde Hegel, quien pasó parte de su temprana carrera aquí, hasta Habermas y la famosa escuela que lleva el nombre de la ciudad. Mencionaré al pasar que fue un judío de mi país envuelto en el comercio de exportación de productos agrícolas entre Argentina y Gran Bretaña, quien proveyó el subsidio inicial para el instituto que Horkheimer y otros fundaron en esta ciudad. Esto es, fue el valor producido por la labor de los gauchos y peones de la pampa, objetivizado en trigo o carne y apropiado por los grandes terratenientes y familias comerciantes de Argentina, que transferida a Alemania, dio nacimiento a la Escuela de Frankfurt” (Dussel 2001, 60).

evento histórico ético” (Dussel 1999, 153). En vez, la filosofía de Dussel propone una perspectiva que va más allá del eurocentrismo occidental, tomando en cuenta la importancia de las regiones del sur del mundo como América Latina.

La propuesta es comprender la modernidad a través de su exterior constitutivo, lo que él llama “Amerindia”. Esto significa hacer una crítica de la modernidad, pero que vaya más allá de la crítica de Habermas que la concibe como un progreso de la racionalidad comunicativa que resuelve los conflictos por medio de un consenso intersubjetivo fundado en argumentos razonados en común. Para Habermas la modernidad no solo es un fenómeno intrínsecamente europeo sino también un proyecto inacabado que debe ser concluido. Las patologías sociales que emergen con los procesos de modernización social suponen una relación entre racionalidades, una racionalidad instrumental que coloniza y otra racionalidad comunicativa que revitaliza el mundo de la vida. Para Habermas, el problema radica no en desechar a la modernidad europea, sino más bien en realizar dicho proyecto inconcluso que se encuentra en el propio mundo de la vida europeo. Al interior de las formas de vida que emergieron en la Europa ilustrada se encuentran los principios que tienden a la justicia. El problema de las paradojas de la modernidad es que estos principios no han podido realizarse debido al avance de la racionalidad social propia del capitalismo.

Por el contrario, Enrique Dussel propondrá un concepto “planetario” de la modernidad que vaya más allá de los márgenes de Europa, el centro del sistema-mundo moderno. Por eso la filosofía práctica de Dussel contempla el centro y la periferia del sistema mundo, obteniendo una visión global de la experiencia humana (Dussel 1999, 153). El primer resultado de este diagnóstico es su libro *1492. El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Dussel 1992). En este libro, Dussel responde continuamente al *Discurso filosófico de la modernidad* (1989) de Habermas por representar el paradigma eurocéntrico del cual hay que desprenderse.

Dussel reconoce un elemento de la comprensión del mito de la modernidad de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero toma distancia de su asociación al discurso posmoderno europeo de Lyotard, Rorty y Vattimo. La crítica inaugurada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* es incluida en el pensamiento de Dussel a través de su crítica de la ilustración como mitología. El mito y la ilustración no son elementos en simple oposición en el proyecto de la modernidad. No se trata, como pensarán los ilustrados eurocéntricos, que la modernidad es

un proyecto que desmitifica la realidad y abre a la conciencia humana la posibilidad de la libertad mediante el ejercicio racional de sus facultades. Más bien, esta promesa se consume con el dominio de toda alteridad (la naturaleza y los otros humanos), haciendo que la aspiración a la emancipación esté trunca desde el origen de la propia modernidad. En este contexto, para Dussel no significa denegar los potenciales emancipatorios de la modernidad, sino comprender la dialéctica en la cual se incurre con un pensamiento eurocéntrico de la modernidad. Lo que los teóricos de Frankfurt identificaban como la civilización que domina la naturaleza y a los humanos, Dussel lo identifica con una civilización europea que domina a su alteridad constitutiva: el nuevo mundo.

No denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial. No negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad. Contra el irracionalismo posmoderno, afirmamos la “razón del Otro”. De esta crítica resulta el proyecto de la “trans-modernidad”, aquel “proceso que trascendería a la modernidad como tal, una transmodernidad, en la cual ambas, modernidad y alteridad negada (las víctimas) correalizan ellas mismas un proceso de mutua fertilización creativa. trans-modernidad (como proyecto de política económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa liberación) es la co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/cultura tercer mundo, etc. (Dussel 2001).

