



LA CRÍTICA CULTURAL LATINOAMERICANA Y LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

Víctor F. González

COLECCIÓN
MONOGRAFÍAS

SERIE EL PUEBLO
ES LA HISTORIA

**LA CRÍTICA CULTURAL
LATINOAMERICANA
Y LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA**

Colección Monografías
El pueblo es la historia

A 200 AÑOS DE LA INDEPENDENCIA,
LA REVOLUCIÓN CONTINÚA

Víctor F. González

**LA CRÍTICA CULTURAL
LATINOAMERICANA
Y LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA**



Caracas, 2009

Colección Monografías
El pueblo es la historia

Comisión Editorial

Aristides Medina Rubio
Pedro Enrique Calzadilla
Luis Felipe Pellicer

Asistente Editorial

Joselin Gómez

Correctora

Yanuva León

Diagramación

Orión Hernández

Diseño de portada

Aarón Lares

Imagen de portada

Imagen de “A Plena Voz”, n° 22

Impresión

Printanet, C.A.

La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa

Primera edición: Fundación Centro Nacional de Historia, Caracas, 2009

Fundación Centro Nacional de Historia.- Editor

Final Av. Panteón, Foro Libertador, Edificio Archivo General de la Nación P.B.
Caracas – Venezuela
centronacionaldehistoria@gmail.com

Depósito Legal: If22820099004028

ISBN: 978-980-7248-12-9

Impreso en la República Bolivariana de Venezuela

Índice general

Introducción	11
--------------------	----

Capítulo I

En torno al concepto de cultura latinoamericana	17
--	-----------

1.1. Aproximaciones contemporáneas	20
1.2. La visión eurocentrista	23
1.3. La blanquitud como criterio de identidad cultural	26
1.4. La tesis de la negritud	27
1.5. El indigenismo	32
1.6. La discusión sobre la unidad y la diversidad de la cultura latinoamericana	43
1.7. La modernidad como un mito, según Enrique Dussel	46

Capítulo II

La transculturación como problema	49
--	-----------

2.1. De los primeros contactos entre Europa y América: El otro transculturado	49
2.2. Las ideas sobre transculturación	55
2.3. Los efectos de la modernización en las urbes latinoamericanas	60

Capítulo III

Transculturación y crítica cultural latinoamericana 69

- 3.1. Los aportes de Fernando Ortiz 70
- 3.2. Ángel Rama y el concepto crítico de transculturación 77
- 3.3. La lógica del proceso cultural latinoamericano 89
- 3.4. La estrategia de los escritores regionalistas
latinoamericanos ante el impacto modernizador 92
- 3.5. Niveles de las operaciones transculturadoras 95
- 3.6. Ángel Rama y los transculturadores narrativos 103

Capítulo IV

La situación actual de la crítica de la cultura latinoamericana 113

- 4.1. Los límites de la propuesta transculturadora 114
- 4.2. Tendencias recientes de la crítica cultural latinoamericana 119

Capítulo V

Educación y crítica cultural latinoamericana 135

- 5.1. El problema cultural hoy día 135
- 5.2. La falsa democratización de la educación en
América Latina, según Néstor García Canclini 137
- 5.3. La investigación educativa y algunos paradigmas
teóricos en el ámbito de la crítica cultural 139
- 5.4. Los estudios poscoloniales 153
- 5.5. Los estudios latinoamericanos 157
- 5.6. La crítica cultural 159
- 5.7. Las reflexiones finales en torno a la crítica cultural
y la investigación educativa 166

Referencias bibliográficas 177

Reconocimientos

Esta investigación ha sido posible gracias al encomiable apoyo y tutoría del doctor Agustín Martínez, quien desde el inicio de los Seminarios para la Línea Filosofía y Políticas Educativas ha mantenido todo su interés hasta el feliz término de esta Tesis.

Asimismo, agradezco al doctor Gabriel Ugas su apoyo espiritual oportuno, su dedicación académica y algo más invaluable: su amistad.

De igual modo debo agradecer a los compañeros doctorandos con los cuales compartí momentos de trabajo, de reflexión, de angustia investigativa, de incertidumbres y confrontaciones.

De manera especial dedico este trabajo a la memoria del gran maestro uruguayo Ángel Rama (1926-1983), quien fue un hombre de utopías, pero supremamente asentado en la realidad histórica.

También este trabajo ha sido posible gracias al apoyo fraternal de mi señora madre doña Isabel Nández de González; mis hijas: Vanesa y Yarumi y de todas mis hermanas y hermanos.

¡A todos, gracias!

Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera. No conozco persona distinguida de nuestra sociedad que lleve apellido pehuenche o araucano... El idioma que hablamos es de Europa. Nuestra religión cristiana ha sido traída a América por los extranjeros. A no ser por Europa, hoy América estaría adorando al sol, a los árboles, a las bestias, quemando hombres en sacrificio, y no conocería el matrimonio... En América todo lo que no es europeo es bárbaro (...)

Juan Bautista Alberdi¹.

Una teoría crítica que trasciende la historia de Europa en sí y se sitúa en la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes que dentro de Europa y Estados Unidos, han quebrado la homogeneidad) pasa a ser una teoría decolonial.

Walter Mignolo.²

1 Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1852.

2 Mignolo, Walter, *La Idea de América Latina. La Herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, pág. 25.

Introducción

En el estudio que se presenta sobre la crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa, las citas de Alberdi y Mignolo constituyen dos tesis encontradas, dos paradigmas en abierto contraste. Sin embargo, aunque ubicadas en tiempos distintos, en ambas posiciones teóricas se encuentran los elementos epistemológicos necesarios para explicar los mecanismos y procesos culturales que han operado en las sociedades latinoamericanas de los tiempos pasados y del presente.

En efecto, la primera tesis endoracista de Alberdi ha marcado la historia colonial y neocolonial oscura del continente. De ello, hay amplias evidencias, en las denuncias de variados escritores e intelectuales del continente y del mundo, quienes reconocen que los elementos que mejor exteriorizan esa oscuridad son la inferiorización del indio y su mundo espiritual, y más tarde, la del negro y el mestizo.³

Ahora bien, la tesis de Mignolo exige detenerse y examinar los problemas desde otro espacio y con nuevos argumentos. Es decir, pensar que los caminos de la crítica cultural del continente y de la investigación educativa deben a su vez ser pensados de otra manera.

3 Entre ellos, tiene especial importancia los discursos de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, quien denunciaba a los sustitutos de aquellos colonizadores, quienes instaban al colonizado a reconocer su propia incapacidad para lo grande y, en última instancia, sentir vergüenza de su propia estructura biológica.

En ese sentido, se considera que en vez de repetir los contenidos triunfalistas de la perspectiva imperialista adoptada por quienes se aferran a lo europeo, se propone en este estudio adoptar un giro distinto. Más exactamente, insertar los problemas que trata la crítica cultural latinoamericana en la investigación educativa. Ello implica, la integración en lo educativo de los nuevos mapas culturales que muestran el vasto proceso transculturador, sincrético, híbrido, heterogéneo y multicultural del ser latinoamericano.

Sin duda, realizar una empresa como la anterior demanda de los educadores transformar la geopolítica del conocimiento plasmado en sus discursos habituales. Mirar con la agudeza del humanista autocrítico las historias de los seres humanos y de los actores silenciados por la historia, porque dichos seres humanos –según el pensamiento occidental unilineal– no tenían historia. Como bien lo expresa Mignolo: “La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia”.⁴

Cabe destacar que la presente investigación se planteó la necesidad de discutir la relevancia teórica del concepto de transculturación para la crítica cultural latinoamericana y caribeña contemporánea, tomando como punto de partida la discusión de dicho concepto que realizó Ángel Rama.

En efecto, como Rama, muchos autores (tales como: Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini, Walter Mignolo, entre otros), partieron de la noción de Ortiz de transculturación, para determinar sus estudios teóricos en torno al proceso de modernización socio-cultural en Latinoamérica.

Igualmente, en el presente trabajo se examinaron las concepciones acerca de la dinámica del proceso cultural latinoamericano contemporáneo elaboradas por algunos autores representativos de lo que podríamos considerar una “perspectiva teórica latinoamericanista”, tales como: Fernando Ortiz, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, entre otros.

Otro de los objetivos consistió en estudiar la obra de Ángel Rama, en particular su texto “Transculturación Narrativa en América Latina”.

Pero también en esta investigación, se examinaron las corrientes teóricas de la crítica cultural latinoamericana más recientes, referentes a la

4 Mignolo, Walter, *Op. Cit.*, pág. 30.

dinámica socio-cultural del continente, en autores tales como: Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Walter Mignolo, entre otros.

Del mismo modo, se planteó la necesidad de incluir nuevos paradigmas teóricos en el ámbito de la investigación, que permitan integrar y cartografiar en lo educativo los nuevos mapas culturales del vasto proceso transculturador latinoamericano. En particular, la crítica cultural latinoamericana como manera de hacer investigación, constituye hoy una de las alternativas válidas para pensar en términos más específicos los fenómenos culturales en torno al continente.

Para la realización de este trabajo se organizó el discurso en cinco capítulos. En el primero, se elaboró un arqueo de las nociones que algunos autores han desarrollado con relación a la cultura y las aproximaciones contemporáneas de este concepto. Asimismo, se revisaron las distintas concepciones y tesis acerca de la cultura en América Latina. Se concluye que para abordar el concepto de cultura en el contexto latinoamericano y caribeño, se debe entender que el individuo es un sujeto íntegramente cultural y por ende la cultura es un Ser y un Hacer, es decir, una construcción del ser humano. En consecuencia, todo sujeto es un elemento constitutivo de una cultura determinada, la cual conserva, transforma y ayuda a transmitir.

En el segundo capítulo, se trató el problema de la transculturación. La transculturación es quizá la principal propuesta general del proceso cultural latinoamericano. Dicho término le sirvió al antropólogo cubano Fernando Ortiz para describir las complejísimas transmutaciones culturales de los pueblos del Caribe y del continente.

De igual modo, la investigación provee en el capítulo III un amplio tratamiento a las propuestas teóricas de Ángel Rama sobre la cultura latinoamericana. Para dar cuenta de esos conflictos y tensiones en las regiones latinoamericanas, Rama nos presenta *Transculturación Narrativa en América Latina*. En esta obra se exponen los embates entre dos ejes: por una parte, los letrados modernizadores ligados al poder y, por otra, fuentes diferentes productoras de cultura. Esto último, puede evidenciarse en el regionalismo visto por Rama como un enclave contracultural, pues se opone a la modernidad homogeneizadora, enfrentándose, además, a las propuestas capitalinas deseosas de uniformar los contenidos culturales. Frente a ese conflicto, Rama propone su tesis transculturadora. En su propuesta, Rama apuesta a la transculturación como único mecanismo de supervivencia; en

otras palabras, para Rama no es posible entender la cultura latinoamericana sino como el resultado de una síntesis, una hibridación.

Ahora bien, la cultura, en todas sus formas, aunque esté escrita con la letra hegemónica, permite espacios de resistencia que corren por vías alternativas a las de los intelectuales. Uno de esos espacios lo encontramos en la obra del crítico peruano Antonio Cornejo Polar. La heterogeneidad cultural, aquí estudiada, está entre sus variadas propuestas teóricas. Cornejo Polar considera a Latinoamérica como diversidad y pluralidad, pero, sobre todo, como un espacio donde conviven experiencias culturales heterogéneas y no necesariamente reductibles unas a las otras, ni mucho menos asimilables. De tal modo, para Cornejo Polar metáforas o conceptos como los de hibridez, mestizaje y transculturación son criticados por su parte en cuanto intentan crear la imagen “falaz” de una armonía cultural de lo latinoamericano. En este mismo capítulo, el investigador propone emplear el término “postr transculturación” para referirse a los más recientes procesos de intercambio y de permeabilidad entre las culturas que han ido formando al pueblo latinoamericano y a las culturas de los pueblos del Caribe.

Asimismo, en el capítulo IV, el investigador se detiene reflexivamente en el estudio de algunas de las propuestas teóricas del nuevo escenario cultural latinoamericano. Particularmente, las contribuciones sobre la mediación de los medios en toda experiencia cultural de Jesús Martín-Barbero y las ideas sobre hibridez de Néstor García Canclini, por los numerosos puntos de contacto que existen entre sus ideas.

Cabe destacar, que los aspectos anteriores son ampliados en el capítulo V. Hoy día, la investigación educativa que se realiza en Latinoamérica no puede reducirse a un esquema lineal; en consecuencia, debería incorporar nuevos paradigmas que respondan a las necesidades multiculturales y multiétnicas de los pueblos del continente. Interés especial ha tenido para la investigación los aportes teóricos provenientes de los estudios culturales, postcoloniales, y en especial, de la crítica cultural. En particular, las ideas de Edward Said, una de las figuras que mejor ha tratado la discusión sobre el humanismo y la crítica democrática de nuestro tiempo. Said se preocupó profundamente por la situación de los grupos más desfavorecidos que habitan la realidad multicultural e inmigrante de Estados Unidos. Las inquietudes de Said, están presentes en otro investigador norteamericano: Henry Giroux, quien considera que el educador debe aprender para una

generación que vive de una manera muy diferente a las representaciones ofrecidas por las versiones modernistas de escolarización.

Por otra parte, el modelo metodológico empleado para la investigación se corresponde con la investigación documental y crítica. Precisamente, se cree que la herramienta que nos permitió avanzar en esta tarea ha sido la teoría crítica. Esta manera de hacer investigación facilitó articular los distintos aspectos tratados y reflexionar sobre la muy variada pluralidad que definen a la sociedad y cultura nuestras. Se reflexionó y se abordó de manera transdisciplinaria los problemas que son característicos de los fenómenos culturales del continente. Por ello, se utilizaron como herramientas lo antropológico, lo etnocultural, lo literario, lo histórico; imbricados con los llamados estudios culturales latinoamericanos, el reconocimiento de la poscolonialidad, y desde luego la crítica cultural.

Lo tratado, ofrece a los campos humanístico y educativo un producto de notable validez documental.

Finalmente, se quiere puntualizar que este estudio no representa una muestra acabada de los problemas que trata la crítica cultural y sus variadas tendencias en Latinoamérica. Mucho menos, se ha podido tratar en su totalidad los múltiples ejes de interés que relacionan los campos de estudios de la crítica cultural con la investigación educativa. Sin embargo, se cree que los temas discutidos abren el paso a inquietudes que hasta ahora habían estado ausentes de la investigación educativa que se realiza en nuestras universidades. Ante ese hecho, se hace imprescindible que los estudiosos de dichos problemas entiendan que sus investigaciones son insuficientes ante la expansión de mezclas interculturales que ocurren en el continente.

Entiéndase, finalmente, que todos estamos confrontándonos con una interculturalidad que desborda las instituciones materiales y mentales destinadas a contenerla. Pero, ¿qué significa esto en realidad para quienes hacen investigación educativa en Venezuela? Ello significa que los investigadores universitarios están llamados a incorporar un conocimiento abierto a las nuevas realidades históricas constitutivas del mundo.

Capítulo I

En torno al concepto de cultura latinoamericana

En los actuales debates sobre la transculturación y la crítica cultural latinoamericana, la noción de cultura ha sido una constante del desarrollo de las ciencias sociales. Esta sección de la investigación se inscribe dentro del esfuerzo por evidenciar este hecho, y por tal motivo, se ha considerado de interés transcribir por extenso las definiciones sobre “cultura” formuladas por variados especialistas⁵. Las definiciones propuestas son las siguientes:

“La cultura o civilización, en sentido etnográfico⁶ amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Edward Tylor.

“La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres”. Franz Boas (1930).

“Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la

5 Véase Sastre Fernando y Navarro Andrea. *Culturas y Estéticas Contemporáneas 2003*. Disponible en: www.monografias.com. [Consulta: 2005, Agosto 30].

6 Estudios de los pueblos.

denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales. (...) La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura”. B. Malinowski (1931)

“La cultura es una sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conductas o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas”. W.H. Goodenough (1957).

“La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos, planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’)– que gobiernan la conducta”. Clifford Geertz (1966).

“La cultura alude al cuerpo de tradiciones sociales adquiridas que aparecen de forma rudimentaria entre los mamíferos, especialmente entre los primates. Cuando los antropólogos hablan de una cultura humana normalmente se refieren al estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar”. M. Harris (1981).

“Cultura se refiere a los valores que comparten los miembros de un grupo dado, a las normas que pactan y a los bienes materiales que producen. Los valores son ideales abstractos, mientras que las normas son principios definidos o reglas que las personas deben cumplir”. Anthony Giddens (1989).

Referentes de las frases	Conceptos
Edward Tylor	Socialización: (“todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Bienes materiales (el arte), simbólicas (Las creencias); universalismo (rescata los aspectos sociales adquiridos)
Franz Boas	Socialización: “La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad”. Bienes simbólicos: “los productos de las actividades humanas en la medida que se van determinadas por dichas costumbres”.
B. Malinowski	Socialización: “Esta herencia social”; “La cultura incluye [...] procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados”. Producción de bienes materiales: “La cultura incluye los artefactos, bienes”.
W.H. Goodenough	Particularismo: “La cultura de una sociedad”. Socialización: “Es la forma de las cosas que la gente tiene es su mente, sus modelos de percibirlos, de relacionarlos o de interpretarlos”.
Clifford Geertz	Universalismo: “La cultura se comprende mejor como una serie de mecanismos de control que gobiernan la conducta”.
M. Harris	Herencia biológica: “La cultura alude al cuerpo de tradiciones socialmente adquiridas que aparecen de forma rudimentaria entre los mamíferos, especialmente los primates. Universalismo: “Cuando los antropólogos hablan de UNA cultura humana”. Socialización: “Se refiere al estilo de vida total, socialmente adquirido de un grupo de personas”.

Anthony Giddens	Producción de bienes simbólicos y materiales: “Cultura se refiere a los valores que comparten los miembros de un grupo dado, a las normas que pactan y a los bienes materiales que producen”. Socialización: “Los valores son ideales abstractos, mientras que las normas son principios definidos o reglas que las personas deben cumplir”.
-----------------	--

En un sentido amplio y global la cultura es objeto de estudio de diversas disciplinas: antropología cultural, historia de la cultura, filosofía de la cultura, sociología de la cultura, además, por cierto, de disciplinas abocadas al estudio de campos específicos de lo cultural, como las ciencias del arte o la ciencia de la literatura, sin olvidar los más recientes *cultural studies* o estudios culturales.

1.1. Aproximaciones contemporáneas

Hechas estas primeras apreciaciones con respecto a la noción de cultura, interesa destacar las ideas formuladas por el semiólogo Umberto Eco⁷ con relación a este concepto.

Para Eco, “la cultura es comunicación”, y por iguales razones “toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación”. Para ilustrarlo mejor, el autor construye la siguiente hipótesis:

En el momento en que el australopiteco utiliza una piedra para descalabrar el cráneo de un mono, todavía no existe cultura, aunque en realidad transforma un elemento de la naturaleza en utensilio. Digamos que surge la cultura cuando (y no sabemos si el australopiteco se encuentra en estas condiciones): a) un ser pensante establece, una nueva función de la piedra (no es necesario pulirla para convertirla en buril); lo “denomina” “piedra que sirve para algo” (no es necesario denominarla en alta voz o comunicarlo a los demás); c) la reconoce como “la piedra que corresponde a la función X y que tiene el nombre de Y” (tampoco hace falta denominarla una segunda vez: basta con reconocerlo). Estas tres

⁷ Eco, Umberto, *La estructura ausente: Introducción a la Semiótica*, Barcelona, Editorial Lumen, 1968.

condiciones ni siquiera implican la existencia de dos seres humanos (la situación es posible incluso para un Robinson o un náufrago solitario). Pero es necesario que quien utiliza la piedra por vez primera considere la posibilidad de transmitir el día siguiente y a sí mismo la información adquirida, y que para ello elabore un artificio mnemónico.

De este modo, según Eco, utilizar una piedra por primera vez no es un hecho de cultura. Establecer qué y cómo la función puede repetirse y transmitir esta información del náufrago solitario de hoy al náufrago solitario de mañana, esto sí lo es. El solitario se convierte en emisor y destinatario de una comunicación.

Pero el problema se plantea solamente de una manera extrema si se queda en el ejemplo límite del náufrago que comunica consigo mismo; apenas los individuos son dos —y a esto llega Eco en su segunda hipótesis—, se produce comunicación entre dos hombres: un emisor que comunica al destinatario el objeto “piedra” y su posible función por medio de un nombre (por ejemplo, “hundecráneos” o “arma”). Así, el objeto cultural se ha convertido en el contenido de una posible comunicación verbal.

Queda claro entonces que desde el momento en que existe sociedad, cualquier función se convierte automáticamente en signo de tal función. Esto es posible a partir del momento en que hay cultura.

Sin embargo, ante lo elusivo y resbaloso que constituye hoy día una aproximación a la noción de cultura, podemos considerar la siguiente interrogante:

¿Cómo podemos asomar una definición de un término respecto al cual no parece haber consenso?

No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado, con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades.

En opinión de Néstor García Canclini⁸, la palabra “cultura” se debate en una doble disputa. Así lo explica el autor:

8 García Canclini, Néstor, “Definiciones en transición”. En: *Fractal*, Revista cultural para un diccionario herético de estudios culturales, México, 2004.

Dos diagnósticos de época que a primera vista, parecen incompatibles, disputan actualmente la preferencia de las opiniones: para el primero, en el mundo de hoy todo es cultural; para el segundo, no hay nada que se escape a la determinación económica, no en última, sino en primerísima instancia. Así, la realidad, que es una sola, se ve ya como enteramente cultural, ya como puramente económica⁹.

El mismo García Canclini¹⁰ entiende por cultura todo aquello que es producido por el hombre, sin que importe su grado de complejidad y el desarrollo logrado. Evidentemente, esta última opinión de García Canclini contrasta en su contenido con la posición etnocentrista de la cultura occidental en su afán de considerarse superior a las demás culturas.

De manera que para abordar el concepto de cultura en el contexto latinoamericano y caribeño, se debe entender que el individuo es un sujeto íntegramente cultural y por ende la cultura es un Ser y un Hacer, es decir, una construcción del ser humano. En consecuencia, todo sujeto es un elemento constitutivo de una cultura determinada, la cual conserva, transforma y ayuda a transmitir.

También, García Canclini revisa las concepciones más recientes sobre cultura en el terreno de las antropologías. En ese sentido, considera que para las antropologías de la diferencia, cultura es pertenencia comunitaria y contraste con los otros. Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las élites o adhiriendo a su pensamiento y sus gustos; las diferencias culturales procederían de la apropiación desigual de los recursos económicos y educativos. Los estudios comunicacionales consideran, casi siempre, que tener cultura es estar conectado.¹¹

9 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*, pág. 62.

10 García Canclini, N. "Las culturas populares en el capitalismo", en: *Casa de las Américas*, La Habana, 1982, Pág. 20.

11 Es fundamental recordar que los signos cambiaron desde que la globalización tecnológica interconecta simultáneamente casi todo el planeta y crea nuevas diferencias y desigualdades. Cfr. García Canclini, Néstor, *Diferentes, Desiguales y Desconectados, Mapas de la Interculturalidad*, Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2006, pág. 13-14.

1.2. La visión eurocentrista

Es importante acotar que la expresión “eurocentrismo” presupone la concepción hegeliana de Europa, tal como se constituye hacia finales del XVIII y comienzos del XIX. De tal manera que la toma de posición con respecto al eurocentrismo variará, según Mignolo,¹² de acuerdo a la geopolítica del conocimiento y a la ubicación socio-histórica y epistémica desde donde se aborde el asunto.

En ese sentido, comencemos por situar la concepción eurocentrista del término “cultura” desde la posición de los griegos.

Para referirse al término cultura los griegos utilizaban la palabra *paideia*. Este concepto representaba para ellos el más alto grado de la vida espiritual de una nación; pues en él se resumía la naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual.

Según comenta el conocido estudioso de los temas griegos, Werner Jaeger: “Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es la expresión real de toda cultura superior”¹³.

La educación, entonces, se convierte en el principio a través del cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual. En este sentido ha sido asociado con los conceptos de cultura y de civilización. Sin embargo, la concepción original que le otorgaron los griegos ha sufrido cambios en la actualidad.

Así, en su estudio sobre la *paideia*, Jaeger afirma que la “cultura” no comienza antes de los griegos. Los denomina “heleno-céntricos”, “comienzo”, pero no es un comienzo temporal sino espiritual. De acuerdo con el autor, es necesario volver al mundo griego para hallar la orientación perdida. En la opinión Jaegeriana, sin la idea griega de la cultura, no hubiera existido la “antigüedad” como unidad histórica ni “el mundo de la cultura” occidental.

12 Mignolo, Walter (Comp), *Capitalismo y geopolítica del Conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Ediciones del Signo, Plural 2, 2001.

13 Jaeger, Werner, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, Pág.1.

Para Martínez Echeverri ¹⁴, el concepto de cultura está asociado con el de civilización. La cultura en su concepción antigua, o sea, asociada al individuo en particular, y que en la actualidad tiene vigencia, corresponde a lo que los griegos denominaron *paideia* y los romanos humanitas, es decir la educación del hombre en sí, el estudio de la poesía, la filosofía, la elocuencia, etc., que corresponde a lo que llamaban buenas artes, es decir aquello que diferencia al hombre del resto de los animales.

Pero Jaeger critica la noción actual de cultura. De hecho, para él, ya no es un alto concepto de valor, un ideal consciente, un principio formativo; en la actualidad se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. Dice Jaeger que lo que llamamos hoy “cultura” es un producto avellanado, una última metamorfosis del concepto griego originario. En el mundo contemporáneo de la industrialización, la cultura, en el aspecto humano individual, ha perdido su carácter universalista y ha tendido a la especialización en la formación específica mediante aprendizajes particulares, que le dan al individuo un campo muy restringido de actividades y de estudio; es lo que Borges ha llamado “la barbarie de la especialización”¹⁵.

Ahora bien, el concepto de “cultura” que se maneja en Occidente es un legado de la filosofía del siglo XVIII, que la opuso a la idea de “civilización” como una de las formas de debatir y superar las antinomias semánticas que la han rodeado por siempre. Así, etimológicamente la palabra “cultura” proviene del latín *culturam*. A dicho término se le ha vinculado semánticamente un doble sentido: uno primario, para referirse a “agricultura” del suelo, “cultivo” y sus productos, cuidar el suelo, mejorar de acuerdo con su naturaleza. Y uno que corresponde a un desarrollo posterior, de carácter figurado que derivó en una expresión diferente: “cultivo de la mente”. “El cuidado y mejora de las facultades nativas de la mente de acuerdo a su naturaleza”.

Finalmente, quede claro que el investigador no comparte en todos sus términos la posición asumida por Jaeger con respecto a la noción de cultura, pues ello implicaría aceptar como totalmente ciertas sus apreciaciones, e ignorar las distintas manifestaciones culturales, que desde diversas disciplinas de estudio han sido denominadas como mestizaje, transculturación,

14 Martínez Echeverri, I y H., *Diccionario de Filosofía Ilustrado*, Bogotá, Editorial Panamericana, Pág. 118, 1997.

15 Martínez E, I y H, *Op. Cit.*, Pág. 118.

hibridez o pluriculturalidad, especialmente como forma de reconocer los múltiples significados y la heterogeneidad misma que sustentan a la cultura latinoamericana.

1.2.1. La tesis eurocéntrica acerca de la cultura de América Latina

En el desarrollo de la discusión sobre cultura, es importante referirse a las tesis políticas que se derivaron con respecto a la realidad indígena en América. En este sentido, interesa establecer: ¿cómo afectó la visión eurocéntrica a las etnias indígenas del continente americano?

Es evidentemente notorio que la visión del “otro” como “extraño” prevalece en la escritura europea sobre América.

Para responder la pregunta anterior, se ha estimado que los argumentos del antropólogo venezolano Gustavo Martín parecen ser esclarecedores de lo que se ha dado en llamar “el imaginario ideológico del europeo” con respecto a otras sociedades y otras culturas.

Señala el autor, que son dos los elementos que caracterizan la ideología cotidiana del hombre europeo de la época: el miedo y la esperanza: “El miedo era el producto lógico de la situación que se vivía en Europa. La peste, las hambrunas, los herejes, las guerras religiosas, el cisma de la Iglesia, entre otros factores, influyeron notablemente en la conformación de este ambiente de terror”.¹⁶

Ese temor parece confirmarse en los conquistadores europeos venidos a América. Así lo explica Martín:

*Europa es concebida como el centro del mundo y como tal es la depositaria de todo lo bueno, lo bello, lo justo, lo santo, en otras palabras, de lo humano. En la medida que se va de ese centro a la periferia del planeta se marcha hacia las tinieblas, lo monstruoso, la maldad, lo maldito, es decir, hacia lo no humano.*¹⁷

16 Martín, Gustavo, *Ensayos de Antropología Política*, Caracas, Editorial Tropykos, 1984, Pág. 44.

17 Martín, Gustavo, *Ob. Cit.*, Págs. 44-45.

En efecto, esta creencia parece evidenciarse en los aborígenes americanos, quienes de acuerdo con Martín, van a ser identificados con los descendientes de las tribus malditas de Israel.¹⁸ Son numerosos los grabados y dibujos donde se ve a un grupo de indígenas adorando al demonio. Los herejes, los judíos, los monstruos, todos los fantasmas del hombre europeo, tuvieron cabida en las nuevas tierras, formando parte, a su vez, de esa primera forma de discurso antropológico que fueron las crónicas o relatos de los viajes.

1.3. La blanquitud como criterio de identidad cultural¹⁹

De esta concepción etnocéntrica deriva la concepción del hombre blanco en la que sólo él tiene cabida. Según el escritor mexicano Leopoldo Zea, esta situación fue creada por Europa y el llamado mundo occidental, al expandirse en el resto de la tierra, dominando e instrumentando la conciencia de los hombres que forman parte de ella.²⁰ Negritud e indigenismo son conceptos sobre los que el conquistador y el colonizador blanco han hecho descansar la justificación de lo que consideran su derecho al dominio.

Ahora bien, no puede aceptarse la idea de que se es más humano o se es menos humano en la medida en que se posee un determinado color de piel o una determinada situación social y cultural. Precisamente, esta condición discriminatoria del hombre blanco crea las bases para que otros hombres provenientes de América y de África se levanten frente a él, y se nieguen a seguir sufriendo dominación y enajenación de su ser, a partir de la supuesta inferioridad de los hombres que tienen un determinado color de piel.

18 Cfr. Martín, Gustavo, *Ob. Cit.*, Pág. 45.

19 La preocupación por las mezclas raciales fue una inquietud presente desde tiempos de la colonia. Según Dunno, el cruce entre los diversos grupos humanos que habitaban la región, fue en general mal visto por la Corona y la Iglesia Católica, en virtud de que atentaba contra el estratificado orden social establecido. Véase Dunno, Luis, "La invención de la identidad mestiza: reflexiones sobre la ideología del mestizaje cubano", *Revista de investigaciones literarias y culturales*, 19, Año 10, 2002.

20 Zea, Leopoldo (Comp), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

1.4. La tesis de la negritud

“La negritud” es un concepto que nace del mismo hombre que ha sufrido dominación y discriminación en nombre de una supuesta superioridad del hombre que no es negro, sobre el que tiene la piel de este color.

En efecto, es este hombre negro, y en una determinada situación histórica, entre las dos grandes guerras mundiales, el que crea el concepto que enarbolará frente al hombre blanco y discriminador. Un afroamericano y un africano, Aimé Césaire y Leopoldo Sedar Senghor, establecen este concepto como expresión de la ideología de hombres y pueblos que en África y América se oponen a la condición discriminatoria anterior.²¹

Sin embargo, cabe destacar que el negro asumirá una actitud comprensiva y muy diferente al dominador frente a otras culturas. Así, al afirmar su negritud, afirmará, al mismo tiempo, su derecho a hacer suyas las expresiones de la cultura de otros hombres, concretamente la del blanco. Se afirma el ser negro, pero no para mantenerse en esta afirmación, sino para hacer de ella el elemento de asimilación de otras culturas. Se trata, no de ser incorporado, asimilado, sino de incorporar y asimilar. Es en esta preocupación que coinciden negritud y mestizaje latinoamericano.

La negritud está así abierta a todas las expresiones de la cultura, como expresiones del hombre concreto, haciéndolas suyas, sin ser enajenado por ellas.

En otro orden de ideas, el sociólogo venezolano Jesús García aborda la discusión en torno a los enfoques que han privado a la hora de acercarse a los llamados estudios de la africanía en el contexto definido como “latinoamericano” desde un punto de vista regional mas no cultural.²² Con todo, García no parece mostrarse muy de acuerdo con el tratamiento dado al término “negritud”, y en vez de ello utiliza el concepto de “africanía”. De hecho, García considera que una de estas maneras diferenciadas en cuanto al abordaje de la africanía en América Latina, desde lo intelectual,

21 García, Jesús, “Encuentro y desencuentro de los ‘saberes’ en torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, págs. 145-152.

22 Cfr. García, Jesús, *Ob. Cit.*

estuvo signada por la surgente “negritud” (Cesaire-Senghor) y el binomio mulatez-mestizaje (Guillén-Pales Mato), que privó en la percepción de la mayoría de los intelectuales de América Latina. Ambas tendrán una relación en la trilogía cultura-política y poder.

García pone de manifiesto la inconformidad del mismo Cesaire con respecto a la noción de “negritud”. Considera García que, este enfoque se circunscribe al intelectual que muchas veces no posee la formación académica, pero con unos referentes marcados por los discursos del desprecio hacia las otras culturas, salpicados de romanticismo, exotismos y satanismos, escogiendo disciplinas como la literatura, la música y las artes en general para interpretar la “africanía”, y en otras oportunidades con enfoques romancista y hasta endoracistas,²³ y por último el llamado intelectual orgánico (a la manera Gramsciana).

Así se expresa el poeta martiniqueño Aimé Cesaire con respecto a la noción de “negritud”:

Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido la tendencia a convertirse en escuela, tendencia a convertirse en iglesia, tendencia a convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo, en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican a la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible.²⁴

La “negritud” permitió una reivindicación y acercamiento a lo “afro” desde las perspectivas de los intelectuales africanos (Senghor) y afrodescendientes (Cesaire, Damas, Price Mars).

23 Con este término García se refiere a los intelectuales afrodescendientes con una formación neocolonialista. En sus prácticas diarias pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensa de enseñanza; los marginan geográfica y culturalmente.

24 Cesaire, Aimé., “Discurso sobre el colonialismo”, La Habana, en: *Casa de las Américas*, 1966, Año VI, No 36-37.

El poeta afroestadounidense Langston Hughes liderizó, algo similar con el Renacimiento de Harlem, en Estados Unidos (Nueva York) y trazó línea con Nicolás Guillén en Cuba. En La Habana, Hughes observa la existencia de un grupo de afrocubanos, durante los años treinta, denominado El Club Atenas: “en esa época no se bailaba rumbas entre las paredes del Atenas, porque en Cuba, en 1930, la rumba no era considerada una danza respetable entre las personas de buena familia. Los únicos que bailaban rumba eran los pobres y los desarraigados, los tahúres y los caballeros en busca de juerga”²⁵. Allí el poeta nos expresa el fenómeno del endoracismo por parte de una clase media negra que para tener aceptación en la sociedad cubana se negaba a aceptar parte de sus valores culturales expresado en la rumba. Otros intelectuales por la vía del ensayo, la música y la literatura se aproximaron a la africanía como Fernando Ortiz, Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Pales Mato (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez (Venezuela).

Lo anterior, exige reflexionar sobre lo que hoy ha ocurrido con los discursos monumentales de la modernidad ante la irrupción de los nuevos discursos postmodernos. Precisamente, en nuestros días resurgen manifestaciones culturales que antes habían sido reprimidas y prohibidas, tal como ocurrió en Cuba con la rumba y con la música popular. De esta manera, lo explica Plata Ramírez: “la sociedad postmoderna rescata lo anecdótico, lo tribal, lo societal; las subculturas que emergen de los márgenes, lo cotidiano, lo popular, la imagen, lo sensible, lo melodramático, el rescate de lo doméstico, en fin, todo aquello que había sido olvidado u obviado por la racionalidad moderna”²⁶.

Puede evidenciarse este vértigo o desvanecimiento, en lo postransculturado a través del discurso massmediático: de las historias cotidianas, locales, que se entretajan unas con otras. Los medios de comunicación social le cedieron abiertamente la palabra a las culturas minoritarias o periféricas. Así puede verse en *Celia Cruz: reina rumba y El entierro de Cortijo*; *Si yo fuera Pedro Infante*; *Bolero*; *Vengo a decirle adiós a los*

25 Hughes, Kingston, *Yo viajé por un mundo encantado*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, Pág. 16, 1959.

26 Plata Ramírez, Enrique, *Al Acecho de la Postmodernidad: El Caribe cuenta y canta*, Mérida, Venezuela, Ediciones de la Asociación de Profesores de la Universidad de los Andes, 2005.

muchachos; *Una noche con Iris Chacón*; *Habitantes de tiempo subterráneo*, entre otras obras narrativas. Sus motivos son, en apariencia, festivos, periféricos, que permean una vasta pluriculturalidad, una manifiesta participación de los medios de comunicación de masas.

En resumen, estas nociones e ideas —según lo señala el mismo Plata Ramírez— están muy bien ficcionalizadas por el discurso de la más reciente narrativa latinoamericana y caribeña.²⁷

1.4.1. La africanía como problema histórico

Con respecto a la “africanía”, la negritud no es más que un aspecto. Pero, ahora pasemos a considerar algunas ideas sobre la africanidad como problema histórico.

A partir del siglo XV, con la exploración que los portugueses realizaron de la costa occidental de África, con la expulsión de los moros de la península ibérica por parte de los españoles y con el descubrimiento de América, la fantasía colonial dio origen a un principio cuyo tabú ha sido el esquema epidérmico. Desde ese momento, el discurso colonial llegó a basarse en un régimen de verdad en el cual las palabras **negro**, **nègre** y **níger** se consolidaron como las nominaciones negativas por excelencia de un sistema inmutable de jerarquías que habría de extenderse mundialmente. Tal como ocurrió con las etnias aborígenes, estas concepciones justificaron el sometimiento de los africanos en virtud de su diferencia racial. De este modo, la etno-racialidad se convirtió en el punto de articulación fundamental del imaginario de la modernidad. Entre los estudiosos sobre este aspecto cabe citar a Darcy Ribeiro, quien ha examinado el problema de la “plantación” como el sistema que reprodujo de forma sobresaliente la distribución racial del trabajo al interior del capitalismo colonial moderno. Así expone Arnaldo Valero la consideración de este punto:

Con su inclemente dinámica, la plantación aseguró la permanencia del orden racial dominante en la vida cotidiana del sujeto caribeño durante siglos. A juicio de Darcy Ribeiro, en torno a la plantación se ha organizado el sistema social de los pueblos nuevos como un cuerpo de instituciones auxiliares, de

27

Cfr. Plata Ramírez, E., *Ob. Cit.*, Pág. 30.

*normas, costumbres y creencias destinadas a garantizar sus condiciones de existencia y persistencia, hasta tal punto que incluso la familia, el pueblo y la nación han surgido y se han desarrollado como realidades condicionadas por la plantación...*²⁸

En este mismo sentido, son también importantes las apreciaciones de Valero con respecto a las afirmaciones del antropólogo brasileño Gilberto Freyre en su libro clásico *Casa-grande y Senzala*:

*...la residencia del plantador y los barracones de los negros representaban todo un sistema económico, social y político en el cual la monocultura latifundaria era el eje productivo, la esclavitud constituía la fuerza de trabajo, el catolicismo familiar con culto a los muertos cimentaba el sistema religioso, la poligamia patriarcal vertebraba la vida sexual y familiar y el compadrismo era el principio fundamental del orden político.*²⁹

Según Valero el sistema anterior extendido en toda la región caribeña, ha trascendido toda circunstancia histórica, ni la emancipación, ni la abolición de la esclavitud, ni la supuesta transformación político-territorial más “reciente”, llámese estado socialista o departamento de ultramar, ha liberado a las poblaciones de la región de esta marca fundante.

En resumen, pudiera considerarse a la plantación como la institución que ha configurado la totalidad de la realidad caribeña.

Asimismo, llama la atención el tratamiento étnico-racial que Fernando Ortiz atribuye al azúcar y al tabaco en la historia y desarrollo de la cubanidad. Así lo explica Ortiz:

El tabaco es oscuro, de negro a mulato; el azúcar es clara, de mulata blanca. El tabaco no cambia de color, nace moreno y muere con el color de su raza. El azúcar cambia de coloración, nace parda y se blanquea; es almibarada mulata que siendo prieta se abandona a la sabrosura popular y luego se encascadilla y

28 Valero, Arnaldo E. Prólogo a la revista *Contexto*, San Cristóbal, Táchira Publicación de la Maestría en Literatura Latinoamericana y del Caribe de la Universidad de los Andes-Táchira (ULA), Volumen 9, Número 11, 2005.

29 Valero, A., *Ob. Cit.*, Pág. 12.

*refina para pasar por blanca, correr por todo el mundo, llegar a todas las bocas y ser pagada mejor; subiendo a las categorías dominantes de la escala social.*³⁰

Es justamente con el régimen de plantación que se hará notoria la oposición entre la cultura ilustrada y la cultura popular. La plantación hizo que las relaciones entre los amos y los esclavos fueran sumamente tensas, básicamente un conflicto entre saberes y poderes: ante el autoritarismo del plantador, el esclavo se inclinó por la astucia, y por eso logró resemantizar al panteón cristiano con sus deidades originarias y halló desahogo en la tamborera ante el rigor y la inclemencia del trabajo en la plantación. Por eso, a lo largo de su existencia y de su historia, ningún habitante del Caribe ha dejado de tomar posición con respecto a la plantación. Particularmente, el mismo Valero resalta la importancia de esta característica en la narrativa insular, cuando afirma: “en cada novela, relato, poesía o canción del Caribe la herencia de la plantación subyace como trasfondo cultural”.³¹

1.5. El indigenismo

El indigenismo no tiene su origen en el propio indígena, en el indio de América. Su origen tiene una larga y compleja historia anterior a la misma acción de la independencia política de los pueblos latinoamericanos, y parte de hombres que no son los propios indios. Así, la acción de los no indígenas o los que han dejado de serlo, se orienta a incorporar al indígena a la comunidad nacional en Latinoamérica; una comunidad creada por el criollo y el mestizo. La asimilación del indígena es necesaria y urgente, ya que será a partir de esta asimilación que el hombre latinoamericano pueda establecer la unidad de su ser.³²

El interés por valorar al indio y su cultura constituyó la mayor preocupación de quienes se adscribieron a la tesis indigenista en una primera etapa. Esto se hizo patente a fines del siglo XVIII; esto es, pocas décadas antes de que se iniciara el movimiento de emancipación política de los países de América Latina. Esta preocupación surge frente a la afirmación

30 Ortiz, Fernando, *Ob. Cit.*, Pág. 16.

31 Valero, A., *Ob. Cit.*, Pág. 15.

32 Véase Zea, Leopoldo, quien examina este problema en detalle. *Ob. Cit.*, Págs. 354-367.

de naturalistas europeos tales como Jean Louis Leclerc Buffón y Cornelio De Paw respecto a la inmadurez o decadencia de la naturaleza americana y como parte de ella la inferioridad, degeneración y bestialidad del indio americano.³³ Dicha concepción negaba toda posibilidad de una cultura indígena. Una negación que implicaba claramente la incapacidad de los habitantes de esta América, en especial de la América Septentrional, para liberarse del dominio europeo.

