



Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

aculturación. (ing: *acculturation*; fr: *acculturation*, it: *acculturazione*; al: *Akkulturation*; port: *aculturação*).

Conjunto de fenómenos que se producen cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y directo, generando los consecuentes cambios en los patrones culturales originales de uno o de todos los grupos.

Aguirre Beltrán dedica un capítulo completo de su libro *El proceso de aculturación en México*, a la revisión de la etimología e historia del concepto y a la validez de su traducción al castellano como aculturación. Para este autor, "La voz se encuentra formada por la partícula formativa, la preposición latina *ad* - que por asimilación pasa a *ac* en todos los casos en que entra en composición con voces que comienzan con la consonante *c* - y la forma nominal *culturatio*, de cultura. De haber existido el vocablo en latín habría dicho *acculturatio*, como en inglés dice *acculturation*. El genio de la ortografía inglesa accede la persistencia de la doble consonante, no así la del castellano que la reduce a una. Acoger, acomodar, acordar, acumular derivan de voces latinas *-accolligere, accomodare, accordare, accumulare-* que como aculturación, sufrieron los procesos de asimilación y reducción. [...] "es importante afirmar el significado invariante de la partícula formativa que, tanto en latín como en inglés y en castellano denota cercanía, unión contacto. Aculturación, por tanto significa contacto de culturas. En inglés consecuentemente, *acculturation* y *culture contact* son sinónimos, como también lo son en español aculturación y contacto cultural." (1970: 6-7)

El Diccionario de la RAE, recoge tanto el término aculturación como transculturación. Sin embargo, las definiciones que ofrece no establecen una identidad, pero tampoco una diferencia clara. Por aculturación entiende "1. f. Recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro"; y por transculturación "1. f. Recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que sustituyen de un modo más o menos completo a las propias".

aculturación

Fernando Ortiz, sin embargo, ya había dejado clara la cuestión terminológica y conceptual en los años cuarenta:

“Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado. Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación” (1940:142, citado en A. Beltrán: 153).

El Diccionario de las Ciencias Sociales editado por la UNESCO en 1976 avala esta interpretación

“Transculturación y aculturación se emplean indistintamente. Más acorde semánticamente con su significado es la primera acepción. La segunda es una traducción mecánica del inglés *-acculturation-*, que implica, a través del prefijo a-, la idea, no contenida, de carencia. Esto no impide que haya autores, como Aguirre Beltrán, que la prefieran frente a F. Ortiz, antropólogo cubano introductor de la palabra transculturación en español” (José E. Rodríguez Ibáñez 1976: 1089).

Desde 1880, los antropólogos de EE.UU. se interesaron por el cambio cultural entre pueblos y se centraron en reconstruir las culturas muertas. Recopilaban gran cantidad de datos para conocer la amplitud que habían tenido los elementos culturales en el pasado, pero sin observar en la práctica el proceso de difusión en el pueblo que estudiaban. A partir de 1930 cambia la perspectiva y la atención se dirige hacia la observación directa de los contactos, incluso se realizó algún intento de relacionar las condiciones que se encontraban entre los pueblos nativos, con sus situaciones recientes de contacto. Un primer estudio de este tipo fue el de Margaret Mead *The Changing Culture of an Indian Tribe* (1932). Mead había sido discípula de Franz Boas, del que heredó su relativismo cultural. Mead insistió en la gran posibilidad de

aprendizaje que se podía obtener con el estudio de otras sociedades, lo que la condujo a definir la diversidad cultural como un recurso, y nunca como un inconveniente.

Tras el amplio camino recorrido en busca de una teoría cultural y literaria propia –como he estudiado en otro lugar (Pulido Tirado, 2009)- culturólogos, junto a críticos y teóricos de la literatura, han propuesto en distintos países algunos conceptos fundamentales que han dado lugar a la formulación de teorías que hacen posible la aprehensión de la compleja realidad de las literaturas y las culturas de América Latina y el Caribe. Aunque no son todos, en las páginas que siguen pretendo exponer, aunque sea de forma sintética, los conceptos clave de transculturación, sistema(s) literario(s), hibridez o hibridación, heterogeneidad, totalidad contradictoria, mestizaje y migrancia en tanto que son, a mi juicio, los que han dado lugar a teorías literarias y culturológicas específicamente latinoamericanas, y su interés, además, en el ámbito de la literatura comparada, es evidente.