Se pone en tensión la relación entre particularidad y universalidad en la base del pensamiento occidental. La ilustración es un pensamiento que proviene de lo particular de Europa pero que intenta comprender y definir universalmente la realidad humana en sus versiones diversas. En este movimiento reside el peligro colonial del eurocentrismo. El eurocentrismo universalista de Habermas no es sino la reivindicación de una forma de vida particular que aspira a colonizar la diferencia cultural. De hecho, la apelación de Habermas a la universalidad de los valores europeos confirma la tesis de Dussel. Junto a la crítica filosófica, Enrique Dussel se percata que el discurso latinoamericanista de la identidad también es presa del particularismo (hacer una teoría de América Latina y comprender la totalidad del mundo desde ella), por lo que se propone pensar más allá de él. Eurocéntricos de ayer y Latinoamericanistas de hoy, forman parte de esta dialéctica entre filosofías de la identidad que no logran enfrentar los desa-

fíos éticos y políticos que el mundo globalizado exige. Esta distancia del discurso latinoamericanista hacia uno más global, fue acompañado de su lectura de la Escuela de Frankfurt, ya sea de sus primeras como segundas generaciones.⁶

Las posibles reflexiones que se abren luego de esta conclusión, es la elaboración de una filosofía práctica que comprenda la historia humana globalmente. En este sentido, la ética que se desprende de la filosofía de Dussel, eso que él llama “ética de la liberación”, debe responder a los desafíos de una ética universal que pueda cruzar los límites de las fronteras geográficas, lingüísticas y disciplinares. En este desafío es que se vuelve a retomar las propuestas de la Escuela de Frankfurt, particularmente de Habermas, para terminar de formular una filosofía práctica que se encuentra en su filosofía de la liberación. A pesar de sus discrepancias con Habermas respecto del discurso filosófico de la modernidad, reconoce en él un esfuerzo importante: avanzar en una ética de la libertad con pretensiones de universalidad basados en el diálogo razonado entre los diferentes. Así, gracias a los diálogos interculturales entre filósofos críticos de América Latina y Alemania, sostenidos entre los años 1985 y 1995, el argentino pudo elaborar respuestas y reformulaciones de su teoría de la ética considerando los aportes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt referidos al mito de la modernidad como también de los miembros de la segunda generación de la teoría de la acción comunicativa (Habermas) y de la teoría general del lenguaje (Apel). Con y contra la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Dussel emprende la formulación de una filosofía de la liberación pero ya no desde la llamada filosofía latinoamericana, sino desde un planteamiento transcultural en el mundo contemporáneo (Dussel 2007).

4. Conclusiones

En estos tres pensadores analizados se presenta una crítica fuerte al discurso de la ilustración, aquello que los estudios culturales latinoamericanos han denominado modernidad europea. Además, se piensa en el pensamiento crítico como una de las fuerzas principales para establecer los límites del ejercicio del poder a través de la cultura. Finalmente, todos identifican

6 Esta distancia del particularismo latinoamericano puede observarse en las diferencias de dos libros sobre la liberación latinoamericana y la liberación en la era de la globalización (Dussel 1973; 1998).

que la crítica de la modernidad europea debe realizarse inmanentemente, es decir, a través de las propias categorías del pensamiento que es objeto de dicha crítica. La tarea de la teoría crítica desde América Latina no será proponer una sociedad utópica alternativa, sino buscar un pensamiento crítico latinoamericano que emerge desde las aporías del discurso de la modernidad en América Latina. Un proyecto otro que no está prefigurado ni mandado por los teóricos sino despuntado de la crítica del paradigma dominante en el pensamiento y su anudamiento con otros saberes no institucionalizados. Estos son algunos de los elementos comunes de los tres autores latinoamericanos que se estudian en este proyecto.

Si la crítica contemporánea se ha orientado a un cuestionamiento de la matriz europea en la cual se enmarca el conocimiento desarrollado en el mundo, enfatizando la importancia para elaborar un pensamiento latinoamericano que prescindiera del legado europeo, las preguntas que deberían hacerse es sobre si al recibir los aportes de la Escuela de Frankfurt se refuerza el ocultamiento de lo dominado en su forma de comprender la realidad social latinoamericana. En este sentido ¿cómo se critica el pensamiento europeo desde un paradigma no-europeo si toda crítica es heredera de Europa? ¿Es posible pensar críticamente más allá del legado de Europa? ¿Aquello que llamamos civilización europea corresponde a los límites del pensamiento crítico? En definitiva, la pregunta que aparece en el estado actual de la investigación es: ¿cuál es la teoría de América Latina que elude los supuestos europeos? Según Nelly Richard, no es ni fructífero ni factible pensar una crítica latinoamericana completamente limpia del pensamiento europeo. Ya no es posible una teoría latinoamericana que se piense independiente de la trama conceptual del discurso académico metropolitano. Y si fuese posible, no sería deseable en tanto que perdería toda fuerza crítica al no estar abierta a la contingencia del encuentro con un pensamiento otro, distinto del latinoamericano. Por esa misma razón es que el oído crítico debe estar en las disonancias que ocurren entre los discursos y saberes latinoamericanos y europeos para así evitar la ya comentada falacia eurocéntrica de la colonialidad del saber.