Sin embargo, varios escritores latinoamericanos rechazaron tales tesis, destacando la capacidad del indio americano como hombre y como creador de grandes culturas. Entre quienes se opusieron a aceptar estas ideas europeas discriminatorias con respecto al indio del continente, cabe mencionar a Francisco Javier Clavijero en México, Juan Ignacio Molina en Chile, el catalán Benito María de Moxó, Hipólito Unanue en Perú, entre otros.³⁴

En una segunda etapa se volvió a plantear el problema de la supuesta inferioridad del hombre americano y su cultura, pero a partir ya de los propios latinoamericanos. Quienes proponían esta tesis, afirmaban la inferioridad de todo el pasado cultural latinoamericano —el indígena, como el hispano y el mestizaje que el encuentro de ambos había originado—, el todo en una situación marginal frente a las grandes naciones que eran líderes del progreso en el siglo XIX, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. Era precisamente ante ellos que los países colonizados por España y Portugal estaban en desventaja y atrasados en el camino hacia el progreso. Para cambiar esta situación era indispensable negar el pasado indígena e ibero y la mestización de ambos; es decir, negar la barbarie.

Por cierto, en su destacado trabajo sobre el indigenismo en América Latina, el profesor Italo Tedesco³⁵ trata el problema de las tesis políticas de la realidad indígena en América. El autor en cuestión, menciona dos sistemas de interpretación de esa realidad. Para explicarlo, Tedesco toma en extenso los argumentos que expone Domingo Alberto Rangel:

33 Zea, Leopoldo, Fuentes de la Cultura Latinoamericana, *Op. Cit.*, Págs. 354-367.

34 Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, págs. 354-367.

35 Tedesco, Italo, *Urdimbre estética, social e ideológica del indigenismo en América Latina*, Caracas, Ediciones del Vicerrectorado de Investigación y Postgrado, UPEL, 2003.

*En América hasta el día de hoy, existen dos maneras de ver el problema de las comunidades indígenas o de las etnias indígenas como ahora las llaman. Una de ellas es de Simón Bolívar, que quiso hacer del indio un ciudadano mediante la comprensión de sus modalidades históricas, culturales y sociales. La otra manera es la de los liberales que aplicaron a América, sin diferenciar en nuestras realidades, el mensaje europeizante de su credo para sumir al indio en las peores desgracias “a nombre de la libertad”, para decirlo con otras palabras de Bolívar.*³⁶

Particularmente esta segunda fase de la visión indigenista estará presente en la producción literaria de múltiples escritores de América Latina; en especial la del romanticismo social se elabora de acuerdo con la dicotomía civilización-barbarie. De hecho, entre los cultores del eurocentrismo³⁷, tales como Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento, y José Enrique Rodó, entre otros, es común desestimar lo indígena y las potencialidades de las masas. Lo negativo suele reconocerse en el indio, en el “malón”, banda armada para el pillaje y la matanza. Ni un atenuante existe para éste. Cuando el “malón” es blanco hay justificaciones.³⁸

En opinión del escritor venezolano Gustavo Pereira, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi constituyen paradigmas del etnocidio o del proceso de exterminio llevado a cabo por los angloamericanos contra los pueblos autóctonos de América. Para ilustrar este punto tomamos parte de lo que señala Pereira:

En su libro Conflictos y armonías de las razas en América, publicado en el año de su muerte, 1883, escribe Domingo Faustino Sarmiento: “Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terrero privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de

36 Domingo Alberto Rangel. “Bolívar, el indio y nuestra América”, *El Universal*, Caracas, 13 de septiembre de 1984, págs. 1-4.

37 En el sistema anterior a Martí, como por ejemplo en los casos de Sarmiento y Andrés Bello, la formalización de la ley había sido una de las tareas claves de los intelectuales patricios, dominados, como lo han señalado Claudio Véliz y especialmente Ángel Rama, por el modelo renacentista del letrado.

38 Tedesco, Italo, *Ob. Cit.*, Págs. 31-32.

*progreso, está ocupada por la raza caucásica, la más perfecta e inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la Tierra; merced a estas injusticias, la Oceanía se llena de pueblos civilizados, el Asia empieza a moverse bajo el impulso europeo, el África ve renacer en sus costas los tiempos de Cartago y los días gloriosos de Egipto. Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables: las razas fuertes exterminan a las débiles, y los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes.*³⁹

De igual modo, puede observarse el mismo esquema eurocentrista entre muchos otros escritores del continente de comienzos del siglo xx, quienes desconfiaban abiertamente de la cultura del colectivo. Para ellos, la tarea de los hombres de letras consistía en iluminar las “conciencias oscuras” para que todo se integre al gobierno y a las asociaciones políticas y económicas, con la savia europea, ya que nuestra cultura es extranjera. Por ejemplo, este esquema es notorio en las narrativas de Rómulo Gallegos, Ricardo Güiraldes, Leopoldo Lugones, y José Eustacio Rivera, entre otros.

Asimismo, importa destacar que en *La Ciudad Letrada*, Ángel Rama⁴⁰ presenta un exhaustivo recorrido histórico sobre la labor cumplida por los “letrados” como sostenedores del poder en América. Estos últimos, constituidos en su mayoría por una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma y que estaban estrechamente asociados a los sectores pudientes de la colonia, y se asentaron preferentemente en los reductos urbanos. En síntesis, el letrado estaba acreditado por la ley, por lo político-estatal.

Para Julio Ramos, el concepto de “letrado” históricamente no reduce su territorio semántico a la actividad propia del abogado o agente (escritor) de la ley. En *La Ciudad Letrada* pareciera que ésa es la acepción dominante del concepto que así viene a describir la relación entre los intelectuales y la burocracia, desde la consolidación del imperio español en América hasta el

39 Pereira Gustavo, *Costado Indio*, Caracas, Biblioteca Ayacucho-CONAC, 2001, Pág. 129.

40 Rama, Ángel, *La Ciudad Letrada*, Montevideo, Arca Editorial, 1984.

siglo xx.⁴¹ Dicho de otro modo, el “letrado” es un intelectual orgánico a la vida pública dominada, desde la colonia, por un culto ciego a la autoridad de la letra.

Sin embargo, se podría decir que a este equipo de intelectuales o letrados influyentes, se oponen otros escritores, quienes al elaborar sus discursos no se dejan someter a las normas preestablecidas de un código retórico, gramatical o ideológico, en un mundo orientado a la productividad, dominado por los discursos de la modernización y el progreso. Aunque ubicados en épocas distintas, Simón Rodríguez⁴² y José Martí⁴³ representan dos casos suficientemente ilustrativos de las fluctuaciones o desencuentros que se produjeron en momentos diferentes en el continente.

Pero, ¿cómo se observa la discusión sobre el indigenismo hoy en día?

Ahora, en nuestros días, no se plantea ya el problema de la división nacional con un carácter racial o epidérmico. No es ya la pugna entre indios y blancos, sino entre explotados y explotadores, entre campesinos y oligarcas. Entre hombres que trabajan la tierra y hombres que se aprovechan de su trabajo.

El indigenismo se convierte en latinoamericanismo, en expresión de la doble lucha interna y externa que mantienen los pueblos de esta parte del continente para acabar con una situación de dominación, de dependencia. De hecho, esta fue la razón que motivó la Revolución Mexicana iniciada en 1910.

1.5.1. La tesis indianista

El investigador Omar González Nájuez se ha interesado por la discusión en torno a las tesis o visiones sobre el tema indígena en la antropología venezolana. Así lo explica este autor:

41 Cfr. Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y Política en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, Págs. 68-69, 2003.

42 Ángel Rama reconoce cómo el maestro del Libertador, percibió la acción entorpecedora que desempeñaba la ciudad letrada. Recuérdese que Rodríguez ideó un proyecto de una educación social destinada a todo el pueblo, a quien reconocía un doble derecho: a la propiedad y a las letras. Véase *La Ciudad Letrada, Ob. Cit.*, Pág. 71.

43 Cfr. Ramos, Julio, *Ob. Cit.*, págs. 50-81.

Históricamente hablando, desde la perspectiva de la antropología venezolana, el tema indígena ha sido abordado mediante dos visiones o tesis divergentes en cuanto a sus protagonistas: La del indianismo y la del indigenismo. La doctrina indigenista inicialmente provino de México a través de un organismo especializado de la OEA llamado “Instituto Indigenista Interamericano” al cual Venezuela se adscribió en 1948. Este tipo de políticas hacia los pueblos indígenas siempre fue hecho desde la visión de los no indígenas, con programas en su mayoría racistas y discriminatorios que sólo se interesaban en “integrar” y asimilar a los indígenas a los patrones culturales de la sociedad occidental dominante, es decir, no contaba para nada el tema de la diversidad cultural del país, sino nivelar y uniformar a todos los componentes étnicos al modelo occidental de la sociedad criolla hegemónica. Por ello, hasta hace poco encontrábamos en cualquier localidad indígena, una escuela “indígena” pero con un currículo urbano.⁴⁴

De acuerdo con González Nájuez, esta fue la política que se implementó desde las diversas oficinas de asuntos indígenas ministeriales al interior de los pueblos indígenas de Venezuela.

Pero contraria a esa posición que pretende homogeneizar la cultura del indio de acuerdo a los patrones occidentales, es la visión indianista, que intenta básicamente colocar los asuntos indígenas en manos de los propios pueblos indígenas u originarios. Para llegar a cristalizar este modelo de políticas autogestionarias se hace indispensable revisar el papel que le tocó jugar a un grupo de antropólogos, misioneros de avanzada y líderes indígenas. Todo el proceso debe ser analizado desde una perspectiva que reconoce el papel de la resistencia etnocultural indígena que siempre ha considerado que los indígenas son cada vez más dueños de su destino.

Una visión siempre precisa de la realidad indígena latinoamericana nos la planteó el maestro mexicano Guillermo Bonfil Batalla, impulsador de la teoría del Etnodesarrollo Cultural en la Antropología Latinoamericana.

El afirmaba (1981) :

44 Conferencia del Dr. Omar González Nájuez, *Los indígenas de Venezuela y el proceso de resistencia etnocultural*, Centro Internacional del Prensa “Simón Bolívar”, Torre MRE, Caracas: 27 de Octubre, 2005.

*Los pueblos indios de la América Latina tienen voz propia. Durante casi 500 años los grupos dominantes (primero los europeos colonizadores después las burguesías nativas) se han empeñado en ignorar esa voz, han hablado de indios sí, pero no le han permitido hablar a título propio. Intermitentemente resuena una voz inocultable: la voz de las armas empuñadas por manos indígenas en centenares de rebeliones. Después vuelve el silencio.*⁴⁵

En ese mismo sentido, es importante resaltar que Bonfil Batalla promueve el proceso de etnodesarrollo, por considerar que los pueblos tienen la capacidad social para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su propia experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones.⁴⁶

De hecho, este proceso de etnodesarrollo parece extenderse hacia varios pueblos indígenas de América Latina; sin embargo, en México las etnias indígenas locales aún no han conquistado su propio desarrollo.

1.5.2. El neoindigenismo

Lo anterior sobre la visión indianista, no es comparable a lo que plantean algunos estudiosos de América Latina sobre el “neoindigenismo”. A partir de esta noción el “mestizo” pasa a constituirse en el más genuino transculturador de Latinoamérica, pues es él, el agente más viable y capaz de salvar algo de la herencia india en los difíciles trances de la aculturación.

Asimismo, para Ángel Rama, “el mestizo” se convierte en el motivo substancial para construir sus planteamientos cardinales en torno a la transculturación narrativa en América Latina.

En todo caso, asumimos que Rama examina con gran agudeza el problema sobre la cultura del mestizo en el prólogo al libro del

45 Bonfil Batalla, Guillermo, “La nueva presencia política de los indios: Un reto a la creatividad Latinoamericana”, La Habana, en: *Casa de las Américas*, 1981.

46 Bonfil Batalla, Guillermo, “El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. San José de Costa Rica, en: *Etnodesarrollo y etnocidio en América Latina*, 1982.

escritor peruano José María Arguedas: *Formación de una cultura nacional indoamericana*.⁴⁷

Acorde con Rama, el propósito fundamental de Arguedas era la formación de una cultura propia, mestiza y original que revelara la identidad profunda de sus pueblos. El interés del escritor por estudiar la cultura indígena heredera de la cultura del Incanato en el seno de la sociedad peruana, implicó su obligada inserción dentro de la corriente indigenista, la cual se vería forzado a reelaborar.

Ante el urgente llamado de José Carlos Mariátegui, otro intelectual peruano, el momento exigía contribuir a la formación de la nacionalidad peruana. Arguedas acepta ese reto y elabora su gran proyecto intelectual. Con este proyecto, Arguedas se proponía enmendar o perfeccionar el vasto conjunto de principios del indigenismo.

Arguedas se ocupa de revisar los principios que fundamentaban la formulación indigenista, que como antes señalábamos, no expresaba de manera auténtica la problemática cultural de la región peruana.

Tres son los períodos que marcan la evolución del pensamiento indigenista en el Perú. De esta manera los resume Rama:⁴⁸

Primer Período: Corresponde al novecentismo. Se afirma en la obra de Julio C. G Tello en oposición al pensamiento hispanista de José Riva Agüero y Víctor Belaunde. Este primer momento consistió en un reconocimiento de la antigua cultura Inca que en ese tiempo estaba siendo revelada por los hallazgos arqueológicos y bibliográficos: Paracas, Machu Picchu, Guamán Poma de Ayala, etc.

No obstante, este período inicial no va acompañado por una revaloración paralela de la cultura india prehispánica.

Segundo Período (período central): Acaudillado por José Carlos Mariátegui. Se impone la reivindicación social y económica del indio, se insta a los escritores y artistas a tomar como tema el Perú contemporáneo y se genera una nutrida producción sobre el indio miserable, maltratado y espoliado. Esta obra sólo cumplió una función social importante, pues sus creadores no consideraron la complejidad de la estructura social del Perú,

47 Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*. (Selección y prólogo de Ángel Rama), México, Siglo veintiuno editores, 1975.

48 Cfr. Prólogo a la obra de José María Arguedas, *Ob. Cit.*, Págs. 9-24.

y exclusivamente se limitaron a la dicotomía indio-dominador, Costa-Sierra (tesis dualista).

Además, los integrantes de este segundo movimiento, no reconocieron la importancia de los nuevos sectores sociales: mestizos; ni valoraron los distintos matices diferenciales de las clases enfrentadas. Otra de las carencias de los intelectuales de este período fue su falta de un conocimiento científico serio acerca de la cultura india. No fueron capaces de reconocer los múltiples productos culturales, originalidad de sus creencias, costumbres y artes.

Tercer período: Posterior a Mariátegui y a Valcárcel. Sus principales representantes fueron Ciro Alegría y José María Arguedas. Estos autores se ocuparon de subsanar las carencias anotadas, procurando conservar las demandas sociales, económicas y políticas del indigenismo. Sus creadores se esforzaron por adquirir un mejor conocimiento de la realidad y optimizaron su enfoque sobre la sociedad peruana, nacida de una documentación más firme.

Este tercer indigenismo tendrá una nota dominante culturalista y ya no rotará exclusivamente sobre el indio, con lo que cual su misma denominación comenzó a ser cuestionable, al punto que esta apertura pudiera considerarse como la verdadera fundación del período nacional peruano de la cultura del país, el antecedente de las profundas modificaciones políticas y sociales que pronto habrían de introducirse.

En síntesis, esta tercera generación disponía de un conocimiento mucho más amplio de la cultura indígena y apreciándola con fuerte posibilidad aportará sin embargo, el descubrimiento del mestizo y la descripción de su cultura propia, distinta ya de la india de la que provenía.

1.5.3. El multiculturalismo

Podría argumentarse que el tema del multiculturalismo ha adquirido primacía en los últimos años. Así, tanto en América Latina como en el mundo industrializado, este problema está presente en las discusiones relacionadas con las dinámicas de la globalización, el paso de sociedades modernas a posmodernas, y de sociedades industriales a sociedades de la información. También la globalización, en el ámbito político e ideológico, coloca el multiculturalismo como un valor e incluso como un ideal. Convenciones internacionales que proscriben la discriminación y abogan

por el derecho a la diferencia son ratificadas por los estados nacionales, y las constituciones prescriben derechos culturales cada vez más amplios. Esto último es notorio en los Estados que se reconocen como pluriétnicos; como en Ecuador y Bolivia donde se ha institucionalizado la educación bilingüe en zonas donde el español suele ser segunda lengua.

Pero, ¿cómo se ha planteado este problema del multiculturalismo en América Latina?

El examen de ese problema, de acuerdo con Hopenhayn⁴⁹ está vinculado con “la negación del otro”. Hopenhayn lo razona en los siguientes términos:

En América Latina y el Caribe, los conflictos del multiculturalismo se vinculan históricamente a la “dialéctica de la negación del otro: ese otro que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. Entendida en términos étnicos y culturales, la negación del otro se remonta al período de descubrimiento, conquista, colonización y evangelización, y recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural.

De acuerdo con el mismo Hopenhayn, Iberoamérica está marcada desde sus orígenes por el problema multicultural, en la medida que la diferencia se constituye en el eje del poder, el disciplinamiento y la expropiación.

Llegados a este punto, es importante reflexionar sobre el funcionamiento de las diferencias culturales entre los diversos grupos humanos. Así, una cultura no sólo está en contacto con otras culturas, sino que además toda cultura se encuentra internamente diferenciada y resulta muy difícil hablar de los miembros de una cultura como si todos fuesen homogéneos y estuvieran determinados todos por los mismos tipos de condicionamientos. Por ejemplo, no es lo mismo ser parte de la cultura occidental desde la perspectiva masculina que de la femenina. Tampoco es igual participar en ella como propietario o como desposeído.

49 Hopenhayn, Martín. “El reto de las identidades y la multiculturalidad”. En: *Pensar Iberoamérica*, Revista de cultura, O.E.A., # 0-Febrero, 2002.

Ahora bien, el mestizaje crea otro elemento importante en la discusión sobre el multiculturalismo. En América Latina el mestizaje racial es intrínseco a los procesos de conquista y colonización, y la población mestiza es mayoritaria en la región. Para Hopenhayn, el mestizaje racial “constituye, en cierta forma, la base histórica para entender cómo se resolvió el tema del multiculturalismo en América Latina.”⁵⁰ A juicio de este autor, la mediación es una manera de mirar y entender el mestizaje, pero también como subordinación y renuncia; como forma histórica del encuentro y como estrategia dominante de absorción de los dominados.

Por otra parte, la visión de Zizek⁵¹, sobre la problemática multiculturalista ayuda a entender la forma como se practica la hegemonía de los países desarrollados ante los oprimidos. En efecto, la nueva estrategia de la hegemonía mundial del nuevo capitalismo, consiste en “incorporar en su sistema algunos motivos y aspiraciones la masa oprimida”. De acuerdo con Zizek, la interacción con el otro en el multiculturalismo posmoderno sólo nos permite encontrarnos ante una distancia eurocentrista condescendiente y respetuosa de las culturas locales pero sin echar raíces en ninguna cultura particular.

En resumen, el proceso de globalización ha ocasionado que al final del siglo xx y comienzos del nuevo milenio seamos testigos de una ruptura paulatina de las limitaciones que anteriormente dificultaban la relación entre culturas. Lo anterior, es motivo de estudio para Cisneros, para quien el problema de la tolerancia multicultural representa “el necesario equilibrio entre las distintas fuerzas y presupone el rechazo de cualquier tipo de violencia como método de interacción”.⁵² La tolerancia multicultural significa el respeto de las ideas, de las costumbres, de las formas de vida y de las opciones políticas y culturales que no compartimos o que son adversas porque son desconocidas y diferentes.

50 Hopenhayn, M., *Ob. Cit.*, pág.6.

51 Zizek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: Jameson, Fredric y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

52 Cisneros, Isidro H., “Globalización, Ciudadanía y Tolerancia Multicultural en América Latina”. Hemeroteca Virtual ANUIES. Disponible en: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>, 2004.

1.6. La discusión sobre la unidad y la diversidad de la cultura latinoamericana ⁵³

Uno de los tópicos de interés que incluye Rama en *Transculturación Narrativa en América Latina*⁵⁴ se refiere al tema de la unidad y la diversidad cultural de las regiones del continente. Por una parte, Rama considera que la unidad de América Latina ha sido y sigue siendo un proyecto de equipo intelectual propio, reconocida por un consenso internacional. Está fundada en persuasivas razones y cuenta a su favor con reales y poderosas fuerzas unificadoras. Por otro lado, Rama señala con agudeza que por debajo de esa unidad, real en cuanto proyecto, real en cuanto a bases de sustentación, se despliega una interior diversidad cultural entre los países de América, pues esta última característica define de manera más precisa al continente. De este modo lo explica Rama:

*La diversidad es regida, en un primer nivel, por el de los países hispanoamericanos, algunos de los cuales han sido capaces de constituir naciones, gracias a factores integradores que otros no han alcanzado. En un segundo nivel, más robusto y valedero, la diversidad es acreditada por la existencia de regiones culturales. Aunque éstas se perfilan extensas y nítidamente delineadas en los grandes países, haciendo que el mapa regional brasileño sea un equivalente del mosaico de países independientes del hemisferio hispanoamericano, la división en regiones culturales se reencuentra aun en los países pequeños, habiendo podido ser fundamentada por la antropología para islas del tamaño de Puerto Rico.*⁵⁵

53 Se ha considerado de interés para la investigación esta aclaratoria de José Luis Martínez: El nombre de América Latina o Latinoamérica designa, imprecisa y convencionalmente, el conjunto de los veintidós países iniciales (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, República Dominicana, Ecuador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, El Salvador, Uruguay y Venezuela), de los cuales diecinueve hablan la lengua española, Brasil la portuguesa y Haití la francesa. Los cuatro países recientemente independientes: Jamaica, Barbados, Trinidad y Tobago, suelen incluirse en una subregión llamada el Caribe o las Antillas, en las que a veces se consideran también los otros países insulares de esa zona. Martínez, José Luis, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1972, pág. 11.

54 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, págs. 57-71.

55 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, pág. 58

Ahora bien, según Rama ocurre una tendencia multiplicadora y desintegradora semejante en las vastas regiones dentro de un país, pasibles de división en subregiones. Por ejemplo, Rama advierte la necesidad de revisar el conflicto cultural del área cultural andina que, aunque esta última abarca a los diversos países sudamericanos asentados sobre la cordillera, tiene su corazón en la serranía sur del Perú. Por cierto, la evolución de este conflicto lo registra José María Arguedas en su obra narrativa. Se citan los argumentos de Rama sobre este problema en extenso:

De los diversos conflictos culturales que en la América Latina posterior a la primera guerra mundial reavivó, agudizándolos, el impacto renovado de la modernidad que, procedente del exterior, resultaba traducido a las regiones internas por la mediación capitalina, ninguno se ofreció con perfiles más enconados y por lo tanto con menores asideros para intentar una transculturación que salvaguardara valores locales, modernizándolos, que el registrado en el área andina.

Entendemos por tal área andina, no sólo el actual Perú, que ha funcionado históricamente como su corazón, el punto neurálgico en que se manifiesta con mayor vigor su problemática, sino una vasta zona a la que sirven de asiento los Andes y las plurales culturas indígenas que en ellos residían y sobre la cual se desarrolló desde la Conquista una sociedad dual, particularmente refractaria a las transformaciones del mundo moderno. Se extiende desde las altiplanicies colombianas hasta el norte argentino incluyendo buena parte de Bolivia, Perú y Ecuador y la zona andina venezolana. Son tierras ecológicamente emparentables dentro de las cuales se produjo la mayor expansión del Incario lo que ha permitido a algunos autores, como Haya de la Torre, reponer la idea del Tawantinsuyu con su capital natural en el Cuzco, debido a la unidad lingüística y a la generalizada homogeneidad cultural que logró imponer el Incario en su proceso imperial sobre las diversas culturas de la región, antes de la llegada de los españoles⁵⁶.

De tal manera para Rama la crítica debe apelar a una doble perspectiva que combine un enfoque continental con una regional, para que pueda dar

56 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, pág.124.

razón de “...esas dos fuerzas [unidad y diversidad] esos dos polos, [que] actúan permanente en nuestra cultura⁵⁷.”

En lo que se refiere a la diversidad, son testimonios las distintas formaciones nacionales del continente, y más aún las diferentes “regiones culturales”, al interior de los primeros, que muchas veces desafían su supuesta “unidad nacional” y sus fronteras políticas. Por tal motivo, Rama propone reconstruir el mapa latinoamericano, pues un segundo mapa –nos dice– es más verdadero que el oficial cuyas fronteras fueron, en el mejor de los casos determinadas por las viejas divisiones administrativas de la Colonia y, en una cantidad no menor por los azares de la vida política, nacional o internacional⁵⁸. Es a partir de esta preocupación basada en un punto de vista tanto antropológico como lingüístico, que Rama esboza en su artículo “Medio siglo de narrativa latinoamericana (1922-1972)”, la siguiente división por zonas culturales: “zona rioplatense y chilena, zona andina, zona Caribe, zona del nordeste de Brasil, y centro o sur de Brasil, zona México y, finalmente, zona de Meso América”⁵⁹.

Por su parte, para el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro es mucho más notoria la homogeneización lingüístico-cultural que se produjo en las lenguas habladas en América Latina y los respectivos complejos culturales que lo ocurrido en las respectivas naciones colonizadoras, y tal vez que los de cualquier otra área del mundo excepto la neobritánica. En efecto, el castellano, el portugués y el inglés hablados en las Américas experimentaron menor número de variaciones regionales que los de las naciones de origen. El castellano hablado en América, a pesar de cubrir una extensa área y variar regionalmente en cuanto al acento, no derivó en ningún dialecto, mientras que en España siguen hablando varias lenguas mutuamente ininteligibles. Lo mismo ocurre en relación con la lengua portuguesa y con la inglesa. Es decir –señala Ribeiro– los españoles, portugueses e ingleses que jamás lograron deglutir y asimilar los bolsones lingüístico-dialectales de sus reducidos territorios, al trasladarse a las Américas impusieron a sus

57 Rama, Ángel “Algunas sugerencias de trabajo para una aventura intelectual de integración”. En: Ana Pizarro. *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985. p.85 (Ponencia de Rama en la Segunda Reunión de Expertos de la Universidad de Campinas, Brasil, 1983, titulada y editada para su versión escrita por Ana Pizarro).

58 ———— *Transculturación Narrativa...*, pág. 58.

59 ————, “*Algunas Sugerencias...*”, pp. 85, 86, 87 y 90.

colonias, inmensamente mayores, una uniformidad lingüística casi absoluta y una homogeneidad cultural igualmente notoria.⁶⁰

1.7. La modernidad como un mito, según Enrique Dussel

Para el filósofo argentino Enrique Dussel la modernidad puede ser considerada un mito, pues aunque ésta incluye un concepto racional de emancipación que afirmamos y asumimos, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida.⁶¹

De acuerdo con Dussel, la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una Historia Mundo que ella misma inaugura; la “periferia” que rodea este centro es, en consecuencia, parte de esta autodefinición. El desconocimiento de lo periférico llevó a los más importantes pensadores contemporáneos del “centro” —en este caso se refiere a los europeos— a la falacia eurocéntrica en su comprensión de la modernidad.

Para Dussel, 1492 es la fecha del “nacimiento” de la modernidad. Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Así, si 1492 es el momento del “nacimiento” de la modernidad como un concepto, el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, también marca el origen de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo.

Dussel considera, que el mito del origen que está escondido en el concepto emancipatorio de modernidad tiene que ver con la conexión del eurocentrismo con la concomitante “falacia del desarrollismo”.⁶² La falacia

60 Ribeiro, Darcy, “La cultura latinoamericana”, en Fuentes de la Cultura Latinoamericana, *Ob. Cit.*, págs. 105-106.

61 Dussel, Enrique, “Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt)”. En: *Capitalismo y geopolítica del Conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, *Ob. Cit.*, págs. 57-70.

62 Dussel, Enrique, *Ob. Cit.*, pág. 60.

del desarrollismo consiste en pensar que el patrón del moderno desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por toda otra cultura.⁶³

El mismo autor destaca que en la ontología hegeliana, también prevalece la concepción etnocéntrica de la cultura. De acuerdo con Hegel, Europa es fin absoluto de la Historia Universal; Asia es su comienzo. En su concepción, Latinoamérica y África están eliminadas del movimiento de la Historia Mundial, situándolas como a Asia, en un estado de “inmadurez”.

Dussel discute el contenido racista de la ideología hegeliana tanto para África como para Latinoamérica. Los pueblos de estas regiones son considerados bestias, en estado primitivo.

Según Hegel el comienzo y el fin de la historia es Europa. La Europa cristiana moderna no tiene nada que aprender de los otros mundos, las otras culturas.

63 Es importante destacar que O' Gorman en su estudio sobre el *Proceso de la Invención de América*, refiere la tesis de Colón, en el cual se concebía a este continente como una tierra para la liberación del hombre de su antigua cárcel cósmica y de su multiseccular servidumbre e impotencia, o si se prefiere, liberación de una arcaica manera de concebirse a sí mismo que ya había producido los frutos que estaba destinada a producir. No en balde, no casualmente advino América al escenario como el país de la libertad y del futuro, y el hombre como el nuevo Adán de la cultura occidental. Evidentemente, las creencias de Colón contrastan profundamente con los argumentos que se exponen en este subtítulo. Véase O' Gorman, Edmundo, *Oh Cít.*, pág. 95.

Capítulo II

La transculturación como problema

2.1. De los primeros contactos entre europa y américa: el otro transculturado

Carlos Fuentes señaló que el Nuevo Mundo fue concebido desde su origen como una “Utopía”⁶⁴: al ser abolida la ilusión geocéntrica, destruida por Copérnico, Europa necesitó crear un espacio enteramente nuevo que confirmara y al mismo tiempo desbordara la extensión del mundo conocido. La dimensión utópica de ese proyecto quedó plasmada tanto en los diarios de Colón y en los escritos de Tomás Moro.

Precisamente, en los relatos de Colón de su tercer viaje, el almirante narra como en la tierra recién hallada llamada Paria por los naturales, es “adonde está el Paraíso Terrenal” que según común opinión “está en fin oriente”.⁶⁵ De esta manera lo explica Edmundo O’ Gorman:

En efecto, en el Paraíso Terrenal existía una fuente de donde, al decir de las autoridades más aprobadas, procedían los cuatro grandes ríos del orbis terrarum. ¿No sería, entonces, que de esa misma fuente procedía el caudal de agua que formaba aquel golfo? Esta posibilidad debió ilusionar tanto a Colón, no sólo

64 Fuentes, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1972.

65 O’ Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

*porque encuadraba admirablemente con su manera de pensar y su creciente convicción de ser un mensajero de Dios, sino por el lustre que tal hallazgo le prestaba a su empresa, que no se percató de la extravagancia de la idea, ni por lo pronto, de las nuevas dificultades que implicaba.*⁶⁶

Colón estaba convencido que en ese lugar de América había hallado un orbe austral comparable al *orbis terrarum* habitable y habitado como éste, y que, por añadidura, contenía el Paraíso Terrenal.

Por otra parte, el historiador venezolano Vladimir Acosta plantea que lo moderno nace del descubrimiento de América y la conquista que le sigue⁶⁷. Sin embargo, tampoco cabe duda de que lo que podríamos llamar “medieval”, esto es, toda una serie de contenidos culturales, de mitos, de leyendas y de fantasías, fueron asimismo importantes —y en algunos casos decisivos— dentro de ese proceso de conquista y de expansión. Porque esos valores y esos motivos imaginarios medievales (mito, leyendas, tradiciones, visiones del mundo y de sus gentes, etc.) fueron fundamentales a lo largo del proceso y resultaron inseparables de las formas que asumió éste y de sus mismos resultados. A esos mitos y valores, al principio puramente europeos, pronto se asocia lo indígena, lo americano. De esta manera, el imaginario americano, inicialmente tan despreciado en la obra de los escritores hispano-portugueses, terminará fundiéndose con los mitos y valores europeos. Así, comenzó a dibujarse el perfil del “otro” como “sí mismo”, es decir, del “otro transculturado”.

La complejidad de este proceso obliga a preguntarse, ¿cuál lógica operaría en el proceso constitutivo de lo cultural latinoamericano y de los pueblos del Caribe? Y también, ¿cuándo se fragmentaron los modelos clásicos, hegemónicos y europeos, en la episteme relacionada con la crítica de la cultura de América Latina? Y en otro orden de reflexión: ¿cuáles son los alcances teórico-conceptuales que se derivan de la noción de transculturación para la crítica cultural latinoamericana?

La primera elaboración de esta última interrogación está contenida en la obra del antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969). En uno

⁶⁶ ———— *Ob. Cit.*, págs. 106-114.

⁶⁷ Acosta, Vladimir, *El Continente Prodigioso: Mitos e imaginario medieval en la conquista americana*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1998.

de los pasajes de su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*⁶⁸ (1942), Ortiz narra el paso del hombre medieval europeo, concretamente de la cultura mediterránea, al *homo faber* renacentista. Para él el contacto de los dos mundos, de las dos culturas, fue terrible, pues mientras para la indígena constituyó una transculturación fracasada, pues fue totalmente fulminada, para la otra, la europea, el encuentro de ambos mundos representó un hecho radical y cruel, un trauma del desarraigo original. Así lo explica el autor:

*El mero paso del mar ya les cambiaba su espíritu; salían rotos y perdidos y llegaban señores; de dominados en su tierra pasaban a dominadores en la ajena. Y todos ellos, guerreros, frailes, mercaderes y villanos, vinieron en trance de aventura, desgajados de una sociedad vieja para reinsertarse en otra, nueva de climas, de gentes, de alimentos, de costumbres y de azúcares distintos; todos con las ambiciones tensas o disparadas hacia la riqueza, el poderío y el retorno allende al declinar de su vida; es decir, siempre en empresa de audacia pronta y transitoria, en línea parabólica con principio y fin en tierra extraña y sólo un pasar para el medro en este país de Indias.*⁶⁹

Ahora bien, fue la dinámica de ese proceso que llamaremos transculturante, el que determinó el proceso formativo del conjunto de la cultura americana. Numerosos vocablos aborígenes que pasaron a las lenguas europeas, dan testimonio de este encuentro de culturas en su hábitat, toponimia, flora, fauna, clima, alimentos —y en determinada etapa del desarrollo social—, instrumentos de trabajo, objetos de culto, etc., una de las cuales sería hegemónica y opresora y que se vio obligada, ante la realidad del Nuevo Mundo, a incorporar en ella elementos de las diversas culturas originarias.

Por cierto, como señala el antropólogo venezolano Omar González Nãñez, en el caso de las culturas oriundas del Caribe, el proceso de diversidad étnica se hizo atendiendo más a criterios geográficos que lingüísticos, ya que

68 Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

69 Ortiz, Fernando, *Ob. Cit.*, Pág. 95.

en un mismo territorio convivían lenguas y etnias que eran por lo general, inconmensurables.⁷⁰

Las afirmaciones de González Nájuez coinciden con los estudios sobre lingüística caribeña realizados por Douglas Taylor, quien sostiene que durante los últimos 1750 años las Indias Occidentales han sido un lugar de encuentro de culturas e idiomas diferentes, pues, fue en esas tierras que en el alba de su historia se produjeron los primeros contactos significativos entre los hombres de las culturas del Nuevo y el Viejo Mundo⁷¹.

Como resultado del contacto entre ambas culturas y el posterior genocidio practicado por el europeo invasor a las culturas autóctonas amerindias, asistimos primero, a la sustitución del aniquilado aborigen por el esclavo proveniente de África y luego, al establecimiento de sistemas de plantación en el Caribe; esto último, creó una relación novedosa en la historia de la colonización. De este modo, lo comenta el escritor cubano Jorge Rodríguez:

*Esta relación necesariamente violenta, enfrenta en una larga lucha al esclavo —que quiere ser libre— y al plantador —que quiere perpetuar su degradante forma de explotación—. Así, hombres portadores de diversas culturas africanas son sometidos a un intencional proceso de deculturación. Se plantea la lucha entre la cultura de los explotados —la dominada—, cuya interacción modificará históricamente los rasgos de ambas culturas, acriollándolas, pero sin que pierdan su carácter antagónico clasista*⁷².

En todo caso, con la conquista, exploración, colonización, etc., arribaron a América pobladores españoles, portugueses, ingleses, holandeses, italianos, franceses, árabes, chinos, etc., quienes iniciaron el largo y brutal proceso de la Trata de esclavos traídos principalmente de la Costa Occidental del África. De hecho, su número fue mayor en el área del Caribe y golfo de México tanto por razones climáticas como por el rápido descenso de la población indígena en estas zonas.

70 Cfr. González Nájuez, Omar, "Identidad y Diversidad lingüística en el Caribe", Mérida, en: *Boletín Antropológico*, N° 53, febrero, 2005.

71 Taylor, Douglas, *Languages of the West Indies*, London, the John Hopkins Press, 1977.

72 Cfr. Jorge Rodríguez, Emilio, *Pluralidad e integración en la literatura caribeña*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989, pág. 9.

De lo anterior puede señalarse que una vía para entender el decurso histórico que siguieron las complejísimas transmutaciones culturales de los pueblos de América y del Caribe, es la de la lógica del intercambio cultural en los dos sentidos que propone Ortiz cuando afirma, que “cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa debe adaptarse a un proceso en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación, y al fin de síntesis, de transculturación”⁷³. Al adoptar este punto de vista, Ortiz se distanciaba de las posturas tradicionalmente positivista de los estudios culturales, pues no concebía a la sociedad en el sentido cultural bajo una lógica estrictamente lineal y determinista que apuntaba solo hacia el eurocentrismo.

Es importante destacar que en 1944 Mariano Picón Salas acogió la propuesta de Ortiz en su libro *De la conquista a la independencia*. Su capítulo cuarto se titulaba “De lo europeo a lo mestizo. Las primeras formas de transculturación” y en él se refiere a “la penetración de la cultura europea en los centros urbanos desde el siglo XVI y a las distintas formas que asume el trasplante cultural en las diversas áreas culturales del continente”⁷⁴

Por su parte, para Antonio Cornejo Polar la categoría de mestizaje ha sido una de las categorías fundamentales, más arraigadas y extendidas, desde las cuales América Latina se ha pensado a sí misma.⁷⁵ A pesar de configurar un paradigma dominante sobre todo a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, este concepto ha seguido estando presente en la reflexión no sólo acerca de nuestro pasado, sino también en torno a nuestra identidad y de nuestra particularidad como pueblos.

En todo caso, durante el siglo XIX y principios del XX lo híbrido fue mal visto, predominando la idea defendida por muchos investigadores según la cual, todo producto de mezcla era sospechoso y dañino para el desarrollo cultural. Además, se consideraba a la cultura central –la cultura

73 Ortiz. Fernando, Ob. Ct., pág. 93, (subrayados nuestros).

74 Moraña Mabel (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, Serie Crítica, 1997, págs.10-25.

75 Cornejo Polar, Antonio, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”. En J. Mazzotti y J. Zevallos (Eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

etnocentrista dominante— como cultura única; y se excluían por inferiores a aquellas culturas que se generan en la periferia.

También de esa misma concepción devino la noción de “barbarie” y la de “sujeto salvaje bárbaro”, para referirse a quien de hecho, ha sido relegado al espacio de una cultura inferior o subalterna. Esta visión se hallaba asociada al pensamiento aristotélico, el cual cobró mayor auge en Europa a partir del Siglo XIII. Así lo explica el antropólogo venezolano Gustavo Martín, en su libro *Ensayos de Antropología Política*:

La “Antropología” de Aristóteles está contenida principalmente en La Política, obra en la cual el autor señala un conjunto de características que, según él, tipifican a una sociedad de honores, en contraposición a los bárbaros y esclavos. Esta visión helenocéntrica plantea que las sociedades de hombres tienen familias, ciudades, estado, gobernantes, propiedad, comercio, dinero. Pero, los modelos de comparación de cada una de estas instituciones sociales son, por supuesto, los sistemas griegos.⁷⁶

Esta posición helenocéntrica fue la utilizada por los conquistadores españoles para medir el grado de desarrollo de las sociedades aborígenes de América y, claro está, éstas estaban lejos de reproducir las instituciones griegas que Aristóteles pensó indispensables para distanciarse de la barbarie.

Otro indicador de esa concepción hegemónica etnocentrista también determinó el pensamiento de los antropólogos y pensadores de finales del siglo XIX, para quienes todo pueblo inferior —indígenas, bárbaros o salvajes africanos, paganos e infieles— debería recibir el “beneficio” de la gran cultura occidental, es decir, deslastrarse de sus salvajes prácticas culturales y aceptar como cultura única a la europea.⁷⁷

76 Martín, Gustavo, *Ensayos de Antropología Política*, Caracas, Editorial Tropykos, 1984, Pág. 45.

77 Hacia 1881 John Wesley Powell, en su libro *Introduction to the Study of Indian Languages*, afirmaba: “El gran regalo a las tribus salvajes de este país (...) ha sido la presencia de la civilización, las que, bajo las leyes de la aculturación, han mejorado considerablemente sus culturas se han sustituido por nuevas y civilizadas, sus viejas y salvajes artes, sus viejas costumbres; en resumen, se han transformado los salvajes a la vida civilizada”. Citado por Jesús Guanche, *Avatares de la transculturación cubana*, En: *Cuba: una identidad en movimiento*. Disponible: <http://carlo260.supereva.it/avatar.htm>.

Por otra parte, en 1928, el escritor brasileño Oswald de Andrade publica su “Manifiesto antropófago o de la ‘Antropofagia’”⁷⁸. Otra manera de nombrar aquello que ha sido transculturado o apropiado en el contexto del descubrimiento y colonización.

Según Andrade, las prácticas primitivas de “canibalismo” no se deben atribuir a exigencias materialistas (por gula o por hambre) e inmorales que de ella hicieron jesuitas y colonizadores. Se trataba de un rito que, existente también en otras zonas del globo, intenta expresar un modo de pensar, una visión del mundo, que caracterizó cierta fase primitiva de toda humanidad y que, particularmente, se aplica como metáfora al intenso proceso de intercambio cultural que fue la colonización.