El concepto “transculturación” apareció por primera vez en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, publicado en 1940. Fernando Ortiz, jurista convertido en antropólogo y filósofo de la cultura, perteneció a ese rico mundo de la cultura cubana de los años 30 y 40 del siglo XX, y fue cofundador en 1936, junto a Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, de la Sociedad de Estudios Afrocubanos. Glosando a Ortiz, Bronislaw Malinowski, que fue un entusiasta defensor de la idea, la define en la “Introducción” a la obra del antropólogo cubano de este modo:

Transculturación [...] es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización. (Malinowski 1940: XII)

aculturación

Cuando Fernando Ortiz llega a formular esta tesis llevaba décadas trabajando como investigador e historiador de la cultura popular cubana. La base desde la cual llega a la misma es la valoración de la importancia de los cambios sociales ocurridos en América en poco más de dos siglos, entre 1500 y 1700, y que volverían a repetirse entre 1850 y 1950. Lo que José Vasconcelos había destacado, en 1925, en toda su proyección futura, desde las páginas de *La raza cósmica*, Ortiz lo estudió en su dimensión histórica, comprendiendo que la radical novedad de un pueblo universal, anunciada por el mejicano, estaba fundada en la extraordinaria acción transculturadora realizada en América a partir del siglo XVI. Sostiene Ortiz:

Entendemos que el vocablo “transculturación” expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana “aculturation”, sino que el proceso implica también necesariamente 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 todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una “transculturación”, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (Ortiz 1940: 83).

El concepto de transculturación de Fernando Ortiz fue bien recibido en América Latina, y encontramos su rastro en diversas obras y autores, desde *El sentimiento de lo humano en América* (1950-1953), del chileno Félix Schwartzmann, hasta el peruano José María Arguedas, el uruguayo Ángel Rama o más recientemente en el cubano-estadounidense Román de la Campa. Sin embargo, quizá no ha alcanzado todavía la trascendencia que tiene, ni se ha aprovechado debidamente todo el potencial interpretativo del concepto, aunque debe considerarse que un desarrollo similar de la idea, aunque sin el uso del mismo término, se encuentra en los brasileños Darcy Ribeiro y Sergio Buarque de Holanda. Sin embargo, frente al debate intercultural de los

últimos lustros, el concepto *desarrollado por Ortiz recupera una gran vigencia. Ante los pronósticos de guerras* interculturales, o de modelos sociales que pretenden convertir en guetos ámbitos culturales que coexisten, pero aislados y hostiles, la transculturación aparece como una respuesta de otro signo a la interculturalidad.

Este concepto ha sido ampliado de manera importante. Ángel Rama asumió la idea de la “transculturación” y la empezó a desarrollar en su artículo de 1974 “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”. Aquí entendía la transculturación narrativa como una alternativa al regionalismo que se atrincheraba en los logros ya alcanzados de la propia cultura rechazando todo aporte nuevo, foráneo, y el vanguardismo, caracterizado por la vulnerabilidad cultural, en su opinión.

Frente a estas opciones, la transculturación narrativa opera, según Rama, gracias a una “plasticidad cultural” que permite integrar las tradiciones y las novedades: incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación total de la estructura cultural propia, “apelando a nuevas focalizaciones dentro de su herencia” (1974: 208). Los ejemplos que ponía el autor de narradores de la transculturación eran José María Arguedas, Juan Rulfo, J. Guimarães Rosa y G. García Márquez.

