

Raúl Antelo*

⇒ Una crítica acéfala para la modernidad latinoamericana

1. Transculturación y supra-regionalismo

Adorno (1971) consideraba que el modernismo es tan sólo un aspecto, quizás incluso irrelevante, del proyecto moderno y alertaba, a su modo, contra la tentación de sacrificar la parte para salvar el todo, aunque era consciente, sin embargo, del riesgo que comportaba una excesiva o absorbente identificación de la parte con el todo. Criticar el modernismo no necesariamente debe confundirse con negarle validez a la modernidad *tout court*. Pero, alertados acerca de ese riesgo, se debe, sin duda, emprender una crítica al modernismo porque, no hacerlo, puede abrirle el camino, como lo está abriendo, al más torpe neoconservadurismo –Alain Badiou (2007), con inocultable galocentrismo, nos diría, más bien, al *petainismo*– de una política que postula sin tregua un retorno acrítico y nostálgico al pasado.

En efecto, en la crítica al modernismo podemos reconocer, sustancialmente, dos direcciones: una, la que lo considera como un simple protomodernismo, es decir, como una exaltación del mundo tradicional, nacional, territorial y mimético; y otra, como un hipermodernismo, esto es, como una fe excesiva e ilimitada en la reconfiguración tecnocrática del mundo occidental. La primera desconstruye los presupuestos de la modernización; la segunda, en cambio, al relanzarla, activa una posición neoconservadora que de hecho destruye toda ilusión de cambio.

Cuando, hacia fines de los años sesenta, se emprendió un diagnóstico abarcador de América Latina en su literatura (Fernández Moreno 1986), la revisión del modernismo se tradujo, a mi modo de ver, en dos vertientes principales. Una, la de la sincronía, considera que lo latinoamericano, a pesar de sus *impasses*, pertenece en su conjunto a una misma época, la de lo moderno; otra, la de la sintopía, cree que, al referirnos a América Latina, hablamos de un mundo no más separado por diversas lenguas nacionales, sino de una construcción cultural heterogénea, aunque uniforme en su orientación. El diagnóstico de Ángel Rama (1982) se encaja en esta última lógica, aun cuando cabe preguntarse si

* Raúl Antelo es profesor titular de Literatura brasileña en la Universidad Federal de Santa Catarina, y profesor visitante en universidades del Brasil y de otros países, tales como University of Texas, Yale y Duke en los Estados Unidos y Leiden en Holanda. Es autor, entre otros, de *Na ilha de Marapatá. Mário de Andrade lê os hispano-americanos (1986)*, Algaravia. *Discursos de Nação (1998)* y *Transgressão & modernidade (2001)*. Fue coordinador de la edición crítica de la Obra completa (1999) de Oliverio Girondo para la Colección Archivos de la Unesco.

esa postulación unitaria de lo latinoamericano es una *restitutio ad integrum* o bien la invención de un origen “por venir”, no digo futuro, sino en constante metamorfosis.

Buena parte del debate posmoderno en Brasil pasó justamente por ese punto: ¿el barroco es una génesis secuestrada por la formación de la autonomía o bien debemos pensarlo como un principio regulador, como un comienzo constituido *après coup*? En otras palabras, ¿puede el origen tener historia o la historia es, precisamente, la desconstrucción del origen? António Cândido (1986), que sin duda se cuenta entre los partidarios de la primera tendencia, razonaba, por ejemplo, que, hacia el Novecientos, predominaba en la región una conciencia amena del atraso social que, gradualmente, se fue transformando en una conciencia catastrófica y lacerada de subdesarrollo. Para salvar ese hiato entre formas simbólicas adelantadas e imaginarios sociales retardatarios, el crítico brasileño proponía reactivar la estrategia narrativa del regionalismo, o mejor, de un supra-regionalismo que transgrediera las separaciones jerárquicas de la mimesis convencional. Eso nos abriría las puertas, decía, a una comprensión funcional o estructural, en que lo importante ya no sería la fidelidad del relato a un lugar existente, sino la ampliación imaginaria del espacio a una dimensión aglutinadora (la del espacio gnóstico americano, por ejemplo, en la expresión de Lezama Lima). En todo caso, lo que permanecía intocado en muchos de esos diagnósticos era la necesidad de una crítica “monocefálica”, una crítica que le atribuyese una sola cabeza, un único eje, un centro, en fin, a la política cultural en América Latina.