En la opinión de Haroldo de Campos, la idea sobre la antropofagia de Oswald de Andrade podía tratarse de una comilona crítica. De una forma de reducción estético-sicológica, a través de la cual la experiencia europea importada sería deglutida y transformada, y puesta desde luego al servicio de una cultura brasileña de invención (productiva), así como los primeros salvajes devoraban al colonizador portugués.⁷⁹

2.2. Las ideas sobre transculturación

La transculturación es quizá la principal propuesta de interpretación del proceso cultural latinoamericano. Es la primera propuesta general. Aparece en la obra ya mencionada de Fernando Ortiz, aceptada por Malinowski, y ampliamente discutida por otros autores. Ortiz pretendía describir un proceso de intercambio cultural simbólico muy puntual que se verificaba en el Caribe.

Solamente con Ángel Rama el concepto llega a adquirir las dimensiones de una teoría general que intenta explicar el proceso cultural del continente. Pero esto tiene unas consecuencias, que amerita un estudio más exhaustivo. En este sentido, debemos examinar ¿cuáles son los límites de esta teoría? Y posteriormente indagar sobre las últimas revisiones que se le han hecho al proceso cultural.

78 Andrade, Oswald de, *Obra escogida*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981, # 84.

79 Véase Campos Haroldo de, Prólogo a la obra de Oswald de Andrade, *Ob. Cit.*, pág. 12.

La transculturación puede ser considerada como la última teoría moderna acerca de América Latina. En primer lugar, América Latina (AL) es un contexto que no es sólo descriptivo, o meramente nominativo. Debe ser un concepto dinámico; lo que intenta ser señalado con la idea de AL, es prácticamente desde sus orígenes en el siglo XIX, un destino político.

En segundo lugar, se puede pensar que toda la discusión teórica intelectual, desde el siglo XIX hasta mediados de los años 80, rondó en torno a la denominación de un sujeto de ese destino.

¿Qué cosa era América Latina? ¿Y cuál era la dinámica?

La idea de América Latina expresaba un proyecto que conducía de manera voluntaria hacia un futuro mayor o mejor. Rama afirmaba, que AL era una idea de tipo vanguardista que aún esperaba una realización concreta; es decir que las transformaciones iban en sentido lineal: lo que era el futuro debía ser necesariamente mejor que el presente. Esa era la vanguardia, la que iba marcando el camino.

Las vanguardias eran, ante todo, ideologías de innovación del mundo, por eso su asociación inmediata a lo largo del siglo diecinueve y comienzos del veinte, sobre todo, asociado a los grandes movimientos sociales de transformación.

Ahora bien, para Rama toda la discusión sobre la cultura se enfocaba en la literatura. Porque Rama se refiere a la transculturación narrativa, que tiene que ver con la discusión de la literatura latinoamericana; lo que implicaba exigir por qué esa literatura era latinoamericana y no simplemente una reproducción de la europea; por qué esa literatura era latinoamericana y no otra cosa. En efecto, lo que estaba en juego en toda la discusión acerca de la literatura era la discusión misma de América Latina, por ejemplo, la discusión de la historia literaria que pasaba por la enumeración de un conjunto de literaturas regionales. La literatura latinoamericana debía ser la suma de las literaturas nacionales o el conjunto de la literatura escrita en español de América que incluía a la literatura brasileña. De tal manera, que el punto de inflexión quedaba colocado en la experiencia continental; es decir, se recurría al proceso ideológico de la teoría de la dependencia cultural latinoamericana.

En lo anterior, se da una teoría general del proceso latinoamericano en el marco de la forma como la modernidad pensó. Y si hablamos de pensamiento moderno, ¿a qué nos referimos con la idea de pensamiento moderno?

El problema de lo singular, lo local y lo global, el centro y la periferia, América Latina y otros países, las naciones latinoamericanas. El modelo del pensamiento moderno está buscando la síntesis. Pero, el problema consiste en ¿cómo hago para pensar la unidad o la síntesis del universo? Lo que es universal, lo que es singular, pensarlo en la unidad.

Para Hegel, el espíritu, la razón y la Historia organizan una de las caras de la totalidad y de su propio principio según el cual todo lo racional es real y lo real racional; donde el contenido del universo adquiere la experiencia de sí mismo. En cambio, si leemos a Hegel geopolíticamente en vez de seguir las reglas del juego que él mismo nos propone, nos daremos cuenta de que el espíritu y la razón que para Hegel parecía encarnarse en la historia es, en realidad, una manera de imaginar geopolíticamente la Historia y justificar esa lectura mediante los conceptos de espíritu y razón. De esta manera Hegel pudo hacer de Europa el punto de llegada del espíritu y la síntesis de la razón.⁸⁰

El método dialéctico hegeliano tiene tres fases. La fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida. La fase de la negación racional de la antítesis o, la fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia. Finalmente, la fase de la mediación positivamente racional, es decir, la síntesis o negación de la negación. La primera fase es la del “ser en sí”. La segunda, la del “ser fuera de sí” y la tercera el “ser para sí”. Cuando la dialéctica y la razón se encarnan en la Historia resulta que África es el “ser en sí”, Asia el “ser fuera de sí” y Europa es el “ser para sí”. Para Hegel la Historia se desplazaba de Oriente a Occidente. África quedaba así fuera, un “antes” de la Historia mientras que América quedaba fuera por ser el “futuro”; América es la juventud que debe crecer. En esa totalidad organizada en el acontecer temporal, no había opciones. La totalidad era al mismo tiempo el destino. Y todo esto lo proponía Hegel haciéndose eco del espíritu triunfalista que había dejado la revolución de la burguesía, en Francia, en 1789. Como puede observarse, la dialéctica de Hegel se asienta sobre el presupuesto temporal de la historia universal contada desde la perspectiva europea. De aquí, la visión eurocentrista de su pensamiento.

80 Cfr. Las obras de Hegel, Georg W.F, *Fenomenología del Espíritu*, Wenceslao Roces (Trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

— *The Philosophy of History*, J. Sibree (Trad.), New York, Prometheus Books, 1991.

Es necesario señalar que surgieron otros modelos que cambiaron los términos del pensamiento de Hegel. En particular, dos merecen ser mencionados: estamos hablando de la discontinuidad, ideas ampliamente desarrolladas en las obras de Michel Foucault y el método ana-dia-lético de Dussel, el cual introduce un tercer lugar que no es temporal, sino que es fundamentalmente espacial y geopolítico. En este último, no se planteaba la negación de la negación como síntesis, sino la negación de la contemporaneidad.

Además, surgió la crítica de Marx a Hegel. Para Marx el problema no estaba en hacer una síntesis, sino una síntesis tal que los polos a ser sustentados no desaparezcan; es decir, para Marx la idea consistía en manejar conceptos abiertos, conceptos revolucionarios, ese es el modelo central, con las variables de lo que se llama el pensamiento moderno.

En lo que concierne a América Latina, el problema consistía en cómo pensar la síntesis de Europa-América. Se pensó que la respuesta estaba en la literatura mestiza. En este intento de resolución transcurre más de un siglo de vida intelectual latinoamericana, porque lo que está en juego es lo específico latinoamericano. Somos un continente mestizo, europeo, o somos un continente de negros, o somos lo específico; o somos una mezcla de todo ello.

Algunos estudiosos percibieron al mestizaje como el punto de encuentro no conflictivo o la condición necesaria para pensar-imaginar la nación como un todo más o menos armónico y coherente.

Cornejo Polar, por ejemplo, consideró que esa categoría constituía el punto de encuentro de América Latina.⁸¹ La nación mestiza es un espacio en el que supuestamente no hay diferencias, desigualdades o conflictos, puesto que todos los hombres están incluidos y amalgamados armoniosamente.

Para la investigadora Ybelice Briceño, el imaginario del mestizaje que evidentemente excluye a unos, también ofrece la posibilidad de incluir a otros, de garantizar el ascenso social, de exigir reivindicaciones.⁸² De ese modo, la estrategia de blanqueamiento físico o cultural, se convierte en una alternativa real para escalar o ser reconocido socialmente, y dicho

81 Cornejo Polar, A., *Ob. Cit.*,pág. 54.

82 Briceño Linares, Ybelice, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Caracas, Fundación CELARG, , 2006, págs. 39-40.

imaginario permite abrir una fisura por la cual los sectores subordinados pueden penetrar, y a veces, intentar hacer escuchar su propia voz

Según Agustín Martínez, la idea del mestizaje produjo múltiples implicaciones en el campo de la política, de la sociedad, de la antropología y en los distintos ámbitos disciplinarios. Evidentemente, todos planteaban: si somos mestizos, se produce la diversidad, tenemos negros, indios, blancos, sambos, salto atrás, un sistema tan abierto que no se podía explicar nada.⁸³

Ahora bien, ¿cuál es la propuesta de la transculturación dentro de los límites del pensamiento moderno?

Por primera vez se propone una solución al problema de la unidad y la diversidad de la cultura latinoamericana dentro de los límites del pensamiento moderno. Es decir, de la reconciliación de lo diverso. Rama plantea una reconciliación entre las culturas de vertiente indígena y aquellas con fuerte tradición peninsular. La propuesta transculturadora me permite pensar la constitución de una cultura latinoamericana como cultura resistente, en consonancia con el momento centro-periferia-dependencia, etc. Nos permite pensar lo específico latinoamericano como una dinámica de resistencia y sobrevivencia cultural en un mundo que se globaliza rápidamente, aunque no era el término del momento.

En ese sentido, la transculturación le daba un movimiento de resistencia. La transculturación es sobre todo astucia cultural, astucia de la razón. Si nos preguntamos, ¿por qué ocurre este proceso? Lo que hace la transculturación es tomar los elementos característicos del rasgo cultural europeo, por ejemplo la novela. De hecho, la novela no es un género oriundo de América Latina. No hay cómo pasar los cantos de la poesía indígena, inclusive, los actos de fe a este producto específico que es la novela. De tal modo, que podemos preguntar ¿cuál es el reto transculturador?

El reto es apropiarnos de la forma novelesca y producir un objeto que ya no se parece a éste, aunque lo supera, por ejemplo, uno de los textos que Rama admiraba: *Los ríos profundos* del escritor peruano José María Arguedas. En la obra de Arguedas el “yo”, el sujeto, no existe; porque en el quechua no se utiliza el “yo”; simplemente es un texto en el cual se toma la forma novelesca, y dicha forma es biográfica o autobiográfica y el

83 Exposición de Agustín Martínez, “En torno a la transculturación”. Línea de Investigación Filosofía y Políticas Educativas, Núcleo de Postgrado, UNESR, Marzo, 2006.

“yo” está presente en el centro. Esta característica definía los rasgos de una narración colectiva o colectivizada, de una visión de mundo. Rama pensaba que los rasgos que mejor definen la cosmovisión quechua-peruana adoptan las formas estéticas europeas y se ponen a vivir en ellas y perviven en el tiempo, no desaparecen. El problema es la sobrevivencia cultural. Es inútil que la cultura quechua se oponga al impacto de la modernidad occidental; no va a sobrevivir, pues definitivamente en algún momento los quechuas se van a acabar; es cuestión de tiempo y el impacto es demasiado fuerte. Se van a transformar en cholos o en otro tipo de cosas.

En resumen, el problema no es si existen o dejan de existir: es si las formas fundamentales de la cultura sobreviven en nuevas formas culturales que se han ido generando.

La transculturación supone, de este modo, rescatar aspectos profundos de la cultura latinoamericana reinsertándolos en nuevos discursos o estructuras de significación que las tendencias modernas traen consigo.⁸⁴

Lo anterior, exige pensar en los límites de esta estructura. Una novela y elementos culturales urbanos, universalistas tratando de sintetizar experiencias particulares. El límite de Rama consistió en dar respuesta a ese problema.

Sin embargo, la discusión que parte de la noción de transculturación se está repensando. Hoy, el concepto de América Latina es un esquema distinto a este de síntesis del universo. Hoy las posturas son distintas a la del pensamiento moderno por excelencia. Por ello, proponemos el término postransculturación, porque es allí donde se están elaborando los nuevos procesos e inclusive la disolución de América Latina. Porque la idea misma de AL no es pensable fuera.

2.3. Los efectos de la modernización en las urbes latinoamericanas

Resulta interesante observar que después de la emancipación de los esclavos y con el advenimiento del capitalismo industrial, se organizó un

84 En este sentido, como apunta Moreiras, la transculturación es también una estrategia política que avanza más allá de lo meramente descriptivo, pues “Rama postula una transculturación guiada intencionalmente y puesta al servicio de la redención de culturas subordinadas por la modernidad. Moreiras, Alberto, “José María Arguedas y el fin de la transculturación”. En: Moraña, M. (Ed.), *Oh Cít.*, págs. 213-231.

nuevo movimiento inmigratorio de fuerza laboral europea hacia la región latinoamericana que abarcó la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.

Particularmente, esta fuerza inmigratoria europea produjo cambios profundos en el funcionamiento y composición de las sociedades urbanas del siglo XIX transformándolas en grandes centros cosmopolitas del continente. En efecto, con la modernización se produjeron transformaciones en todos los niveles de la sociedad latinoamericana y no sólo en el plano económico, pues también se produjeron reajustes en el funcionamiento cultural y de la producción intelectual.

En su libro *Figuras. La modernización intelectual de América Latina: 1850-1930*⁸⁵, Agustín Martínez examina el debate sobre el proceso modernizador en Latinoamérica a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Martínez trata in extenso lo que caracteriza el proceso de modernización socio-cultural hispanoamericano, y estudia la importancia y las distintas fases o etapas de dicho proceso como un fenómeno que afectó al conjunto de la sociedad latinoamericana como un todo.

Efectivamente, así como en el plano de la economía la presencia de capitales extranjeros puso a funcionar la maquinaria productiva, también en el plano intelectual la intensificación de los contactos culturales y la asimilación de ideas y doctrinas europeas originó un nuevo estilo de producción intelectual; se transformaron también los valores y las formas de pensamiento que hasta entonces habían prevalecido.

Así explica Martínez las consecuencias de la modernización en la sociedad latinoamericana:

La modernización, pues, no tuvo sólo un significado económico para la sociedad latinoamericana; aunque ese fue sin duda alguna —su aspecto más esencial y el fundamento que la originó y la consolidó en todas sus implicaciones. Su significado fue determinante en la sustitución de la sociedad tradicional, dio origen a nuevos sectores y clases sociales o al menos canalizó su consolidación y localización en la sociedad y dio paso al predominio de relaciones sociales de tipo capitalista. Implicó también la reformulación de la relaciones entre la sociedad rural y la de las ciudades que crecieron bajo su influjo, basada en la

85 Martínez, Agustín, *Figuras. La modernización intelectual en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos/ Consejo de Estudios de Postgrado FACES-UCV, 1995.

*profundización sin precedentes de las diferencias tanto en el ritmo como en la dirección del desarrollo que siguieron ambas, hasta que las ciudades alcanzaron su preeminencia y la dirección del proceso social y económico y se convirtieron en centros financieros y administrativos. Alteró igualmente el funcionamiento jerárquico de la sociedad urbana tradicional, profundizando sus conflictos y generando otros nuevos; intensificó el proceso de urbanización y dio origen a nuevos sectores sociales.*⁸⁶

Lo cierto es que el clima de europeización y de cosmopolitismo significó cambios substanciales en la vida de las principales ciudades americanas. Otros serán los signos, pues las doctrinas y modelos europeos favorecerán profundamente la intensificación del proceso de transculturación entre Europa y las urbes de América.

Justamente, la inmigración de ciudadanos europeos en número progresivo a partir de mediados del XIX hasta alcanzar la segunda década del XX, contribuirá, por una parte, a fortalecer los procesos de creación, aceptación y transmisión de nuevos valores, objetos y acciones de la cultura y, por otra, a disolver algunos de los patrones culturales ya existentes.

Martínez lo expresa en los siguientes términos:

Esa masa inmigratoria, integrada por campesinos, obreros, comerciantes y artesanos en busca de mejores oportunidades, se instalará en proporción creciente en las incipientes ciudades del continente o en sus alrededores y desempeñará un importantísimo factor de presión para la acelerada transformación que éstas van a experimentar. La inmigración externa y, consecuentemente, las transformaciones de la sociedad a que dio origen por el solo hecho de constituir un grupo ajeno y, por tanto, disolvente de los rígidos patrones que caracterizaban el funcionamiento de la sociedad tradicional, coincidieron históricamente, al menos en parte, con el proyecto político de las élites dirigentes en casi todos los países del continente, quienes veían en el fortalecimiento de las ciudades y en su progresiva consolidación como polo hegemónico respecto a las vastas y atrasadas zonas rurales, una condición del progreso y la civilización concebida sobre la base del predominio

⁸⁶ Martínez, Agustín, *Ob. Cit.*, pág. 51.

de la cultura urbana sobre la “barbarie” rural, como lo expresó Sarmiento resumiendo claramente el pensamiento de su generación.”⁸⁷

Lo cierto es que la influencia de las urbes latinoamericanas y su intensa atracción sobre las atrasadas provincias, favoreció el éxodo de las poblaciones rurales y de las masas de inmigrantes a las ciudades en busca de mejores oportunidades de vida y de ascenso social.

La ciudad transformada, a la cual Ángel Rama denomina “la ciudad modernizada” fue el centro rector interno de la modernización; pues desde ella, se irradiaron sus efectos hacia los centros rurales, más rezagados y resistentes al cambio, hasta imponerles sus pautas e incorporarlas a su órbita para dar origen a una cultura nacional diferenciada.

La nueva fase desplazará la cosmovisión homogénea que predominó en la sociedad tradicional latinoamericana. Los nuevos integrantes del equipo intelectual provendrán de los distintos estratos de una sociedad que ha devenido mucho más compleja.

La complejidad de ese nuevo momento estará enmarcada por una serie de hechos que repercutirán en el funcionamiento intelectual del continente. Martínez los describe así:

La revolución mexicana y la ulterior proyección de sus consecuencias en todo el continente, la aparición de los partidos políticos de base popular, y a partir de 1930, su progresiva influencia en los sectores medios de la vida política latinoamericana; la politización radical de la vida cultural tras el triunfo de la revolución rusa y la acción de la tercera internacional; el trauma de la primera pos-guerra y la crisis europea que será confirmada luego, por el ascenso del fascismo en Europa y la Guerra Española de 1936 y, sobre todo, la crisis financiera capitalista que culminará con el “crack” de 1929 y tendrá como consecuencia la apertura de una nueva fase en la evolución económica y social de América Latina.”⁸⁸

Posteriormente se agotará la concepción de la industrialización como modelo idóneo para que los pueblos de América transitaran del estadio

87 Martínez, Agustín, *Ob. Cit.*, págs. 67-68.

88 Martínez, Agustín, *Ob. Cit.*, págs. 106-107.

tradicional a la modernidad. Los cambios epocales no se hicieron esperar y surgirán, en consecuencia, nuevas perspectivas teóricas que iniciarán la discusión sobre el proceso postransculturador en el continente.

De tal modo que, podemos preguntarnos: ¿cómo podemos plantear hoy en día el problema de la dinámica cultural latinoamericana?

Es Santiago Castro Gómez, en su *Crítica de la razón latinoamericana* quien alcanza algunas conclusiones sobre el problema de la identidad cultural en América Latina. De este modo lo expone Castro Gómez:

*Parece evidente que ya no es posible imaginar en Latinoamérica un espacio mítico de “exterioridad” con respecto a la racionalidad moderna que represente la esencia de nuestra identidad cultural. Por el contrario, lo que nos muestran Barbero, Canclini y Brunner es que las identidades personales y colectivas se han venido conformando a partir de mutuas influencias culturales, de contactos violentos y metamorfosis continuas que se han mostrado resistentes a toda “síntesis cultural”.*⁸⁹

El mismo autor agrega:

*Resumiendo: bajo las condiciones creadas por la globalización de la técnica, la planetarización de los massmedia y la transnacionalización de la economía, no es posible seguir planteando problemas tales como la identidad latinoamericana, el eurocentrismo y el colonialismo, en términos de alteridad. De lo que se trata es de avanzar hacia una consideración de la identidad en términos de **diferencia**. Aquí ya no se piensa la subjetividad como derivada de un ethos situado por fuera de la racionalidad moderna, sino como producto de los entrecruces simbólicos, las re-localizaciones discursivas y las hibridaciones culturales.*⁹⁰

En otro de sus textos, Castro Gómez y Eduardo Mendieta examinan el estado actual y la modificación de los patrones culturales de los países latinoamericanos como consecuencia de los acelerados efectos de los procesos de globalización y desterritorialización del capital. De este modo lo explican los autores:

89 Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, Cap. 2, Pág.65.

90 Castro Gómez, S., *Ob. Cit.*, Cap. 2, Pág. 66.

*Ahora bien, en éste proceso de des(re)territorialización del capital, lo que se globaliza no son únicamente las instituciones estatales y las estrategias económicas, sino también las ideas y los patrones socioculturales de comportamiento. Esto debido a que, durante la segunda mitad del siglo XX, la globalización del capital vino acompañada por la revolución informática y, muy especialmente, por dos de sus productos tecnológicos: la industria cultural y la comunicación a distancia. En cuestión de pocas décadas los medios electrónicos de comunicación (teléfono, cine, televisión, video, fax, internet) han propiciado una transformación jamás conocida en los imaginarios culturales de la humanidad. Rompiendo barreras culturales, sociales, políticas o ideológicas erigidas desde hace milenios, los medios han configurado una verdadera cultura global de masas. Todo un universo de signos y símbolos difundidos planetariamente por los mass media empiezan a definir el modo en que millones de personas sienten, piensan, desean, imaginan y actúan. Signos y símbolos que ya no vienen ligados a las peculiaridades históricas, religiosas, étnicas, nacionales o lingüísticas de esas personas, sino que poseen un carácter trans-territorializado y, por ello mismo, postradicional.*⁹¹

Por su parte, importa la siguiente propuesta de Carlos Monsiváis⁹² porque en ella se plantea la vigencia de un modelo de funcionamiento de la cultura latinoamericana actual. Así lo resume el escritor:

El fin de siglo, una manera como otras de decir “el día de hoy”. De golpe, todo es “cultura híbrida”, para usar la expresión de Néstor García Canclini, o “fusión”, para acudir al concepto discográfico, o sincretismo, si se quiere alojar a la Virgen de Guadalupe en hologramas. La modernidad interpreta la tradición, el Tercer Mundo es el infierno de los posmodernos, y los neoliberales le adjudican a la desigualdad, el hecho cultural más significativo de América Latina, el papel de la civilización.

Lo anterior, evidencia la necesidad de discutir la relevancia teórica del concepto de transculturación para la crítica cultural latinoamericana

91 Castro Gómez Santiago y Mendieta, Eduardo, (Eds), “Introducción: La translocalización discursiva de “Latinoamérica en tiempos de globalización”, *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa/ San Francisco, University of San Francisco, 1998.

92 Monsiváis, Carlos, *Aires de familia: Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000, pág. 48.

actual, tomando como punto de partida la discusión de dicho concepto que realizó Ángel Rama.

De hecho, como Rama, muchos autores (tales como: Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini, Walter Mignolo, entre otros), han partido de la noción de Ortiz de transculturación, para deslindar sus estudios teóricos en torno al proceso de modernización socio-cultural en Latinoamérica.

Particularmente, el siglo xx tiene en las obras del cubano Fernando Ortiz y de Ángel Rama dos hitos trascendentes en el tiempo por sus contribuciones a los estudios sobre la diversidad cultural y sus procesos de hibridación: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Ortiz y *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (1982)⁹³, las cuales tienden un puente entre un antropólogo de formación jurídica y sociológica positivista y un profundo conocedor e intérprete de la narrativa latinoamericana, ubicado en la frontera entre la modernidad y la postmodernidad. Ambos de cosmovisiones y sentidos ideológicos de la vida diferentes, pero cercanos al evocar las identidades no homogéneas y la autenticidad de la hibridez en nuestra América.

Con todo, entendamos pues, que la transculturación, en el sentido propuesto por Ortiz, representa un intercambio múltiple, un enriquecimiento continuo, que posibilita el surgimiento de una cultura “otra” que es a lo que García Canclini llama hibridez⁹⁴.

En efecto, García Canclini entiende por hibridez los distintos procesos socioculturales en los que estructuras que existían separadas, se combinan o unen para generar nuevas estructuras y prácticas sociales.

Es más, el aporte real de los conceptos de transculturación o de hibridación, tal como lo denomina García Canclini, es fundamental para la comprensión de los procesos de interacción e interpenetración cultural en las condiciones de la globalización actual.⁹⁵

93 Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo veintiuno editores, 1982.

94 Cfr. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de modernidad*, Argentina, Editorial Sudamericana, 1992.

95 Adalberto Ronda Varona elabora un interesante artículo sobre la novedad y complejidad de los términos “transculturación e “hibridez”, a tono con las circunstancias y tendencias que va imponiendo la globalización. Véase Ronda Varona, Adalberto, “Transculturación e hibridez en

Es importante resaltar, que al revisar la obra de Ángel Rama uno observa los efectos de la evolución del pensamiento crítico en las últimas décadas, porque como bien lo apunta Martínez,⁹⁶ la especialización de su discurso crítico continuó gravitando implícita y persistentemente sobre las nuevas corrientes críticas del continente.

En resumen, para Román de la Campa las obras de intelectuales de gran alcance como Fernando Ortiz y Ángel Rama ha facilitado amplias articulaciones intertextuales de la modernidad cultural latinoamericana. Hoy se presta al debate esta estrategia. El impulso tradicional ha entendido (y en gran parte entiende) que la transculturación aporta una visión de síntesis valiosa que permite forjar cierta cohesión cultural ante la dispersión postmoderna.⁹⁷

el debate de la especificidad latinoamericana”, Cuba, *Cuadernos de nuestra América*, N°. 28, Julio-diciembre 2001.

96 Cfr. Martínez Agustín (Prol), “Radicalismo y Latinoamericanismo en la Obra de Antonio Candido”, en: Candido Antonio, *Crítica radical*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, N° 162, 1991, pág. 13.

97 Román de la Campa, *América Latina y sus comunidades discursivas*, Caracas, Fundación CELARG, Col. Alborada, 1999, Pág. 92.

Capítulo III

Transculturación y crítica cultural latinoamericana

Escribir sobre la transculturación y abrir la discusión sobre los alcances futuros del término en la crítica latinoamericana, demanda como paso prioritario interpretar la noción misma de ese concepto.

Situemos el problema en el terreno etimológico. Así, en lo que concierne al origen de la palabra “trans” esta adquiere sentidos diferentes. Según el Gran Diccionario Enciclopédico Visual (1996)⁹⁸, se trata de una preposición latina, inseparable que significa “al otro lado”, “a la parte opuesta”, como por ejemplo, en la escritura de palabras tales como transoceánico, transbordar o transculturación; mientras que en transparente o translúcido es un sufijo que significa “a través de”. Así como en la palabra transformar implica un cambio o mutación de una forma.

Ahora bien, si se quiere discutir el concepto de transculturación y sus formas contemporáneas a partir del escritor Ángel Rama, se hará necesario examinar el valor de sus aportaciones en su ensayística; así como también, considerar las revisiones de Rama y de otros autores a la tesis transculturadora del antropólogo Fernando Ortiz, y los alcances de sus investigaciones para la crítica cultural latinoamericana.

98 *Gran Diccionario Enciclopédico Visual*, Colombia, Programa Educativo Visual, Encas, 1993, pág. 1193.

3.1. Los aportes de Fernando Ortiz

Parece ser cierto que estudiosos tales como Darcy Ribeiro, Néstor García Canclini, Antonio Cornejo Polar y el mismo Ángel Rama, entre otros, han partido de la noción de Ortiz para orientar sus estudios teóricos en torno al proceso de la transculturación en América Latina.

En este sentido, son capitales las contribuciones epistémicas de Ortiz, quien en un riguroso estudio de la sociedad cubana de su tiempo⁹⁹, ofrece un abanico de posibilidades sobre la noción de transculturación a la literatura latinoamericana y a otros campos de estudio.

Ortiz partió del neologismo transculturación, acuñado en 1940, tal como él mismo lo califica, para referirse a los múltiples procesos culturales y a los cambios continuos suscitados en el interior de la sociedad cubana. El investigador empleaba dicho término para alertar a la comunidad científico-cultural de la época, de los procesos que el concepto de “aculturación” (esta palabra proviene de la voz angloamericana *acculturation*), cubría parcial e ineficazmente, proyecta el proceso dinámico que se produce dentro de la reestructuración general del sistema cultural mediante las pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones a que son sometidos los componentes involucrados en tal reestructuración¹⁰⁰.

Particularmente, aculturación era un término polémico que se había venido extendiendo entre los sociólogos y antropólogos anglosajones para señalar el tránsito de una cultura a otra. Citemos a Ortiz:

*Por aculturación se quiere significar el tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es el vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida*¹⁰¹.

99 Cfr. Ortiz, Fernando, *Op. Cit.*, págs. 92-97.

100 Sosnowski, *Ob. Cit.*, pág. 19.

101 Ortiz, Fernando, *Ob. Cit.*, pág. 93.

Los estudios sobre la noción de transculturación y especialmente la lectura del texto de Fernando Ortiz contribuirán profundamente a construir las bases para el pensamiento crítico de Ángel Rama. De hecho, una de sus acciones inmediatas consistió en cuestionar las inferencias de carácter ideológico de la antropología latinoamericana a las de los antropólogos europeos y norteamericanos sobre el tema. En especial, cuando problemas teóricos de este orden se pretendían explicar exclusivamente, desde una perspectiva colonialista eurocentrista (preferentemente sajona).

En efecto, uno de los términos que suscitan la polémica se refiere a la palabra “aculturación”, porque éste consistía para algunos estudiosos solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana.

Aculturación no significa exclusivamente adquirir una cultura. Tampoco implica valorar a la cultura propia tradicional como algo pasivo e inferior. Para Ortiz la aculturación como proceso “implica también, la pérdida o desarraigo de una cultura precedente; lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación”.

En este sentido, Ortiz propone afinar y sustituir el término “aculturación” por “transculturación”. Según Ortiz,¹⁰² la transculturación constituye “el punto cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, de toda América en general”.

Así puede ser entendida la teoría de Ortiz sobre la transculturación en forma esquemática:

102 Cfr. Rama, A, *Transculturación narrativa en América Latina*, Ob. Cit., p.32.

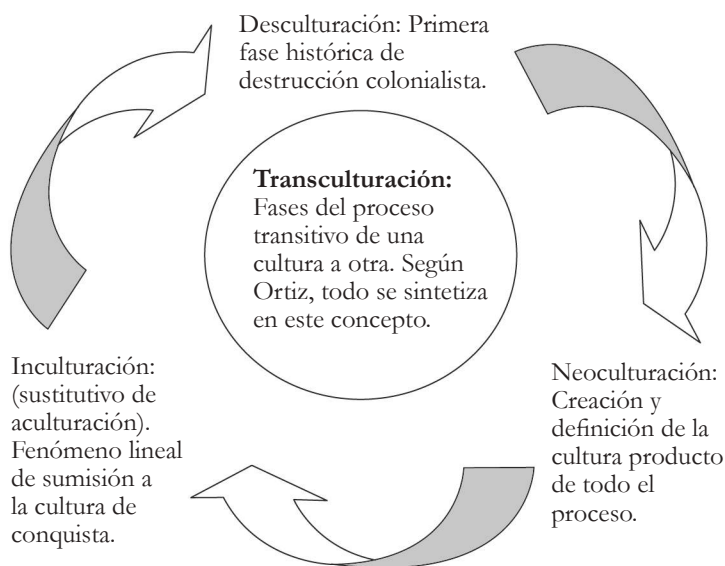


Figura 1. Múltiples procesos culturales de acuerdo a Ortiz.
Cuadro elaborado por el investigador, fundamentado en la teoría de Fernando Ortiz

3.1.1 Las apreciaciones de Bronislaw Malinowski en torno a la Obra de Fernando Ortiz

En el prólogo al libro de Fernando Ortiz¹⁰³, el antropólogo funcionalista polaco Bronislaw Malinowski, uno de los pioneros de la antropología cultural, hace una interesante exposición en lo que se refiere a los aportes más significativos en la obra del intelectual cubano. Considera Malinowski que se trata de una obra de carácter sociológico donde pueden evidenciarse sus investigaciones acerca de las influencias africanas en Cuba, sus estudios de los aspectos económicos, sociales y culturales que ofrecen los recíprocos influjos entre los africanos y los latinoamericanos.

103 *Ob. Cit.*, Pág. 3.

Según Malinowski, en la discusión que sostuviera con Ortiz, este último le transmitió que introduciría un nuevo vocablo técnico, concretamente el término transculturación, para remplazar varias expresiones corrientes, tales como “cambio cultural”, “aculturación”, “difusión”, “migración u ósmosis de cultura” y otras análogas que él consideraba como de sentido imperfectamente expresivo. Malinowski se mostró receptivo con el nuevo neologismo y le reconoció la paternidad al antropólogo cubano.

Era obvio que en el campo de las ciencias sociales, específicamente entre los sociólogos y antropólogos norteamericanos de acentuada influencia positivista, no existía una palabra precisa e inequívoca, que se ajustara a los hechos sociales sin interpretaciones colonialistas de la Gran Cultura Occidental; ni tampoco, con determinados inconvenientes etimológicos. Así en la concepción de Malinowski la palabra aculturación era un “vocablo etnocéntrico con una significación moral”. Más aún, el autor apunta que, “la voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*. El “inculto” ha de recibir los beneficios de “nuestra cultura”; es “él” quien ha de cambiar para convertirse en “uno de nosotros”.¹⁰⁴

El examen de ese problema, de acuerdo con Malinowski, introduce implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y evaluadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno. En efecto, el verdadero sentido del proceso que se quiere significar no es una pasiva adaptación a un tipo de cultura fijo y definido. Malinowski lo justifica en los siguientes términos:

*Sin duda una oleada cualquiera de inmigrantes de Europa en América experimenta cambios en su cultura originaria; pero también provoca un cambio en la matriz de la cultura receptiva. Los alemanes, los italianos, los polacos, los irlandeses, los españoles, traen siempre cuando transmigran a los pueblos de América algo de sus propias culturas, de sus alimentos, de sus melodías populares, de sus musicales genios, de sus lenguajes, costumbres, supersticiones, ideas y temperamentos característicos.*¹⁰⁵

104 Fernando Ortiz, *Ob. Cit.*, Pág.4.

105 —————, *Ob. Cit.*..., Pág. 4.

Se trata, pues, de comprender que todo cambio de cultura, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe. Es un “toma y daca” como dicen los castellanos. O como lo plantea Malinowski, un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas.

3.1.2 El prólogo de Julio Le Riverend al Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar, de Fernando Ortiz

Después de hacer una interesante incursión en la vida y obra de Fernando Ortiz, Julio Le Riverend¹⁰⁶ se detiene en los aspectos relacionados con la orientación teórica y metodológica del gran maestro cubano en el prólogo a su Contrapunteo. Le Riverend ofrece elementos de gran interés sobre la orientación positivista de este autor.

Cabe resaltar que, a pesar del biologismo que caracterizaba las primeras obras de Ortiz¹⁰⁷, éste siempre supo separar las consideraciones racistas y discriminatorias con las que tradicionalmente se abordaban a finales del siglo XIX y principios del XX, los problemas relacionados con los excluidos sociales de la región cubana y de otras regiones de América. Por el contrario, Ortiz consideraba que no se buscaba la génesis del problema y no se reparaba que éste era consecuencia de una sociedad dada, su estructura y dinámica caracterizadas por la desigualdad y la marginación irreversible, a las que, por ende, lejos de ser ajenos, estaban profunda e inseparablemente unidos.

Pero, ante ese cuadro de problemas de carácter social tiene sentido aclarar, ¿qué características poseía el positivismo de Ortiz? Le Riverend lo explica de la siguiente manera:

Hemos dicho, y vale reiterarlo, que Ortiz no reniega de su filiación positivista. Rasgo general de todo lo que hizo fue mantener la necesidad de una actitud

106 Le Riverend, Julio. “Ortiz y sus contrapunteos”, *Ob. Cit.*, págs. 9-33.

107 En la primera etapa de su sabia elaboración (hasta 1920), Ortiz refleja básicas concepciones inspiradas en las categorías de la criminalística y la criminología. Del autor son notorias las obras: *los Negros Brujos* (1906) y *los Negros Esclavos* (1916) que formaban parte de una serie titulada el “Hampa Afrocubana”.

inquisitiva, sistemática y audaz, de volcarse apasionadamente sobre lo real social y conocerlo a fondo, de renunciar a hipótesis que moldearon lo dado, en vez de contribuir a explicarlo. Sin duda, lo que va quedando de su positivismo es más una conducta de sabio que una “filosofía” científica¹⁰⁸.

Pero el proceso de historización –y de aquí emerge lo más trascendental de su obra– jugó un papel fundamental en el positivismo de Ortiz; característica que lo hacía muy distinto del sueño sociológico de Comte. La vuelta a lo histórico aparecía en nivel superior, más allá de lo narrativo y lo formal político. Ortiz en razón de su progresivo compromiso con la patria halló este camino por su cuenta, o al menos sin que hubiera huella de escuela alguna que lo condujese, en contraste flagrante con lo evidente de su juvenil filiación criminalística.

En *Contrapunteo*... se revela este singular fenómeno, pues la historia va ocupando en su obra un lugar fundamental, abarcada, de modo unitario, en diversos campos específicos como la historia económica, social, cultural y psicosocial, particularmente sobre el tabaco.

Ahora bien, Le Riverend considera muy orientador para analizar la contextura científica de la obra de Ortiz, el prólogo de Bronislaw Malinowski al *Contrapunteo*... Para el eminente antropólogo polaco Ortiz era funcionalista, esto es, debía considerarse uno de los investigadores sociales incorporados a la escuela que él representaba como alto exponente. Al respecto, Le Riverend manifiesta sus dudas y se hace la siguiente pregunta: ¿fue Ortiz realmente funcionalista? Le Riverend niega tal calificación. Tampoco lo afilia a los autores “institucionalistas” tales como: Durkheim y Grasserie, Marx y Engels, pues su formación era de una significativa universalidad.

En Ortiz se observaba la gran importancia que le daba a las motivaciones (o funciones) de toda práctica social, las cuales intentaba desentrañar. Asimismo, su clara tendencia a considerar esas motivaciones¹⁰⁹ como entidades históricas y, por ende, cambiantes en una suerte de

108 Le Riverend, J., *Ob. Cit.*, Pág.20.

109 Para los funcionalistas hasta Malinowski el pristino sentido prevalecía por razón de los “imperativos culturales”, fundados en necesidades primarias del ser humano (alimentación, reproducción, etc.) y volcados al “equilibrio” interno social.

inestabilidad tan permanente como la de la sociedad toda. Véase el siguiente ejemplo con relación al tabaco para ilustrarlo:

Por otra parte, el originario carácter sagrado que tuvo el tabaco entre los indígenas pronto se fue atenuando entre sus nuevos y sensuales gustadores, los inmigrantes de ultramar...

*... pero, para explicar la extraordinaria difusión del tabaco entre los blancos hay que considerar otros factores basados en los valores reales de dicha planta que los europeos estimaron adaptables a sus costumbres.*¹¹⁰

De esa manera, marcaba Ortiz su diferencia con la escuela malinosquiana. Mientras el maestro polaco se ocupó de los “primitivos”, aunque se reconocen sus intentos de eliminar prejuicios y superioridades europeas, que es como decir colonialistas, Ortiz estaba inmerso en una sociedad evolucionada contemplada desde su interior más íntimo, puesto que ella estaba en él mismo.

En todo caso, Malinowski vio el funcionalismo de Ortiz de una manera limitada sin percatarse que su temática y su historicismo eran cosa ajena al laboreo común de los antropólogos sociales de esa corriente.

Dentro de este marco, es fundamental considerar el lugar que ocupa el vocablo “transculturación”. Ortiz crea este vocablo teórico para dilucidar los caracteres de una cultura mestiza ya hecha; o sea, precisamente en una investigación que se sitúa en el extremo opuesto a la de los funcionalistas. Genera simultáneamente palabras para los conceptos implícitos: desculturación o exculturación, para la primera fase histórica de destrucción colonialista; inculturación como sustitutivo de aculturación para el fenómeno lineal de sumisión a la cultura de conquista; transculturación para la fase plena del proceso, esto es, para el intercambio en los dos sentidos; y neoculturación para la creación y definición de la cultura producto de todo el proceso.

Sin duda, Malinowski percibió la valiosa aportación de Ortiz y la suscribió posiblemente sin reparar gran cosa —o tal vez, lo silenció si tuvo conciencia clara de ello— en que ese nuevo vocabulario constituía una objeción al funcionalismo, o, cuando menos una sustancial adición. Todo se

¹¹⁰ Véase Le Riverend, J., *Ob. Cit.*, Pág. 23.

resume una vez más, en que Ortiz medita acerca de hechos propios de una sociedad evolucionada y, además, como científico armado sin reservas de una nueva forma de colonialismo, lo cual era muy diferente de las condiciones en que realizaba su polémica el sabio polaco.

3.2. Ángel Rama y el concepto crítico de transculturación

Uno de los más reconocidos teóricos y gran estudioso del problema de la transculturación narrativa en América Latina de nuestro tiempo fue el gran escritor uruguayo Ángel Rama. Podría afirmarse, que si hay un elemento de enorme valor que caracteriza el afán crítico de Rama, es su manifiesto rechazo a todo reduccionismo metodológico. Y es esta reacción del maestro, la razón por la cual se expresa tan emotivamente Sosnowski (1985)¹¹¹, cuando afirma que Rama, constituye uno de los fundadores de la crítica latinoamericana y uno de sus más agudos y preclaros intérpretes del mosaico cultural que es América Latina. En efecto, si algo resalta notoriamente en su trabajo intelectual, fue su magistral calidad de crítico creador en todos sus discursos; así como también, su fértil y plural propuesta en torno a la transculturación en lo que se refiere al mapa cultural latinoamericano.

De manera que, pareciera necesario destacar que todo examen de la literatura partía en el escritor, de lo que él mismo caracterizó como una perspectiva culturalista e histórica. En este punto es importante destacar, que la expresión “tradicción culturalista” corresponde a Ángel Rama, quien la utilizó para caracterizar la orientación de la crítica literaria latinoamericana durante la primera mitad del siglo xx. En *Ruido de Fondo*, Agustín Martínez presenta una exposición muy completa sobre este aspecto. A efectos de aclarar las ideas más importantes sobre esta discusión, se incluye la cita in extenso:

Rama distinguió dos generaciones de críticos que realizaron su trabajo en ese período: una generación “nacionalista” y otra que denomina “vanguardista”. La primera estaría integrada por Ricardo Rojas, Pedro Henríquez Ureña, Alberto Zum Felde, Alfonso Reyes, Hernán Díaz Arrieta, entre otros. De

111 Cfr. Sosnowski S., “Ángel Rama: Un sendero en el bosque de palabras”. En: *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, (V 119), 1985, pág. X.

acuerdo con Rama, esta generación se habría propuesto “pensar la producción literaria del continente con una metodología derivada de sus rasgos históricos específicos”, rechazando resueltamente el mero traslado o aplicación a las letras americanas de las metodologías europeas, planteándose, por el contrario, un aprovechamiento selectivo de las mismas y subordinándolas en todo caso a la observación del comportamiento de la literatura propia. “Su mejor enseñanza radica —explica Rama— en esa contracción al reconocimiento de la producción literaria, a la singularidad de su emergencia, a la originalidad de sus condiciones artísticas, lo que les permitió corregir el bagaje teórico con el que se aproximaban a la realidad, tratando de adecuarlo a lo que ella les decía, lección de humildad a la que no es inútil rendir homenaje en un tiempo en que la copia (ya que no la utilización) de las categorías marxistas y de las categorías estructuralistas, resulta negadora del afán de encontrar un instrumento teórico ajustado a la peculiaridad literaria latinoamericana, dado que es ésta la que no se observa ni estudia”. Un resumen de su proyecto crítico culturalista cabe en las siguientes palabras de Rama: “En todos ellos es central la búsqueda de la originalidad, de la peculiaridad, de la expresión de una cultura americana a través de sus manifestaciones literarias”.