Años después, en 1982, Rama amplió considerablemente su artículo de 1974, agregó otros textos del mismo año y un poco posteriores, y escribió otros nuevos para la parte final del libro, con lo que compuso el volumen *Transculturación narrativa en América Latina* (1982). En él se alude inicialmente al concepto de transculturación de Ortiz introduciendo algunas correcciones. Su visión le parecía a Rama “geométrica según tres momentos”: la “parcial de culturación”, las incorporaciones procedentes de la cultura externa y, finalmente, el esfuerzo de recuperación que se realizaba manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los procedentes de afuera. En su opinión, en este diseño no se atendía suficientemente a los criterios literarios de selectividad y de invención que son propios de la “plasticidad cultural”. En cuanto a la selectividad, no sólo se aplica según Rama a la cultura extranjera, sino sobre todo a la propia. En verdad, las

aculturación

principales operaciones que se efectúan en la transculturación serían cuatro: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones. “Estas cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reconstrucción general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante”, aclara Rama (*idem*). Y a continuación el autor ilustra cómo se cumplen estas operaciones en tres categorías básicas aplicables a la literatura: la lengua, la estructura literaria y la cosmovisión -antes, en 1974, Rama había explicado cómo al lado del sistema social existe el sistema literario y que éste puede analizarse en tres niveles: el del discurso lingüístico, el del sistema literario y el del “imaginario social”-.

En la segunda y tercera parte del libro, el crítico se centra en el análisis de la región surandina peruana y en el de una obra de José María Arguedas *Los ríos profundos* (1958). Se refiere así a esta área, a la categoría de mestizo y a la inteligencia mítica; finalmente muestra cómo en aquella novela Arguedas recreó la lengua española a fin de sugerir la sintaxis quechua, elaboró una estructura literaria con dos narradores principales y con dos registros lingüísticos propios: la historia y el mito y, por último, puso en evidencia la coherencia y belleza del mundo andino y manifestó sus propias convicciones políticas, su adhesión al socialismo.

A pesar de su polivalencia y riqueza, el concepto de transculturación no ha estado libre de críticas. Entre otros, Antonio Cornejo Polar criticó el concepto de transculturación en su trabajo de 1994 “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”. En él 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. Se pronunciaba 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 dejaban al margen los discursos que no habían influido en el sistema de la literatura ilustrada. Por todo ello pensaba que era preferible su propio

concepto de la heterogeneidad literaria.

Un año después, en 1995, Friedhelm Schmidt planteó su crítica al concepto de Rama de la “transculturación narrativa” en su artículo “¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?”. La observación fundamental de Schmidt es que Rama consideraba, al igual que la teoría de la dependencia, la cultura latinoamericana como “una sola cultura homogénea” y, en consecuencia, que ella sólo tenía un sistema literario que era reforzado por la literatura de la transculturación:

Mediante la transculturación narrativa los materiales de la literatura regionalista son integrados en el discurso superior de la modernidad cultural. En este sentido, expresa [Rama] su opinión de que la “literatura de la región de América que excluye a los países de la colonización anglosajona no puede definirse sino como mestiza” [...]. La unidad cultural, que es el resultado de la dependencia de América Latina, se refleja en el discurso homogeneizante de su literatura, que es uno y el mismo en todos sus países. (Schmidt, 1995: 14)

Schmidt piensa que la propuesta de Antonio Cornejo Polar es notablemente superior, entre otras razones porque el crítico 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.

Otro de los conceptos clave es de hibridez o hibridación. Néstor García Canclini expone su concepto de hibridación en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989). En esta obra el autor, a partir de una visión que tiene en cuenta los nuevos circuitos de producción y consumo a que están sujetos los bienes simbólicos dentro de la lógica del mercado capitalista, y en el marco de la globalización económica, desarrolla el concepto de “hibridación cultural”, entendido como los modos en que determinadas formas se van separando de las prácticas tradicionales existentes para recombinarse en nuevas formas y nuevas prácticas; situación que aparece en el libro de García Canclini como muy pertinente en relación con lo popular / folklórico (vinculado con lo masivo), hasta el punto de asegurar que la hibridación es su rasgo inherente.