2. Unidad y diversidad latinoamericanas

Sin embargo, aspirar a la unidad (política) por tras de la diversidad (cultural) no va sin problemas. ¿Qué es lo *uno*? Giorgio Agamben nos recuerda que

Dalla radice indoeuropea che significa ‘uno’, provengono in latino due forme: *similis*, che esprime la somiglianza, e *simul*, che significa ‘nello stesso tempo’. Così accanto a *similitudo* (somiglianza) si há *simultas*, il fatto di essere insieme (da cui, anche, rivalità, inimicizia), e accanto a *similare* (rassomigliare) si há *simulare* (copiare, imitare, da cui, anche, fingere, simulare) (1996: 67).

La observación de Agamben toca uno de los puntos más candentes de la moderna historiografía latinoamericana. ¿Puede el discurso autonomista garantizar, al mismo tiempo, tanto la ruptura inaugural como la constitución de un lenguaje experimental para lo estético? Digámoslo de otro modo: ¿la América Latina *unificada* bajo la divisa de lo moderno, es *similis*, aunque siempre secundaria, de Europa o *simultánea* de su matriz? El análisis de Agamben superpone, problemáticamente, dos líneas de trabajo aparentemente enfrentadas en esos diagnósticos de los años setenta: la de la *simultas*, que atraviesa el pensamiento de Rodríguez Monegal, José Luis Martínez o Ángel Rama, y la de *simulare*, presente en las lecturas de Severo Sarduy o Haroldo de Campos. Es sintomático entonces comprobar que ese coloquio inaugural, convocado por César Fernández Moreno, nos brindaba así un rostro de la modernidad continental en abierta metamorfosis, en virtud de la cual no cabía ya leer lo doble como irreductible tensión dialéctica sino como inquietante superposición o curioso contacto entre valores disímiles. Es aun Agamben el que precisa que:

Il volto non è simulacro, nel senso di qualcosa che dissimula e copre la verità: esso è la *simultas*, l'essere insieme dei molteplici visi che lo costituiscono, senza che alcuno di essi sia più vero degli altri. Cogliere la verità del volto, significa afferrare non la somiglianza, ma la simultaneità dei visi, l'inquieta potenza che li tiene insieme e accomuna (*Ibid.*).

Agamben vincula así, de forma inexorable, la política, es decir, lo simultáneo, y la representación o, en otras palabras, el semblante, de modo tal que resulta imposible pensar lo uno sin lo múltiple. En otras palabras, el semblante y lo simultáneo pasan a ser solidariamente detectados como síntomas de lo moderno. Justamente por ser el semblante el lugar de la verdad, es allí donde fluye la historia y asimismo donde una simulación tiene su curso. En su ensayo “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, Jacques Lacan ya había aludido a ese proceso planteado por Agamben, a través de la marca de la falta, señalando que el valor no se camufla cabalmente tras el disfraz:

Telle est la femme derrière son voile: c'est l'absence du pénis qui la fait phallus, objet du désir. Évoquez cette absence d'une façon plus précise en lui faisant porter un mignon postiche sous un travesti de bal, et vous, ou plutôt elle, nous en direz des nouvelles (1966: 825).