*La generación vanguardista la habrían integrado José Carlos Mariátegui, Juan Marinello, Luis Alberto Sánchez, Ricardo Latcham, los cuales “heredan la perspectiva culturalista” cuyo desarrollo en la historia americana casi se confundiría con la historia intelectual del continente: “desbrozada inicialmente por los románticos, fundamentada por los naturalistas con los datos científicos de su tiempo, desarrollada por los nacionalistas de los sectores medios, se apropiará ahora de las concepciones socialistas”, donde serán fijados, en sus momentos más notables, importantes equivalencias entre la producción literaria y la vida social.*¹¹²

En el marco de esta discusión, el mismo Martínez agrega:

Es esta la perspectiva que encontrará, gracias al desarrollo de las ciencias sociales, la historiografía y, principalmente, la antropología cultural latinoamericana a partir de los cincuenta, una línea de desarrollo en el periodo actual representado

112 Martínez, Agustín, *Ruido de fondo. Arqueología de temas latinoamericanos*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 1995, Págs. 33-34.

*por críticos como Antonio Cándido en el Brasil, José Luis Martínez, Antonio Cornejo Polar y el propio Rama.*¹¹³

Por tanto, esta tesis multidisciplinaria totalizadora generó los fundamentos para los constructos que Rama elaboraba en sus interpretaciones críticas de los textos y temas de los escritores latinoamericanos. En este sentido, en la elaboración de sus textos Rama debió considerar la diversidad cultural y sus procesos de hibridación, como criterios que definían su naturaleza y orientación.

Específicamente para referirse al método crítico de Rama, Eloy Martínez afirmaba que sus rasgos centrales no eran fáciles de desgranar, pues tales rasgos iban transformándose de acuerdo con el texto y con su época, como un guante flexible.¹¹⁴

Asimismo, en los argumentos que expone Moraña, sobre la obra del escritor, se refuerzan las ideas del pluralismo y su proyección dentro y fuera de la esfera latinoamericana:

*Entre hermenéutica y culturalismo, desterritorializada, a veces fragmentaria, nunca definitiva sino más bien abierta a evolución y revisiones permanentes, la obra de Rama es, en efecto, un puente tendido entre modos de producción cultural y concepciones del espacio simbólico representacional muy diversos, que a veces el calor de los radicalismos sugiere casi como inconciliables. Su actuación cultural atraviesa América Latina, dialoga con Europa y se integra al espacio estadounidense, englobando metodologías, teorizaciones y estrategias pedagógicas e intelectuales muy variadas, sin perder nunca el enclave latinoamericano del que surgiera y los compromisos que esa definición implicaba. (p.12)*¹¹⁵

Cabe señalar además, que para la misma autora, la obra de Ángel Rama es una constante búsqueda de modelos nuevos o remozados, de lectura, crítica e interpretación cultural. Método integrador de todos aquellos paradigmas que desde las distintas vertientes del pensamiento y la práctica

113 Martínez, A., Ob. Cit..., pág. 34.

114 Martínez, Tomas Eloy. "Ángel Rama o el Placer de la crítica", En: *La crítica de la cultura en América Latina, Ob. Cit.*, pág. 33.

115 Moraña, Mabel, *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos, Ob. Cit.*, pág. 12.

intelectual, puedan servir para aprehender la índole conflictiva y desafiante de América Latina. Tal exigencia nos demanda pensar de manera objetiva, en el grado de incorporación, adaptación, rechazo y reajuste de las tradiciones ante la injerencia de lo foráneo. Así lo expresaba el escritor:

*Asumimos (...) una concepción culturalista e histórica: a la que subyace el reconocimiento de la pluralidad de áreas culturales del continente (aun dentro de un mismo país, como se ve en el Brasil) y la pluralidad de estratos socioculturales que en cualquiera de ellas puede encontrarse y originan diversas modulaciones de las mismas condiciones básicas del período*¹¹⁶.

En otro orden de ideas, es imperativo señalar también, la vinculación del pensamiento de Rama con otras disciplinas tales como: la antropología, historia, urbanística, semiótica, lingüística, literatura, ciencias políticas, como una característica que ha contribuido notablemente a mantener la vigencia de su obra, entre los más variados críticos de la cultura y la literatura latinoamericana y caribeña.

Por otra parte, es importante destacar que en su propuesta sobre la transculturación, Rama propiciaba un rescate para el corpus de las letras modernas continentales, de las literaturas articuladas a las culturas regionales y campesinas, hasta entonces escamoteadas por los modelos críticos dominantes.

En efecto, la tesis central de Rama es que la letra ha funcionado tradicionalmente como un instrumento de control. Apréciase esto último en dos de sus obras capitales ya mencionadas: *Transculturación narrativa en América Latina* como en *Ciudad Letrada*¹¹⁷, textos claves de Ángel Rama, el autor plantea la preocupación desmedida de los letrados por defender las normas propias de la cultura etnocentrista dominante como cultura única. Obsérvese como Rama sostiene la presencia de ciertas castas que se apropiaron del ejercicio de la literatura y trazaron las normas que debían regirla:

Para que éste [el rígido sistema jerárquico] se pudiera consolidar en el campo cultural, se aplicó el patrón aristocrático que ha sido el más vigoroso

116 Saúl Sosnowski, *Ob. Cit.*, Pág. XIV.

117 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, 1984.

*modelador de las culturas latinoamericanas a lo largo de toda su historia, sometiendo a esa tarea a una élite intelectual, cuya importancia en la época colonial es desmesurada y, a pesar de los avatares de la vida americana lo ha seguido haciendo hasta nuestros días. Es lo que en otro he llamado la “ciudad letrada” que fue la que, con confiscatorio exclusivismo, se apropió del ejercicio de la literatura e impuso las normas que la definían y, por lo tanto, fijó la que conserva férreamente la conducción intelectual y artística, la que instrumenta el sistema educativo, la que establece el Parnaso de acuerdo a sus valores culturales*¹¹⁸.

Además, cabe destacar que Rama combinaba su labor crítica con la investigación como el único fundamento que podía dar objetividad y rigor científico a su trabajo. Así, el ensayo constituyó para este autor, una de las modalidades en que puede encauzarse el producto intelectual que de este ejercicio nace.

En cuanto a la transculturación, D’ Allemand lo coloca como uno de los mayores aportes de Rama a la crítica latinoamericana. Así lo expone la autora:

*Su discurso sobre la transculturación, uno de sus mayores aportes críticos a las teorías de la cultura de Occidente constituye un modelo de lectura pluricultural contrahegemónica; con su ya señalado replanteamiento del “mapa” latinoamericano al desplegar la diversidad de las conformaciones culturales regionales, que trascienden las fronteras estatales, pone de manifiesto el fracaso del proyecto liberal, tanto en sus iniciales intentos de formular propuestas de culturas nacionales, como en el esfuerzo integrador del proceso modernizador*¹¹⁹.

En este contexto también interesa tomar nota de las apreciaciones de Román de la Campa, con respecto a lo avanzado del enfoque de Ángel Rama en la coyuntura posmoderna:

118 Cfr. Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Ob. Cit., Págs. 64-65.

119 Véase: D’Allemand, Patricia, “Ángel Rama: El Discurso de la Transculturación”. En *Voz y Escritura*, Revista de Estudios Literarios, N° 6-7, Mérida, CDCHT de la Universidad de los Andes, 1996, p. 149.

Aunque de modo algo más comprimido que algunos enfoques posteriores ya inmersos directamente en la dialéctica posmoderna, como la obra reciente de Néstor García Canclini,¹²⁰ Rama responde al advenimiento de la época cultural y económica que vivimos tras un profundo estudio de la modernización como lógica que comunica diversos momentos de la modernidad. Este enfoque supera el debate a veces sin salida, de si los países del llamado tercer mundo pueden (o deben) pensarse dentro de los esquemas de la posmodernidad, puesto que reconoce, al igual que García Canclini, la constante inmediatez de las modernizaciones en el capitalismo global por un lado, y propone, por el otro, articular la cultura en una red intertextual que la mera crítica de metarrelatos de la modernidad no suele alcanzar en su hermetismo estético o epistemológico¹²¹.

De manera que, se podría alegar que en la acción discursiva de Rama hay una búsqueda constante por lo específico en aquello que constituye su especificidad¹²². Para ilustrarlo, importa destacar el poder renovador que otorga Rama a las “subculturas regionales” del continente o a las culturas propias de las regiones internas de América Latina, con respecto a las culturas urbanas. Por ejemplo, en 1922, César Vallejo, un poeta oriundo de la Ciudad de Trujillo, Perú, escribe *Trilce*, que es un sacudimiento en la vida intelectual nacional y cuya interpretación intelectual correría a cargo de una generación de jóvenes que asumen las consignas indigenistas (Haya de la Torre, Mariátegui, L. A. Sánchez, César Vallejo, J. Sabogal) dotando al viejo regionalismo nacional de un sentido social agresivo.

Ahora bien, de lo anterior podría decirse que la obra de Rama dista considerablemente del pensamiento binario propio del discurso histórico en su forma clásica, pues en sus aportes epistemológicos no se mira el

120 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*

121 Román de la Campa, “Ángel Rama en la coyuntura postmoderna”, en: *Voz y Escritura, Ob. Cit.*, págs. 137, 1996.

122 A propósito de este término, Alexis Márquez Rodríguez prefiere utilizar este concepto al engañoso de “identidad” —como apunta Follari: “se trata de evitar ese procedimiento de representación por terceros de la palabra de los excluidos y de otorgarle lugar precisamente a través de no borrar sus diferencias con esos discursos universalizantes donde toda peculiaridad desaparece bajo el texto dominante de otro(s). Véanse: Márquez Rodríguez, A., “La Cultura del Mestizaje: Venezuela en el Umbral del Siglo XXI”. En *Voz y Escritura, Ob. Cit.*, pág.171 y Follari, Roberto, *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*, Caracas, Colección Cátedra de Estudios Avanzados, CIPOST, 1998.

desenvolvimiento de las sociedades latinoamericanas en base a unos mismos criterios de transformación. Desde esta lectura, el pensamiento de Rama, tal como lo plantea Foucault¹²³, se integra a las nuevas concepciones epistemológicas de la historia.

Lo antedicho lleva a vincular las nuevas concepciones epistemológicas de la historia con la idea de Foucault, según la cual, éstas “no piensan ya en términos de continuidad y de globalidad, sino en términos de discontinuidad y particularidad”.

Así, la crítica de Foucault nos deja ver, que las sociedades humanas no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría necesariamente de lo tradicional a lo moderno, del mito al logos y de la barbarie a la civilización. Esta había sido la creencia de las élites liberales en América Latina durante los siglos XIX y XX.

Poniéndolo en las palabras de Santiago Castro Gómez: “Es hora ya de que entendamos que las sociedades latinoamericanas no son un tejido homogéneo de sucesos que puedan observarse desde un solo punto de vista, sino el collage de múltiples e irreductibles historias que se reflejan mutuamente”¹²⁴.

También cabe mencionar a autores latinoamericanos, que siguiendo el camino de Rama, han asumido como suyas las posiciones poscoloniales. Un caso destacado es el de Walter Dignolo, argentino residente en EEUU, cuyo pensamiento ha buscado aplicar a la especificidad de nuestro subcontinente las premisas básicas de esta corriente conceptual.

En esa misma línea demarcada por los temas de postmodernidad, postcolonialidad y transculturación con especial referencia a Latinoamérica, han construido sus proyectos y discursos críticos, Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini y Beatriz Sarlo, pero importa percatarse de que la periodización colonial y la oralidad son igualmente aspectos constitutivos de cualquier acercamiento a los estudios culturales latinoamericanos¹²⁵.

123 Foucault, M, *Ob. Cit.*, Págs. 11-19.

124 Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Pág. 37.

125 Ver Román de la Campa, “Híbridez postmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica”, en: *Hispanérica*, año XXIII, N° 69, 1994.

Se podría decir que atender hoy problemáticas relacionadas con la transculturación, exige del investigador entender que las categorías de análisis que utiliza Rama, para dar cuenta de la lógica que dinamiza el proceso de producción cultural quizá requieran ser revisadas, actualizadas, pensadas y explicadas en sus detalles.

Y es precisamente a partir de lo antedicho, que para las nuevas generaciones de escritores y pensadores de los fenómenos culturales en Latinoamérica, la obra de la generación de algunos de los más prominentes críticos literarios y escritores vinculados a las experiencias de los años 60, tales como Ángel Rama, Nelson Osorio, Roberto Fernández Retamar, Antonio Cornejo Polar, entre otros, exige ser replanteada; pues, estos intelectuales se ocuparon de estudiar los fenómenos culturales impuros, lo cual tuvo mucha relevancia con respecto al canon literario y el sistema cultural latinoamericano.

Entre los escritores venezolanos de la más reciente generación literaria preocupada por los fenómenos culturales puede citarse a Vicente Lecuna, quien parece adscribirse a la tesis enarbolada por muchos intelectuales de América Latina que en los años ochenta anhelaban un ambiente de esperanza, sacando de este modo a nuestros países de la pobreza y el subdesarrollo.

Lecuna lo expresa en estos términos: "...esa pérdida de la 'utopía' nos deja un universo de libertades muy amplio en el cual podemos ser menos manualistas, más creativos, menos puros, más consecuentes con nuestras prácticas académicas e intelectuales y menos reactivos a fin de cuentas"¹²⁶.

Pero hay otros elementos escasamente atendidos no sólo por su magnitud cuantitativa sino teórica. La obra de Rama no se ajusta a los parámetros convencionales de la crítica literaria moderna y posmoderna porque la confección de lo literario para él se complica en una heterogeneidad conceptual que estudia la pluralidad de formas culturales y sus relaciones con los receptores y los mercados de consumo y producción.

Finalmente, un aspecto indudable en lo que respecta a esta discusión preliminar, es que la obra de Rama ha constituido un referente obligatorio para quienes se han interesado por los estudios culturales, y muy en especial

126 Lecuna, Vicente, *La ciudad letrada en el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano*, Madrid, Editorial Pliegos, 1999, págs. 12-15.

para los intelectuales preocupados por la crítica latinoamericana desde los años sesenta.

3.2.1. Las observaciones de Ángel Rama a la tesis de Fernando Ortiz. La discusión con Julio Le Reverend

Aparte de las implicaciones semánticas y de las diferencias de lo que ocurre con muchos textos de variados investigadores hispanoamericanos de las ciencias sociales, Rama se muestra partidario de la tesis de Ortiz —que con tanto fervor aprobara Malinowski—, en torno a la transculturación. Así lo explica el autor:

*Esta concepción de las transformaciones traduce visiblemente un perspectivismo latinoamericano, incluso en lo que puede tener de incorrecta interpretación. Revela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora*¹²⁷.

Una opinión interesante en torno al deslinde de Rama sobre la propuesta de Ortiz del término “transculturación” lo encontramos en un artículo de Alicia Ríos, para quien:

*Dicho neologismo, siempre inserto en el discurso moderno letrado, le sirve a Rama más bien para proponer una nueva mirada/lectura de la literatura latinoamericana, donde puedan problematizarse más abiertamente las relaciones entre lo regional, lo nacional y lo continental, así como el potencial contrahegemónico de los primeros*¹²⁸.

Ahora bien, el propio Rama elabora los argumentos de su propuesta sobre una doble comprobación:

127 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, 1982, pág. 33.

128 Cfr. Ríos, Alicia, “Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.

1. Registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (producto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse desde fechas remotas.
2. Corrobora la energía creadora que las mueve, haciéndola “muy distinta” de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, pues **se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las actuaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera.** (subrayado nuestro).

Rama utiliza el término “transculturación” para referirse al fenómeno definitorio latinoamericano al entrar en contacto con la Península Ibérica. Específicamente las múltiples áreas culturales están conformadas por tres componentes básicos: lo autóctono (Rama incluye al Brasil), lo ibérico y el trasplante de culturas africanas.

Así, para construir el mapa cultural de Latinoamérica, el escritor tomó en cuenta la heterogeneidad de toda geografía física que le permitiera vislumbrar la composición general e integral del continente americano. Rama predicó su concepción nítidamente culturalista como la única capaz de dar cuenta de la diversidad latinoamericana y de sus múltiples líneas de desarrollo.

En este sentido, Rama rediseñó el mapa cultural de América Latina desde los propios textos coloniales, en función de la dominación a que habían sido sometidos los diversos sistemas culturales y literarios de las diversas regiones. Para ello, se centró básicamente en tres nociones fundamentales: independencia, originalidad y representatividad. Para Rama, estas tres nociones constituyeron los impulsos que sirvieron de modelo a las letras latinoamericanas.

Sin embargo, Rama incorporó algunas necesarias correcciones al esquema de la transculturación propuesto por Fernando Ortiz, pues no se trata de algo descriptivo o meramente nominativo; en especial, cuando se aplica a las obras literarias.

Rama sostiene que dicho esquema “no atiende suficientemente los criterios de selectividad y a los de invención, que deben ser obligadamente

postulados en todos los casos de plasticidad cultural, dado que ese estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural”¹²⁹

Para Rama el estudio de la transculturación literaria en América constituyó una gran preocupación. Así son importantes las observaciones del escritor en base a la necesidad de reconocer múltiples áreas culturales aun dentro de ciertos países (Brasil, por ejemplo) y ciertamente dentro del continente americano, junto a la pluralidad de estratos socioculturales que dan lugar a ciertas modulaciones de las mismas condiciones básicas del período.

Cabe mencionar, que el “período” se refiere a la modernización literaria latinoamericana (1870-1910). Específicamente Rama justificaba la necesidad de subrayar lo diferencial. En ese sentido, los términos “diverso” y “plural” son frecuentes en el discurso crítico del escritor, encadenando con ello la necesidad de no homogeneizar como unidad americana aquello que debía ser visto en la variedad de sus debates y fluctuaciones literarias. La “unidad” no desaparecería por identificar lo firme y lo maleable, lo intersticial y aquello ya firmemente constituido en bloques literarios integrales.

Por otra parte, para Rama los procesos de transculturación son tan viejos como la historia de los contactos entre sociedades humanas diferentes y bajo diversos nombres se han estudiado en los modelos capitales de las distintas culturas: Creta, Grecia, Alejandría, Roma.

Particularmente, Rama aborda el estudio de este proceso desde la perspectiva de los valores y de las estructuras literarias que sucedieron en América Latina, como resultado de los embates modernizadores procedentes del polo externo que eran transmitidos por puertos y capitales.

Con todo, la noción de transculturación en opinión de Martínez, es “la dinámica misma de la cultura”¹³⁰.

De manera que, los hechos anteriores venían produciendo aceleradas fluctuaciones estéticas en las corrientes literarias más frecuentes de la época: el regionalismo y el modernismo, son comentados por el mismo Rama¹³¹:

129 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, 1982, pág. 38.

130 Así lo manifiesta Agustín Martínez en entrevista concedida en la sede del Decanato de Postgrado de la UNESR, el martes 05 de abril de 2005.

131 Rama. Ángel, *Ob. Cit.*, 1982, pág. 27.

Las coordenadas estéticas de éstas, tanto responden a la evolución urbana que absorbe y desintegra a las pulsiones externas que las torna obedientes a los modelos prestigiosos que vienen signados por la universalidad, de hecho plasmados en las metrópolis desarrolladas. No se puede decir que se trate de exclusivas operaciones artísticas reservadas a escritores: es parte de un mayor proceso de aculturación que cubre todo el continente y que bajo el conjugado impacto de Europa y Estados Unidos cumplió un segundo período modernizador entre ambas guerras.

Según el autor, tras la Primera Guerra Mundial y los conflictos internos que han de acentuarse por el crac económico de 1929, en América Latina se intensifica el proceso de transculturación en todos los órdenes. Precisamente, serán las regiones interiores donde se producirá uno de los conflictos más notorios, a raíz de la modernización liderada por las élites dirigentes urbanas que asumen la filosofía del progreso.

De hecho, la cultura modernizada de las ciudades respaldadas en sus fuentes externas y en su apropiación del excedente social, ejerce sobre las regiones internas una dominación (trasladando, en efecto, su propia dependencia de los sistemas culturales externos) a la que prestan eficaz ayuda los instrumentos de la tecnología nueva.

Ante este proceso de transformaciones, a las regiones internas —representadas en este caso, por las áreas rurales y las provincias—, caracterizadas por sus extensas conformaciones culturales, los centros capitalinos les ofrecen una disyuntiva fatal en sus dos términos: o retroceden, entran en agonía, o renuncian a sus valores, es decir mueren.

Pero los regionalistas no permitirán la ruptura de la sociedad nacional, la cual estaba viviendo una dispareja transformación. Surge, en consecuencia, una solución intermedia, que consistiría en echar mano de las aportaciones de la modernidad, revisar a la luz de ellas los contenidos culturales regionales y con unas y otras fuentes componer un híbrido que fuera capaz de seguir transmitiendo la herencia recibida. De ese modo, las formas fundamentales de la cultura originaria sobreviven en nuevas formas culturales que se han ido generando.

Ángel Rama postula que un factor decisivo para comprender la extremada fragmentación cultural latinoamericana es la variedad de respuestas que cada región opuso al impacto modernizador, enfatizando la capacidad de adaptación a ese impacto como estrategia para el resguardo y

mantención de la propia cultura (transar para hacer perdurar la identidad); de ahí su advertencia: "...la modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo para aceptarla."¹³²

Véase a continuación, algunas estrategias adoptadas por los escritores regionalistas:

* Alejo Carpentier, redescubre mediante las disonancias de la música de Stravinski, los ritmos que se oían en el pueblito negro de Regla (La Habana) desde hacía siglos.

* Miguel Ángel Asturias, deslumbrado por la escritura automática, considera que ella sirve al rescate de la lírica y el pensamiento de las comunidades indígenas de Guatemala.

* Mario de Andrade (Macunaima) adelanta la hipótesis de una doble fuente que simbólicamente expresaría un verso del poeta ("Soy un Tupí tañendo un laúd") para comprender la obra. Dicha característica puede ser explicada por la naturaleza surrealista del poema. Obsérvese, de hecho, los desvíos de la función habitual de los seres y objetos.

3.3. La lógica del proceso cultural latinoamericano

La lógica que obedece el proceso transculturador latinoamericano, de acuerdo con Rama, pasa por una fase de "selectividad". Históricamente en esta fase del proceso creador de una comunidad cultural, se produce un "*ars* combinatorio" adecuado a la autonomía del propio sistema. Esta misma capacidad selectiva no sólo se aplica a la cultura extranjera sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas ingentes.

Ahora bien, antes hacíamos alusión a la alternativa adoptada por los escritores regionalistas, en su afán de redescubrir los valores muy primitivos, casi olvidados dentro de su propio sistema cultural. Es precisamente esa búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación, lo que le permitirá a muchos escritores y artistas una reestructuración general del sistema cultural, que es la función más alta que se cumple en un proceso transculturante.

132 Rama, *Ob. Cit.*, 1982, pág. 71.

Habría pues, como lo afirma Rama, cuatro operaciones concomitantes: **pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones** (subrayado nuestro). Así, todas aquellas prácticas culturales de los pueblos: normas, utensilios, objetos, creencias, costumbres, sólo existen en una articulación viva y dinámica, que es la que diseña la estructura funcional de una cultura.

Con todo, Rama critica la propuesta aculturadora estimulada desde el seno de las corrientes modernistas. En este sentido, recurre al esquema de Vittorio Lanternari¹³³ para fortalecer los fundamentos de su tesis culturalista e histórica y lo aplica a la producción literaria regionalista.

De hecho, cree el investigador que el esquema en referencia, pudiera constituir un modelo de orientación para todas aquellas manifestaciones de la cultura y de las artes; incluso, el campo de los valores y de la ética, como el de los procesos cambiantes que se generan en la educación de los pueblos de América Latina, tal vez pudieran ajustarse a los contenidos del esquema tricotómico de Lanternari. Véase los componentes de dicho esquema:

1. Vulnerabilidad a lo externo: Se aceptan las proposiciones de otras culturas externas sin ninguna resistencia. Implica en primer término una “parcial desculturación” que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas tanto de la cultura como del ejercicio literario, aunque acarreando siempre pérdida de componentes considerados obsoletos.
2. Rigidez cultural: Permanece con los objetos y valores propios, rechazando toda aportación nueva. Es decir se encapsula en objetos y valores de la cultura local.

Plasticidad cultural: incorpora las novedades como algo que anima a la estructura cultural tradicional. Recurre a los componentes propios. Constituye un esfuerzo de recomposición manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria

133 Vittorio Lanternari (citado en Rama, p.28) ve en este impacto modernizador un factor de desintegración cultural. “Désintégration culturelle et processus d'acculturation”, en: *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLI, jul-dic, 1966.

*y los que vienen de fuera. Conlleva, además, el surgimiento de nuevos fenómenos culturales que pueden denominarse neoculturación.*¹³⁴

Considerado gráficamente pudiera pensarse en lo siguiente:

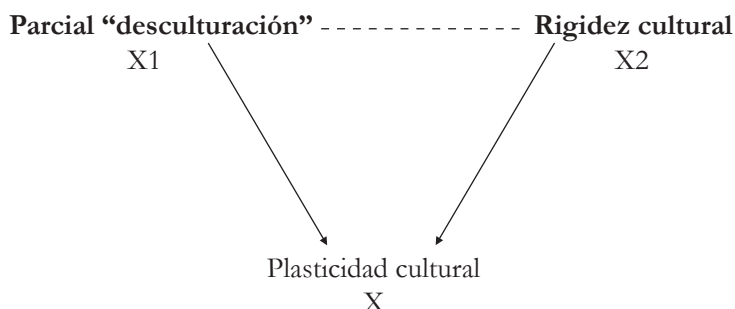


Figura 2. Cuadro tricotómico de Lanternari. Cuadro elaborado por el investigador, fundamentado en la teoría de Vittorio Lanternari.

En el esquema anterior, los dos puntos (X1 y X2) se relacionan en lo que Lanternari llama “plasticidad cultural” (punto X). Como bien lo explica Rama,¹³⁵ dentro de esa plasticidad cultural tienen especial relevancia los artistas que no se limitan a una composición sincrética por mera suma de aportes de una y otra cultura, sino que, al percibir que cada una es una estructura autónoma, entienden que la incorporación de elementos de procedencia externa debe llevar conjuntamente a una rearticulación global de la estructura cultural apelando a nuevas focalizaciones dentro de ella.

Por otra parte, es importante destacar que esta misma línea del pensamiento ramiano, donde se abordan las tensiones que emergen de las dicotomías antagónicas tradición-modernidad, pueblo(folk)-urbano, regionalismo-modernismo y universalismo-particularismo, tiene un parentesco muy cercano con el concepto ya mencionado de transculturación, del sabio cubano Fernando Ortiz; y el término “hibridación” de Néstor

134 Ortiz, Fernando, *Oh. Cit.*, 1987.

135 Rama, Ángel, *Oh. Cit.*, pág. 31.

García Canclini¹³⁶, que intenta explicar la realidad social, política, e histórica, como las de las mezclas interculturales, estos últimos, dos factores inseparables en el ser Nuestra América.

3.4. La estrategia de los escritores regionalistas latinoamericanos ante el impacto modernizador

La alternativa adoptada por los escritores regionalistas latinoamericanos ante la ofensiva del impacto modernizador, pudo haber constituido una vía efectiva utilizada por Rama para abordar las complejidades culturales. De hecho, estos mismos escritores despliegan un camino con el temple necesario para resistir las irrupciones modernistas: se reinmergen en las fuentes primigenias. De ella puede resultar la intensificación de algunos componentes de la estructura cultural tradicional que parecen proceder de estratos aún más primitivos que los que eran habitualmente reconocidos. Dichos estratos ostentan una fuerza significativa que los vuelve invulnerables a la corrosión de la modernización.

En efecto, en su proceder Rama asume la actitud epistemológica del “hermeneuta”, pues mediante proyecciones continuas en lo que respecta al sentido de las palabras, llega a las preestructuras de los actos comprensivos. Es exactamente lo que ocurre con su interpretación y posterior explicación del término “transculturación” y de otras categorías de sus discursos.

Por otro lado, parece existir una relación significativa entre el principio organizacional o sistémico y la tesis que propone Rama en torno a la transculturación. Por ejemplo, las reflexiones de Moraña contribuyen notoriamente a explicar y fundamentar esta relación:

Ni tan inédita en sus procedimientos ni tan diversa en su significación cultural a otras prácticas coloniales y neocoloniales, la transculturación enfatiza la mediación letrada como praxis de apropiación y re-presentación de contenidos culturales exógenos e internos, que al confluir se integran dialécticamente dando lugar a totalizaciones que son más que la suma de sus partes. Partes que como

136 Véase Néstor García Canclini, *Ob. Cit.*

*resultado de esa fusión resultan ellas mismas definitivamente contaminadas por la alteridad.*¹³⁷

De este modo, la tesis que sostiene Rama sobre la “transculturación” puede resumirse en estas palabras:

*Capacidad para elaborar con originalidad aún en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenecemos a una sociedad viva y creadora, rasgos que pueden manifestarse en cualquier punto del territorio que ocupa aunque preferentemente se los encuentre nítidos en las capas recónditas de las regiones internas*¹³⁸.

Cuando Rama menciona a las “regiones internas”, se refiere en este contexto a las culturas no necesariamente urbanas, sino aquellas caracterizadas por ambientes rurales que fueron el territorio privilegiado regionalista. En el campo literario se ha dado con cierta regularidad este fenómeno. Hacer un estudio de este orden, implica una investigación de naturaleza antropológica, que permita develar esos elementos internos que se han mantenido nítidos; y que también poseen una gran capacidad creadora. Algunas muestras literarias de la mencionada característica son: *la Hojarasca* y *Cien Años de Soledad* de García Márquez; y, *Los Ríos Profundos* del escritor peruano José María Arguedas.

Asimismo, se considera que el fenómeno mencionado abre espacios para registrar casos de regiones internas que en el caso de Venezuela, hayan reclamado su modernización en materia educativa y cultural.

Otra de las ideas que complementa la tesis ramiana en torno a las regiones internas, es que las culturas de estas últimas ameriten de hecho, un tratamiento especial, pues reciben —según plantea el autor— con mayor frecuencia la influencia transculturadora desde las capitales nacionales o desde el área que está en contacto estrecho con el exterior. Por el contrario, las metrópolis se mantienen circunspectas o muchas veces cerradas a las variadas influencias culturales venidas de otras latitudes. Este hecho es una vez más una demostración de la pugna o dialéctica entre las regiones

137 Moraña, Mabel, *Ob. Cit.*, pág. 141.

138 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, Pág.34.

internas y las metrópolis de los pueblos latinoamericanos que conforman el continente.

Como anteriormente se señaló, con Rama la transculturación se convierte, de hecho, en la principal propuesta del proceso cultural latinoamericano. En las figuras tres y cuatro se presenta en forma abreviada las cuatro operaciones concomitantes de la “propuesta transculturadora de Rama. Todas ellas conducen a una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante. Véanse en forma esquemática las cuatro operaciones concomitantes de la propuesta de Rama:

Teoría de la transculturación, según Ángel Rama

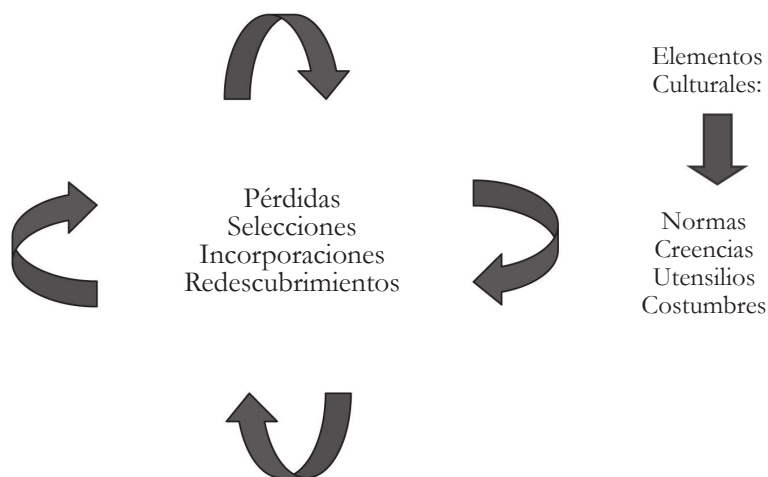


Figura 3. Reestructuración General del Sistema Cultural: Función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante.

Operaciones concomitantes del proceso transculturador:

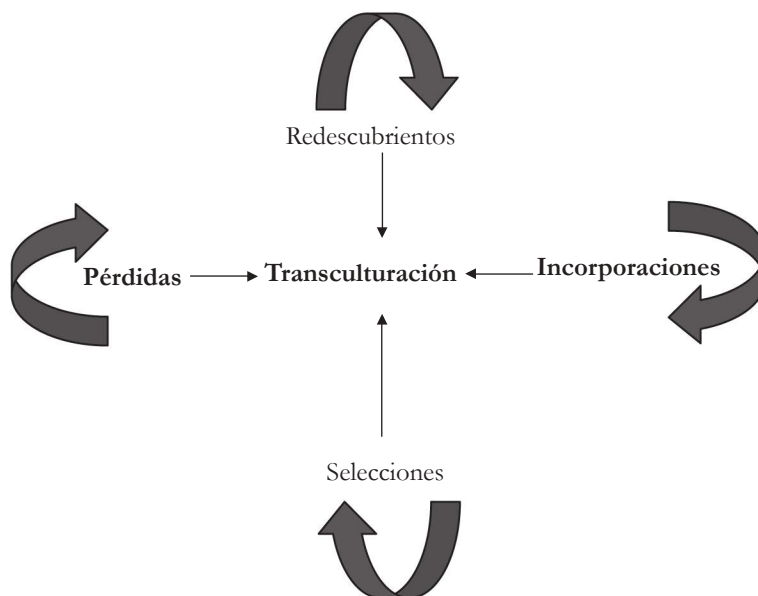


Figura 4. Pérdidas de elementos considerados obsoletos; incorporaciones procedentes de la cultura externa. Selecciones y redescubrimientos: esfuerzo por recomponer, manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de fuera.

3.5. Niveles de las operaciones transculturadoras

Rama, en particular, explica cómo se da el proceso transculturador en América Latina sobre la base de tres operaciones fundamentales: lengua, estructuración literaria y cosmovisión; operaciones que siempre han sido marcadas, directa o indirectamente, por los pensadores latinoamericanos de antes y de ahora, y que encuentra a su máximo exponente en la figura del escritor José María Arguedas.

De acuerdo con Rama,¹³⁹ en el segundo período de entre ambas guerras del xx, la lengua apareció como un “reducto defensivo y como una prueba de independencia”. Con el surgimiento de la sociolingüística, los escritores latinoamericanos obtendrán un instrumento valioso para conocer y estudiar las particularidades propias de las lenguas de las regiones hispanohablantes; ello será determinante en su producción artística.

En este sentido, el modernismo se había centrado en dos modelos: uno asociado con la reconstrucción purista de la lengua española, que se ajustaba más a los asuntos históricos; el otro, que fijaba la lengua estrictamente literaria mediante una reconversión culta de las formas sintácticas del español de América.

Por otra parte, de una manera más exitosa se había venido extendiendo el costumbrismo romántico en formas llamadas “criollas” y donde comenzaban a recogerse las formas idiomáticas dialectales.

El triunfo de esta línea con la aparición de los regionalistas hacia 1910, en el caso del modernismo: alternan un sistema dual que consiste en utilizar la lengua literaria culta con el registro del dialecto de los personajes, preferentemente rurales. Sin embargo, la Real Academia Española no registrará estas variantes rurales americanas y más bien las condena. Exige en consecuencia, que se empleen “comillas” para estigmatizarlas y glosarios en los apéndices de las novelas. Esta característica creará una distancia entre el escritor y el pueblo. Un ejemplo notorio de lo anterior puede evidenciarse en las lecciones que Santos Luzardo imparte a Marisela en *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos.

Respecto a los escritores regionalistas, sus herederos y transformadores introducirán cambios, bajo los efectos modernizadores: reducen el campo de los dialectismos y de los términos estrictamente americanos. Compensarán esa carencia con una confiada utilización del habla americana propia del escritor. Se prescinde del uso de glosarios, estimando que las palabras regionales transmiten su significación dentro del contexto lingüístico aun para quienes no las conocen, y además se acorta la distancia entre la lengua del narrador-escritor y la de los personajes, por considerar que el uso de esa dualidad lingüística rompe el criterio de unidad artística de la obra. De hecho, esta característica es visible en uno de los mejores exponentes del

139 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, págs. 40-43.

cosmopolitismo literario, en el Julio Cortázar que unifica el habla de todos los personajes de *Rayuela*, sean argentinos o extranjeros, mediante el uso de la lengua hablada de Buenos Aires (con sus típicos vos y che) la cual manifiesta mínimo distanciamiento respecto a la lengua del escritor en la misma novela.

Posteriormente, el autor se reintegrará a la comunidad lingüística y hablará desde ella, con desembarazado uso de sus recursos idiomáticos.

En lo que se refiere a la estructuración literaria, será mayor la distancia entre las formas tradicionales de la novela y las modernas extranjeras. La novela regional deberá enfrentar el abanico de recursos vanguardistas que inicialmente pudieron ser absorbidos por la poesía y recién después fecundaron la narrativa realista crítica y prácticamente engendraron la narrativa cosmopolita, en particular su vertiente fantástica.

También en este nivel se retrocedió aún más a la búsqueda de mecanismos literarios propios, adaptables a las nuevas circunstancias y suficientemente resistentes a la erosión modernizadora. La singularidad de la respuesta consistió en una sutil oposición a las propuestas modernizadoras. Así, al fragmentarismo de la narración mediante el *stream of consciousness* que de James Joyce a V. Wolf invadió la novela, le opuso la reconstrucción de un género tan antiguo como el “monólogo discursivo” (que se ejercita en el *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa) cuyas fuentes pueden rastrearse vivamente en las fuentes orales de la narración popular; al relato compartimentado, mediante yuxtaposición de pedazos sueltos de una narración, (en John Dos Passos, en Huxley) se le opuso el discurrir dispersivo de las “comadres pueblerinas” que entremezclan sus voces susurrantes (tal como lo aplica Rulfo en *Pedro Páramo*). Ambas soluciones proceden de una recuperación de las estructuras de la narración oral y popular. Quizás su mejor ejemplo es el problema a que se enfrentó García Márquez cuando en los *Cien años de soledad* debió resolver estilísticamente una conjunción del plano verosímil e histórico de los sucesos y el del maravilloso en que sitúa la perspectiva que los personajes tienen de ese suceder real.

Las pérdidas del repertorio regionalista fueron ocasionalmente remplazadas por la adopción de estructuras narrativas vanguardistas (el García Márquez que encuentra la apuntada solución estilística de los *Cien años...*, es el mismo que traslada de las invenciones de Faulkner y Woolf, la serie de monólogos alternos de *La Hojarasca*), pero esas soluciones imitativas

no rindieron el dividendo artístico que produjo el retorno a estructuras literarias pertenecientes a tradiciones analfabetas.

La cosmovisión representa un tercer nivel de las operaciones transculturadoras, que es el central y focal y a su vez engendra los significados. Este punto íntimo es donde asientan los valores, donde se despliegan las ideologías y es por lo tanto el que es más difícil rendir a los cambios de la modernización homogeneizadora sobre patrones extranjeros.

La tendencia que se adaptó rápidamente al impacto vanguardista, la que incluso se desarrolló bajo su impulso, fue la llamada narración cosmopolita, atendiendo a su mejor expositor, Jorge Luis Borges.

Las variadas tendencias del movimiento irracionalista europeo absorbieron las plurales áreas de la actividad intelectual. Así, los centros de renovación artística, tanto el expresionismo alemán; el surrealismo francés como el futurismo italiano, con un punto máximo en la aventura Dada; impregnó las filosofías de la vida; incluso corrientes básicamente ajenas al movimiento como la antropología o el psicoanálisis, hicieron aportaciones que sirvieron a los recusadores de la razón. De esas aportaciones, ninguna más vivamente incorporada a la cultura contemporánea que una nueva visión del mito, la cual en algunas de las expresiones, pareció sustitutiva de las religiones que habían sufrido honda crisis en el xx (Sigmund Freud, Otto Rank, Ferenczi, Carl Jung); así como por los estudiosos de la religión (Georges Dumézil, Mircea Eliade) e inundó el siglo xx. Se produce de hecho, un cambio en la aceptación del mito, ya no como fábula, invención o ficción. Los estudiosos modificaron su manera de comprenderlo, y lo aceptan tal como lo concebían las sociedades arcaicas, donde este término designa por el contrario, una “historia verdadera”, sagrada, ejemplar y significativa.

Ahora bien, este novedoso “objeto” de la cultura internacionalizada de la hora se trasladó a la América Latina. El mito (Asturias), el arquetipo (Carpentier), aparecieron como categorías válidas para interpretar los rasgos de la América Latina, en una mezcla *sui generis* con esquemas sociológicos, pero aun la muy franca y decidida apelación a las creencias populares supervivientes en las comunidades indígenas o africanas de América que esos autores hicieron no escondía la procedencia y la fundamentación intelectual del sistema interpretativo que se aplicaba. Algunos de los escritos alcanzados por la literatura de Jorge Luis Borges proceden de la franca instalación de la perspectiva cosmopolita y universal. Desde “Tlön, Uqbar, Tertius Orbis”

(1938) el mito fue un sueño bibliográfico que se componía a partir de los libros que integraban la Biblioteca de Babel.

En cualquiera de los tres niveles (lengua, estructura literaria, cosmovisión) se verá que los productos resultantes del contacto cultural de la modernización, no pueden asimilarse a las creaciones urbanas del área cosmopolita, pero tampoco al regionalismo anterior.

En el ejemplo paradigmático proporcionado por José María Arguedas, un antropólogo que recogió mitos indios acuñados y los estudió, encontraremos ese segundo nivel, en que no sólo el narrador de la novela, sino el propio autor construye a base de esas operaciones, trabaja sobre lo tradicional indígena y lo modernizado occidental, indistintamente asociados en un ejercicio del “pensar mítico”. Sin embargo, adviértase que a Arguedas no puede menos que instalarse en la problemática de la transculturación desde el momento que opera a partir de dos culturas, una dominante y otra dominada, ya que ambas corresponden muy distintas especificidades y situaciones.