En cualquier caso, las reflexiones que aquí se abren son variadas y refieren a las lecturas de quienes reciben las obras. En algunos casos, la Escuela de Frankfurt se reduce a la obra de Habermas, en otros Adorno y Benjamin, en otros a Horkheimer, en otros a Marcuse. En algunos casos se les critica su decepción de la modernidad, en otros se celebra. Por ende, cabe referir a sus obras. En cuanto al problema del eurocentrismo en la teoría crítica

tendríamos que recordar que la distancia de Habermas a la primera generación radica justamente en la sospecha que Adorno, Benjamin y Horkheimer tenían del proyecto de la modernidad europea como modelo civilizatorio. En este sentido, la primera generación es la que sospecha de la sombra de la civilización occidental sobre el proyecto ilustrado. Esto es claramente rescatado por Dussel, Richard y Castro-Gómez, cuestión completamente ausente de las críticas de Canclini, Barbero y Said. Si es así, el posible eurocentrismo de la teoría crítica no sería más que un énfasis en el lado ilustrado de la teoría, ya que desde sus orígenes emerge la crítica de la civilización europea, más no en su faz disidente del mito de occidente. Recordando las interrogantes del seminario de Suhrkamp en Marbach, no se brinda una respuesta a las preguntas sobre qué pasa con la exportación de autores teóricos de habla alemana o cuáles son las razones del éxito internacional de muchos autores como Adorno o Habermas. Pero al menos se introducen algunas pistas. Tal vez es el potencial crítico de los conceptos, teorías y autores de la Escuela de Frankfurt el que permite su reconfiguración en América Latina.

Referencias bibliográficas

- Aricó, José. 2010. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beverly, John. 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.
- Beverly, John. 2003. "La persistencia del subalterno". *Revista Iberoamericana* LXIX, n° 203: 335-342.
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, Santiago. 1998. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 169-205. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Castro-Gómez, Santiago. 2001. "Traditional vs Critical Cultural Theory". *Cultural Critique* 49: 139-154.
- Castro-Gómez, Santiago. 2012. "Los avatares de la crítica decolonial". *Revista Tabula Rasa* 16: 213-230.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.

- Castro-Gómez, Santiago, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, eds. 1999. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA/Instituto Pensar.
- Duquelsky, Maximiliano. 2007. "Latinoamérica y la Escuela de Frankfurt". *Revista Argentina de Comunicación* 2: 161-181.
- Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1992. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Dussel, Enrique. 1998. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta inédita de Karl-Otto Apel*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dussel, Enrique. 1999. "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, 147-161. Bogotá: CEJA/Instituto Pensar.
- Dussel, Enrique. 2001. "Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Walter D. Mignolo, 57-70. Buenos Aires: Signo/Duke University Press.
- Dussel, Enrique. 2007. "Desde la exclusión global y social (Algunos temas para el diálogo sobre la Teoría Crítica)". *Pensamiento de los Confines* 21: 99-120.
- Figueroa, José Antonio. 2004. "Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el postmodernismo". *Íconos* 18: 100-108.
- García, Luis Ignacio. 2010. "La Escuela de Frankfurt revisitada". *Prismas* 14: 194-199.
- García, Luis Ignacio. 2014. *Modernidad, Cultura y Crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- García Canclini, Néstor. 1987. "Prólogo". En *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, editado por Jesús Martín-Barbero, 5-7. Barcelona: Gustavo Gili.
- Greenblatt, Stephen. 2010. *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hopenhayn, Martín. 1994. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max. 1937. *Traditionelle und kritische Theorie. Gesammelte Schriften: Band 4*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max. 1981. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lander, Edgardo. 2000, ed. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Löwy, Michael. 2004. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Löwy, Michael. 2007. *El marxismo en América Latina: antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago de Chile: LOM.
- Martín-Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Mignolo, Walter. 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana.
- Moreiras, Alberto. 1998. “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 59-83. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Moreiras, Alberto. 2001. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham/London: Duke University Press.
- Richard, Nelly. 1987. “Art in Chile since 1973”. *Third Text* 1, n° 2: 13-24.
- Richard, Nelly. 1994a. *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, Nelly. 1994b. Roturas, memoria y discontinuidades (homenaje a W. Benjamin). *La Insubordinación de los Signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, Nelly. 1998. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 245-270. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Richard, Nelly. 2000. “The Reconfigurations of Post-dictatorship Critical Thought”. *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesía* 9, n° 3: 273-282.
- Richard, Nelly. 2001. “Introducción”. En *Pensar en/la postdictadura*, editado por Nelly Richard y Alberto Moreiras, 9-20. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, Nelly. 2005. “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”. En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Daniela Mato, 185-198. Buenos Aires: CLACSO.
- Richard, Nelly. 2011. “El gesto político-crítico. Entrevista a Nelly Richard”. *La Diaria*, Montevideo, Uruguay.
- Richard, Nelly. 2012. “Humanities and Social Sciences in Critical Dialogues with Cultural Studies”. *Cultural Studies* 26, n° 1: 166-177.
- Richard, Nelly. 2018. *Crítica Cultural, Centro Cultural de Arte Contemporáneo Cerrillos*. <http://centronacionaldearte.cl/glosario/critica-cultural/> (7 de febrero 2023).
- Said, Edward. 2012. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sarlo, Beatriz. 2000. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sierra, Francisco. 2016. “Teoría crítica y comunicología. El legado de la Escuela de Frankfurt”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 3: 349-356.