Al retomar esa constatación acerca de prótesis y postizos de lo moderno en su lectura de *Iván el terrible*, la película de Eisenstein, Roland Barthes (1994a) postularía también un sentido obtuso, el de un significante sin significado, que, por situarse fuera del lenguaje, no copia nada previo, aunque se piense siempre a sí mismo en el interior de la interlocución. Ese sentido obtuso, distante del referente y depletivo del sentido dado, es tan sólo un toque, un encuentro, un contacto, un azar. Analizando, en efecto, el postizo de barba del zar en el film, Barthes razona que, aunque éste no sea un disfraz, señala, de hecho, un doble disfraz, donde uno, sin anular al otro, produce un hojaldre de sentidos, sentidos esos que, al dejar subsistir o resonar otros sentidos precedentes, precipitan, asimismo, como en una construcción geológica, otros tantos sentidos potenciales, en una escenificación a dos puntas, de modo tal que “le postiche eisensteinien est à la fois postiche de lui-même, c'est-à-dire pastiche, et fétiche dérisoire, puisqu'il laisse voir sa coupe pure et sa suture” (1994a: 873). En esa misma línea razona Gregory Ulmer, en *Applied Grammatology*, cuando lee a Iván como “the creator of the linen trade” y a su representación en el film como un “signature effect” de Lenin/linen (1985: 300).

Sea como fuere, en uno como en otro teórico, es decir, tanto en Lacan como en Barthes, vemos que el sentido se impone a través del sin-sentido, gracias a la banalidad de un *postiche*, es decir, de un mero artificio enigmático. Diríamos así que, en el sujeto camuflado o travestido, el postizo respeta los semblantes dominantes, adoptándolos como propios, mientras que, en el actor eisensteiniano, en cambio, el postizo confiesa serlo: no es más que un semblante que se presenta ante nosotros como tal. Su sentido obtuso, de impugnación a lo dominante, exhibe así un doble disfraz para que el sujeto, finalmente, advenga a su lugar. Como el *ready-made*, él mismo a *modernist signature object*, ya que, al crear vacío, no cesa de autorreferirse como emblema de lo otro (Wajcman 1998), podríamos formular la hipótesis de que el postizo delata la ausencia para poder adquirir centralidad.

Pero ¿qué centralidad tan peculiar es ésta? La de que el enigma identitario, es decir, ese *postiche* de soberano, construido de *pastiche* y de *fétiche*, es pura negatividad. No quiere esto decir que no haya identidad, sino que toda identificación simbólica con lo moderno remite siempre, en doblez autorreferente, a lo vacío, a un vacío que no es ausencia sino vir-

tualidad de ser. Por lo tanto, en el lugar de lo moderno, encontramos siempre tan sólo máscaras, pero esas máscaras, esos postizos, son máscaras de la nada, son postizos de lo vacío. Lacan los identificaba como semblantes, es decir, aquello que vela la nada, lo que nos permite pensar lo moderno como un lugar o un semblante activado, en última instancia, por unos sujetos que tienen una relación mucho más próxima e intransferible con la nada.

Llamaríamos entonces “modernidad” –aunque podríamos también designarla “mujer”, ya que la modernidad es mujer (Huyssen 1986)–, a ese conjunto de postizos obtusos que encubren la ausencia pero que, al mismo tiempo, hacen aparecer la diferencia. En otras palabras, lejos de la confianza vanguardista en lo mecánico, tan activa en las certezas masculinas del modernismo, diríamos que la modernidad son aquellos semblantes que de hecho sustentan lo simultáneo. La modernidad es policéfala.

3. Un paso (no) más allá de lo político

Cuando se lee la cultura según estas premisas, nos enfrentamos con la modernidad como una escena donde circulan, al mismo tiempo, diversos valores enfrentados. Tomemos el caso del tiempo. En nuestra práctica, lejos de insertar los hechos, como dados *a priori*, en una sucesión temporal dada, la estrategia de lectura exige, al mismo tiempo, trabajar con la inequívoca singularidad del evento, pero asimismo con la ambivalente pluralidad de la red en que inscribimos *après coup* cada evento singular. Este *parti pris* redefine el tiempo como *tiempo-con* (como diferencia o *diferimento*, es decir, como contemporización o temporalización). Quiere decir, entonces, que la esencia del tiempo es una co-esencia intempestiva, que se activa en el presente de una lectura y que la temporalización del anacronismo crítico equivale a una participación temporal en la temporalidad, es decir, a una hiper-temporalización infinita y potencializada del evento, y de ello se desprende, en última instancia, que no es el tiempo lo que define la crítica cultural. Lo que define la temporalidad cultural es, al contrario, el *con*, su sintaxis o composición, su uso, su política. Ello nos obliga a repensar la política del tiempo y las alianzas anacrónicas del crítico cultural en la escena contemporánea, según la premisa derrideana de un *pas au-delà du politique* (Derrida 1994).