3.5.1. Las operaciones transculturadoras en la obra *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo.

Con el fin de estudiar los niveles de las operaciones transculturadoras, se seleccionó un escritor representativo de esta tendencia: el mexicano Juan Rulfo (1918-1986). Su obra narrativa se ciñe principalmente a dos títulos: *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo*¹⁴⁰ (1955). Su narrativa se halla fuertemente vinculada a algunos problemas histórico-sociales de los años cincuenta, con una clara referencia a las consecuencias de la Revolución Mexicana.

El despoblamiento del campo mexicano y el consiguiente éxodo hacia los centros urbanos, explican la desolación que se palpa en el ambiente físico de los relatos de Rulfo. Son tierras infértiles, pueblos otrora prósperos convertidos en pueblos fantasmas, cuyos habitantes quedaron sumergidos en la pobreza. Es manifiesto el hecho de que el escritor no desecha esa realidad humana y geográfica —en muchos casos circunscrita a los áridos campos de Jalisco— sino que la incorpora al proceso creador de sus narraciones. De

140 Rulfo, Juan, *Pedro Páramo*, Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1955.

esta manera, Ángel Rama explica el enraizamiento del escritor a su tierra natal: “Más que una simple nostalgia se trata de una adhesión entrañable a su tierra, que forma parte de la mentalidad colectiva. No puede sorprender que el escritor también siga adherido al universo tenaz de que procede y procure diseñar sobre él un tejido literario”.¹⁴¹

A continuación se incluyen algunos textos tomados de *Pedro Páramo*. Puede verse cómo en el discurso del escritor se registra el uso de variantes del habla popular propios de su región. En el nivel del manejo de la lengua, el escritor abandona la norma académica y se muestra confiado al utilizar las variantes dialectales. Del mismo modo, elimina glosarios y transcripciones caricaturescas y distanciadas del habla popular. Es una mezcla aguda de registros populares y cultos, técnica que utilizan los transculturadores narrativos latinoamericanos de la época. Esto puede testimoniarse en los diálogos entre Juan Preciado y Abundio, ambos hijos de Pedro Páramo:

— Mire usted —me dice el arriero, deteniéndose—: ¿ve aquella loma que parece vejiga de puerco? Pues detrasito de ella está la Media Luna. Ahora voltié para allá. ¿Ve la ceja de aquel cerro? Véala. Y ahora voltié para este otro rumbo. ¿Ve la otra ceja que casi no se ve de lo lejos que está? Bueno, pues eso es la Media Luna de punta a cabo. Como quien dice, toda la tierra que se puede abarcar con la mirada. Y es de él todo ese terrenal. El caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo. Y lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar. Con usted debe haber pasado lo mismo, ¿no?

— No me acuerdo.

— ¡Váyase mucho al carajo!

— ¿Qué dice usted?

— Que ya estamos llegando señor.

— Sí, ya lo veo. ¿Qué pasó por aquí?

— Un correccaminos, señor. Así les nombran a esos pájaros.

Obsérvese como la que antes era la lengua de los personajes y, dentro del mismo texto se oponía a la lengua del escritor o del narrador, invierte su

141 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, pág. 111.

posición jerárquica: en vez de ser la excepción y de singularizar al personaje sometido al escudriñamiento del escritor, pasa a ser la voz que narra, abarca así la totalidad del texto y ocupa el puesto del narrador manifestando su visión del mundo. Estas particularidades, como lo señala Rama, “no remeda simplemente en un dialecto, sino que utiliza formas sintácticas o lexicales que le pertenecen dentro de una lengua coloquial esmerada, característica del español americano de alguna de las áreas lingüísticas del continente”.¹⁴² De hecho, hay en los textos de Rulfo una definida prescindencia de cultismos y un distanciamiento de la terminología intelectual: rasgos de los que tanto se ufano la ciudad letrada.

La incorporación de estructuras de la narración oral y popular a la literatura forma parte del segundo nivel de operaciones transculturadoras que establece Rama. En ese sentido, el artista transculturador proveniente de las regiones internas o rurales recurre a la tradición oral para responder a técnicas narrativas tales como la fragmentación y otras que los escritores vanguardistas acogieron con más agrado. Así, ante el fragmentarismo propio de la erosión modernizadora,¹⁴³ se opone el discurrir discursivo de las comadres pueblerinas del *Pedro Páramo* de Rulfo.

Por su parte, para contrarestar los efectos de ese fragmentarismo modernizador el escritor João Guimarães Rosa emplea como técnica literaria los largos monólogos discursivos del *Grande Sertão: Veredas*.

El tercer nivel de las operaciones transculturadoras es de la cosmovisión. Los transculturadores narrativos latinoamericanos se vuelcan sobre lo que consideran las fuentes locales más antiguas, buscando rescatar en su herencia cultural las contribuciones que habían quedado opacadas por los sistemas narrativos fundamentados en el pensamiento positivista. Una vez más, Rama privilegia las comunidades rurales, donde según su estudio, se da la invención mítica de manera más viva y más alerta que en las capitales cosmopolitas. Por ejemplo, en *Pedro Páramo* podríamos confirmar este nuevo pensar mítico que realizan los artistas de la transculturación narrativa. En el relato de Rulfo se materializan los orígenes perdidos, gracias a lo cual es posible la persistencia de los mitos, pues sólo en él, como territorio de difusas fronteras, pueden convivir

142 Rama Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Ob. Cit., pág. 42.

143 La técnica: “stream of consciousness” es utilizada, entre otros, por el escritor norteamericano Ernest Hemingway, y los europeos James Joyce y V. Woolf.

la vida y la muerte, los seres (aparentemente) vivos con los muertos, los espíritus y los fantasmas, la cotidianidad y los recuerdos. Así, en el diálogo entre Eduviges Dyada y Juan Preciado podemos evidenciar las mencionadas características:

— *¿De modo que me lleva ventaja, no? Pero ten la seguridad de que la alcanzaré. Sólo yo entiendo lo lejos que está el cielo de nosotros; pero conozco cómo acortar las veredas. Todo consiste en morir, Dios mediante, cuando uno quiera y no cuando Él lo disponga... Lo único que quiero decirte ahora es que alcanzaré a tu madre en alguno de los caminos de la eternidad. Yo creía que aquella mujer estaba loca. Luego ya no creí nada. Me sentí en un mundo lejano y me dejé arrastrar.*

Hay en las voces que hablan en la obra, huellas de un pasado remoto, las antiguas costumbres, las raíces míticas de los pueblos indígenas que, perdidas en el tiempo, perduran hasta hoy, pues como dice Roman Samsel: “cuando la mitología se mezcla con la realidad, surge un mundo fantástico ... un mundo real y, a la vez, mágico”.¹⁴⁴

Por otra parte, es importante resaltar que en un ensayo de 1955, Ángel Flores señala el año 1935 como el nacimiento del realismo mágico, cuando Borges publica su *Historia universal de la infamia*. El mismo Flores, incluye a Rulfo entre uno de los escritores, que utilizó ese importante hallazgo estético en su práctica narrativa.¹⁴⁵ En lo que respecta a las nociones de “realismo mágico” y “real maravilloso”, Víctor Bravo considera que ambos términos tienen así varios puntos en común: ambos se “adjetivan” con términos propios de la poética surrealista (lo “mágico y lo maravilloso”); ambos reflejan un desplazamiento del sentido estético al referente, “en la realidad”; y, finalmente, ambos, con diferente énfasis si duda, subrayan su diferencia con el movimiento francés.¹⁴⁶

144 Samsel, Roman. “Juan Rulfo y el realismo mágico”. En: *Plural*, México, 57, 1984, págs. 30-31.

145 Cf. Flores, Ángel, “Magical Realism in Spanish American Fiction”, en: *Hispania*, No. 38, 1955.

146 Véase Bravo, Víctor, *Magias y Maravillas en el Continente Literario*, Caracas, Ediciones de La Casa de Bello, 1988.

3.6. Ángel Rama y los transculturadores narrativos

Partiendo de la noción de “transculturación” de Ortiz y restringiéndose al ámbito de la producción de novelas, Rama habla de “transculturadores narrativos” para referirse a un conjunto de escritores que a su juicio no se dedican simplemente a copiar o a difundir la cultura hegemónica, la cultura extranjera, o las vanguardias literarias, ni a reproducir la cultura tradicional regional o local, sino que realizan “un proceso de selección, descarte, rescate, descubrimiento, combinación y síntesis de elementos de la cultura ajena tanto como de la propia”¹⁴⁷. Según el profesor y ensayista uruguayo Gustavo Remedi, esto tiene validez tanto para su contenido como para los medios expresivos y las formas de estructuración que utiliza todo productor de cultura: lenguajes, tecnologías de comunicación, géneros representacionales, cosmovisiones, mitologías, conjunto de metáforas, figuras, etc.¹⁴⁸. Por esto, Rama señala:

*Cuando hago una distribución de los escritores del boom, pienso que el acierto que ha hecho la popularidad de Gabriel García Márquez consiste en que ha manejado un repertorio de formas artísticas que no las ha tomado de la vanguardia europea. Él leyó a Joyce, a Woolf, a Kafka pero eso no es lo que está en Cien años de soledad; lo que está es un repertorio de formas, no solamente de temas, sino de formas, de maneras de expresarse. La construcción del gag, del chiste, el modo fragmentario de la elaboración artística que pertenecen a los modos tradicionales de la lengua y del habla de un costeño colombiano.*¹⁴⁹

No obstante, el mismo García Márquez indica, que su trabajo no consistió solamente en hacer uso del habla del costeño (tomada como materia prima), sino que trabaja sobre la base de una producción cultural anterior a él —la cultura del vallenato— realizada en la esfera o campo de la producción cultural popular.

147 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, págs. 34-54.

148 Remedi, Gustavo, pág. 100.

149 Rama, Ángel. “Mas allá de la ciudad letrada”. Entrevista de Mario Szichman. En: *Espejo de escritores*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1985, pág. 211.

Del mismo modo, Remedi afirma:

A pesar del excesivo énfasis que Rama pone en la palabra escrita, en el medio literario y novelesco como mecanismo expresivo privilegiado —y por lo tanto, en la desmaterialización y desterritorialización cultural que esto conlleva—, es claro que la transculturación —si la pensamos desde el análisis antropológico del que proviene— no se reduce a una combinación de diversas construcciones simbólicas, cosmogonías y maneras de pensar aplastados sobre papel, sino también de diversos “modos de producción” estética y simbólica —siendo la literatura (de corte europeo) apenas uno de ellos¹⁵⁰.

Esta circunstancia caracterizada por la desmaterialización y desterritorialización cultural constituye justamente un espacio abierto para la construcción de las nuevas “identidades” de las sociedades americanas en el contexto de la modernización y la borradura de la referencia a la idea de nación¹⁵¹. Porque la nación está en crisis se puede criticar a la modernidad. De ahí, la importancia de la propuesta de Rama en lo que se refiere al enorme potencial de los transculturadores narrativos. Por lo demás, no debe olvidarse que hasta entonces, las culturas populares rurales habían sido confinadas al recinto de lo folklórico, para articularlas a la modernidad, develando su creatividad y su capacidad contestataria frente a los dictados de los discursos hegemónicos. De este modo, lo explica D’Allemand:

La perspectiva transculturadora abre de hecho el camino para una relectura de la historia y la literatura latinoamericanas a partir de las primeras obras de la literatura colonial y para el esclarecimiento de los procesos hegemónicos que en ella se pueden haber gestado¹⁵².

150 Remedi, G., “Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural”. En: *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, pág. 100.

151 El término “borradura” lo utiliza Josefina Ludmer en la discusión sobre la idea de nación hoy. Cfr. Ludmer, Josefina, *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1994, págs. 9-12.

152 D’Allemand, P., *Ob. Cit.*, Pág. 141.

Asimismo, creemos que en este punto es preciso resaltar el profundo énfasis en que se han colocado hoy día las ideas de Samuel Huntington¹⁵³ en torno a los conflictos entre civilizaciones que afectan a los pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales, y las ideas que expone Rama con respecto a la mediación de los agentes transculturadores de los pueblos latinoamericanos, quienes buscan afanosamente un lugar para sus culturas interiores en la cultura urbana, nacional, metropolitana o universal.

Lo anterior se evidencia, en el caso del escritor peruano José M^a Arguedas por novelar “la ópera de los pobres”, así como el de tantos otros intelectuales, que al querer transcribir y trasladar sus culturas interiores, encuentran que estas culturas ofrecen resistencia a su escritura, a su traducción, y a su consecuente desmaterialización, desterritorialización y transmutación en otra cosa (libro, fotografía, videoclip, curso, biblioteca).

El hecho mismo de adoptar la escritura sume a Arguedas en la actitud europea de fijar el signo en el papel, en tanto la cultura quechua es oral y carece de escritura (o no la necesita). Escribir en quechua es incrustar en el quechua mismo un elemento fuerte de la cultura occidental: la escritura. Es una actitud mestiza. De hecho, la zona intermedia es la del indio que aprende un castellano defectuoso, una suerte de sintaxis y gramática quechuas con vocabulario castellano. Como se ve, tal literaturización es demasiado parcial, injusta, dejando fuera quizás lo esencial de la otra cultura —que posiblemente no sea ni literaria, ni literaturizable.

Pero hay que comprender que la síntesis lingüística presente en la obra de Arguedas, hace locución a la descripción de un contexto multicultural, por un lado, los indios quechuas y por el otro, los europeos de cultura occidental. Como ambos poseen diferentes formas de comunicarse, Arguedas busca en lo posible acercar la comunicación de estas dos culturas interfiriendo como especie de traductor. En fin, Arguedas establece una especie de proyecto en términos lingüísticos, de la quechuización del español, o sea, de la incorporación de la textura lexical y sintáctica del quechua en la estructura del español en un proceso continuo.

153 Huntington S. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, España, Editorial Paidós, 1997, pág. 20. Es importante resaltar que en su concepción humanista de la cultura, Edward Said rechaza la tesis de Huntington por considerarla vaga, vulgar y reduccionista, pues no se trata de un enfrentamiento entre la violencia y el odio; o más bien, entre el Islam y Occidente. Cfr. Said, Edward, *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, Editorial Random House Mondadori, Caracas, 2006, pág.28.

Asimismo, conviene distanciar a Arguedas de las variantes indigenistas y regionalistas, e igualmente del llamado boom literario latinoamericano, que “estalla” a mediados de los años sesenta.

Según el crítico Blas Matamoro:

Dicho boom no constituye un fenómeno literario, pero envuelve la aparición de algunos escritores de ambientación urbana, que intentan adaptar a nuestra lengua ciertas fórmulas técnicas de la novela contemporánea, notoriamente norteamericana (John Dos Passos y William Faulkner, en primer lugar). Son, entre otros, el peruano Mario Vargas Llosa, el cubano Guillermo Cabrera Infante, el argentino David Viñas y el mexicano Carlos Fuentes.¹⁵⁴

Con lo anterior se quiere poner de relieve que la noción de la transculturación, a la que con acierto recurre Rama, supone un conjunto de operaciones culturales en y a través del espacio. Primeramente, supone un agente cultural situado en un lugar x (centro, ciudad, villorrio) [“Borges ve el mundo entero desde ese Aleph que es Buenos Aires, en cuanto que Arguedas desde una comunidad indígena, a ver si la puede salvar”], pero también habitante de una serie de otras zonas: comunidad, región, nación, continente, cultura europea o metropolitana, cultura universal.

Por otra parte, interesa notar que en el examen de las dos culturas enfrentadas: la andina originaria y la hispánica de origen europeo, Arguedas destaca el papel transformador del mestizo. Esta característica también puede observarse en la gran obra artística del escritor peruano, *Los ríos profundos*. De hecho, Arguedas le asigna al mestizo la función de “mediador” cultural. Así, lo explica Ángel Rama:

De ahí la necesidad de revisar el problema del área cultural andina que, aunque extendiéndose a una vasta región y a diversos países sudamericanos asentados sobre la Cordillera, tiene su corazón en la serranía sur del Perú, y de registrar la evolución del pensamiento de Arguedas sobre un asunto al que consagró la vida entera, hasta llegar al reconocimiento de las mediaciones mestizas entre las dos esferas culturales tan drásticamente separadas del país. Tipificó en este

154 Véase el interesante prólogo de Blas Matamoro a la obra capital de José María Arguedas, *Los ríos profundos*, España, Editorial Losada, 1998, pág. 13.

*personaje oscuro, el mestizo, y en su gesta, un papel transformador que pareció réplica del que él mismo acometió en la antropología y en la literatura.*¹⁵⁵

En el terreno propiamente de la lengua, Rama¹⁵⁶ refiere el caso de los escritores procedentes del regionalismo, colocados en trance de transculturación. Ocurrió que entre estos escritores, el léxico, la prosodia y la morfosintaxis de la lengua regional apareció (posterior a 1940) como el campo predilecto para prolongar los conceptos de originalidad y representatividad, solucionando al mismo tiempo unitariamente, tal como recomendaba la norma modernizadora la composición literaria. La que antes era la lengua de los personajes populares y, dentro del mismo texto, se oponía a la lengua del escritor o del narrador, invierte su posición jerárquica: en vez de ser la excepción y de singularizar al personaje sometido al escudriñamiento del escritor pasa a ser la voz que narra, desde su propio “mundo de vida” abarca así la totalidad del texto y ocupa el puesto del narrador manifestando su visión de ese mundo. Pero no es simplemente un dialecto, sino que utiliza las formas sintácticas o lexicales que le pertenecen dentro de una lengua coloquial esmerada, característica del español americano de alguna de las áreas lingüísticas del continente, repiten en el aparato conceptual y en el discurso analítico del cual hace uso Rama para explicar el proceso de transculturación narrativa.

Gustavo Remedi lo resume de esta manera:

*Para buscarle una explicación al proceso de transculturación narrativa Rama se propone: (a) dar respuesta a la tragedia del proceso en dos tiempos de la de(s) culturación y la aculturación —característico de la colonización cultural y de la dependencia cultural resultante—, pero también (b) ofrecer una alternativa a la opción cosmopolita que Rama ilustra con la postura y actitud de Jorge L. Borges en su Buenos Aires mundana pero simultáneamente, y a pesar de estar en América Latina, de espaldas a América Latina en una forma extravagante.*¹⁵⁷

Posteriormente, en los años sesenta el cuadro no era nada alentador, pues ante un disimulado avance y la lenta caída de las economías en la mayoría de los

155 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, págs. 121-122.

156 Rama, Ángel, *Ob. Cit.*, págs. 40-44.

157 Remedi, Gustavo, *Ob. Cit.*, Pág. 99.

países de América Latina, las esperanzas y las posibilidades de emancipación que en otro momento estaban contenidas en el relato del desarrollo capitalista o socialista parecían desvanecerse. Ese diagnóstico parece revelar, que para ese momento aún se repetía en el continente un período histórico que de alguna manera reproducía la hegemonía que la ciudad letrada misma contribuyó a crear, pero que ya no necesitaba tanto a los intelectuales.¹⁵⁸

Ahora bien, hay otra constante que se destaca en la obra de Rama: su esfuerzo por captar la estructura y dinámica espacial del proceso cultural latinoamericano. A pesar de que esta característica constituye una categoría central en el discurso de Rama en dos de sus más destacados libros ya mencionados: *Transculturación narrativa en América Latina* y *La Ciudad Letrada*, Remedi considera que hoy en día se hace mucho más necesario captar dicha estructura, por los acelerados cambios que se producen en el campo de la producción estética y cultural. Así lo expone el autor:

*Tal tarea deberá profundizarse como consecuencia de cambios culturales más acelerados; que son a su vez el resultado de la globalización y la homogeneización cultural. Hoy asistimos a la emergencia de una espacialidad diferente a la que gobernó la producción cultural durante el siglo XIX o la primera mitad del siglo XX. El sistema espacial actual es intrincado, sofisticado, complejo, no siempre visible a una observación cartesiana —aunque no necesariamente arbitrario, misterioso o ilógico. Este orden, su lógica social y política, su mecánica, enmarca el acontecer cultural*¹⁵⁹

Hasta cierto punto se puede afirmar que en la crítica de Rama se evidenciaba su preocupación por un mundo controversial, intranquilo y cambiante. De hecho, en lo polisémico de su discurso se anunciaba un filo cuestionador y deconstructor, en un momento epocal de tantas incertidumbres.

158 Vicente Lecuna refuerza el contenido de esta opinión: “El cambio que está viviendo Latinoamérica hoy puede ser entendido como el más fuerte de su historia. Los economistas hablan de la década de los ochenta como el impacto negativo más fuerte que ha recibido la región en su historia, y no en balde la llaman la década perdida. Y ya dicen que los noventa no han sido tan distintos, a pesar de la aplicación de las medidas del Fondo Monetario Internacional. Desde aquí me interesa pensar que ese impacto ha sido más fuerte que el impacto de la modernidad y la modernización. Tan fuerte que quizá simplemente desarma a la literatura y al intelectual tradicional, y arma, a su vez, al tecnócrata y en segunda instancia al científico social”. Lecuna, Vicente, *Ob. Cit.*, Pág. 80.

159 Remedi, G., *Ob. Cit.*, Pág. 98.

El mismo Remedi enumera los factores que han venido suscitando cambios precipitados de orden cultural en América Latina de esta manera:

*Cambios políticos, emigraciones, inmigraciones, distensión de fronteras, reforzamiento de otras, formación de bloques económicos regionales y transnacionales, establecimiento de unos puentes e interrupción de otros, pero, sobre todo, cambios tecnológicos, aparición de nuevos medios de representación y comunicación, y en relación a lo anterior, la importancia alcanzada por todo otro conjunto de manufacturas y actores dinamizantes de procesos culturales, que desde múltiples posiciones, y formando nuevas constelaciones espaciales, para bien y para mal, reemplazan a los antiguos letrados, a los transculturadores, y hasta a la ciudad, como actores fundamentales del campo de producción cultural*¹⁶⁰.

Con el advenimiento de la posmodernidad en Latinoamérica, otros serán los actores sociales que sustituyan a los intelectuales de la región.

Para la discusión sobre los transculturadores narrativos es importante subrayar las ideas que expone Néstor García Canclini, sobre la artesanía y las artes plásticas latinoamericanas en la era de la cultura de masas.

El investigador cree que a partir de las apreciaciones de Ángel Rama como de los autores anteriormente estudiados: Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski, el examen del problema sobre la transculturación sugiere nuevos caminos en la coyuntura posmoderna. Sería preciso, en consecuencia, analizar los cambios que han surgido como resultado de los novedosos procesos de transferencia cultural; o bien, la intensidad de dichos cambios en el horizonte histórico actual

De modo que es a partir de los más recientes procesos de intercambio y de permeabilidad entre las culturas que han ido formando al pueblo latinoamericano y a las culturas de los pueblos del Caribe, que podemos pensar en una propuesta postranculturadora.

Tal discusión aparece en la interpretación que Néstor García Canclini desarrolla en su reconocida obra *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. García Canclini trata de demostrar la disolución entre cultura popular y cultura élite en la era massmediática. Justamente, su búsqueda

160 Remedi, G., *Ob. Cit.*, Pág. 99.

constituye lo que podría considerarse como un “desmonte o una ruptura de los discursos normativos de la modernidad”.

A modo de comprender lo antedicho con mayor precisión, sería importante revisar el siguiente ejemplo tomado de García Canclini y llegar a algunas conclusiones con respecto al protagonista, quien desde nuestro punto de vista, supera la concepción del transculturador cotidiano y asume con mucha naturalidad la nueva secuencia de lo posmoderno y lo postranculturante:

...déjenme contar que, cuando comencé a estudiar estos cambios, mi reacción era lamentar la subordinación de los productores al gusto de consumidores urbanos y turistas. Hasta que hace ocho años entré a una tienda en Teotitlán del Valle —un pueblo oaxaqueño dedicado al tejido— donde un hombre de cincuenta años veía televisión con su padre, mientras cambiaban frases en zapoteco. Al preguntarle sobre los tapices con imágenes de Picasso, Klee y Miró que exhibía, me dijo que comenzaron a hacerlos en 1968, cuando los visitaron algunos turistas que trabajaban en el Museo de Arte Moderno de Nueva York y les propusieron renovar los diseños. Me mostró un álbum con fotos y recortes de diarios en inglés, donde se analizaban las exposiciones que este artesano realizó en California. En media hora, lo vi moverse con fluidez del zapoteco al español y al inglés, del arte a la artesanía, de su etnia a la información y los entretenimientos de la cultura masiva, pasando por la crítica de arte de una metrópolis. Comprendí que mi preocupación por la pérdida de sus tradiciones no era compartida por ese hombre que se movía sin demasiados conflictos entre tres sistemas culturales.¹⁶¹

Se toman algunas de las características que resume De la Campa en torno a este protagonista posmoderno¹⁶²:

1.- Se trata de un artista fronterizo que cruza lenguas, etnias, geografías y modos de producción cultural. Con la mayor naturalidad este personaje puede moverse entre diferentes sistemas culturales. Advuértase

161 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*, pág. 223.

162 De la Campa, Román, *Ob. Cit.*, pág. 95.

cómo el protagonista se mueve con fluidez del zapoteco al inglés y del inglés al español.

2.- La historia del artista en cuestión, reconoce la hipótesis primordial de García Canclini en cuanto a la postmodernidad como gesto modernizador.

3.- El protagonista que ofrece García Canclini no es un intelectual en el sentido académico de la palabra, como suele ocurrir en tratados más exclusivamente literarios, pero ha integrado las particularidades de la nueva producción a la artesanía con cierto grado de conciencia.

4.- La intensidad de la búsqueda cede ante la necesidad de adaptación del artista y la confianza de que en la propia transculturación (García Canclini emplea el término “reconversión cultural”) entre productor de cultura popular y nuevos ejes de poder y mercado, habrá una negociación posible con un futuro que aunque incierto, o quizá precisamente por serlo, todavía promete.

Entendamos pues que la postransculturación,¹⁶³ en el sentido que proponemos, no significa necesariamente períodos de pérdida de lo tradicional en la era massmediática que acontece en los grandes espacios culturales de América Latina y el Caribe. Ello pervive, aunque ya hibridizado por otros valores en una economía cultural que apremia la producción constante regida por nuevas normas de apropiación e intertextualidad de normas, tiempos y espacios. Lo postransculturante, entonces, se ocupa de los procesos dinámicos y heterogéneos que ocurren hoy en la cultura latinoamericana.

Si bien es cierto que la propuesta transculturadora de Rama constituyó un valiosísimo aporte para explicar el proceso cultural latinoamericano; no es menos cierto que para nosotros es imperioso examinar la trascendencia de su pensamiento, ante lo avanzado de las “transformaciones culturales” y ante la parcial conversión de la ciudad letrada en la ciudad “corporativizada” o en la ciudad “conectada”.

163 Proponemos utilizar este término para referirnos a los recursos teóricos puestos en juego para dar cuenta de los más recientes procesos de intercambio y de permeabilidad (hibridez, postcolonialidad, mestizaje, etc.) entre culturas que tienen lugar en las sociedades latinoamericanas, y por análogas razones en las culturas de los pueblos del Caribe contemporáneo. Cree el investigador que interpretar hoy esos procesos, exige una rearticulación y resignificación de las nociones de “cultura” y de “transferencia cultural”. Cabe resaltar, que la discusión sobre “postransculturación” será objeto de estudio más adelante.

En este sentido, se hace cada vez más necesario examinar las corrientes teóricas más recientes de la crítica cultural latinoamericana, en autores tales como: Néstor García Canclini, Walter Mignolo, Martín Hopenhayn, Beatriz Sarlo, José Joaquín Brunner, entre otros.

Capítulo IV

La situación actual de la crítica de la cultura latinoamericana

En los capítulos anteriores habíamos destacado la importancia y los alcances que tuvo para la crítica de la cultura latinoamericana la teoría sobre la transculturación de Ángel Rama.

A manera de resumen importa destacar, algunas de las ideas de Rama antes expuestas sobre el proceso cultural latinoamericano:

Primero, la transculturación pensada por Ángel Rama constituye la principal propuesta interpretativa del proceso cultural latinoamericano. Segundo, con Rama llega a adquirir las dimensiones de una teoría general que intenta explicar dicho proceso cultural. Tercero, la propuesta transculturadora de Rama puede considerarse, como la última teoría moderna acerca de este proceso cultural. De hecho, el problema central del pensamiento moderno consistía en sintetizar todo.

La propuesta transculturadora de Rama implicaba que por primera vez se proponía una solución al problema de la unidad y diversidad de la cultura latinoamericana dentro de los límites del pensamiento moderno, es decir, de la reconciliación de lo diverso. El concepto de transculturación nos permite pensar la constitución de una cultura latinoamericana como cultura resistente, en consonancia con el momento centro-periferia-dependencia, etc. Nos permite pensar lo específico latinoamericano como una dinámica de resistencia y de sobrevivencia cultural en un mundo que se globaliza rápidamente.

En Rama encontramos ciertamente una ruptura frente al paradigma moderno que atribuye a la “conciencia” la creación de nobles ideales humanísticos tendientes a “salvar las circunstancias”. Detrás de los discursos latinoamericanistas ya no se ubica un “sujeto”, entendido como origen de los mismos, sino un conjunto de relaciones de fuerzas, intereses de clase y luchas de poder, que “generan” tanto a los sujetos como a los discursos. Por eso, al mostrar las discontinuidades inherentes a la conciencia latinoamericanista, Rama dio un paso importante hacia una genealogía del pensamiento latinoamericano. Pues como bien lo afirma Foucault, “la genealogía no pretende remontar el tiempo para reestablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Su tarea es, al contrario, localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros”.¹⁶⁴ Es decir que, en lugar de crear narrativamente una serie de continuidades que harían posible reconstruir la evolución del pensamiento latinoamericano, tal como nos propone Zea, la genealogía se ocupa de mostrar las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga presentes en la historia. Y esto no lo hace impulsada por algún malvado placer destructivo, sino porque sospecha que es justamente ahí, en el espacio de las discontinuidades, donde se articulan las voces (que no los textos) de aquellos que habitan la “ciudad real” de la que nos habla Rama. Detrás de las máscaras totalizantes del “sujeto latinoamericano” (Roig) y del “proyecto asuntivo” (Zea), elaboradas por la filosofía de la historia, se encuentran preocupaciones muchísimo menos heroicas y profanas: las de una multiplicidad de sujetos híbridos que elaboran estrategias discursivas de resistencia para transitar las contingencias del presente. Mostrar esos espacios de heterogeneidad es, por tanto, la tarea de la genealogía, en contraposición a los grandes metarrelatos elaborados por la filosofía latinoamericana de la historia.

4.1. Los límites de la propuesta transculturadora

Entonces, ¿cómo pensar la propuesta transculturadora del proceso cultural latinoamericano en un esquema distinto al de síntesis del universo?

164 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, pre-textos, 1992, pág. 27.

Bernardo Subercaseaux plantea que la visión de la cultura propuesta por Rama presenta algunas limitaciones. Así lo manifiesta este autor:

*Sin pretender desconocer la validez del enfoque de Rama, su visión de la cultura adolece de elementos y particularmente de herramientas de análisis que posibiliten pensar lo latinoamericano y su cultura desde perspectivas más amplias, no ya desde trincheras disciplinarias sino también desde lo popular, lo étnico y lo marginal.*¹⁶⁵

Para este mismo autor, la cultura en todas sus formas, aunque esté escrita con letra hegemónica, permite espacios de resistencia que corren por vías alternativas a las de los intelectuales y letrados.

Por su parte, Abril Trigo considera que la cuestión en torno a la transculturación se ha vuelto “más candente que nunca”; además la propuesta transculturadora como dispositivo “nutre una discusión teórica que se enriquece día a día”.¹⁶⁶ Pero esta misma teoría —afirma Trigo— “sí responde a la obsolescencia que mina los paradigmas afines (teoría de la dependencia, imperialismo cultural, mesianismos revolucionarios) bajo el impacto de lo transnacional (con la relativa crisis del estado-nación) y del postmodernismo (con la crisis epistemológica de los macro relatos).”¹⁶⁷

Para Trigo, la teoría modernizante de Rama se ha vuelto anacrónica bajo el efecto combinado de la transformación de la realidad socio-cultural que pretendía explicar, de su diferente interpretación, y de una diferente interpretación de la teoría misma. De esta manera, coloca Trigo, el eje de su crítica:

En efecto, Rama sólo pudo resolver el problema de agencias que su dialéctica transculturación cosmopolita / transculturación transculturada desataba, refugiándose en la tautología de la autenticidad. A esto agreguemos que, a pesar de su dimensión culturalista, su teoría permanece anclada a lo literario, en

165 Subercaseaux, Bernardo et al. “Fin de Siglo: Lecturas de América Latina”. En *Revista Universum*, Universidad de Talca, 2000, N° 15.

166 Trigo, Abril, “De la Transculturación a /en lo Transnacional”. En: *Revista Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, año 6, N° 11, 1998, pp.61-76.

167 Abril, Trigo, *Ob. Cit.*, pág. 61.

*una restricción de la original formulación ortiziana, sin dar cabida al inmenso campo de lo popular.*¹⁶⁸

Señala el mismo Abril Trigo, que Rama llegó a vislumbrar —siempre desde la literatura— la emergencia de lo transnacional y lo popular masivo como factores centrales en la configuración de una “transculturación popular urbana”.¹⁶⁹ No obstante, para este autor el problema de la “transculturación modernizante de Rama ha sido tratado con ligereza y se le ha arrumbado, sin someterla a discusión; por otra parte, han surgido otros conceptos que desde su punto de vista presentan también diversas fallas epistemológicas.

Del idéntico modo, en 1995 el crítico Friedhelm Schmidt, planteó una dura crítica al concepto ramiano de la “transculturación narrativa” en su artículo “¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?”¹⁷⁰. El planteamiento fundamental de Schmidt es que Rama pensaba —al igual que la teoría de la dependencia— que la cultura latinoamericana era “una sola cultura homogénea” y, en consecuencia, que ella sólo tiene un sistema literario que es reforzado por la literatura de la transculturación.

Para Schmidt la propuesta Cornejiana es superior, pues entre otras razones porque el estudioso peruano opina que dentro de cada país hay varios sistemas literarios (el culto, el de la literatura popular y el de la literatura en lenguas nativas).

Por su parte, el crítico peruano Antonio Cornejo Polar expone sus ideas con respecto a la tesis de Rama. Cornejo Polar ha sido considerado uno de los críticos centrales del concepto de transculturación en su breve nota de 1994 “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”.¹⁷¹ En ella manifestaba que el concepto de “mestizaje” había perdido su fuerza explicativa, y se preguntaba si el de “transculturación” era el dispositivo teórico con una base epistemológica razonable llamado a sustituir a aquél. Cornejo se mostraba

168 Abril, Trigo, *Ob. Cit.*, pág. 62.

169 Rama, Ángel, “Novísimos narradores hispanoamericanos”, en *Marcha, 1964-1980*, México, Marcha Editores, 1981.

170 Reproducido en J. A. Mazzotti y U.J. Cevallos Aguilar. En: *Nuevo Texto Crítico*. VII, 14-15., 1996, págs. 37-45.

171 Cornejo Polar, A. “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima/Berkeley, N° 40, 1994, págs. 368-371.

en contra considerando que en el concepto de transculturación se supone una síntesis que él encontraba que no se cumplía en muchos casos; además porque se elegía como espacio de esta síntesis el de la cultura hegemónica; y porque, por ello mismo, se dejaba al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura ilustrada. Por todo ello pensaba que era preferible su propio concepto de la **heterogeneidad cultural** (Subrayado nuestro).

Para la maduración crítica de Cornejo fue fundamental la influencia que sobre él ejercieron algunos críticos literarios latinoamericanos como Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama, Nelson Osorio y sobre todo Alejandro Losada, quien estuvo en el Perú en estrecho contacto con Cornejo entre 1971 y 1976. También, Antonio Candido va a influir notablemente sobre Cornejo.

Según Aníbal Quijano:

*La categoría “heterogeneidad estructural” fue acuñada en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí.*¹⁷²

Para David Sobrevilla¹⁷³, el planteamiento del Cornejo se hizo visible hacia 1977 en el texto *El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural*. Cornejo llama aquí literatura homogénea a la que es producida y leída, respectivamente, por escritores y un público del mismo estrato social: “La producción literaria circula, entonces, dentro de un solo espacio social y cobra un muy alto grado de homogeneidad: es, podría decirse, una sociedad que se habla a sí misma”.¹⁷⁴ Sería el caso de la narrativa de Salazar Bondy, Ribeiro, Zavaleta en el Perú, y de Donoso y Edwards en Chile.

172 Sonntag, Heinz R (Ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO/Nueva Sociedad, 1988, pág. 29.

173 Cfr. Sobrevilla, David, “Transculturación y Heterogeneidad: Avatares de dos categorías Literarias en América Latina”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Hanover, N° 54, 2do. Semestre de 2001, págs. 21-33.

174 Fue leído en Caracas en 1977 e incluido como el texto central de la segunda parte de la recopilación de artículos *Sobre Literatura y Crítica Literaria Latinoamericanas [1975-1981]*. (1982: 67-85). Antes había aparecido en el N° 7/8 de la RCLL en 1978.

Caracteriza a las literaturas heterogéneas, en cambio, la duplicidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y de conflicto” (Ibidem). Las crónicas de la Conquista, la poesía melgariana, la literatura gauchesca y la negroide y la narrativa de lo real-maravilloso, serían diferentes ejemplos de literaturas heterogéneas. Cornejo examina a continuación con detalle los casos del yaraví melgariano y del indigenismo.

Cabe resaltar, que Cornejo Polar extendió sus consideraciones sobre la literatura a la cultura peruana íntegra en su participación en una mesa redonda en la Universidad de San Marcos en octubre de 1980 sobre “La cultura nacional: problema y posibilidad”¹⁷⁵. Allí indicaba que intervenía desde la perspectiva de la crítica literaria, pero que esperaba que su consideración pudiera incorporarse al horizonte de la reflexión general sobre el problema de la cultura nacional en el Perú. Sostenía que entre los peruanos siempre se había planteado el problema de la cultura nacional como si se redujera a saber si son culturalmente una unidad; y que se la había querido obtener sólo a partir de “lo culto” (o sea de la cultura europea) eliminando lo popular (esto es, lo indígena); o a partir de la ideología del mestizaje; o de un indigenismo excluyente. Recogiendo la lección de Mariátegui sostenía Cornejo que el problema de la cultura nacional había que plantearlo de otra manera: primero había que negar la idea de la unidad nacional, luego reconocer que el Perú es un país plural (o sea con una heterogeneidad cultural) y, finalmente, había que reconocer que dentro de esta pluralidad de culturas unas son en verdad nacionales y otras no. La cultura nacional sería en tanto totalidad concreta una totalidad histórica y conflictiva.

En resumen, Cornejo critica los conceptos de mestizaje y transculturación en cuanto a que ambos responden a una propuesta que intenta construir la imagen “falaz” de que las mezclas o mixturas habrían dado por resultado una armonía cultural. Cornejo objeta la interpretación según la cual todo habría quedado armonizado dentro de espacios apacibles y amenos de nuestra América.¹⁷⁶

175 La intervención fue publicada como folleto con el título de la mesa redonda: *La cultura nacional: problema y posibilidad* (1980).

176 Cornejo Polar, Antonio, “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”, en *Cuadernos de Literatura*, La Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1997, N° 6.

Para culminar, los conceptos de “transculturación” y “heterogeneidad” pudieran considerarse imprescindibles para estudiar los problemas relacionados con la cultura latinoamericana. Sus aportes teóricos han contribuido a vislumbrar y descifrar otros códigos y otros mundos diferentes al occidental.

4.2. Tendencias recientes de la crítica cultural latinoamericana

Se ha considerado de interés destacar un estudio realizado por Garcés, Salman y van Dam sobre las modificaciones que se han producido en la vida cotidiana de los latinoamericanos; en especial aquellos que se han ubicado en el área andina del continente, los autores afirman lo siguiente:

*Hacia fines de los noventa, los sectores populares tanto como las clases medias y altas de Quito, Cuzco, o La Paz, pueden ver el mismo tipo de talkshow y el mismo tipo de telenovela que la gente que vive en Calcuta o Colombo, Minneapolis o Baltimore, Laos o Brazzaville. Los jóvenes pueden escuchar la misma música, elegir entre discotecas punk, trash, hip-hop, rai, “andina” o “tropical” y pueden vestirse con el mismo tipo de ropa, en todas sus variedades mundialmente difundidas. Los “pares de estilo” se encuentran en todas partes y las “identidades colectivas” se han internacionalizado.*¹⁷⁷

Lo anterior, exige plantear algunas interrogantes: ¿es que la modernidad vía la globalización —y lo que se presenta como la otra cara del mismo proceso, la postmodernidad— se ha establecido en la cotidianidad de los latinoamericanos? ¿Cuál es el escenario de los procesos culturales que ocurren en la actualidad en las ciudades latinoamericanas?

Según Carlos Colina, esta modificación en la vida cotidiana de los jóvenes latinoamericanos puede explicarse así:

Las lecturas constructivistas de la multiculturalidad latinoamericana no ignoran su carácter imaginado, polifónico e híbrido. La ciudad es un escenario donde se

177 Garcés Kingman, E. Salman Ton y Anke van Dam, “Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo”, en: *Antigua modernidad y memoria del presente, culturas urbanas e identidad*, Ecuador, Editorial FLACSO, 1999.

*imagina y se narra. En esta línea de pensamiento, la identidad es una construcción imaginaria. Las identidades se constituyen históricamente, se imaginan y reinventan, en procesos constantes de hibridación y transnacionalización. Las monoidentidades nacionales han sido desplazadas por la multiculturalidad global. La ciudad globalizada es un escenario multicultural.*¹⁷⁸

Del mismo modo, Castro Gómez y Mendieta colocan el siguiente ejemplo para ilustrar el problema de la desterritorialización o de la “glocalización”¹⁷⁹ de los latinoamericanos hoy en día, en tiempos de globalización:

*Cuando vamos a una sala de cine en Bogotá para ver una película filmada en Hollywood, o cuando desde la ciudad de México nos comunicamos por teléfono, fax o internet con una persona ubicada en Nueva York, nos encontramos ingresando a territorios globales, que han dejado de ser colombianos, mexicanos o estadounidenses para convertirse en lugares que pueden ser habitados por cualquier persona de cualquier país, lengua, raza, o ideología. Queriéndolo o no, la globalización nos ha conectado vitalmente con territorios en donde las identidades no están referidas más a pertenencias de lengua, sangre o nación, pues ya no se estructuran desde la inmanencia de las tradiciones culturales (como pensaba Rodó), sino desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados.*¹⁸⁰

En efecto, la realidad de las capitales latinoamericanas en general es muy específica, debido a que se ubican en contextos que combinan intensamente pre-modernidad, modernidad y postmodernidad. En el caso de México DF, Canclini concluye lo siguiente:

178 Colina, Carlos, “Ciudades Globales e Informacionales y Culturas Juveniles”. En *Ciudades Mediáticas. Aproximaciones a Caracas desde la comunicación y la Cultura*, Caracas, FUNDACIÓN ALEJANDRO COLINA/CONAC/ CEPFHE, Universidad Central de Venezuela, 2005, pág. 43.

179 En vez de “desterritorialización”, Robertson utiliza el neologismo “glocalización” para designar estos procesos asimétricos de interacción entre lo local y lo global. Véase Robertson, Ronald, *Globalization*, en Featherstone, M. et al (ed.), *Globa, Modernities*, London Polity Press, 1995.

180 Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (Eds), *Ob. Cit.*

*(...) Además de la ciudad histórica, la de los monumentos y los barrios que atestiguan el espesor de los siglos, y la ciudad industrial, desplegada desde los años cuarenta, existe la ciudad globalizada, que se conecta con las redes mundiales de la economía, las finanzas y las comunicaciones (...)*¹⁸¹

Según Borja y Castells, las ciudades se transforman en nodos de la red mundial, espacios interconectados en red que rompen con la jerarquía urbano-territorial tradicional (región, provincia, etc.). Las relaciones mutuas entre los centros urbanos tienden a ser más relevantes que las vinculaciones entre los primeros y sus respectivas regiones.¹⁸²

La ciudad actual es una ciudad re-creada con vestigios de la vieja ciudad y con elementos nuevos. En el mundo, y particularmente en el de alto desarrollo tecnológico podemos hablar de modalidades de ciudades totalmente nuevas. Se trata de ciudades virtuales con autopistas electrónicas.

Por su parte, siguiendo al teórico uruguayo Ángel Rama, Beatriz González¹⁸³ señala que para los ciudadanos latinoamericanos de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX el proyecto fundacional de la nación se estableció de acuerdo con el discurso de la legitimidad, pues su fortaleza descansaba en la escritura: la ciudad letrada de Rama.

Hoy en día el panorama es distinto y en los escenarios informacionales y comunicacionales se configuran y renuevan las identidades, que pasan a tener una definición sociocomunicacional y no socioespacial. En ese contexto, nuevamente García Canclini asoma las identidades posmodernas que están emergiendo:

(...) se estructuran menos desde la lógica de los Estados que de los mercados; en vez de basarse en las comunicaciones orales y escritas que cubrían espacios personalizados y se efectuaban a través de interacciones próximas, operan

181 García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Ed. Grijalbo, 1995, Pág. 85.

182 Véase Saavedra, Francisco, "Internet y Ciudad. Hacia la medición de la influencia de las tecnologías de información y comunicación en el ordenamiento territorial", en: *Concurso, ideas, inventos y ensayos "La Web del Futuro"*. Disponible en: <http://www.ciw.cl/concurso2003/U9.doc>.

183 González Stephan, B. (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

*mediante la producción industrial de la cultura su comunicación tecnológica y el consumo diferido y segmentado de los bienes (...).*¹⁸⁴

Ante este cuadro de innovaciones, el ciudadano mediático clama por ser escuchado y atendido desde la centralidad de su hogar o en su tránsito por la ciudad. Lo público y lo privado están siendo sometidos a un proceso de circulación, resignificación y fluctuación constante.

Al respecto, en los comentarios de Martín Barbero se visualiza la nueva “alfabetización cultural” en la era de la información:

*Estamos habitando un nuevo espacio comunicacional en el que “cuentan” menos los encuentros y las muchedumbres que el tráfico, las conexiones, los flujos y las redes. Estamos ante nuevos “modos de estar juntos” y unos nuevos dispositivos de percepción que se hallan mediados por la televisión, el computador, y dentro de muy poco por la imbricación entre televisión e informática en una acelerada alianza entre velocidades audiovisuales e informacionales. Los ingenieros de lo urbano ya no están interesados en cuerpos reunidos, los prefieren interconectados.*¹⁸⁵

Ahora bien, ¿en el caso latinoamericano qué ha ocurrido con la cultura hoy en día? Responder esta pregunta implica estar conciente de la magnitud de las discusiones que pueden surgir con respecto a lo complejo de la realidad actual de la cultura latinoamericana. Sin embargo, y por considerar que el proceso postransculturante en América Latina no es ajeno al debate postmoderno, podría reflexionarse en cuanto al estado imperante de la cultura en nuestra propia región.

De acuerdo a lo expresado, la complejidad que define a la realidad cultural actual de las regiones latinoamericanas se caracteriza por los constantes procesos de hibridación y transnacionalización y el desplazamiento de las monoidentidades nacionales por la multiculturalidad global.

184 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*, págs. 46-47.

185 Martín Barbero, Jesús, “Jóvenes, Comunicación e identidad”. En: Revista de Cultura *Pensar Iberoamerica*, OEI [en red]. Disponible en: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm>.

Pues bien, creemos que con la dinámica postransculturante que impacta al contexto latinoamericano, el individuo puede ejercer protagonismo sobre su propia vida. El culto del cuerpo mediante la práctica del deporte, el disfrute intenso de momentos y sensaciones a través de la música Rock o del consumo de drogas, la cultura ecológica, la religiosidad privada de las sectas evangélicas, serían algunas de estas micro- prácticas.

Según Follari¹⁸⁶, la falta de alternativas sociales en América Latina ha sido estimulada por fenómenos tales como la miseria de amplias capas de la población, la creciente restricción de los ingresos en los sectores medios, la corrupción de la clase política. Ello ha dado lugar a una “cultura de la inmediatez”, en donde lo importante es aprender a sobrevivir hoy, que mañana ya veremos lo que ocurre. Un ejemplo de este dramático diagnóstico es lo que ha venido ocurriendo en amplios sectores de la población venezolana y latinoamericana en general, quienes se han visto obligados en los últimos años a sobrevivir mediante la economía informal, quedando de este modo sin protección ni representación social, librados enteramente a su suerte. El presente se convierte así en el horizonte único de significación, por falta de un proyecto futuro.

La heterogeneidad cultural registra los procesos de transmisión de bienes simbólicos. Hoy en día, desaparecen los discursos sobre el nacionalismo y las fronteras proliferan al infinito y los desplazamientos no sólo ocurren en el espacio “real” sino también en el espacio cibernético y también en el psicológico, interno. Emerge como bien lo señala Josefina Ludmer, “un vocabulario diferente”, “una máquina de leer diferente”: flujo, velocidad, intersecciones, posicionalidades, cruces, márgenes, exceso y caos¹⁸⁷. Entra en crisis el espacio público, ocupado tradicionalmente por los intelectuales en América Latina. Caen o se debilitan los intelectuales de la nación-estado, los viejos progresistas, y emergen en los intersticios otros intelectuales, orgánicos, de otros territorios o tribus, otras “naciones” y subjetividades.

Todo ello condujo a pensar que Latinoamérica era otra, no solamente su literatura. En particular la narrativa del posboom refleja el fracaso del modelo desarrollista capitalista. Es de destacar, que en la narrativa de

186 Follari, Roberto, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei, 1991, pág. 146.

187 Ludmer Josefina, *Ob. Cit.*, pág. 10.

la época son evidentes esas nuevas subjetividades. Achugar elabora una interesante descripción. Así lo explica el autor:

La nueva producción literaria latinoamericana supone el acceso de nuevos sectores sociales y culturales tanto a la representación como a la producción cultural. Ángel Rama y Nelson Osorio han señalado entre otras, la presencia de esa nueva temática. En ese sentido, la problemática gay o lesbiana, la droga, el feminismo, la cultura popular, las minorías lingüísticas, han estado ingresando —a distintas alturas del siglo xx— a la representación y al discurso literario latinoamericano. La diferencia o la novedad respecto a la producción anterior radica, quizá, en el volumen o en la frecuencia con que dichas problemáticas y dichas voces aparecen representadas (...) La presencia o la representación en períodos anteriores (...) no estaba acompañada con el sentido reivindicativo explícito que tiene la producción posterior a los '70.¹⁸⁸

A partir de esto, la nueva narrativa trata problemas individuales, parciales y de minorías, sin abandonar del todo la tradición cultural del boom.¹⁸⁹

Asimismo, se encuentra que en la literatura latinoamericana y caribeña de las últimas décadas del siglo xx, plantea, desarrolla y ficcionaliza los diversos procesos que resultan de los múltiples contactos entre distintas culturas tales como: la hibridación, mestizaje, diversidad, transculturación, pluriculturalidad, sincretismo y heterogeneidad, desde la utilización de distintos recursos expresivos como un lenguaje paródico, lúdico, carnavalizado, polifónico, hasta la diáspora o fragmentación de los tópicos, en cuanto historias o sucesos que aborda, narra o cuenta.

188 Achugar, Hugo. "Literatura/ literaturas y la nueva producción literaria latinoamericana", en: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, N° 29, 1989.

189 Definir el boom no es cosa fácil, visto que su existencia se ha registrado en millares de revistas y diarios de los últimos diez años como un tópico cuyo origen nadie conoce pero que se repite como una contraseña. Se trata de una onomatopeya de explosión, teniendo sus orígenes en la terminología del *marketing* moderno norteamericano para designar un alza brusca de las ventas de un determinado producto en las sociedades de consumo. El boom en la narrativa ya había percibido el fenómeno de un material afín que contribuiría poderosamente a su desarrollo, como fue el de los "magazines" de actualidades (semanarios, quincenarios, o mensuarios) que desde el comienzo de los sesenta trasladaron a América Latina los modelos europeos y norteamericanos (*L'Express*, *Time*, *Newsweek*) adecuándolos a las demandas nuevas de los públicos nacionales.

El escritor Plata Ramírez ha registrado las características anteriores en los discursos expresivos de la narrativa caribeña del siglo xx:

*Parten desde el mestizaje mismo de la narración, con el abordaje del collage, el reconocimiento del kitch y algunos fenómenos propios de la telemática. La hibridación discursiva se apropia de los espacios periféricos para desde allí, narrar una historia que siempre mostrará al sujeto de la postmodernidad. Sujeto que habitará en los márgenes, pero no sólo en los márgenes del discurso, sino también en los de las metrópolis, e ingresará plenamente en su individualidad.*¹⁹⁰

En otro orden de ideas, cabe destacar que para Jean Franco y Julio Ramos se pueden concebir otros mapas, espacios, sujetos y políticas a partir de la literatura contemporánea. Porque es ella, la literatura la que registra la desintegración y el estallido en mil pedazos del espacio unificante de la nación, y la huida al espacio exterior, a la frontera, al desierto, al agua¹⁹¹.

Particularmente, para los filósofos postmodernos las ideas de Foucault —reivindicadas por Vattimo y Lyotard— sobre la pérdida de credibilidad en el discurso unitario de la modernidad cobran vigencia. Como apunta en uno de sus pensamientos Santiago Castro Gómez:

*Debería evitarse integrar las pequeñas historias en discursos omnicomprendidos, lo cual significa subsumirlas en categorías abstractas tales como “pueblo”, “nación”, “dependencia económica”, o leerlas en base a esquemas dualistas de interpretación (opresor / oprimido, centro / periferia, razón instrumental / razón popular), pues detrás de esos esquemas y categorías se esconden luchas que deben ser entendidas en su particularidad*¹⁹².

En efecto, lo antedicho por Castro Gómez afecta a los pueblos de Latinoamérica, pues desautoriza la idea de subordinación de los sujetos a la cultura patriarcal y su prurito de llevar los beneficios de la “civilización”.

190 Plata Ramírez, Enrique, *El Caribe contado y cantado para una hermenéutica de la narrativa caribeña: 1963-2003*, Madrid, Tesis doctoral no publicada, 2004.

191 Ludmer, J., *Oh Cít.*, pág.10.

192 Castro Gómez, Santiago, *Oh Cít.*, págs.36-37.

Además, es importante plantear en el hilo de esta interesante discusión otra interrogante: ¿como consecuencia del acelerado proceso postransculturante puede hablarse de una integración cultural entre los pueblos del continente hoy en día?

Indudablemente que el viejo sueño de la unidad latinoamericana construido por los intelectuales arielistas, quedó relegado por una red laberíntica de signos que ya no reflejan una realidad primaria. En consecuencia, responder la pregunta anterior no es tan sencillo, pues en nuestras actuales circunstancias es un error seguir pensando que la cultura se conforma en el espacio tradicional de las bellas artes, las artesanías y las músicas populares, ignorando la necesidad de su reorganización massmediática según las exigencias del mercado internacional.

Por su parte, José Joaquín Brunner, a través de sus investigaciones sobre la “modernidad periférica” de América Latina, alcanza conclusiones muy parecidas a la de Néstor García Canclini¹⁹³. Para el sociólogo chileno Latinoamérica se ha convertido a finales del siglo xx en una especie de ciudad-laberinto (Tamaramérica) donde se fusionan todas las experiencias simbólicas posibles, en una danza vertiginosa de signos que van desde las formas más arcaicas de convivencia socio-política, hasta la familiaridad con el video-texto, el fax y la microelectrónica¹⁹⁴. En ese contexto, resulta ya imposible acceder a una realidad que nos ofrecería la verdad fundamental de nuestro “ser americano”. Hoy han quedado diluidas las fronteras entre lo culto y lo popular.

En resumen, si hacia la primera mitad del siglo xx la adopción de estilos de vida y sistemas de comportamiento “universales” competía únicamente a una *élite* de las clases altas y medias; hoy ello involucra en mayor o menor medida al conjunto de la población. La aceleración de los medios y la rapidez de la difusión de mensajes culturales parecen haber alcanzado lo que durante siglos la imposición, el anhelo de imitar de parte de las élites y la jerarquía en las relaciones internacionales no habían podido

193 Puede evidenciarse en su análisis sobre los cambios experimentados por las identidades individuales y colectivas en América Latina, que el 70% de los latinoamericanos viven en ciudades y se encuentran conectados simbióticamente con la industria cultural. Por tal motivo, se hace preciso avanzar hacia la consideración de la heterogeneidad, la coexistencia de varios códigos simbólicos y la negociación continua de las identidades personales y colectivas

194 Brunner, José J., *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992, pp.37-72.

lograr: la modernización cultural de América Latina; y paradójicamente esto sucede cuando el contenido de “lo moderno” se estaría diluyendo por los procesos de globalización, hibridación y lo posmoderno.

A partir de ese momento, parece ser que los componentes que marcaron las identidades se han desterritorializado y “volaran sueltos” y lo único que queda, serían muchedumbres fraccionadas, con apenas unos vagos residuos de historia colectiva.

Por ello tiene razón García Canclini cuando señala que “la cultura se ha convertido en un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país o ideología puede leer y usar”.¹⁹⁵

Las consecuencias que se derivan de esta fragmentación de los patrones culturales parecen conducir a una pérdida y desintegración de lo tradicional. Ahora nada forma parte de una tradición, nada es heredado. No hay más fundamento en lo transferido y uno mismo tiene que armarse su mundo cultural en base a fracciones y trozos que no tienen lazos entre sí.

Pero, ¿en qué medida son en efecto elementos imprescindibles los conceptos de “transculturación” y de “heterogeneidad” pertenecientes a una teoría de la literatura hispanoamericana, y cuáles son sus posibilidades y límites?

En los párrafos siguientes exploraremos algunas de las nuevas propuestas teóricas elaboradas por algunos de los más destacados críticos de la cultura latinoamericana de hoy en día. Para ello, revisaremos sus más recientes planteamientos teóricos sobre hibridez, mestizaje, heterogeneidad, postcolonialidad, entre otros conceptos, para dar cuenta de los procesos de intercambio y de permeabilidad, que tienen lugar en las sociedades latinoamericanas y caribeñas contemporáneas.

4.2.1 Las propuestas teóricas de Néstor García Canclini: la noción de hibridez

De acuerdo con Néstor García Canclini, varios escritores y artistas pusieron en el centro de su reflexión desde principios del siglo xx, la

195 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*, 1992, pág. 16.

multiculturalidad de nuestras sociedades y la hibridación constitutiva de las naciones modernas.

Para que esto ocurriera fueron necesarias las transnacionalizaciones de las industrias comunicacionales y las migraciones masivas. De esa manera, se abandonaron las obsesiones por la concepción inmaculada de las autenticidades nacionales o artísticas o populares. Fuimos admitiendo entonces, que estudiar la cultura es ocuparse de las mezclas.

En efecto, para entender esta problemática García Canclini formula tres hipótesis centrales en una de sus obras antes mencionada: *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.¹⁹⁶

Cabe señalar que en este texto, García Canclini revisa la teoría de la modernidad con las transformaciones ocurridas desde los ochenta en América Latina

En la primera hipótesis de su libro, el autor afirma que la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan.

Ahora bien, la incorporación del concepto moderno de hibridación¹⁹⁷, tal como lo propone García Canclini, constituye una nueva manera de mirar las mezclas interculturales y otra forma de abordar los problemas de la crítica cultural latinoamericana.

Por otra parte, es importante subrayar que entre los escritores postcoloniales se ha venido utilizando el término “hybridity” de Homi Bhabha. De esta manera explica Bhabha el componente emancipatorio de la hibridez:

Lo híbrido designa una liminaridad, una materia cuya existencia exhibe la afirmación dual de una sustancia y su falta de identidad, lo que está en el intersticio, lo que se perfila en una zona de penumbra, lo que escapa, cuando menos en su surgimiento, a la repetición. Lo híbrido es el nombre de una materia

196 García Canclini, Néstor, *Ob. Cit.*, págs. 14-15.

197 García Canclini prefiere utilizar el término “hibridación” a los tradicionales de “sincretismo” y “mestizaje”, pues el primero abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales.

*sin identidad, el nombre de una condición evanescente. Lo híbrido sería entonces un nombre muy afortunado, por la densidad de sus evocaciones.*¹⁹⁸

Conviene recordar que Ángel Rama examinó el problema del conflicto secular del regionalismo con la modernización en América Latina. Un conflicto que había sido denominado de muy diversas maneras a lo largo del tiempo. Se refiere a la pugna entre modernización y tradicionalismo, pero también del centro y la periferia, de la dependencia y la autonomía.¹⁹⁹

Sin embargo, García Canclini amplía la problemática hasta el escenario del colapso de la modernidad en la región y de la ruptura de las distinciones entre lo culto, lo popular y lo masivo. Así lo coloca el autor:

*¿Cómo entender el encuentro de artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor? ¿Qué buscan los pintores cuando citan en el mismo cuadro imágenes precolombinas, coloniales y de la industria cultural, cuando las reelaboran usando computadoras y láser? Los medios de comunicación electrónica, que parecían dedicados a sustituir el arte culto y el folclor, ahora los difunden masivamente. El rock y la música “erudita” se renuevan, aun en las metrópolis, con melodías populares asiáticas y afroamericanas.*²⁰⁰

De hecho, García Canclini considera que la dinámica de los cruces socioculturales no son sólo estrategias de las instituciones y los sectores hegemónicos, pues éstos también se observan en la “reconversión” económica y simbólica con que los migrantes campesinos adaptan sus saberes para vivir en la ciudad, y sus artesanías para interesar a consumidores urbanos; cuando los obreros reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas sin abandonar creencias antiguas, y los movimientos populares insertan sus demandas en radio y televisión.²⁰¹

198 Mier, Raymundo, Mabel Piccini y Margarita Zires, “Figuraciones sobre culturas y políticas. Conversación con Néstor García Canclini”. En Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, *Ob. Cit.*, pp. I- XXXVII.

199 Cfr. Págs. 71-72, *Transculturación narrativa en América Latina*.

200 García Canclini, *Ob. Cit.*, pág. 14.

201 *Ob. Cit.*, pág. 14.

La segunda hipótesis se refiere al trabajo conjunto de disciplinas —a las cuales García Canclini califica como “ciencias sociales nómadas”— para generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación.

García Canclini propone una tercera línea de hipótesis. En ese sentido, sugiere que esta mirada transdisciplinaria sobre los circuitos híbridos tiene consecuencias que desbordan la investigación cultural. Por ejemplo, lo que ocurre con los procesos políticos; las razones por las que tanto las capas populares como las élites combinan la democracia moderna con relaciones arcaicas de poder. Según García Canclini, la heterogeneidad cultural es una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros.

Ahora bien, en su examen sobre el debate actual de la crítica cultural latinoamericana, García Canclini señala tres cuestiones:

1.- Cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina.

2.- Reunir los saberes parciales de las disciplinas que se ocupan de las culturas para ver si es posible elaborar una interpretación más plausible de las contradicciones y fracasos de nuestra modernización.

3.- Qué hacer cuando la modernidad se ha vuelto un proyecto polémico o desconfiable, con esta mezcla de memoria heterogénea e innovaciones truncas.

Para García Canclini la modernidad puede ser vista como una máscara, como un simulacro, pues los grandes beneficios que se derivaron de ella, sólo favorecieron a las élites y los aparatos estatales; sobre todo en el ámbito del arte y la cultura. García Canclini reflexiona sobre la relación asimétrica entre las oligarquías y los sectores excluidos del continente:

Las oligarquías liberales de fines del siglo XIX y principios del XX habrían hecho como que constituían Estados, pero sólo ordenaron algunas áreas de la sociedad para promover un desarrollo subordinado e inconsistente; hicieron como que formaban culturas nacionales, y apenas construyeron culturas de élites dejando fuera a enormes poblaciones indígenas y campesinas que evidencian su

*exclusión en mil revueltas y en la migración que “trastorna” las ciudades. Los populismos hicieron como que incorporaban a esos sectores excluidos, pero su política distribucionista en la economía y la cultura, sin cambios estructurales, fue revertida en pocos años o se diluyó en clientelismos demagógicos.*²⁰²

Es importante señalar, que en su extenso recorrido sobre la evolución que se produjo en el arte moderno del siglo XX, García Canclini resalta su interés por mostrar la situación paradójica o desencuentro que se produjo en el momento en que los artistas y los espectadores “cultos” abandonan la estética de las bellas artes y de las vanguardias porque entendieron que la realidad funciona de otro modo, las industrias culturales, las mismas que clausuraron esas ilusiones en la producción artística.

Por último, cabe destacar que García Canclini considera que las operaciones o los movimientos de fines del siglo XIX y principios del XX impulsados por la oligarquía progresista, la alfabetización y los intelectuales europeizados, que caracterizaron a la modernidad europea no pudieron cumplirse en nuestros países latinoamericanos. Se refiere a lo ocurrido entre los años veinte y treinta del siglo XX, al ascenso democratizador de los sectores medios y liberales, el aporte de migrantes y la difusión masiva de la escuela, la prensa y la radio; desde los cuarenta, a la industrialización, el crecimiento urbano, el mayor acceso a la educación media y superior, y a las nuevas industrias culturales.

4.2.2. Jesús Martín Barbero y su tesis sobre la mediación de los medios

Partiendo de la definición de Edgar Morin de mediación, el escritor Jesús Martín Barbero elabora su tesis, en la cual señala que los medios se convierten en la mediación de la experiencia de todo espacio cultural. Es decir, no vemos el mundo sin la mediación de los medios, porque los medios se han convertido en el gran articulador de nuestra visión del mundo. Además, lo está diciendo para América Latina.²⁰³

202 García Canclini, N., *Ob. Cit.*, pág. 21.

203 Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Pili, 1987.

Desde este punto de vista, lo que importa ya no son los medios sino la mediaciones. Sólo este cambio de perspectiva posibilita una lectura —una interpretación— de la actualidad en los países que conforman América Latina mestiza, cada vez más envuelta en los flujos de la globalización.

También, la tesis sobre la mediación de los medios que propone Barbero va a tener gran importancia para América Latina, pues de alguna manera parece implicar, en parte, una salida de la ciudad letrada, o por lo menos un descentramiento de su ciudadano, el intelectual.

Del mismo modo, Barbero cuestiona el trabajo que se ha venido haciendo en la escuela tradicional. Para Barbero, es necesario entender que “la transformación de los modos de leer está dejando sin piso la obstinada identificación de la lectura con lo que atañe solamente al libro y no a la pluralidad y heterogeneidad de textos, relatos y escrituras (orales, visuales, musicales, audiovisuales, telemáticos) que hoy circulan.”²⁰⁴ Con razón señala el autor que la televisión rivaliza con la escuela en un sentido profundamente epistemológico, pues mientras la televisión “deslocaliza” los saberes, los mezcla, los usa discontinua y convulsivamente en aras de la entretención y los sustrae de la “institucionalidad” desde donde nacen, la escuela se mantiene en las antípodas: mensajes de larga temporalidad, sistematicidad, esfuerzo y disciplina. Más aún, la televisión es hoy el lugar del “desplazamiento de las fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia saber experto y experiencia profana.”²⁰⁵

Ahora bien, la tesis de Martín Barbero va a traer consecuencias para toda nuestra forma de pensar. Eso tiene consecuencias que deben ser examinadas dentro de ámbitos puntuales relacionados con el problema de la cultura, con los estudios sociales, históricos, con la percepción de lo social y con las humanidades en general. Pareciera que está interferida, está articulada a una forma de mediación social, de mediación epistemológico-social dada

204 Martín Barbero, Jesús, “Heredando en futuro. Pensar la educación desde la comunicación”, en: *Revista Nomades*, No 5, Santa Fe de Bogotá, 1996.

205 Martín Barbero, Jesús, *Ob. Cit.*, pág. 14. Barbero agrega lo siguiente: “Estamos ante un descentramiento culturalmente desconcertante, y que la mayoría del mundo escolar en lugar de buscar entender se contenta con estigmatizar. Estigmatización que parte de desconocer la complejidad social y epistémica de los dispositivos y procesos en que se rehacen los lenguajes, las escrituras y las narrativas. Cuando es eso lo que verdaderamente está en la base de que los adolescentes a su vez no entiendan lo que hace la escuela y no lean en el sentido en que los profesores siguen entendiendo el leer”. Martín Barbero, Jesús, *La educación desde la comunicación*, Editorial Norma, 2002.

por la presencia plena de los medios; es decir, que el medio es el articulador de la visión del mundo latinoamericano que tenemos cada uno de nosotros. Esta es la tesis de Barbero y esa es la importancia de su tesis.

Lo que está apuntando Martín Barbero en este momento no es la pertenencia a un espacio histórico-geográfico o a un espacio no geográfico histórico presente con toda la peculiaridad de la cultura latinoamericana, con toda la singularidad respecto a las culturas ejes centrales, sino que la cultura está siendo capturada, está siendo mediada por los medios de comunicación.

En efecto, el planteamiento de Barbero exige pensar en otros problemas. No es simplemente que se diga que lo que se contamina lo diga otro, sino que el modo de visualizarlo no puede prescindir de la mirada mediática.

De este modo, su propuesta viene a complicar un poco las cosas. Lo que determina el modo de comprender el mundo es un tipo de experiencia histórica del cual no podemos desligar que es el hecho que somos países, culturas postcoloniales; es decir, tuvimos trescientos años de colonia. Esta condición marca nuestra experiencia en el mundo y nos obliga a pensar o bien desde dentro de la situación postcolonial o bien desde fuera.

En resumen, el análisis de Barbero de la cultura lleva a otro planeta, en este caso global y electrónico, de mano de la expectativa de que los medios, por lo menos, den forma a algún tipo de esperanza al apelar, de alguna manera u otra, a una sensibilidad popular. Así que, “el ciudadano del planeta electrónico” –así lo denomina Vicente Lecuna–, reproduciría los problemas de su colega de la ciudad letrada con la única y legítima diferencia de que su trabajo estaría al tanto de que sus límites están más cerca de un horizonte, es decir, son más amplios que los muros de la ciudad letrada.²⁰⁶

206 Lecuna, Vicente, *Ob. Cit.*, pág. 186.

Capítulo V

Educación y crítica cultural latinoamericana

5.1. El problema cultural hoy día

El problema cultural no le es ajeno a ningún ser humano. La cultura, como bien sabemos, no se transmite genéticamente, sino que ella es el resultado de las formas como un grupo humano es y hace cotidianamente y como transmite esas formas a quienes les siguen.

Ahora bien, desde el punto de vista de la experiencia latinoamericana y caribeña la discusión sobre la cultura demanda transformaciones que van más allá de la tradición dominante de los pensamientos unilineales provenientes de Estados Unidos y de Europa occidental. Se trata en efecto, de ampliar los criterios que las concepciones cerradas o conservadoras dejan de lado, en lo que se refiere a la diversidad de saberes y sentidos asociados con las prácticas culturales de los distintos actores sociales que pueblan los extensos territorios y naciones de América y de todo el orbe. Precisamente, en esta dirección se orienta la presente investigación. En particular, en lo que refiere a autores críticos latinoamericanos como Fernando Ortiz, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Walter Mignolo, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, entre tantos otros, quienes desde sus distintos campos de estudio han exteriorizado y proyectado

posiciones distintas a los discursos tradicionales del poder colonial y poscolonial en el continente americano²⁰⁷.

Para Morin²⁰⁸ hoy día el fenómeno de la unidad y de la diversidad de las culturas es crucial. De hecho, en la visión de este autor las culturas parecieran estar encerradas en sí mismas, cuando en realidad éstas integran en ellas no solamente saberes y técnicas, sino también ideas, costumbres, individuos provenientes de otras partes. Es por ejemplo, lo que ha ocurrido con los mestizajes culturales como los que produjeron el flamenco, las músicas de América Latina, el género *raï* (género musical de origen magrebino). En cambio, la situación es totalmente diferente ante el efecto destructor de una dominación técnico-civilizacional, pues la diversidad de las culturas constituye uno de los más preciados tesoros.

Asimismo, aquí debemos destacar que el discurso sobre la globalización ha sido comúnmente ligado a la idea de intercambios transculturales. Sin embargo, Coronil²⁰⁹ sostiene que “está de más decir que los discursos sobre dicho proceso son múltiples y distan mucho de ser homogéneos”. El autor se ocupa de este aspecto y argumenta que su transmisión promueve la creencia de que las distintas historias, geografías y culturas que han dividido a la humanidad están siendo unidas en su cálido abrazo, entendido éste como un proceso progresivo de integración planetaria.

Por su parte, Mato²¹⁰ afirma: “que si se viera obligado a definir el proceso de globalización con una sola palabra elegiría el término “interconexión”, pero de ninguna manera el término “homogeneización”. De acuerdo con Mato, “no podría hablarse de un ‘lugar único’”, pues

207 Recordemos que el patrón establecido era el eurocentrista, que valoraba las manifestaciones culturales desde la visión de la cultura dominante.

208 Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*, Caracas, FACES-UCV y CIPOST, 2000.

209 Cfr. Coronil, Fernando, “Del Eurocentrismo al Globocentrismo: La Naturaleza del Poscolonialismo”, en Edgardo Lander (Editor), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, Edición FACES-UCV y IESALC-UNESCO, 2000, pág. 121. Para Coronil la globalización no es un fenómeno nuevo, sino más bien la manifestación intensificada de un viejo proceso de comercio transcontinental, de expansión capitalista, colonización, migraciones mundiales e intercambios transculturales. También, señala que para sus críticos la globalización liberal es implosiva en vez de expansiva, conecta centros poderosos a periferias subordinadas.

210 Mato, Daniel, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2003.

todo parece indicar que al menos el presente período de este proceso de globalización combina simultáneamente fuertes tendencias, tanto a la homogeneización como a la estimulación de diferenciaciones, y ello tanto desde un punto de vista económico como social o cultural”.²¹¹

Por su parte, Santiago Castro Gómez considera que la palabra “globalización” se refiere a procesos muy complejos de orden planetario que generan transformaciones no sólo cuantitativas en el ámbito de la economía y de la racionalización técnico-institucional sino también cualitativas en el ámbito de la reproducción cultural. Y estos cambios desencadenan en un profundo debate en torno al latinoamericanismo, esto es, en torno a las categorías histórico-culturales con las que habíamos venido pensando (e inventado) a Latinoamérica desde el siglo XIX.²¹²

Estos autores, en todo caso, no niegan desde sus propias perspectivas y con diferentes énfasis, una visión inquietante de cómo la globalización en vez de unir, pareciera dividir.

Además, como se sabe, la intensificación de los cruces entre culturas induce a extender el campo de estos aportes a todas las áreas de la vida social. En particular, a los problemas que atiende la educación hoy día.

5.2. La falsa democratización de la educación en América Latina, según Néstor García Canclini

Néstor García Canclini examina, por su parte, la situación de exclusión educativa de las sociedades latinoamericanas.²¹³ Como la modernización y democratización abarcan a una pequeña minoría, ello ha hecho imposible formar mercados simbólicos donde puedan crecer campos culturales autónomos.

García Canclini se pregunta: ¿por qué nuestros países cumplen mal y tarde con el modelo metropolitano de modernización? ¿Sólo por la dependencia estructural a que nos condena el deterioro de los términos del intercambio económico, por los intereses mezquinos de clases dirigentes que resisten la modernización social y se visten con el modernismo para dar elegancia a sus

211 Mato, Daniel, *Ob. Cit.*, Cap.1, pág. 31.

212 Castro Gómez S., y Mendieta E., “Introducción” en *Teorías sin Disciplina*, pág. 2.

213 García Canclini, N, *Ob. Cit.*, págs. 65-72.

privilegios? El autor responde de esta manera ambas interrogantes: “En parte el error de estas interpretaciones surge de medir nuestra modernidad con imágenes optimizadas de cómo sucedió ese proceso en los países centrales.”²¹⁴

Como antes se destacó, la hegemonía oligárquica se asienta en divisiones de la sociedad que limitan su expansión moderna; opone como afirma Brunner “al desarrollo orgánico del Estado sus propias limitaciones constitutivas (la estrechez del mercado simbólico y el fraccionamiento hobbesiano de la clase dirigente)”²¹⁵

En efecto, se produjo una modernización con expansión restringida del mercado, democratización para minorías, renovación de las ideas pero con baja eficacia en los procesos sociales. Esto último, se evidencia en los marcados y sistemáticos índices de analfabetismo de nuestros pueblos latinoamericanos. Así lo expresa el mismo García Canclini:

*Si ser culto en el sentido moderno es, ante todo, ser letrado, en nuestro continente eso era imposible para más de la mitad de la población en 1920. Esa restricción se acentuaba en las instancias superiores del sistema educativo, las que verdaderamente dan acceso a lo culto moderno.*²¹⁶

Pero, ante estas circunstancias ¿cómo representar hoy día la cultura que se reproduce en las escuelas y museos en sociedades heterogéneas, con tradiciones culturales que conviven y se contradicen todo el tiempo, con racionalidades distintas, asumidas desigualmente por diferentes sectores?

En lo que se refiere a los países latinoamericanos, García Canclini lo razona de esta manera:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, releyendo lo indígena y lo colonial en

214 García Canclini, N., *Ob. Cit.*, pág. 67.

215 Brunner, José Joaquín, “Cultura y crisis de hegemonías”, en J. J. Brunner y G. Catalán, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, FLACSO, Santiago de Chile, 1985, pág. 32.

216 García Canclini, N., *Ob. Cit.*, pág. 67.

*sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales.*²¹⁷

En un enfoque más reciente,²¹⁸ Néstor García Canclini examina el estado actual de las transformaciones que se han producido en los Estados y las legislaciones nacionales y en las políticas educativas y de comunicación ante la expansión de mezclas interculturales. Afirma Canclini que la coexistencia de grupos en territorios acotados y estrictos: etnias y migrantes en regiones geográficas determinadas, de barrios prósperos y desposeídos se está acabando. Todos —patrones y trabajadores, nacionalistas y recién llegados, propietarios, inversores y turistas— estamos confrontándonos diariamente con una **interculturalidad** (subrayado nuestro) de pocos límites, a menudo agresiva, que desborda las instituciones materiales destinadas a contenerla.²¹⁹ En efecto, de un mundo multicultural —yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación— pasamos a otro intercultural globalizado.

Cabe destacar, que para García Canclini ambos términos pueden entenderse como dos modos de producción de lo social: “multiculturalidad” supone aceptación de lo heterogéneo; “interculturalidad” implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.

De acuerdo con García Canclini, adoptar una perspectiva intercultural proporciona ventajas epistemológicas y de equilibrio descriptivo e interpretativo, lleva a concebir las políticas de la diferencia no solo como necesidad de resistir. El multiculturalismo estadounidense y lo que en América Latina se llama pluralismo dieron aportes para hacer visibles a grupos discriminados. Pero su estilo relativista obturó los problemas de interlocución y convivencia, así como su política de representación.

5.3. La investigación educativa y algunos paradigmas teóricos en el ámbito de la crítica cultural

A partir de algunos de los argumentos esgrimidos, se puede preguntar: ¿son necesarias investigaciones en el campo de la educación,

217 García Canclini, N., *Ob. Cit.*, pág. 72

218 García Canclini, N., *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Ob. Cit., págs. 13-26.

219 García Canclini, N., *Ob. Cit.*, pág.14-15.

que valore la emergencia de nuevos paradigmas teóricos en el ámbito de la crítica cultural?

Lo anterior, requiere formular otra pregunta: ¿una vez logrado el conocimiento que emerja de estos nuevos paradigmas, es posible desplazar la imagen del pensamiento reduccionista que aun persiste en la investigación educativa?

Las interrogantes anteriores exige pensar en los cuestionamientos que desde diversos espacios se le ha venido haciendo a la investigación educativa ante la incertidumbre, la creciente complejidad, los fracasos de la política y la rapidez de los cambios que caracterizan la época actual.

Los problemas que hoy en día atiende la educación ocurren dentro de una dinámica muy acelerada y muy difícil de aprehender si se piensa, que la única vía para explicarlos, es la hiperespecialización²²⁰ y el reduccionismo de los saberes.

En efecto, se piensa que aun hoy muchos investigadores no han logrado organizar el saber disperso y se han limitado a separar, a compartimentar, a aislar y no a unir conocimientos. Como lo explica Morín: “Los medios educativos siguen todavía prisioneros de las peores secuelas de la modernidad en crisis”.²²¹

De lo que se trata es de intentar comprender la totalidad, no fragmentarla, en un mundo donde la especie humana se presenta como una unidad con un tejido de comunicación, económico, tecnológico, intelectual, cultural e ideológico, para lo cual no existe verdad parcelada y por consiguiente cada parte está relacionada intrínsecamente con la totalidad o sistema de cual ha sido abstraída. La especie humana se nos presenta en adelante como humanidad. Y por lo tanto la humanidad y el Planeta pueden revelarse en su unidad. Como bien lo afirma el mismo Morin: “Estamos en presencia de la era planetaria”.²²²

Para M. Santos, la excesiva fragmentación de los saberes ha hecho cada vez más difícil “pensar el mundo” hoy.²²³ En particular, esta fragmentación ha afectado a un sector importante de la investigación sobre educación, de

220 Según Morin, la especialización está encerrada en sí misma y no permite su integración en una problemática global o una concepción de conjunto del objeto, del que tan sólo considera un aspecto o una parte. Morin, Edgar, *Ob. Cit.*, pág. 50.

221 Morin, Edgar, *Ob. Cit.*, Pág. 8.

222 Morin, Edgar, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2003.

223 M. Santos, “La aceleración contemporánea: tiempo, mundo y espacio-mundo, Los espacios de la globalización”, en: *Revista de la Universidad del Valle*, No 10, Cali, 1993.

ahí que, Gabriel Ugas entre otros, proponga su renovación; en el sentido de que: “hay que deconstruir el discurso pedagógico desde una genealogía estructurada de sus conceptos, para describir lo que su historia puede haber ocultado o excluido”.²²⁴

Dado lo anterior, la investigación educativa no puede reducirse a un esquema lineal. De hecho, la educación no escapa de las ideas foucaultianas sobre la discontinuidad de los acontecimientos. Lo que Foucault plantea es muy diferente a la cronología continua de la razón. Según este autor, han aparecido unas escaladas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda.²²⁵

Ahora bien, hoy los países latinoamericanos —y de ello no escapa nuestro país—, han venido cambiando su posición centralista; pues es de suponerse, que ese ciclo ya esté posiblemente superado. En el caso de la educación, esto demanda desarrollar la unidad, el mestizaje y la diversidad en contra de la homogeneización y la inhabilidad de comprender los problemas sin prejuicios. Específicamente estamos hablando de una educación multicultural y multiétnica.

En cuanto a esto último, son de gran interés los acuerdos y metas de la “Conferencia Mundial de Educación para Todos” a los cuales llegaron los países de América Latina, El Caribe y América del Norte como miembros de la UNESCO. Los asistentes provenientes de estas naciones se reunieron en Santo domingo del 10 al 12 de febrero del 2000, y entre otros compromisos, formularon uno en el cual se reconoce y se admite que la diversidad de culturas y de etnias sociales de los países de la región, dificulta impulsar estrategias homogéneas que estimulen un desarrollo humano sostenible. De ello tampoco escapa la educación. Lo citamos a continuación:

La diversidad de situaciones nacionales e, incluso, la heterogeneidad al interior de cada país, dificulta la formulación de estrategias homogéneas para alcanzar los objetivos y compromisos comúnmente trazados, demandando que cada país

224 Cfr. Ugas Fermín, Gabriel, *La cuestión educativa en la perspectiva sociocultural*, Táchira, Venezuela, Ediciones del Taller Permanente de Estudios Epistemológicos en Ciencias Sociales, 2003, Pág. 9.

225 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1977, págs. 13-14.

*convierta los compromisos regionales en metas nacionales, de acuerdo a sus propias potencialidades. Sin embargo, esa diversidad tiene un común denominador de pobreza, desigualdad y exclusión que afecta a gran número de familias de la región carente de oportunidades educativas pertinentes a su desarrollo y al de su comunidad. De aquí nace el propósito compartido de atender con prioridad a esta población, mediante estrategias diferenciadas y de focalización.*²²⁶

De lo antedicho, merece especial atención los comentarios de Carlos García Bedoya con respecto a los “precarizados sistemas educativos de los países latinoamericanos”. Bedoya encuentra “un nuevo paradigma” en la propuesta sobre el pensamiento visual de Jesús Martín Barbero. Dicho pensamiento rehace las relaciones entre el orden de lo discursivo (la lógica) y de lo visible (la forma), de la inteligibilidad y la sensibilidad.

A partir de lo anterior, Bedoya explica las consecuencias de este fenómeno en la educación:

*De ahí que los medios de comunicación y las tecnologías de información desafíen hoy especialmente a la educación, planteándole un verdadero reto cultural al hacer visible la brecha cada día más ancha entre la cultura desde la que enseñan los maestros y aquella desde la que aprenden los alumnos y se pregunta cómo puede la escuela insertarse en la actual complejidad de mestizajes —de tiempos y memorias, imaginarios y culturas— anclada únicamente en la modernidad letrada e ilustrada, cuando en nuestros países la dinámica de las transformaciones que calan en la cultura cotidiana de las mayorías proviene básicamente de la desterritorialización y las hibridaciones que agencian los medios masivos de comunicación.*²²⁷

Sin duda, realizar esta tarea constituye un reto gigantesco para los débiles sistemas educativos latinoamericanos. Sin embargo, cabe deducir de esos planteamientos que el posible impacto de tal pensamiento visual

226 Cfr. UNESCO, Informe del Foro Mundial de Educación, “Educación para todos en las Américas”, Santo Domingo, 10-12 febrero, 2000.