Con esa fórmula de Levinas, Derrida nos invitaba a visitar una línea de pensamiento que compartía, retrospectivamente, con Jean-Luc Nancy, con Maurice Blanchot o con Georges Bataille. Fue Bataille, en efecto, quien inauguró la cuestión de la desmaterialización de la cultura en la modernidad y, a los fines de su análisis, nos propuso considerar un dominio heterológico o sagrado, compuesto por fenómenos que escapan a la reducción intelectual y que sólo admiten ser definidos en negativo, como diferencia no-lógica o inexplicable en términos argumentativos. Por eso, en *La estructura psicológica del fascismo* (1933), Bataille creyó poder señalar una cierta semejanza entre la heterología y las formaciones del inconsciente –“la pensée mystique des primitifs”, decía, pensando en los aztecas, en quienes veía una fuente de renovación de la modernidad occidental–. Esa cuestión se traducía en clave de *potencia pasiva* en algunos acontecimientos decisivos, entre ellos, un montaje de *Numancia*¹, la pieza de Cervantes, que narra la resistencia de

¹ Cf. Georges Bataille: “Chronique nietzschéene”, en *Acéphale*, 2, 1937; recogido en el volumen I de las *Œuvres Complètes* (Bataille 1970a: 485). Sobre el particular, consultar Esposito 2006.

los habitantes al cerco de la ciudad, versión esa para la cual su autor, Jean-Louis Barrault, había invitado a un colaborador del grupo bataillano de la revista *Documents*, el escritor Alejo Carpentier, quien firmó la partitura de la obra.

¿Es Numancia una resignada manifestación de pasividad y de entrega a lo inexorable o lo es de esquizosémica apatía bartlebianas? Tal ambivalencia axiológica también se detecta en el concepto bataillano de heterología, del cual se podría extraer una vertiente “de derecha” y otra “de izquierda”. La heterogeneidad diestra, ascendente o superior adopta la soberanía como forma acabada de poder, mientras la heterogeneidad zurda, descendente o inferior, trabaja, en cambio, con aquellos elementos excluidos por la homogeneidad simbólica, en la medida en que dichos elementos amenazan la estabilidad y equilibrio de la duración simbólica. A partir de esa diferenciación entre dos tipos de heterogeneidad social, Bataille pasó a identificar un polo atractivo de la heterología, el de la hagiología o saber de lo sagrado, y un polo revulsivo de la heterología, el de la escatología o saber de los deyeos. Pero más que excluirse mutuamente, ambos extremos, una vez más, se integran, de forma compleja, como queda claro en los fenómenos de masa, de los cuales el fascismo, en particular, siempre atrajo la atención de Bataille.

De hecho, la paradójica asociación de los aspectos imperativos de la heterogeneidad con sus componentes subversivos, que hacen del fascismo un modernismo reactivo, señalan también nuevos fenómenos de excitación y conglomeración que, por un lado, reaccionan contra la unidireccionalidad del humanismo y, por el otro, responden a la homogeneidad de la representación democrática. Por ese motivo, en lo íntimo de la experiencia estética, Bataille interpretaba que la escritura ocuparía la posición ambivalente de conservar pero, al mismo tiempo, gastar la experiencia, funcionando, alternativamente, como crítica pero también como práctica; como estética y como anestésica; como cuestionamiento pero no menos como reactivación de los valores simbólicos.