227 Cfr. Carlos García-Bedoya, M, “Los Estudios Culturales en debate: una mirada desde América Latina”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXVII, N° 54. Lima-Hanover, 2do. Semestre del 2001, pp. 195-211.

no significa la cancelación de la tradición letrada, sino su redefinición y rearticulación en el contexto de las nuevas dinámicas culturales e intelectuales.

Cabe resaltar asimismo, que ante la escalada de los medios audiovisuales y las tecnologías de información y comunicación, hoy necesitamos de una educación que forme para distinguir, discriminar, valorar y escoger dónde y cómo se fortalecen prejuicios o se renuevan las concepciones que tenemos acerca de la política, la familia y la cultura.

Para Martín Barbero, en nuestros días adquiere una importancia estratégica una escuela capaz de un uso creativo y crítico de los medios audiovisuales y las tecnologías informáticas. Es decir, una escuela que transforme su modelo y su praxis de comunicación; que haga posible el tránsito de un modelo centrado en la secuencia lineal —que encadena unidireccionalmente grados, edades y paquetes de conocimiento— a otro descentrado y plural, cuya clave es el “encuentro” del palimpsesto y el hipertexto.²²⁸

De ahí que el mismo Martín Barbero otorgue gran relevancia a una educación, que no abandone a los ciudadanos inermes frente a las poderosas estratagemas de que hoy disponen los medios masivos para camuflar sus intereses y disfrazarlos de opinión pública.²²⁹

Por su parte, Martín Hopenhayn cuestiona de esta manera el problema de la educación en la actualidad:

Cambian los signos. Ya no la cultura modelada por la educación, sino la educación interpelada desde la cultura por el dinamismo de las identidades en la interacción mediática, la convivencia en la diferencia con el aumento de migrantes y familias de migrantes, la segmentación de gustos ante la oferta expandida de los mercados culturales, la mayor visibilidad de la cuestión étnica en la política y en los medios de comunicación, las hibridaciones entre lo nuevo y

228 El palimpsesto es ese texto en el que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso, en las entrelíneas que escriben el presente; y el hipertexto es una escritura no secuencial, un montaje de conexiones en red que, al permitir/exigir una multiplicidad de recorridos, transforma la lectura en escritura. Cfr. Martín Barbero, Jesús, *Jóvenes: comunicación e identidad*. Disponible en correo electrónico: <http://www.campus-oei.org/pensaiberoamerica/ric00a03.htm>.

229 Véase Martín Barbero, Jesús, *Jóvenes: comunicación e identidad*. Disponible en correo electrónico: <http://www.campus-oei.org/pensaiberoamerica/ric00a03.htm>.

*lo viejo y entre lo local y lo externo. Todo esto mina las formas más jerárquicas y homogenizantes de transmitir conocimientos, y cuestiona al sistema educativo precisamente en aquellos referentes históricos que lo rigieron por muchas décadas: la misma educación para todos, programas decididos centralmente y de larga vigencia y unificación cultural a través de la educación formal. Tanto los procesos de aprendizaje como la convivencia escolar se ven hoy tensados entre un imaginario educacional teñido por compartimentos estancos, y nuevas realidades en el campo del conocimiento y de la vida cotidiana que pueblan la cabeza de los alumnos de muchos textos cruzados. Estas tensiones piden nuevas síntesis y mapas cognitivos, y hasta ahora el sistema educativo no ha sabido convertir esta demanda en palanca de renovación.*²³⁰

Es así, como por su parte, el investigador asume las ideas de Ugas sobre el desvanecimiento del proyecto intelectual de la Ilustración.²³¹ A partir de esto, los acontecimientos discontinuos de la racionalidad epocal inducen a otra concepción del mundo, de la vida, de la ética, del trabajo. Hoy se instala otro orden: otros espacios y prácticas estandarizan conductas y pensamientos.

5.3.1. Los estudios culturales latinoamericanos

Una de los más recientes aportes teóricos dentro de la tradición crítica latinoamericana son los estudios culturales. Estos aparecieron en Inglaterra, a fines de la década del cincuenta, en los libros de Raymond Williams, Richard Hoggart y E.P. Thompson, y reinventados en las del ochenta y noventa en los de Edgard Said, Gayatri Spivak, Mary Louise Pratt, Homi K. Bhabha y los integrantes del Centre for Contemporary Cultural Studies, de la Universidad de Birmighan.

De hecho el discurso latinoamericanista desde el inicio del siglo xx hasta la década de los noventa que se desarrolló en América Latina tiene más de crítica cultural y prácticamente nada de los estudios culturales. Los estudios culturales son una modalidad de la política académica norteamericana; es la

230 Martín Hopenhayn, "La educación en la actual inflexión epocal: Una perspectiva latinoamericana", Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe, Contacto: maviles@unesco.cl.

231 Ugas, Gabriel, *Ob. Cit.*, Pág. 16.

academia norteamericana la que instaura su mirada hacia fuera, la periferia. En el momento de mayor debilidad del pensamiento crítico latinoamericano representado por la década de los ochenta que es la llamada década perdida, de la desintegración de los equipos intelectuales latinoamericanos y su re-inserción en la academia norteamericana y europea.

Ahora bien, ¿cuáles consecuencias trajo para Latinoamérica esta crisis del pensamiento? Las consecuencias no se hicieron esperar, pues se produjo la academización del pensamiento, es decir, la tradición del pensamiento latinoamericano, aquella que se reclamaba para sí su necesidad porque se pensaba desde América Latina, de pronto empezó a ver que estaba funcionando dentro del “espacio de la academia norteamericana”. En todo caso, lo que era cierto es que el pensamiento estaba atrapado en tensiones de política académica propia de la academia norteamericana y no de las que pudiera haber aquí.

De tal modo, que este nuevo/emergente campo de estudio no representa únicamente una ruptura epistemológica con respecto a lo que se hacía antes —como es en general en el caso de los *Cultural Studies* en sus dos vertientes, inglesa y norteamericana, el estructuralismo francés, las filosofías postestructuralistas y posmodernas, la sociología de la cultura, la Escuela de Frankfurt, la semiótica, el feminismo y el marxismo— sino, sobre todo, una continuidad de nuestro propio desarrollo crítico latinoamericano.

En lo que se refiere a los textos fundacionales, son notorios los ensayos de ideas propios de la sólida tradición latinoamericana, desde los tiempos de Simón Rodríguez y Andrés Bello. De este modo, lo explica Alicia Ríos:

*El letrado necesitaba “pensar” cada acto, un sueño de la razón que no lo abandonara en casi ningún momento a todo lo largo del siglo XIX. Esa metáfora —o alegoría— en que englobaban pasado, presente y futuro, los “autorizaba” para decidir qué les convenía al resto de los habitantes.*²³²

Por su parte, para Jesús Martín Barbero América Latina no se incorpora a los estudios culturales cuando se pusieron de moda como

232 Ríos, Alicia, “Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Ob. Cit.

etiqueta, sino que tienen una historia muy distinta. Así lo manifiesta Barbero en una entrevista realizada por Ellen Spielmann:

*Nosotros teníamos estudios culturales desde hace mucho tiempo. En América Latina —para el campo de comunicación desde el libro de Pascuali en los 60— hay una percepción de que los procesos de comunicación eran procesos culturales. Hubo un momento en que Althusser y todas estas cosas aparecieron en América Latina, y se les percibió de manera muy oscura. Ese fue mi caso. Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí y con ella los procesos de comunicación que había que comprender. Uno no se ocupaba de los medios: estaban en la fiesta, en la casa, en la cantina, en el estadio. El primero que me abrió una cierta contextualización fue Gramsci, y luego descubrí en un viaje de estudios a Thompson, Raymond Williams, William Hogarth, los tres padres de los estudios culturales ingleses. Los conocí a fines de los 70. Yo me encontré con el estudio de la clase obrera que es por primera vez una historia de la clase popular. No es una historia únicamente de las luchas sino de todo ese proceso cultural de la dominación. Nosotros hemos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera.*²³³

En la actualidad, los estudios culturales constituyen tan sólo una perspectiva de renovación metodológica para los interesados por lo latinoamericano, cuya mejor oportunidad estaría dada a través de la indagación en el terreno de la cultura, y para lo cual, como antes fue mencionado, existen antecedentes respetables en nuestra propia tradición, con una tendencia culturalista generalizada en las pesquisas que en este mismo sentido se están llevando a cabo más allá de nuestras fronteras.

De acuerdo con Castro Gómez, los estudios culturales se han convertido en uno de los paradigmas más innovadores de las humanidades y las ciencias sociales hacia finales del siglo xx. De acuerdo con este autor, hay razones para justificar dichos estudios:

233 Spielmann, Ellen. Entrevista a Jesús Martín-Barbero “*Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera*”, Noviembre, 1996, [Entrevista en línea], Berlín, Disponible: D:\My Documents\Untitled Document.htm, [Consulta: 2007, Abril 28]

*Ciertamente, los estudios culturales han contribuido a flexibilizar las rígidas fronteras disciplinarias que hicieron de nuestros departamentos de sociales y humanidades un puñado de “feudos epistemológicos” incommensurables. La vocación transdisciplinaria de los estudios culturales ha sido altamente saludable para unas instituciones académicas que, por lo menos en Latinoamérica, se habían acostumbrado a “vigilar y administrar” el canon de cada una de las disciplinas. Es en este sentido que el informe de la comisión Gulbenkian señala cómo los estudios culturales han empezado a tender puentes entre los tres grandes islotes en que la modernidad había repartido el conocimiento científico.*²³⁴

En la opinión de Carlos García Bedoya, los estudios culturales proponen una aproximación globalizadora a los fenómenos culturales, diseñan lo que García Canclini²³⁵ denominaría un campo transdisciplinario, en tanto respuesta no sólo a las debilidades y las crisis de las diversas disciplinas, sino también como un intento de explorar los intersticios interdisciplinarios, aprehendiendo aquellos fenómenos que desbordan los marcos tradicionales de las disciplinas.²³⁶

Para García Bedoya puede trazarse una estrategia adecuada para redefinir las relaciones entre los estudios culturales y las diversas disciplinas “tradicionales”. Dicha estrategia debería considerar estos dos aspectos:

1. Redefinición del campo de estudio. Esta primera estrategia implica replantear en base a criterios más adecuados los campos disciplinarios. En el caso específico de la educación, ello implica no hacer de ese campo de estudio algo rígido y arbitrario, de manera que tal vez sean necesarias, una arqueología y una genealogía del saber al estilo de Foucault²³⁷ para tratar de entender la lógica de las diversas formaciones discursivas.

2. Lo anterior, requiere que los educadores se integren a proyectos y equipos interdisciplinarios, propiciando simultáneamente diálogos multidisciplinarios. Esto se traduce en la realización de investigaciones

234 Véase Santiago Castro Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”, en: Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Oh. Cit.*

235 Véase su ya clásico *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

236 García Bedoya, Carlos, *Oh. Cit.*, pp. 195-211.

237 Véanse sus libros: *Las palabras y las cosas; Una arqueología del saber*.

de una diversa gama de fenómenos culturales con la participación de especialistas de diversas áreas de las ciencias sociales y humanas. Especialistas “transdisciplinarios”, investigadores con un sólido manejo de la globalidad cultural. Todos los especialistas, cualquiera sea su disciplina de origen, deben ser capaces de situar su campo de estudio dentro del contexto global de la cultura. La mirada transdisciplinaria que propicia García Canclini es un saludable correctivo al aislamiento disciplinario, que suele transformar a las distintas especialidades en verdaderas “cárceles del lenguaje”.

Lo antedicho, abre espacios para una discusión constructiva sobre los alcances en torno a los conceptos de transculturación y postr transculturación en la crítica de la cultura en América Latina y el Caribe. Ambos aspectos constituyen objetos de estudio dentro del contexto global de la cultura.

Es de destacar que así como en los estudios culturales donde se tratan nociones sobre la hibridez, sincretismo, heterogeneidad, otredad, neobarroco, y tantas otras que se inscriben dentro del mismo campo teórico, la transculturación, como bien lo afirma Moraña: “se fundamenta en el trasiego interdisciplinario que se propone dar cuenta de las dinámicas globales de un continente que debe a su condición neocolonial no sólo las tragedias de su historia sino también sus marcas de especificidad cultural”²³⁸.

Cabe subrayar, que las investigaciones sobre la transculturación de Ángel Rama constituye una muestra reveladora de los estudios culturales que trascienden las fronteras nacionales y abre nuevas áreas para abordar la emergencia de lo local. En efecto, así lo señala Abril Trigo, quien reconoce en Ángel Rama un destacado precursor de este tipo de estudios en Latinoamérica²³⁹.

En Rama se encuentra una visión diferente de los sistemas educativos tan aferrados a las “grandes Historias” creadas por los letrados. Desde su interpretación queda, entonces, mal parada la idea de una “conciencia latinoamericana” libre de las rapiñas, los disfraces y las astucias del poder. Pues, lo que el pensador uruguayo muestra es, justamente, que el conocimiento de “lo propio” ha estado ligado siempre a la pasión de los

238 Moraña, Mabel, *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, Serie Críticas, 1997.

239 Trigo, Abril, *Ob. Cit.*, pág. 62.

letrados, a sus odios recíprocos, sus discusiones fanáticas y sus ambiciones políticas.

Los aportes de los pensadores de la rica tradición latinoamericana proveen un perfil muy definido de los estudios culturales, que lejos de ser una imitación de usos anglosajones, constituyen un cuerpo consistente de ideas merecedoras de ser oídas y discutidas en el debate internacional.

Se considera que por la importancia que tiene una educación que ofrezca la imagen del “otro”; ello por supuesto, sin desechar que las diferencias dejarán de importar, los estudios culturales pueden constituir una vía para la investigación que se realiza hoy en la educación.

Los estudios culturales forman pues, una ruta posible para tratar los problemas de aquellos que habitan la periferia, la ciudad real, donde tienen lugar las pequeñas historias, aquellas articuladas desde la oralidad y la diferencia. Mostrar esos espacios de heterogeneidad es, por tanto, la tarea de la genealogía, en contraposición a los grandes metarrelatos elaborados hasta hoy por los investigadores de la educación latinoamericana.

Por su parte, la profesora Miriam Carmona Rodríguez presenta un diagnóstico de la actual práctica educativa que se realiza en Venezuela y de su necesidad de adecuarse a las nuevas demandas de nuestra sociedad. Para Carmona Rodríguez el enfoque transdisciplinario de la pedagogía que se desarrolla en la educación superior constituye una vía de avance en materia de reestructuración curricular. Así lo explica la autora:

En Venezuela, la carencia de una estructura legislativa actualizada, que articule con las políticas públicas académicas formuladas anteriormente desde el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, y actualmente desde el Ministerio de Educación Superior, ha retardado los avances que en materia de reestructuración curricular vienen desarrollando las instituciones de educación superior. De ahí la necesaria urgencia de abrir espacios de discusión, en los cuales se formulen alternativas que fundamenten la calidad del sistema educativo superior desde una perspectiva no habitual pero a tono con las necesidades y planteamientos sociales. Precisamente en este ámbito, la pedagogía debe recuperar su papel relevante a partir de los enfoques educativos que se presentan con vigencia, como lo es el de la transdisciplinariedad. La pedagogía, “como praxis de la educación” (Molins Pera, 1995), está ubicada en todas las áreas del conocimiento educativo en general y universitario en particular, característica que la sitúa en un nivel transdisciplinario. La praxis educativa ofrecida en la

*educación superior venezolana debe estar centrada en la pertinencia, colaboración y solidaridad, pues las instituciones de educación superior, en estos momentos, padecen todos los males del cientificismo: rigidez en sus programas de estudios, escasa capacidad de respuesta a las demandas sociales, poca capacidad para atender lo que escapa del método verificable universal, excesivo disciplinarismo y concretismo, que parcelan el conocimiento y lo disgregan, perdiendo el sentido y orientación de la realidad y dirigiendo el conocimiento cada vez más hacia la especialización de la especialidad, es decir, a la “super-especialización”, sin ninguna conexión con el contexto social.*²⁴⁰

En resumen, se puede señalar que en la actualidad los estudios culturales responden a la necesidad de incluir los temas con vocación multicultural y multiétnica en la investigación educativa de Latinoamérica y del Caribe.

5.3.2. Los argumentos de Henry Giroux sobre los estudios culturales

El crítico norteamericano Henry Giroux trata el estado actual de los estudios culturales y su desafío para la pedagogía de esta época.²⁴¹ Las ideas que expone Giroux están profundamente vinculadas con el tema de la cultura y la educación de estos tiempos. En particular, Giroux se pregunta ¿por qué tan pocos académicos han incorporado los estudios culturales en el lenguaje de la reforma educativa?

También, quiere indagar por qué los educadores se niegan a comprometerse con las posibilidades de los estudios culturales. Para Giroux ni los eruditos ni los educadores toman con seriedad el rol de la pedagogía y la escuela en la formación de la vida pública democrática.

Para los pedagogos este desinterés puede ser explicado, en parte, por los estrechos modelos tecnocráticos que enmarcan los esfuerzos de la reforma y la estructura de los programas de educación. Del mismo modo,

240 Carmona Rodríguez, Miriam, “Transdisciplinariedad: Una propuesta para la educación superior en Venezuela”. En: *Revista de Pedagogía Scielo*, Caracas, n° 73, 2004.

241 Giroux, Henry A., “Estudios Culturales: Juventud y el desafío de la Pedagogía”, *Harvard Educational Review*, 1994, pp. 278-308.

mientras otras disciplinas se han apropiado, comprometido y producido nuevos lenguajes teóricos de acuerdo con las condiciones históricas cambiantes, los centros de educación han mantenido una profunda sospecha sobre el diálogo teórico e intelectual, y así no han sido receptivos de la introducción de estudios culturales.

Ahora bien, ¿cómo puede explicarse la resistencia de los educadores a los estudios culturales?

Así lo explica Giroux:

La resistencia a los estudios culturales puede deberse también al hecho de que reafirma la importancia de comprender escolarización como un mecanismo de cultura y política, empotrados en relaciones de poder que intentan regular y ordenar cómo los estudiantes piensan, actúan y viven. Dado que los estudios culturales se relacionan profundamente con la relación crítica entre cultura, conocimiento y poder, no sorprende que la mayoría de los educadores a menudo desestimen los estudios culturales por ser demasiado ideológicos, o simplemente ignoran su criticismo respecto a cómo la educación genera un espacio narrativo privilegiado para algunos grupos sociales y un espacio de desigualdad y subordinación para otros.²⁴²

Para Giroux históricamente las escuelas y colleges de educación han sido organizados alrededor de materias tradicionales basados en estudios (educación matemática) o en categorías disciplinares/ administrativas (currículo e instrucción). Como consecuencia, los estudiantes han tenido pocas oportunidades para estudiar temas sociales más amplios. Esta adhesión servil a estructurar el currículo alrededor de materias centralmente disciplinares está reñida con el campo de los estudios culturales cuyas energías teóricas están focalizadas en los asuntos interdisciplinares, como la textualidad y representaciones refractadas de la dinámica de los géneros, la sexualidad, la subordinación de la juventud, la identidad nacional, el colonialismo, la raza, el etnicismo, y la cultura popular.

También, Giroux considera que en el próximo siglo, los educadores no podrán ignorar la dura cuestión que las escuelas tendrán que enfrentar

242 Giroux, Henry, *Ob. Cit.*, págs. 278-308.

respecto a temas de multiculturalismo, raza, identidad, poder, conocimiento, ética y trabajo. Estos temas tendrán un mayor rol en definir el significado de la escolarización, la relación entre estudiantes y maestros, y el contenido crítico del intercambio en términos de cómo vivir en un mundo que estará bastante globalizado, altamente tecnologizado, y será más racialmente diverso que en otro momento de la historia. Los estudios culturales ofrecen posibilidades enormes para los educadores de repensar la naturaleza de la teoría y práctica educacional, así como lo que significa el educar a los futuros maestros del siglo xx.

Cabe resaltar que para Giroux los estudios culturales están fuertemente atados a las estructuras disciplinares académicas de la modernidad que son a menudo criticadas.

En los siguientes ejemplos, Giroux examina los rasgos que caracterizan a la juventud en el interior de la cultura postmoderna:

Niños blancos de clase media toman el lenguaje del gangsta rap que nació en barrios lejos de los propios. Los jóvenes negros en los centros urbanos producen un bricolage de estilos combinando zapatillas, gorras de béisbol, y ropa de tallas más grande de los necesarios, e integran así formas de resistencia y estilo que luego serán apropiadas por niños suburbanos cuyos deseos e identidades resuenan con la energía y la vibración del nuevo funk urbano.

La música desplaza formas antiguas de textualidad y refieren a terrenos de producción cultural que marcan al cuerpo como sitio de placer, resistencia, dominación y peligro. En el interior de esta cultura postmoderna de juventud, las identidades se mezclan y cambian en vez de hacerse más uniforme y estática. No perteneciendo más a ningún sitio o lugar, la juventud habita cada vez más culturas cambiantes y esferas sociales marcadas por una pluralidad de lenguajes y culturas.²⁴³

Para Giroux lo que los educadores necesitan hacer es crear una pedagogía más política al tomar en cuenta tanto las condiciones a través de las cuales enseñan y qué significa aprender para una generación que vive de una manera muy diferente a las representaciones ofrecidas por las versiones

243 Giroux, Henry, *Ob. Cit.*, págs. 278-308.

modernistas de escolarización. Esto no sugiere que la escuela moderna no alcance a la cultura popular, pero lo hace en términos muy problemáticos, que a menudo confinan la cuestión a los márgenes del diseño curricular. Más aún, no se puede rechazar de plano a las escuelas modernas. La cultura moderna con su énfasis en la igualdad social, justicia, libertad y agencia humana necesitan ser refiguradas en el interior más que fuera del discurso postmoderno emergente.

5.4. Los estudios poscoloniales

Durante los años sesenta y setenta un importante número de académicos provenientes de Asia, África y Latinoamérica, quienes ejercían labores en universidades del primer mundo, comienzan a preocuparse por la condición subalterna en que se hallaban sus localidades de origen con respecto a los centros metropolitanos como la comunidad de inmigrantes al interior de estos mismos centros. Problemas tales como “Tercer Mundo”, “colonialismo” e “intelectualidad crítica”, entre otros, empiezan a experimentar una trans-localización discursiva.

Autores como Edward Said, G. Spivak y H. Bhabha integran esta línea de pensamiento que se inició en la India, buscando repensar la imagen de sí que se han formado los pueblos que fueron coloniales, incluso en el decurso mismo de la lucha anticolonial.

Ahora bien, la perspectiva de estos académicos cambia en el momento en que el problema se piensa desde el interior de las “zonas de contacto”, es decir, desde el momento en que los subalternos se encuentran atravesados por redes globales que los vinculan tanto a la metrópoli como a la periferia, así como por exclusiones de tipo económico, racial y sexual que operan más allá y más acá de la nación.

Como lo explican Castro Gómez y Mendieta, la situación de los académicos que teorizan estos problemas se complica cuando “empiezan a ser conscientes de que están hablando desde una doble posición hegemónica: por un lado, la hegemonía frente a sus localidades de origen debido a su condición de personas que viven y trabajan en universidades elitistas del primer mundo; por el otro la hegemonía que les garantiza el saber y la letra

frente a otros inmigrantes, la mayoría de los cuales luchan diariamente por sobrevivir en el sector de servicios”.²⁴⁴

Lo anterior, nos exige reflexionar sobre la importancia que ha tenido el “lugar de enunciación” al momento en que se elaboran y se escriben los conceptos y las ideas en general. Para algunos autores, entre ellos, Walter Mignolo, el lugar de enunciación de las disciplinas es, precisamente, un lugar geopolíticamente marcado. De esta manera lo coloca Mignolo:

*Grecia no sólo está lejos geográficamente de América Latina. Lo está geopolíticamente. Entre Grecia y América Latina se interponen quinientos años de diferencia colonial. Sin embargo, Grecia parece estar geopolíticamente más cerca de América Latina que Anáhuac y Tawantisuyu.*²⁴⁵

Adviértase, sin embargo, que las preocupaciones de los teóricos poscoloniales son muy diferentes a las de los “intelectuales críticos” o “letrados latinoamericanos arielistas”, para quienes la crítica al colonialismo transitaba necesariamente por un rescate de la autenticidad cultural de los pueblos colonizados. Para estos últimos, la letra constituyó un arma ideológica de lucha contra los invasores, contra aquellos que amenazaban con destruir el “legado cultural” y la “memoria colectiva” de los subalternos.

Mientras que para los teóricos postcoloniales como Said, Bhabha y Spivak, entre otros, importan las localidades donde los sujetos sociales configuran su identidad interactuando con procesos de racionalización global y en donde por lo mismo, las fronteras culturales empiezan a volverse borrosas. El discurso de estos intelectuales no está motivado por la creencia en un ámbito –moral o cultural– de “éxterioridad” frente a occidente, y mucho menos por la idea de un retorno nostálgico a formas tradicionales o precapitalistas de existencia. Para ellos, la occidentalización es un fenómeno planetario sin regreso y que el único camino viable para todo el mundo es aprender a negociar con ella.

244 Castro Gómez, S. y Mendieta, E., “La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización”. En: *Teorías sin disciplina*, Ob. Cit.

245 Mignolo, Walter, “Introducción”, en: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ob. Cit, Págs.13-14.

5.4.1. La discusión sobre lo poscolonial latinoamericano

Cabe destacar, que la discusión poscolonial cobró bastante interés e intensidad desde comienzos de los noventa entre los latinoamericanistas de la academia estadounidense, adoptando la forma de una crítica interna al latinoamericanismo.

Para Castro Gómez y Mendieta, la discusión sobre lo colonial y poscolonial latinoamericano se inició en 1991, cuando Patricia Seed publicó un texto donde resaltaba las nuevas perspectivas que ofrecían las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales hispanoamericanos.²⁴⁶ Seed colocaba la discusión justo en el lugar de aquellos latinoamericanistas que buscaban aprovechar las teorías poscoloniales para una nueva lectura de los textos correspondientes al período colonial hispanoamericano.

Sin embargo, varios críticos latinoamericanos coinciden en destacar que en sus teorías, Said, Bhabha y Spivak, emplean instrumentos teóricos enteramente “occidentales”. Algunos de ellos, tales como: Hernán Vidal, Jorge Klor de Alva y Rolena Adorno impugnan no sólo los instrumentos mencionados, sino también la importación de la categoría “poscolonialismo” en los estudios latinoamericanos con el argumento de que tal designación corresponde quizás a los legados de las ex-colonias británicas (Commonwealth), pero nunca al de las ex-colonias ibéricas.

Posteriormente, a finales del siglo xx, se presentaron varias discusiones sobre el asunto del poscolonialismo en Latinoamérica. En efecto, la discusión se diversifica y se incorporan nuevos debatientes provenientes de otras disciplinas tales como la antropología cultural, la semiología, la historia, y la filosofía.²⁴⁷

De igual modo, se funda el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos y se publican libros como: *The Darker Side of the Renaissance* de Walter Mignolo, *Cultura y Tercer Mundo* (ed. B. González Stephan) y *The Postmodernism Debate in Latin America* (eds. J. Beverley/ J. Oviedo/ M.

246 Se hace referencia al artículo de Seed “Colonial and Poscolonial Discourse” en Castro G. Santiago y Mendieta E, (Comp.) *Teorías sin disciplina, Ob. Cit.*

247 En especial, la consolidación de los Estudios Culturales (García Canclini, Brunner, Ortiz, Sarlo, Calderón, Hopenhayn, Martín-Barbero, Yudice, etc.) como nuevo paradigma de teorización de lo latinoamericano a finales del siglo xx.

Aronna), así como la participación crítica desde Latinoamérica de autores como Hugo Achúgar y Nelly Richard.

Walter Mignolo es uno de los autores latinoamericanos que ha buscado aplicar a la especificidad de nuestro subcontinente las premisas básicas de la corriente poscolonial. Con todo, Mignolo manifiesta sus propias objeciones a los conceptos de las teorías poscoloniales y piensa que las tesis de Homi Bhabha, G. Spivak, Ranajit Guha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su lugar de enunciación en las herencias coloniales del imperio británico y que es necesario, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina. Para ello, examina la tradición socio-filosófica del pensamiento latinoamericano, que desde el siglo XIX se posicionó críticamente frente a los legados del colonialismo español, pero también frente a la amenaza del colonialismo inglés y norteamericano. Llama “posoccidentalismo” a su reflexión crítica, utilizando una expresión antes sugerida por el cubano Roberto Fernández Retamar.

Así plantea Mignolo, su tesis sobre el post-occidentalismo:

Post-occidentalismo sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados de pensamiento en Latinoamérica. Digo “en Latinoamérica” y no “latinoamericano” porque me es importante distinguir las historias locales (en Latinoamérica) de su esencialización geohistórica (latinoamericano).²⁴⁸

Roberto Follari, por su parte, cuestiona las teorías poscolonialistas. De esta manera los expone Follari:

La insistencia en la territorialidad del pensamiento poscolonial es —ya lo dijimos— contradictoria: critica los pensamientos situados en el Primer Mundo por hegemónicos, pero habla ella misma desde el Primer Mundo, con lo cual desorienta cualquier lectura sistemática. A su vez, insiste en los flujos que liquidan identidades rígidas, con lo cual la territorialidad debiera

248 Mignolo, Walter D., “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En: Teorías sin disciplina, *Ob. Cit.*

*quedar claramente dejada de lado. Sin embargo, se apela a ella para atacar al pensamiento dominante.*²⁴⁹

Una posición crítica semejante se encuentra en los argumentos de S. Castro Gómez. Creemos, que su reflexión pudiera constituir una vía posible para asumir una perspectiva ante la larga polémica generada sobre las teorías poscoloniales. Considera Castro Gómez que si el poscolonialismo de Mignolo, Moreiras y Beverley pretende deconstruir las imágenes coloniales de América Latina que circulan en los aparatos académicos del primer mundo, ¿por qué no —se pregunta— hacer lo mismo con las imágenes de Latinoamérica que se generan desde Latinoamérica misma? Para alcanzarlo, propone avanzar hacia una “genealogía del pensamiento latinoamericano” que, a partir de la exposición de los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, pudiera articular una crítica radical de la metafísica occidental.²⁵⁰

5.5. Los estudios latinoamericanos

Llama la atención la importancia que se le ha venido dando a los estudios latinoamericanos producidos en los centros académicos europeos y norteamericanos. En este sentido, interesa destacar las reflexiones de algunos intelectuales sobre este tema. Uno de ellos, es el destacado investigador cubano Román de la Campa, quien en su reciente libro, *América Latina y sus comunidades discursivas* expone lo siguiente:

*La proliferación de discursos críticos de los últimos treinta años, bien sabido lo es, coincide con el período en que la literatura latinoamericana cobra un valor paradigmático para la literatura mundial. Importa por ello deslindar un poco más ese desarrollo aparentemente simultáneo que ha llevado a muchos a pensar en la literatura latinoamericana como la quinta esencia de la posmodernidad y la diferencia*²⁵¹.

249 Cfr. Follari, Roberto, Sobre la defundamentación epistemológica contemporánea, *Ob. Cit.*, pág. 61.

250 Véase Castro Gómez S., Crítica de la Razón Latinoamericana, *Ob. Cit.*, págs. 113-120

251 Román de la Campa, *América Latina y sus comunidades discursivas*, Caracas, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos/ Universidad Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999, pág.17.

De acuerdo con de la Campa, se globaliza el estudio de lo latinoamericano, se integran sus textos principales al canon occidental, pero disminuyen o desaparecen las posibilidades de investigación para muchos intelectuales en Latinoamérica.

Ahora bien, no sería una exageración decir que en un momento marcado por las fases paralelas de globalización y neoliberalismo, ese período de desatención sobre el cual alerta de la Campa hacia los estudios culturales, y muy en particular hacia lo latinoamericano, se ha agravado.

Adviértase en el caso de Venezuela, como en los presupuestos de las instituciones educativas universitarias pareciera desatenderse estudios e investigaciones en esta línea. El escenario parece ser diferente a lo que acontece con la crítica literaria y el mercado de diseminación en lengua inglesa del pensamiento literario latinoamericano. Por ejemplo, en Estados Unidos esto también corresponde a un momento de gran fluidez migratoria en el hemisferio que le ha otorgado mucho más atención y prestigio a los discursos latinos, hispanos y latinoamericanistas producidos en los centros educativos europeos y norteamericanos.

La cuestión sería, ¿cómo legitimar esta clase de estudios humanísticos con énfasis en lo latinoamericano en nuestras instituciones universitarias en un mercado de discursos cada vez menos dispuesto a subsidiarlos? En una búsqueda por una respuesta, de la Campa se ocupa también de este asunto, y atribuye a la necesidad que ha tenido la crítica hoy día de volverse más profesional y aún más técnica en sus lenguajes de especialización, pero del mismo modo ha sentido la necesidad (o la ansiedad) de abarcar mucho más territorio que antes, más allá de los textos literarios, hacia una discursividad que ciñe a las artes, las humanidades, las ciencias sociales, y a veces las mismas ciencias físicas ya que éstas dependen también de la representación verbal o discursiva.

En todo caso, para ir cerrando esta discusión preliminar en los términos de Román de la Campa, impera en la búsqueda epistémica de los estudios ya destacados, “una agenda de proyectos definidos por metas y proyectos de gran alcance: redefinir los campos de estudio, reorientar el modo en que se entiende el nacionalismo, o la sexualidad, reconceptualizar el sujeto de la metafísica occidental, explicar el error de la modernidad, teorizar el tercer mundo, es decir, dirigirse hacia el futuro humano como si se partiera de una tábula rasa armado de un metalenguaje inventivo, no obstante que los medios disponibles para ello: los discursos de la de-significación

—así los califica de la Campa— y la diferencia, se definen precisamente por la lejanía que mantienen ante cualquier estímulo de imaginar alternativas concretas”.²⁵²

5.6. La crítica cultural

Pero hay un nivel discursivo intermedio que permitiría pensar en términos más particulares y ese nivel discursivo intermedio estaría representado por lo que se denomina “crítica cultural”. No son sólo los estudios culturales hay una diferencia entre estudios culturales y la crítica cultural a la que nos vamos a referir.

Hoy día la crítica cultural tiene relevancia en la conformación de la educación como problema de investigación de esta época. Particularmente, Edward Said, una de las voces más respetadas y comentarista político de gran prestigio en Estados Unidos, se interesó por el problema de los estudios poscoloniales en sus reconocidos libros: *Cultura e Imperialismo* y *Orientalismo*.²⁵³

Ahora bien, a pesar de que el problema educativo ha estado de espaldas a la crítica cultural, los aportes de Said son fundamentales, pues en sus investigaciones propone romper tanto con el discurso imperialista (del imperio) como con el contra-discurso nacionalista (Tercer Mundo, según su decir).

Said es de los que cree, que a causa de la existencia de los imperios (pasados y presentes), “todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas”.²⁵⁴

Lo anterior, ha traído serias consecuencias en el caso de la educación. Hoy día hay un público mucho más variopinto y de origen verdaderamente multicultural que está exigiendo y consiguiendo que se preste atención a un gran abanico de pueblos y culturas anteriormente descuidados o

252 Román de la Campa, *Ob. Cit.*, pág. 23.

253 Said, Edward, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996. Del mismo autor *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.

254 Disponible en correo electrónico www.rebelion.org/cultural/Saidbib.htm

desatendidos que han invadido el espacio indisputado que otrora ocupaban las culturas europeas.

5.6.1. El humanismo y la práctica crítica

Es por esta razón, que Edward Said mantuvo un gran interés por la autocrítica. Esto es, cuando el estudio de la literatura, que equivale a decir “la crítica”, actividad a la que el propio Said se dedicó durante toda su vida, complementa el autoconocimiento, consigue que florezca la capacidad humana genuina y exclusiva de la especie: la capacidad para la autocrítica.

Para Said, ante cambios tan drásticos que acabarán transformando el contexto global en su totalidad en este nuevo milenio, ha llegado el momento de reconsiderar, reexaminar y reformular la relevancia de las humanidades y del humanismo; pues, cuando se momifican en una tradición, dejan de ser lo que realmente son y se convierten en un instrumento de culto y represión.

El humanismo que él está señalando es la práctica del ejercicio de la enseñanza de las humanidades. Y pasa a detectar, de una manera muy clara, cómo en el contexto de la academia norteamericana desde los años 30, 40, 50, 60, 70 ha impuesto, en ese espacio, una descalificación plena de las humanidades a favor de un cientificismo que pasa a ser un modelo de conocimiento y pasa a mostrar como si existe un conflicto político central en la academia norteamericana y el problema del rescate de las humanidades y como recuperación de lo que tiene que ser enseñado.

Said cree que se podría conformar un tipo de humanismo diferente que fuera cosmopolita y estuviera apegado al texto y al lenguaje de tal forma que incorporara las grandes lecciones del pasado.

De igual modo, considera que el núcleo central del humanismo consiste en la idea secular de que el mundo histórico es obra de los hombres y las mujeres, y no de Dios. Esta propuesta se fundamenta en el principio de Vico, según la cual sólo podemos conocer las cosas en función del modo en que se llevaron a cabo. O mejor dicho, conocer es conocer cómo se ha hecho algo, contemplarlo desde el punto de vista de su artífice humano. Esta concepción coloca la capacidad del ser humano de producir conocimiento en contraposición a la asimilación pasiva, mecánica y desorientada.²⁵⁵

255 Vico, Giambattista, *Principios de ciencia nueva*, traducción de J.M. Bermudo y Assumpta Camps, Folio, Barcelona, 2006.

El humanismo tiene mucho que ver con la educación en general y con los planes de estudio universitarios en particular. En este sentido, Said se plantea lo que hoy día es o podría ser el humanismo. El escritor lo reflexiona de esta manera: En primer lugar, las diferencias entre el humanismo como actitud o práctica a menudo asociada, por una parte, con élites muy selectas, ya sean religiosas, aristocráticas o educativas y, por otra, con cierta actitud de estricta oposición a la idea de que el humanismo podría ser un proceso democrático que diera lugar a una mentalidad crítica cada vez más libre.

Cabe resaltar, que Said centra las anteriores reflexiones en la sociedad norteamericana. Afirma Said que “por curioso que resulte, nos escamotea el hecho de que Estados Unidos es al fin y al cabo una sociedad absolutamente heterogénea, comprometida ideológicamente con el republicanismo más amplio posible y opuesto a las élites y aristocracias, tanto hereditarias como de nuevo cuño”.²⁵⁶

Efectivamente, para Said el humanismo está lejos del elitismo y la exclusión. Su ideal educativo y cultural está abierto a todas las clases sociales. De tal manera, que para él, el humanismo constituye la discusión central del problema educativo. Así lo explica el escritor:

*Comprender el humanismo en su conjunto, para nosotros, ciudadanos de esta república en particular, significa comprender que se trata de algo democrático, abierto a todas las clases y trayectorias sociales, y entendido como un proceso de revelación, descubrimiento, autocrítica y liberación. Me atrevería a decir que el humanismo es crítica dirigida hacia la situación de la universidad, de la cual nace (que no es sin duda la posición adoptada por el humanismo crítico y estrecho de miras que se considera a sí mismo una formación de la élite), y que obtiene su fuerza y su relevancia de su carácter democrático, secular y abierto.*²⁵⁷

Además, Said critica el hecho de que algunos pueblos merezcan la ignorancia, la pobreza, la enfermedad y el atraso, mientras que otros pueden convertirse en nuevas élites mediante políticas y proyectos estratégicos.

El segundo problema que plantea Said del discurso del humanismo es de carácter epistemológico. Para Said, el lenguaje debe revitalizarse por

256 Said, Edward, *Ob. Cit.*, pág. 41.

257 Said, Edward, *Ob. Cit.*, pág. 42.

cambios, pues ningún logro humanístico careció jamás de algún elemento o aceptación relevante de lo nuevo. El lenguaje, de hecho, nos proporciona nuestro destino social y cultural. Por ello, es fundamental pensar en niveles de educación más particulares del asunto. El mundo se ha integrado y mezclado mucho; esta característica exige revisar el propio concepto de identidad nacional. Para el escritor, “la cuestión es que, de todo el bagaje heredado del pensamiento político del siglo XIX, es esa idea de identidad nacional unificada, coherente y homogénea la que ahora está sufriendo lo más profundos replanteamientos, y esta transformación se deja sentir en todas las esferas de la sociedad y la política”.²⁵⁸

De igual modo, explica Said que la crisis que se generó después de la Segunda Guerra y se agravó en la época de la guerra fría, fue consecuencia de la epistemología fundamental de la cultura moderna y las humanidades, que para cada nueva generación parece exigir reformular su situación en función de las nuevas amenazas. En otras palabras, la guerra fría era parte de una pauta general según la cual este tipo de amenazas para la cultura humanística parecen estar engranadas en la naturaleza misma del pensamiento sobre la condición humana en general.

Ahora bien, el planteamiento anterior que presenta Said, nos permite reflexionar sobre la necesidad que tuvo el gobierno estadounidense de crear en la psique educativa un humanismo nacionalista, protector e incluso defensivo que colocaba a ese país, como la única potencia hegemónica. Además, esta retórica manipuladora demandaba la existencia del un “otro hostil”. Ese “otro hostil” justificaba la práctica irracional de la violencia; aunque resultara paradójico, ese otro era necesario para sostener en el tiempo la agresión armada. Se trata, como lo califica Dussel, de un proyecto mundial de liberación²⁵⁹: en los sesenta contra el totalitarismo comunista; hoy contra el fundamentalismo y el terrorismo religioso.

Por otra parte, Said critica a los intelectuales y humanistas académicos que se protegieron bajo la sombra de un humanismo exclusivo de la idea de análisis estético apolítico, ajenos a todo análisis radical de la ideología del propio campo, incluso defensores de una concepción mecánica, de la historia de la literatura. El mismo Said, manifiesta que su formación

258 Said, Edward, *Ob. Cit.*, pág. 45.

259 Dussel, Enrique, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en: Edgardo Lander (Editor), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, *Ob. Cit.*, págs. 59-77.

fue el resultado de esa actitud, de esa educación humanística triunfalista, hacia una presunta “superioridad” de nuestra propia realidad.²⁶⁰ Es decir, que el humanismo que proponían los mencionados intelectuales no era de indagatorio, crítico; más bien se manifestaba como un movimiento irreflexivo y arnoldiano.

5.6.2. La situación del humanismo hoy día

Para Said el humanismo eurocéntrico o nacionalista ya cumplió su función en el pasado; hoy no tiene sentido por muchas de las razones antes expuestas. No pueden levantarse banderas a favor de sociedades únicas, no contaminadas; además, tampoco puede hablarse de identidades históricas y culturales reducidas a una tradición exclusiva, raza o religión.

En este momento, la nueva generación de humanistas académicos se adapta más que en cualquier otra época anterior a las energías y corrientes no europeas de nuestro tiempo, fundadas en las diferencias de género, descolonizadas y periféricas. De ahí, que Said exponga en sus ideas lo que debería ser la gran preocupación del humanista de hoy. En ese sentido, ser un humanista crítico implica adoptar una posición abierta y no sesgada sobre el conocimiento y las cosas. Así lo explica Said:

*Sobre todo significa situar la crítica en el propio corazón del humanismo, entender la crítica como forma de libertad democrática y como ejercicio de continua puesta en cuestión y acumulación de un conocimiento abierto a las realidades históricas constitutivas del mundo a que dio lugar la guerra fría, de su anterior constitución colonial y del alcance escalofriantemente global de la última potencia que prevalece hoy día; y no un conocimiento que niegue todo lo anterior.*²⁶¹

De tal manera, que no es posible seguir pensando que solo a los miembros de un determinado grupo se les permita decir la última palabra.