No olvidemos, en ese particular, cuán decisivo fue para la teorización de Bataille su encuentro con la etnografía (Lecoq/Lory 1987), la de Marcel Mauss o Alfred Métraux, quizás por el doble valor de la misma disciplina antropológica, siempre oscilando entre mito y rito, siempre nivelándose entre la expansión del saber instrumental occidental y el rescate de una poética de la alteridad. Destaquemos, en particular, la relación de Bataille con Métraux, especialista en antropofagia ritual tupi-guaraní (Métraux 1928), quien, durante varios años, fue profesor en la Universidad de Tucumán². El impacto de esa experiencia de los límites, que es todavía etnográfica en Métraux pero deviene estética en Bataille, ya se nota en uno de los primeros textos de sociología sagrada, “L’Amérique disparue”, incluido en el primer tomo de sus *Œuvres complètes* (Bataille 1970b) y que sería rescatado, en los años ochenta por el grupo October.

En efecto, leemos en ese texto emblemático la paradoja de toda soberanía, el hecho de que el sujeto debe manifestarse allí mismo donde ya no puede más hacerse presente. En la medida en que la soberanía presupone expiar la autoridad que se obtiene a través

² En los años treinta, en las páginas de la *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, Métraux analizaría la antropofagia de los kaingangue o el universo y la naturaleza en las representaciones míticas de algunos indígenas de la Argentina, observaciones retomadas en su libro *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (Métraux 1946). El mismo Métraux recuerda la relación entre Bataille y la antropología en su artículo de 1963 “Rencontre avec les ethnologues”.

de su institución, para Bataille sólo puede existir una definición negativa de comunidad, cuya posibilidad se vislumbra gracias a la muerte (Esposito 2002, 2004). Como, a veces muy a pesar suyo, no deja de subrayar el mismo Giorgio Agamben, la comunidad soberana, revelada por la muerte, no instituye vínculo positivo entre los sujetos sino que, por el contrario, se organiza a sí misma en función de su aniquilamiento o desaparición, entendiéndosela como aquello que, de ningún modo, se podría transformar en sustancia u obra común (Agamben 1987, 1999).

4. La des-obra de lo moderno

La comunidad negativa es así tan *inoperante* (Nancy 1990) como lo es el *texto* (Barthes 1994b) al que, sin abuso, cabe pensar como una *des-obra*. Es en ese sentido que se podría hablar de la condición “literaria” del concepto de comunidad según Bataille. Esa comunidad nunca es una comunidad plenamente realizada, sino una comunidad infraleve (Duchamp 1976), ya que su objetivo permanente consistiría tan sólo en postular, de manera diseminada, la imposibilidad de enunciados asimétricos. Más que colaborar por tanto con la constitución de parques zoológicos (Sloterdijk 1999), de cuantificación y control, la soberanía infraleve nos permitiría, en cambio, reabrir sin cesar la condición de lo acéfalo y de lo excepcional (*ex capere*), funcionando, en última instancia, como una auténtica pedagogía de la diferencia.

Una pedagogía de la diferencia presupone una pedagogía de la diseminación de los sentidos, es decir, un modo de captar, construir y recorrer un sentido que *aún* no se hizo posible o que *ya* no es más visible. Una pedagogía de la diferencia es una educación de los sentidos que pueda responder acerca de la contemporaneidad del analista, haciendo la salvedad de que lo contemporáneo nos impone siempre una relación ambivalente con el tiempo, al cual adherimos en parte, aunque no por ello dejemos de tomar distancia ante él. Esta particular concepción intempestiva del tiempo –que es la de Nancy (2003, 2004) o la de Didi-Huberman (2000), para sólo dar dos ejemplos– es definida por Giorgio Agamben como aquella relación en que el crítico adhiere a su tiempo en la forma de un desfase y un anacronismo tan peculiares como deliberados. Ese hiato hace que el auténtico crítico de lo contemporáneo no vea las luces de su época, sino su niebla y su neblina, que son las que lo acechan e interrogan: “contemporaneo è collui che riceve in pieno viso il fascio di tenebra che proviene del suo tempo” (Agamben 2008: 9). Por eso diríamos que la crítica acéfala (la que no trabaja con un principio sagrado e incuestionado, la jerarquía) sacrifica la actualidad para salvar (para saludar) las desventuras indeclinables de su propio tiempo.