260 Así describe Said los rasgos que caracterizaban a los representantes del Nuevo Humanismo: “El esquema, las tradiciones y las continuidades que proponían Arnold, Eliot y Frye, así como sus diversos discípulos, compartían muchos rasgos: todos eran casi por completo eurocéntricos, varones y se enmarcaban en géneros o, por emplear el término que usaba Frye, ‘arquetipo’” Said, E., *Ob. Cit.*, págs. 62-63.

261 Said, Edward, *Ob. Cit.*, págs. 69-70.

En efecto, no se trata de abogar en modo alguno por la pureza de unas determinadas representaciones frente a otras; más bien entender que ningún proceso de conversión de la experiencia en expresión puede estar libre de contaminación. Said cree que la palabra que mejor define esa condición es “mundanidad”. Esto último, implica que todos los textos y representaciones están en el mundo y se ven sometidos a sus numerosas y heterogéneas realidades.

Lo anterior, garantiza esa contaminación, pues la historia y la presencia de otros grupos e individuos diferentes impiden que nadie quede libre de las condiciones de la existencia material.

En resumen, Said no está a favor de un humanismo que se restrinja a un multiculturalismo bonachón, perezoso y basado en el liberalismo. Said cree en un enfoque mucho más intelectual y racional, mucho más riguroso. Un humanismo que construya sus bases sobre un concepto bastante preciso de lo que significa leer filológicamente con una mirada mundana e integradora, en contraposición a separatista y divisora, y al mismo tiempo, una orientación resistente a las pautas de pensamiento, tan reduccionistas y vulgarizadoras, del “nosotros contra ellos” característicos de nuestro tiempo.

Visto de esta manera, no se trata de prestar oídos al choque de civilizaciones, ni al conflicto de culturas. Más bien, se trata de ver la práctica humanística con la idea de inclusión universal, de una perspectiva auténticamente cosmopolita o internacionalista y de la curiosidad intelectual.

También, Said critica la negación humanística occidental a las tradiciones indias, chinas, africanas y japonesas, por mencionar solo los ejemplos más obvios. El escritor cuestiona que hoy día se sigan recitando relatos y versiones estereotipadas de tradiciones distintas a la estadounidense, o aquellas que aparecen en los panegíricos de las maravillas de la globalización. Said se plantea la interrogante: ¿cuándo dejaremos de permitirnos creer que el humanismo es una forma de petulancia y no una inquietante aventura que consiste en descifrar de nuevo las diferencias, las tradiciones alternativas y los textos en un contexto mucho más amplio de aquel con el que hasta ahora se les ha dotado?

Said sugiere desembarazarse de forma consciente y decidida, de todo el complejo de actitudes asociadas no solo al eurocentrismo, sino a la propia

idea de identidad, una idea que el humanismo no debe seguir tolerando con la facilidad con que lo hacían antes y durante la guerra fría.²⁶²

Para quienes se interesan por estas últimas reflexiones de Said, los aportes de dos intelectuales: uno francés y otro japonés representan un ejemplo bien ilustrativo del diálogo indispensable entre oriente y occidente. Daisaku Ikeda, japonés, filósofo y presidente de la Soka Gakkai internacional y René Huyghe, profesor en el Colegio de Francia. En el encuentro ocurrido en 1976, ambos pensadores participaron en una importante discusión sobre la crisis en la cual se va sumiendo el mundo cada día más. Aunque son dos pensamientos distintos, puesto que esos pensamientos reflejan realizaciones de dos tradiciones tan alejadas la una de la otra (por toda la distancia que a través de los siglos separa a Occidente de Oriente) y sin embargo, convergentes, puesto que a través de sus trayectorias, tan radicalmente distintas, esos pensamientos tienden a una conclusión similar.

Importa —como señala Huyghe— tener una visión de conjunto de los caracteres de esta crisis, de sus efectos, pero también de sus causas, así como de las reformas que exige al hombre para que éste pueda conjurarla.²⁶³

Por su parte, Daisaku Ikeda sitúa los orígenes del mal en los ocupantes de la morada en la que habita el hombre. Así lo expone Ikeda:

*La crisis que conmueve hoy a la humanidad no procede de exterior. Antes bien, diría yo que la morada en que vivimos no se ve amenazada por una tromba que aparece en el horizonte, sino que está amenazada por sus propios ocupantes: los hombres rivales en la carrera del lucro- que se disputan los muebles, que arrancan los cielos rasos, las tablas de los pisos, que socavan los pilares y tienden así a derrumbarla.*²⁶⁴

Durante el desarrollo del diálogo, el maestro Ikeda señala que su propósito no es hacer una apología del budismo; simplemente quiere hacer notar que lo que lo impulsó a reflexionar en las cuestiones de nuestra época y a debatirlas con otros a fin de encontrar soluciones, fue la clarividencia

262 Said, Edward, *Ob. Cit.*, págs.77-78.

263 Ikeda Daisaku y Huyghe, René, *La noche anuncia la aurora. Diálogo entre Oriente y Occidente*, Emecé Editores, 1985.

264 Ikeda Daisaku y Huyghe René., “Introducción”, *Ob. Cit.*, pág.15.

que le procuró su fe en esa religión. De hecho, el budismo de su venerado maestro espiritual: Nishiren Daishonin le permitió a Ikeda entender que la causa fundamental de los males sociales, en particular, la causa de la guerra, es el crédito acordado a doctrinas falsas, de manera que lo esencial es dar fe a una enseñanza justa.

5.7. Las reflexiones finales en torno a la crítica cultural y la investigación educativa

Ahora bien, lo anterior demanda varias reflexiones sobre lo que hasta ahora hemos tratado. Un primer paso en el camino nos obliga a mirar atrás. Hacer nuestra propia autocrítica y autoanálisis de lo que hemos sido como investigadores y como docentes en el contexto venezolano. A finales de los setenta y años después, éramos humanistas doblegados ante las demandas de los grupos de poder. Hasta ayer, se pensaba que los conceptos de cultura y de civilización eran exclusivos del mundo helénico, o de la *paideia* de los griegos. Además, no podíamos seguir pregonando una educación liberal excluyente. Se nos decía frecuentemente, que la educación liberal consistía en un constante trato con los más grandes maestros, en una conversación con los más grandes filósofos. Desde el quehacer universitario cotidiano, se impuso y se aceptó como legítimo al pensamiento occidental eurocentrista. Claro que hubo discursos durante esas décadas, pero en su mayoría caracterizados por la corriente positivista científico colonial. Este modo de conocimiento racional, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad. Las líneas matrices de esa perspectiva cognitiva se han mantenido, no obstante los cambios de sus contenidos específicos y las críticas y los debates, a lo largo de la duración del poder mundial del capitalismo colonial y moderno. Esa es la modernidad/racionalidad que ahora está, finalmente, en crisis.

En efecto, no podía ignorarse que del otro lado —específicamente desde la periferia latinoamericana y caribeña— la alternativa multicultural también reclamaba su espacio en el mundo de la enseñanza académica. Ello obligó al investigador a hacer las siguientes reflexiones: ¿cómo soslayar las exigencias discursivas de los sujetos con diferencias étnicas? ¿Cómo pensar en una educación que incluya esa otredad que no somos nosotros? Ese

“otro” que puede ser mujer, indio, negro, campesino, marginal urbano, inmigrante o niño.

Hoy, se podría quizás afirmar que para aquellos tiempos en Venezuela como en el resto de América Latina fueron pocos los educadores que se distanciaron de la forma epistemológica tradicional de hacer investigación y de impartir sus saberes. Por cierto, cuando Aníbal Quijano hace referencia a estos sujetos incluye a los educados bajo “la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno”.²⁶⁵

Hubo, por supuesto, excelentes maestros que sí se detuvieron y desarrollaron perspectivas distintas en un tiempo en que la interculturalidad se mundializa. De allí, que recordemos a Ángel Rama; de él conocimos su raigal convicción latinoamericana; aprendimos que antes de mirar afuera, era imprescindible mirar y estudiar a los grandes pensadores del continente. Así fue como examinamos –cual hermenéuta– las ideas de estos pensadores. Con Rama entendimos, que frente al pensamiento conservador, la crítica era fundamental. Comprendimos los alcances de su utopía. Lo que implicaba pensar desde América Latina como un proyecto vanguardista, que todavía esperaba su cabal realización.

Como sabemos, Ángel Rama le otorgó una especial importancia a los discursos provenientes de la “ciudad real”, en parte para establecer una oposición con la “ciudad letrada”.

De hecho, de la Campa resume una serie de proposiciones importantes que no solamente podrían encontrarse en *La Ciudad Letrada* sino que en gran modo reiteran algunos de sus postulados centrales. Uno de ellos señala: “El logocentrismo occidental muestra sus límites cuando se confronta con formas del saber y el entendimiento montadas sobre alternativas del habla y la escritura”.²⁶⁶

En efecto, el mismo Rama fijó los límites de su propia formación, en pos de una historia cultural que no privilegiara las figuras literarias máximas ni la excepcionalidad, estilística o epistémica, que se pueden derivar de ellas. Ese desvío nos lleva a una lectura culturalista alternativa de la dispersión discursiva: los graffiti, el tango, los corridos, el residuo colonial,

265 Cf. Quijano Aníbal, Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En: *Journal of World- Systems Research*, California, Volume XI, Number 2, 2000, págs. 342-386

266 De la Campa, Román, *América Latina y sus comunidades discursivas*, Ob. Cit., págs.141-142.

el pensamiento social subalterno, las ortografías subversivas, el exceso de lo social, la ciudad realizable que siempre resiste al ordenamiento oficial, las revoluciones tanto significantes populares expuestos a estructuras letradas de derecha e izquierda.

Ahora bien, el pensamiento ramiano implicó para quienes hacemos estas reflexiones un sendero para pensar “el otro”, aquello que en nuestras clases, había sido confinado por algunos docentes e investigadores de la educación al vacío como un hueco roto. Tomar este camino, nos colocaba en un nuevo marco de textualizaciones y discursos que convocan y al mismo tiempo retan, el legado discursivo contemporáneo. Admitir este cambio, nos permitiría formar parte de ese profundo debate en torno al latinoamericanismo. Reflexionar como lo hemos estado haciendo, sobre las categorías histórico-culturales con las que habíamos venido pensando (e inventando) a Latinoamérica desde el siglo XIX.

5.7.1. Sobre la investigación educativa

Llegado este punto, inquieta saber: ¿cómo salir del laberinto, de la gran incertidumbre que hoy parece acentuarse en los discursos del investigador de la educación y del intelectual latinoamericano? Vicente Lecuna reflexiona desde el terreno de los intelectuales de Latinoamérica. El escritor la responde con otra pregunta: ¿no se debería acaso desprender la lengua del poder como programa literario para cambiar las posiciones y evitar el callejón sin salida de Calibán y del proyecto intelectual sacerdotal? Para Lecuna, el modelo de Calibán colapsó con la continuación del discurso en el idioma aprendido de la vanguardia de los sesenta a través de los setenta, ochenta y noventa; ya no se trata de una revolución sino una perpetuación de una estética y una política que quizá sea conveniente olvidar si se quiere salir del laberinto.²⁶⁷

Para el mismo Lecuna, hoy en día también se vive el límite de la estrategia de la ciudad letrada del siglo XIX que consistía en la inclusión de los excluidos. Sin embargo, la estrategia de inclusión cordial de los marginados tiene de igual forma sus defectos: es un pequeño cambio que dinamiza la misma estructura de poder.

267 Lecuna, Vicente, *La ciudad Letrada en el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano*, Ob. Cit., págs. 76-77.

En efecto, Rama se percató de que la redistribución de fuerzas y poder en sí misma no produce necesariamente una explosión del sistema de privilegios que tanto la universidad como la ciudad letrada en general, la literatura y los intelectuales mantienen, sino que, en una extraña ironía histórica, reafirman ese mismo sistema.

Por ejemplo, el investigador cree que en el caso de Venezuela ha surgido otra estructura de poder en el acontecer político-social. Sin embargo, el desarrollo de los hechos hace pensar que estos deseos de renovación pudieran estar reeditando el surgimiento de otra clase privilegiada. Ante esa situación, el país luce incierto. Como nunca antes los venezolanos vivimos la incertidumbre.

José Joaquín Brunner examina el estado actual de esta crisis en Latinoamérica. Para Brunner no hay motivos para ser optimista en América Latina ni cabe exagerar aquel sentimiento de desconcierto y amenaza frente al futuro. Además, piensa que a pesar de los mejoramientos experimentados por la región durante la segunda mitad del siglo xx, persiste la interrogante respecto de si América Latina llegará un día a ser un continente desarrollado. Por ahora el estado de ánimo de los grupos dirigentes y los intelectuales latinoamericanos con respecto al futuro son del estilo de “duda”, “desconcierto”, “confusión” o “ambigüedad”, como si efectivamente el piso hubiese empezado a moverse para todos y no estuviese claro hacia dónde nos encaminamos.²⁶⁸

Por su parte, Edgardo Lander reflexiona sobre el curso que han tomado las ciencias sociales en el continente y la consecuente pérdida de la confianza utópica. Así, lo explica Lander:

En los últimos lustros ha sido clara la tendencia a la reversión de estos intentos de pensar al continente desde sí mismo, y a la readopción de las perspectivas, metodologías y visiones del mundo eurocéntricas. No se trata sólo de procesos internos a las ciencias sociales. Estos desplazamientos ocurren en un contexto de derrota de los movimientos revolucionarios y reformistas, la impronta profunda

268 Brunner, José J., *Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos y estrategias*, [documento en red]. Disponible en: www.schwartzman.org.br/simon/delphi/pdf/brunner.pdf

*de la experiencia autoritaria del Cono Sur, la crisis del marxismo, el colapso del socialismo real, y la consecuente pérdida de la confianza utópica.*²⁶⁹

Ahora bien, esta incertidumbre en la que nos hallamos los latinoamericanos nos hace pensar que *debe operarse un cambio ontológico y epistemológico en la investigación educativa* (las cursivas son nuestras), para que sus aportes nos ayuden a develar la complejidad de las situaciones educativas. Dicho cambio podría edificarse sobre las bases de un multiculturalismo crítico que construya un espacio escolar de reflexión que promueva la convergencia y la acción entre identidades fronterizas que dentro de la jerarquía social están en desventaja frente a la cultura dominante; en otras palabras, un proceso de interculturalidad dado entre las diferentes culturas subalternas.²⁷⁰ Los temas planteados son apenas eso, temas, no son exhaustivos sino que intentan orientar el camino para quienes hacen investigación educativa en Venezuela. Sin duda hay tareas metodológicas y teóricas por desarrollar. Entre éstas, la tarea de encontrar las alternativas conceptuales, metodológicas y pedagógicas acordes a nuestra realidad multicultural. Vale recuperar las experiencias propias no sin antes pasarlas por el análisis y la crítica, nos referimos a las políticas indigenistas para quien, entre otros, el investigador mexicano Daniel Solís, son las únicas que han abordado la diversidad cultural. Aunque, como ya hemos vislumbrado, la multiculturalidad rebasa la condición lingüística y étnica.²⁷¹

269 Lander, Edgardo, (2007, Mayo). “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, [Grabación en CD de la Conferencia ofrecida en el Foro “Nuevas Insurgencias”, FACES, U.C.V., Caracas]

270 Se distingue un multiculturalismo conservador, liberal y crítico. Para una exposición de las características de cada tipo de multiculturalismo ver las obras de Muñoz Sedano y Peter McLaren citadas en la bibliografía. Aquí anotamos la interpretación de García Canclini respecto a McLaren: El multiculturalismo crítico considera “la diferencias en relación y no como identidades separadas. Las culturas fronterizas, como las que se forman en las ciudades limítrofes entre dos países y en las escuelas donde conviven hijos de inmigrantes de diversas nacionalidades, mostrarían la utilidad de concebir la experiencia étnica en forma relacional. Se formaría así una nueva conciencia de mestizaje, que no sería “simplemente una doctrina de identidad basada en el bricolage cultural o una forma de subjetividad extravagante sino una práctica crítica de negociación cultural y traducción que intenta trascender las contradicciones del pensamiento dualista occidental”. La crítica a la cultura dominante, en vez de ser hecha desde cada grupo, sería una “resistencia multicultural” En: García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*, México, Paidós, 2000, pág. 100.

271 Cf. Solís D, Daniel, *Educación y diversidad: breve agenda de investigación en educación para la multiculturalidad*, [documento en red]. Disponible en: <http://reddereds.upn.mx/2areunion/danielsolis.htm>.

Para los investigadores de la educación este es un camino lleno de obstáculos, pero vale la pena hacer el esfuerzo de romper la diferencia con el otro y percibirnos como sujetos y como proyecto colectivo abierto a la re-creación de nosotros mismos, lo cual nos conduce a la construcción de la ciudadanía que perdimos, ese ciudadano ante todo humanitario, respetuoso, sensible, solidario, con conciencia de sí y de todos como uno solo, capaz de comprender las diferencias y valorarlas en el marco de un pensamiento y un proyecto de cambio cultural con preeminencia de lo humano.

5.7.2. La situación de la crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa: algunas conclusiones

En el examen que sigue, se resumen algunas ideas sobre la crítica cultural y la investigación educativa en el contexto latinoamericano.

Primero, es importante entender que la crítica cultural como manera de hacer investigación ha constituido una de las alternativas para pensar en términos más específicos o particulares los fenómenos culturales en torno al continente. Es decir, América Latina como espacio desde donde –y hacia donde– hablar y pensar.

Segundo, la crítica cultural latinoamericana no se parece a los *cultural studies* de las escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas. Estos últimos, examinados en el capítulo anterior, nacen con la descolonización después de la Segunda Guerra Mundial para dar cuenta de las peculiaridades culturales y de los hechos con sentido crítico de naciones como la India y las ex-colonias inglesas sometidas a procesos de colonización; entre sus ejes de interés, suelen plantearse a partir del estudio de la “cultura contemporánea”, temas tales como: la cultura de masas, los problemas de la globalización, el consumo, la sociedad civil y la posmodernidad.

De igual modo, los estudios culturales provenientes de la academia norteamericana compitieron con el latinoamericanismo, con la crítica cultural latinoamericana, con el discurso latinoamericanista de la cultura que se estaba desarrollando en otra dirección y que va a culminar, por ejemplo, en el texto de Ángel Rama.

En el caso de Latinoamérica, los discursos producidos desde el inicio del siglo xx hasta la década de los noventa –por ejemplo, los discursos de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación– tienen más de crítica cultural y prácticamente nada de los estudios culturales. Sus temas

parecen corresponderse con un “un primer historicismo” latinoamericano, términos utilizados por la crítico norteamericana Neil Larsen.²⁷² Fue un historicismo que —sin entrar a fondo en la cuestión de su canon— empezó con Mariátegui y se desagregaba en los últimos escritos de Rama.

Ahora bien, la academia norteamericana implementó los estudios culturales e instauró su mirada hacia fuera, la periferia. En efecto, estos hechos ocurrieron en el momento de mayor debilidad del pensamiento crítico latinoamericano representado por la década de los ochenta, que es la llamada “década perdida”, de la desintegración de los equipos intelectuales latinoamericanos y su re-inserción en la academia norteamericana y europea. Por lo tanto, no es una re-inserción a menos espacio sino una reinserción en espacios tensionados sobre todo por problemas de política académica, por problemas de direccionamiento de la academia.

Tercero, interesa reflexionar sobre dos aspectos fundamentales. Por una parte, en estos nuevos tiempos de crisis, ¿queda lugar para la crítica cultural latinoamericana? Por otra parte, importa plantear, ¿en el curso de esta crisis hay posibilidades para los investigadores educativos? En ambos casos, parece inevitable la necesidad que tienen estos grupos de participar de manera activa ante los cambios profundos y las dificultades que han venido padeciendo los pueblos del continente.

Una vez más, Vicente Lecuna pudiera orientar la discusión. El escritor avizora la necesidad legítima de defender un espacio para la teoría, el pensamiento y la crítica. Piensa Lecuna que la crisis de la cultura latinoamericana no puede verse como un fracaso en sí mismo, sino como un fenómeno a la sobre valoración de la alta cultura y de su poder de gestión en un período histórico que se prolonga desde, por lo menos, el siglo XIX hasta los años sesenta.²⁷³

Pero, la estrechez y el olvido al cual fueron confinados escritores, críticos e intelectuales en general de la región por el Estado y quienes

272 Larsen lo explica así: Ya para 1990, con la conclusiva derrota política del sandinismo y a la hegemonización aparentemente completa de regímenes neoliberales en América Latina, se habría concluido ya la gradual extinción de algo que se conoce mejor bajo el nombre (prestado por economistas) de la “teoría de la dependencia” pero que yo voy a denominar aquí un “primer historicismo”. Véase Larsen, Neil, *¿Fin de la historia, o una historia de fines? Hacia un “segundo historicismo” en la crítica latinoamericanista*, Cusco. [en red]. Disponible en : <http://www46.homepage.villanova.edu/ulise.zevallosaguiar/jalla/jallaindex.html>

273 Cf. Lecuna, Vicente, *Ob. Cit.*, págs. 214-215.

tuvieron acceso al poder durante los ochenta y los noventa, demostró la necesidad de una crítica más profunda de los presupuestos que fundaron la modernidad latinoamericana, precisamente aquellos que todavía se sostienen en la práctica académica, a pesar de que se trate de negarlos sistemáticamente en el ejercicio de estudios culturales.

Las reflexiones de Lecuna pudieran generar cierto pesimismo. Sin embargo, creemos que sí hay espacios para los intelectuales, escritores y críticos, quienes quizá ya no tendrían las ataduras del Estado, y pudieran actuar de una manera más cercana a la sociedad civil, en una relación más horizontal y en oposición/ negociación con la globalización.

Por otra parte, hoy día parece inevitable un crítico que no continúe criticando por criticar y siembre todo de palabrería vanidosa. Es conocido, que durante los últimos años del siglo xx muchos escritores han asumido cada vez más los rasgos antagónicos del intelectual –poco interesado por supuesto– en actividades tales como decirle la verdad al poder, dar fe de la persecución y el sufrimiento y alzar la voz de disenso en los conflictos con la autoridad.

Edward Said ilustra con ejemplos esta actitud solidaria de los escritores e intelectuales ante los enormes conflictos de las sociedades menos favorecidas del mundo. Said menciona, entre ellos: a los congresos de escritores dedicados a cuestiones como la intolerancia, el diálogo entre culturas, los conflictos civiles (como en Bosnia y Argelia), la libertad de expresión y la censura, la verdad y la reconciliación (como en Argentina, Irlanda, Sudáfrica y otros lugares) y el peculiar papel simbólico del escritor como intelectual que atestigua la experiencia de un país o una región, mediante lo cual confiere a esa experiencia una identidad pública que en adelante se inscribe en el calendario de debates globales.²⁷⁴

Con respecto a los investigadores de la educación, quizá sus inquietudes no estén muy distantes de lo que hasta ahora ha venido ocurriendo con los intelectuales y críticos de la cultura preocupados por crear las condiciones sociales para la producción colectiva de utopías realistas.

Cuando hacemos referencia a la producción colectiva de utopías realistas, consideramos que las ideas teóricas de Pierre Bourdieu pueden facilitar la comprensión de este problema. Cabe resaltar que para el sociólogo

274 Said, Edward, *Humanismo y crítica democrática*, *Ob. Cit.*, pág. 153.

francés la autoridad específica del intelectual sólo existe si (y tan sólo si) compromete esa autoridad específica en el interés colectivo.

Del mismo modo, se considera que la propuesta de de Pierre Bourdieu sobre “el intelectual colectivo” pudiera constituir una manera de responder a las posibilidades que tienen los educadores de producir investigación ante la crisis actual que vive Latinoamérica. De hecho, la propuesta bourdieuliana permite pensar que habrá investigación educativa si los temas comunes e intereses de la investigación están articulados con la credibilidad y la actitud crítica del investigador frente a los grandes problemas del colectivo. El siguiente texto de Bourdieu fundamenta lo anterior:

*...la totalidad del edificio del pensamiento crítico necesita por tanto una reconstrucción crítica. Esta labor de reconstrucción no se puede llevar a cabo, según pensaban algunos en el pasado, mediante un único gran intelectual, un maestro dotado con los exclusivos recursos de su singular pensamiento, ni mediante el portavoz autorizado de un grupo o una institución que supuestamente hable en nombre de aquellos que no tienen voz, sindicato, partido político, etcétera. Allí es donde el intelectual colectivo [el nombre que da Bourdieu a los intelectuales cuya suma de investigaciones y cuya participación en temas comunes constituye una suerte de colectivo ad hoc] puede ejercer su insustituible función, contribuyendo a crear las condiciones sociales para la producción colectiva de utopías realistas.*²⁷⁵

Cuarto, es imperioso erradicar el empirismo infecundo que parece haberse generalizado en las investigaciones educativas de los países del continente. De hecho, tenemos toneladas de tesis doctorales que no abordan los problemas. Los educadores deben ser capaces de pensarlos y aproximarse a las interrogaciones en el campo educativo. Las disciplinas humanísticas y sociales: la historia, la sociología, el problema de las artes; es decir, las humanidades son un terreno fértil para la investigación en el ámbito educativo. Como antes se apuntaba, Said se preocupó por el enorme vacío del humanismo en la academia norteamericana. Fue esa misma academia la que impuso un espacio y una descalificación plena de las humanidades a favor de un cientificismo que pasa a ser un modelo de

275 Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Horacio Pons (Traductor), Madrid, Akal, Tres Cantos, 1999.

conocimiento. Ese modelo cientificista fijaba las pautas de lo que debía ser enseñado en los espacios universitarios. Para Said, es responsabilidad del profesor, de lo que tiene que decir. Su sentido crítico de la visión del mundo trasciende esa concepción sesgada y lineal de los hechos y las cosas.

En ese sentido, el investigador de la educación está llamado a examinar las peculiaridades y mirar los fenómenos de la cultura con una postura abierta y crítica. En efecto, las humanidades y la crítica cultural incluyen esos variados temas en la problemática educativa del continente.

Por ejemplo, el mismo hecho de escribir una tesis sobre el problema de la crítica cultural latinoamericana en la Universidad Experimental Simón Rodríguez de este núcleo capital, sin el exclusivismo y la estrechez de los enfoques y las problemáticas tradicionales de la educación universitaria, cambia el orden y modifica los espacios para la investigación a la que nos habían acostumbrado.

Precisamente, en esto reside hoy el humanismo: a los educadores se nos está demandando que demos cuenta de aquello que había sido reprimido o ignorado en forma deliberada. Sobre esto último, el escritor Alberto Rodríguez Carucci cita un caso de culturas reprimidas e ignoradas. Alerta sobre lo que ha venido ocurriendo con las literaturas indígenas de Venezuela, ignoradas por los historiadores de nuestra literatura, pues éstas “no son comparables” con la abundancia de los textos mayenses, nahuas y quechuas, en virtud de lo cual pasan a señalar que las expresiones literarias de la antigüedad aborígen venezolana, además de ser “primitivas”, tienen apenas unos “pocos aportes que ofrecer”.²⁷⁶

También, las nuevas tensiones que han venido ocurriendo en el continente, exige la elaboración de nuevos mapas cognitivos, desafortunadamente, hasta ahora el sistema educativo venezolano no ha sabido utilizar los aportes que le ofrece la crítica cultural para su renovación. De insertarlos, permitiría que la educación y el conocimiento también sean cada vez más importantes en la promoción de las nuevas formas de ciudadanía.

En síntesis, se plantea la lucha política central por rescatar el sentido de las humanidades. Es decir, lo que aquí se plantea es una revisión del currículo: la imperiosa necesidad de rescatar una crítica cultural. En efecto, si

276 Cf. Rodríguez Carucci, Alberto, *Literaturas prehispánicas e historia literaria en Hispanoamérica*, Instituto de Investigaciones Literarias “Gonzalo Picón Febres”, U.L.A., 1988, pág. 21.

esta última tiene un espacio es con el problema educativo. La crítica cultural es un problema central académico; de no ser así, seguiremos prisioneros en la generalidad de la crítica moderna.

Referencias bibliográficas

Acosta, Vladimir, *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la Conquista americana*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1998.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1852.

Andrade, Oswald de *Obra escogida*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, N° 84, 1981.

Arguedas, José María, *Los ríos profundos*, España, Editorial Losada, 1998.

Bonfil Batalla, Guillermo, “La Nueva Presencia Política de los Indios: Un reto a la creatividad Latinoamericana”. Revista *Casa de Las Américas*. La Habana, 1981.

- _____, “El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en: *Etnodesarrollo y etnocidio en América Latina*, San José de Costa Rica, 1982.
- Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Horacio Pons (Traductor), Madrid, Akal, Tres Cantos, 1999.
- Briceño Linares, Ybelice, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Caracas, Fundación CELARG, 2006.
- Brunner, José Joaquín, “Cultura y crisis de hegemonías”, en: J. J. Brunner y G. Catalán, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, FLACSO, Santiago de Chile, 1985.
- _____, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992.
- _____, *Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos y estrategias*, [documento en red]. Disponible en: www.schwartzman.org.br/simon/delphi/pdf/brunner.pdf
- Campa, Román de, “Hibridez postmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica”, en: *Hispanérica*, año XXIII, N° 69, 1994.
- _____, “Ángel Rama en la coyuntura postmoderna”, Mérida, Revista de Estudios Literarios, *Voz y Escritura*, N° 6-7, 1996.
- _____, *América Latina y sus comunidades discursivas*, Caracas, Fundación CELARG, Col. Alborada, 1999.
- Campos, Haroldo de, Prólogo, en: Andrade, Oswald de, *Obra Escogida*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, # 84, 1981.
- Candido Antonio, *Crítica Radical*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1991.

- Carmona Rodríguez, Miriam, “Transdisciplinariedad: Una propuesta para la educación superior en Venezuela”. En: *Revista de pedagogía* Scielo, Caracas, n° 73, 2004.
- Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.
- , “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En: Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa/ San Francisco, University of San Francisco, 1998.
- , “Introducción: La translocalización discursiva de “Latinoamérica en tiempos de globalización”, en: *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa/ San Francisco, University of San Francisco, 1998.
- Cesaire, Aimé, “Discurso sobre el colonialismo”, *Revista Casa de las Américas*, La Habana, 1966, Año VI, No 36-37.
- Cisneros, Isidro H., “Globalización, Ciudadanía y Tolerancia Multicultural en América Latina”. *Hemeroteca Virtual Anúes*. Disponible en: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>, 2004.
- Colina, Carlos, “Ciudades Globales e Informacionales y Culturas Juveniles”. En: *Ciudades mediáticas. Aproximaciones a Caracas desde la comunicación y la cultura*, Caracas, CONAC/ CEPFHE, Universidad Central de Venezuela, 2005.
- Coronil, Fernando, “Del Eurocentrismo al Globocentrismo: La Naturaleza del Poscolonialismo”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, Edgardo Lander (editor), Edición FACES-UCV y IESALC-UNESCO, 2000.
- Cornejo Polar, Antonio, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”. En J. Mazzotti y J. Cevallos (Eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro*

de homenaje a Antonio Cornejo Polar, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Cornejo Polar, Antonio, “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”, en *Cuadernos de literatura*, La Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1997, N° 6.

D’Allemand, Patricia, “Ángel Rama: El discurso de la transculturación”, Mérida, *Revista de estudios literarios*. (N° 6-7), 1996.

Eco, Umberto, *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Barcelona, Editorial Lumen, 1968.

Follari, Roberto, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei, 1991.

———, *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*, Caracas, Cátedra de Estudios Avanzados 2, CIPOST, , 1998.

Foucault, Michel., *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1977.

———, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992.

Fuentes, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1972.

Garcés Kingman, E., Salman Ton y Anke van Dam, “Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo”. En: *Antigua modernidad y memoria del presente, culturas urbanas e identidad*, Ecuador, Editorial FLACSO, 1999.

García Bedoya, Carlos, “Los estudios culturales en debate: una mirada desde América Latina”. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXVII, N° 54. Lima-Hanover, 2do. Semestre del 2001.

García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1982.

———, *Culturas híbridas: para entrar y salir de modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.

———, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

———, *La globalización imaginada*, México, Paidós, 2000.

———, “Definiciones en transición”. En: *Fractal, Revista cultural para un diccionario herético de estudios culturales*, México, 2004.

———, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2006.

García, Jesús, “Encuentro y desencuentro de los ‘saberes’ en torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.

Giroux, Henry A., *Estudios culturales: juventud y el desafío de la pedagogía*, Harvard, Educational Review, 1994.

González Stephan, Beatriz, (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

González Nãñez, Omar, “Identidad y Diversidad lingüística en el Caribe”, Mérida, *Boletín Antropológico*, N° 53, febrero, 2005.

———, *Los indígenas de Venezuela y el proceso de resistencia etnocultural*, Conferencia: Centro Internacional del Prensa “Simón Bolívar”, Torre MRE, Caracas: 27 de Octubre, 2005.

Gran Diccionario Visual, Colombia, Programa Educativo Visual, Encas, 1993.

Guanche, Jesús. “Avatares de la transculturación cubana”, En: *Cuba: una identidad en movimiento*. Disponible: <http://carlo260.supereva.it/avatar.htm>.

Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1996

———, *The philosophy of history*, Traducción de J. Sibree, New York, Prometheus Books, 1991.

Hopenhayn, Martín. “El reto de las identidades y la multiculturalidad”. En: *Pensar Iberoamérica, Revista de cultura*, O.E.A., # 0-Febrero, 2002.

———, *La educación en la actual inflexión epocal: una perspectiva latinoamericana*, Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe, Contacto maviles@unesco.cl

Hughes, Kingston, *Yo viago por un mundo encantado*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, pág. 16, 1959.

Huntington, S, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Ed. Paidós, 1997.

Ikeda Daisaku y Huyghe, René, *La noche anuncia la aurora. Diálogo entre Oriente y Occidente*, Emecé Editores, 1985.

Jaeger, Werner, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Lander, Edgardo, (2007, Mayo). “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, [Grabación en CD de la Conferencia ofrecida en el Foro “Nuevas Insurgencias”, FACES, U.C.V., Caracas]

Lanternarie, Victorio, “Désintégration culturelle et processus d’acculturation», en: *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLI, jul-dic, 1966.

Larsen, Neil, *¿Fin de la historia, o una historia de fines? Hacia un “segundo historicismo” en la crítica latinoamericanista*, [documento en red]
Disponible en: <http://www46.homepage.villanova.edu/ulise.zevallosaguiar/jalla/jallaindex.html>

Lecuna, Vicente, *La ciudad letrada en el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano*, Madrid, Editorial Pliegos, 1999.

Ludmer, Josefina, *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1994.

Manual de trabajos de grado de especialización y maestría y tesis doctorales, Caracas, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, 1998.

Martínez, Agustín (Prol.), “Radicalismo y Latinoamericanismo en la Obra de Antonio Candido”, en: Candido Antonio, *Crítica Radical*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, N° 162, 1991.

———, *Figuras: la modernización intelectual en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos/ Consejo de Estudios de Postgrado FACES-UCV, 1995.

———, *Ruido de Fondo: arqueología de temas latinoamericanos*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 1995.

———, “Implicaciones Teóricas de la Condición Globalizada del (los) Discurso (s) Latinoamericanistas”. En: *Redes de pensamiento: unidad, diversidad y complejidad de la investigación educativa*, Caracas, OPSU, Serie Proyectos de Chuquisaca, N° 1, Mayo 2004.

Martínez Echeverri, L y H., *Diccionario de filosofía ilustrado*, Bogotá, Editorial Panamericana, 1997.

Martínez, José Luis, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1972.

Martínez, Tomás Eloy, “Ángel Rama o el placer de la crítica”. En: *La Crítica de la Cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, N° 119, 1985.

Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Pili, 1987.

———, “Heredando en futuro. Pensar la educación desde la comunicación”, en: Revista *Nomades*, No 5, Santa Fe de Bogotá, 1996.

———, “Jóvenes, Comunicación e identidad”. En Revista de Cultura *Pensar Iberoamerica*, OEI [en red]. Disponible en: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm>

Martín, Gustavo, *Ensayos de antropología política*, Caracas, Editorial Tropykos, 1984.

Márquez Rodríguez, A., “La Cultura del Mestizaje: Venezuela en el Umbral del Siglo xxi”. En *Voz y escritura*, Mérida, CDCHT, Universidad de los Andes, 1996.

Mazzoti, J. A. y U.J. Zevallos Aguilar. En: *Nuevo texto crítico*. VII, 14-15, 1996.

Matamoro, Blas, prólogo a la obra capital de José María Arguedas, *Los ríos profundos*, España, Editorial Losada, 1998.

Mato, Daniel, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2003.

McLaren, Peter, *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, México, Siglo XXI, 1998.

McLaren, Peter, *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*, España, Paidós, 1997.

Mignolo, Walter, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, Ob. Cit., 2000.

———, (Comp), *Capitalismo y geopolítica del Conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Ediciones del Signo, Plural 2, 2001.

———, “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En: Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa/ San Francisco, University of San Francisco, 1998.

———, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

Monsiváis, Carlos, *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

Moraña, Mabel (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, Serie Críticas, 1997.

Moreiras, Alberto, “José María Arguedas y el fin de la transculturación”. En: M. Moraña (Ed.) *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1997.

Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*, FACES-UCV y CIPOST, Caracas, 2000.

———, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2003.

- Muñoz Sedano, Antonio. "Fundamentación teórica. La educación multicultural e intercultural." En: Carlos Rojas Castellanos (compilador) *Antología temática. Educación intercultural*, México, SEP, 2000.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.
- O' Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Plata Ramírez, Enrique, *El Caribe contado y cantado. Para una hermenéutica de la narrativa caribeña: 1963-2003*, Madrid, Tesis doctoral no publicada, 2004.
- , *Al acecho de la postmodernidad: El Caribe cuenta y canta*, Mérida, Venezuela, Ediciones de la Asociación de Profesores de la Universidad de los Andes, 2005.
- Pereira, Gustavo. *Costado Indio*, Caracas, Biblioteca Ayacucho-CONAC, 2001.
- Pizarro, Ana, *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.
- Quijano Aníbal, Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En: *Journal of world- systems research*, California, Volume XI, Number 2, 2000.
- Rama, Ángel, "La novela-Opera de los pobres", prólogo a *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo veintiuno editores, 1977.
- , "Novísimos narradores hispanoamericanos", en *Marcha*, 1964-1980, México, Marcha Editores, 1981.
- , *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores, 1982.

- _____, *La ciudad letrada*, Uruguay, Arca Editorial, 1984.
- _____, *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- _____. “Más allá de la ciudad letrada”. Entrevista de Mario Szichman, en: *Espejo de escritores*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1985.
- Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rangel, Domingo A., “Bolívar, el indio y nuestra América”, *El Universal*, Caracas, págs. 1-4, 13 de Septiembre de 1984.
- Remedi, Gustavo., “Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural”. En: M. Moraña (Ed.) *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1997.
- Ribeiro, Darcy, “La Cultura Latinoamericana”, en *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1993.
- Ríos, Alicia, “Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”. En Daniel Mato (coord.): *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Robertson, Ronald, “Globalization”, en Featherstone, M. et.al (Ed.), *Globa, Modernities*, London Polity Press, 1995.
- Rodríguez Carucci, Alberto, *Literaturas prehispánicas e historia literaria en Hispanoamérica*, Instituto de Investigaciones Literarias “Gonzalo Picón Febres”, U.L.A., 1988.

- Rodríguez, Jorge E., *Pluralidad e integración en la literatura caribeña*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989.
- Ronda Varona, Adalberto, “Transculturación e hibridez en el debate de la especificidad latinoamericana”, La Habana, *Cuadernos de nuestra América*, N° 28, Julio-diciembre 2001.
- Saavedra, Francisco, “Internet y Ciudad. Hacia la medición de la influencia de las tecnologías de información y comunicación en el ordenamiento territorial”, en: *Concurso, ideas, inventos y ensayos*, La Web del Futuro. Disponible en: <http://www.ciw.cl/concurso2003/U9.doc>.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.
- , *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.
- , *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, Caracas, Editorial Random House Mondadori, 2006.
- Samsel, Roman. “Juan Rulfo y el realismo mágico”. En: *Plural*, México, 57, 1984.
- Santos, M., “La aceleración contemporánea: tiempo, mundo y espacio-mundo, Los espacios de la globalización”, en: *Revista de la Universidad del Valle*, No 10, Cali, 1993.
- Sastre Fernando y Navarro Andrea. *Culturas y estéticas contemporáneas 2003*. Disponible: www.monografias.com. [Consulta: 2005, Agosto 30].
- Sobrevilla, David, “Transculturación y Heterogeneidad: Avatares de dos categorías Literarias en América Latina”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Hanover, N° 54, 2do.Semestre de 2001.
- Solis D, Daniel, *Educación y diversidad: breve agenda de investigación en educación para la multiculturalidad*, [documento en red]. Disponible en: <http://reddereds.upn.mx/2areunion/danielsolis.htm>.

- Sonntag, Heinz R (Ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO/ Nueva Sociedad, 1988.
- Sosnowski, Saúl., “Ángel Rama: Un sendero en el bosque de las palabras”, en: *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, N° 119, 1985.
- Spielmann Ellen (Entrevistadora). (1996, Noviembre). Entrevista a Jesús Martín-Barbero, “*Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera*”, [Entrevista en línea], Berlín, Disponible: D:\My Documents\Untitled Document.htm.
- Taylor, Douglas, *Languages of the west indies*, The John Hopkins Press, London, 1977.
- Subercaseaux, Bernardo et al. “Fin de Siglo: Lecturas de América Latina”. En: Revista UNIVERSUM, Universidad de Talca, N° 15, 2000.
- Tedesco, Italo, *Urdimbre estética, social e ideológica del indigenismo en América Latina*, Caracas, Ediciones del Vicerrectorado de Investigación y Postgrado, UPEL, 2003.
- Trigo, Abril, “De la Transculturación a /en lo Transnacional”. En: *Revista Estudios*, Caracas, Departamento de Lengua y Literatura y del Postgrado de Literatura Latinoamericana, Universidad Simón Bolívar, año 6, N° 11, 1998, pp.89-106.
- UNESCO, Informe del Foro Mundial de Educación, “*Educación para todos en las Américas*”, Santo Domingo, 10-12 febrero, 2000.
- Valero, Arnaldo E. Prólogo a la Revista *Contexto*, San Cristóbal, Táchira, Publicación de la Maestría en Literatura Latinoamericana y del Caribe de la Universidad de los Andes-Táchira (ULA), Volumen 9, Número 11, 2005.

Zea, Leopoldo (Comp), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo II, 1993.

Zizek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Jameson, Fredric y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