Hay, en esa perspectiva, una clara carga anti-teológico-política. Los diagnósticos setentistas que comentábamos al comienzo trabajaban, cada uno a su modo, por una modernidad capaz de neutralizar antagonismos explícitos, aunque relativamente débiles. Esa neutralización se llamó “transculturación” o “supra-regionalismo” y se orientó hacia un régimen autonomista de lectura. Constatamos, sin embargo, que ese libre juego de los imperativos sociales produjo, en diversos grados y con variadas características, una sociedad monocéfala, en clave nacional o estatal, o en ambas, pero siempre atrofiada en su aplastante esterilidad hacia lo nuevo. La escena contemporánea de América Latina, irregularmente libre y vital, nos ofrece, en cambio, una cultura policéfala, en que los antagonismos vitales se manifiestan de manera cada vez más constante y explosiva. Pero

esa irreductible heterogeneidad, esa policefalia simbólica son un claro indicio de que sólo una crítica que rescate el carácter acéfalo de la existencia podrá cuestionar el retorno a las formas autonomistas de pensar la cultura, que no son otra cosa sino retornos reductores a la unidad, a un mundo anterior al *des-astre* y todavía habitado por Dios (llámese esa divinidad Verdad, Nación o Justicia).

Bibliografía

- Adorno; Theodor W. (1971): *Teoría estética*. Trad. por Fernando Riaza y Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.
- Agamben, Giorgio (1987): “Bataille e il paradosso della sovranità”. En: Risset, Jacqueline (ed.): *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Napoli: Liguori Editore, pp. 115-119.
- (1996): *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- (1999): “The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin”. En: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Edited and translated with an Introduction by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, pp. 160-174.
- (2008): *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo.
- Badiou, Alain (2007): *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Paris: Éditions Lignes.
- Barthes, Roland (1994a): “Le troisième sens. Notes de recherche sur quelques photogrammes de S. M. Eisenstein”. En: *Œuvres complètes*. Tome II. Édition établie et présentée par Éric Marty. Paris: Éd. du Seuil, pp. 867-884.
- (1994b): “Le plaisir du texte”. En: *Œuvres complètes*. Tome II, pp. 1493-1529.
- Bataille, Georges (1970a): “Chronique nietzschéenne”. En: *Œuvres complètes*. Vol. 1: *Premiers Écrits. 1922-1940*. Paris: Gallimard, pp. 477-479.
- (1970b): “L'Amérique disparue”. En: *Œuvres complètes*. Vol. 1: *Premiers Écrits. 1922-1940*. Paris: Gallimard, pp. 152-158.
- Cândido, António (1986): “Literatura y subdesarrollo”. En: Fernández Moreno, César (ed.): *América Latina en su literatura*. 10ª. ed. México, D. F.: Siglo XXI, pp. 335-353.
- Derrida, Jacques (1994): *Politique de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Didi-Huberman, Georges (2000): *Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Éd. de Minuit.
- Duchamp, Marcel (1976): *Duchamp du signe. Écrits*. Réunis et présentés par Michel Sanouillet. Nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Elmer Peterson. Paris: Flammarion.
- Espósito, Roberto (2002): *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2004): *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006): “Ausencia en Numancia”. En: *Categorías de lo impolítico*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores, pp. 302-320.
- Fernández Moreno, César (ed.) (1986): *América Latina en su literatura*. 10ª. ed. México, D. F.: Siglo XXI.
- Huyssen, Andreas (1986): *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*. Paris: Éd. du Seuil.
- Lecoq, Dominique/Lory, Jean-Luc (eds.) (1987): *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Métraux, Alfred (1928): *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Leroux.

- (1946): *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- Nancy, Jean-Luc (1990): *La communauté désœuvrée*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Bourgeois.
- (2003): *Noli me tangere: essai sur la levée du corps*. Paris: Bayard.
- (2004): *58 indices sur le corps et Extension de l'âme*. Cap-Saint-Ignace, Québec: Nota Bene.
- Rama, Ángel (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1963): “Rencontre avec les ethnologues”. En: *Critique*, 195-196, pp. 677-684.
- Ulmer, Gregory L (1985): *Applied Grammatology. Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wajcman, Gérard (1998): *L'objet du siècle*. Paris: Verdier.