García Canclini ofrece dos observaciones fundamentales: 1. Lo

aculturación

popular ya no es entendido como manifestación romántica de las tradiciones. 2. La preservación pura de las tradiciones no es siempre el mejor recurso popular para reproducirse y reelaborar una situación de supervivencia. En todo caso, García Canclini demuestra que el peligro para lo tradicional no es ya que se haya transformado o que se haya readaptado y haya interactuado con órdenes simbólicos modernos -es decir, que se haya hibridado debido a la imbricación de lo económico con lo cultural-, sino que, más bien, quede apartado de esa lógica de readaptación.

El fenómeno de la hibridación puede comprenderse, según García Canclini, como una dinámica de lo popular que se reacomoda a una interacción compleja con la modernidad. Esto es lo que él llama “reconversión cultural” (García Canclini, 1993): un proceso por el cual las culturas populares, lejos de desaparecer, se rearticulan en nuevas formas, reconvirtiendo así su producción en capital cultural que participa del nuevo circuito capitalista. Lo tradicional se convierte en tradicional-moderno y nuevas prácticas híbridas se generan por la coexistencia simultánea de distintos subsistemas simbólicos. Así, dentro de esta lógica económica, social y cultural múltiple, la hibridación cultural afecta todos los órdenes de producción simbólica: la hibridación reconcilia las “contradicciones” entre lo moderno y lo tradicional.

Sin embargo, como señala el propio Cornejo Polar, la teoría de la hibridez de García Canclini no es meramente cultural, está inmersa en la historia, aunque su inserción plantee problemas. Al presentar ejemplos de hibridez que tienden a “referirse preferentemente a ciertos estratos [los altos] de la sociedad latinoamericana” (Cornejo Polar 1997: 342) como si fueran representativos de la sociedad entera, García Canclini subestima la desigualdad creciente de las sociedades latinoamericanas. No todos practican la hibridez en el mismo grado ni con la misma libertad. Y por más que García Canclini insista en la naturaleza conflictiva del concepto, la hibridez sugiere, por el contrario, una combinación armoniosa, casi natural, de diversos elementos culturales, y de esta manera se presta, por lo menos en la academia

norteamericana, a un multiculturalismo oficialista cuidadosamente depurado de referencias a conflictos de intereses materiales. La heterogeneidad propuesta por Cornejo Polar, en cambio, es “un concepto firmemente anclado en la sociedad y en la historia, tanto como en la cultura” (Bueno 1996: 22), que parte de las desigualdades y divisiones sociales constitutivas de las sociedades latinoamericanas, y es impensable sin una clara conciencia de éstas. El concepto de la totalidad contradictoria, también de Antonio Cornejo Polar, nos permite a su vez “no sólo destacar –o celebrar– las diferencias, sino descubrir que muchas de ellas encubren desigualdades, injusticia, marginación, explotación” (García-Bedoya 1998: 85-86). Aunque Cornejo Polar lo considera “la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje” (*ibidem*: 341), el concepto de la transculturación, propuesto por Ortiz y adaptado por Rama a la literatura latinoamericana, también parte de las relaciones de poder asimétricas que caracterizan las zonas de contacto coloniales y neocoloniales. Estos tres conceptos complementarios –la heterogeneidad, la totalidad contradictoria y la transculturación– apuntan a la necesidad de autoorganización de los grupos subalternos en base de sus identidades culturales e intereses materiales para hacer frente colectivamente a la desigualdad y la subordinación.

El planteamiento de Antonio Cornejo Polar sobre la heterogeneidad empieza a formularse 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” (Cornejo Polar 1977: 12). Sería el caso de la narrativa de Salazar Bondy, Ribeyro y Zavaleta en Perú, y de Donoso y Edwards en Chile. Las literaturas heterogéneas son caracterizadas por 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” (*idem*). 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. El crítico peruano examinaba a

aculturación

continuación con detalle los casos del yaraví melgariano y del indigenismo.

En sus trabajos posteriores este autor agregaría las categorías de “totalidad” y “sistema” (o mejor, de “sistemas”). En su discurso de 1982 “La literatura peruana: totalidad contradictoria” (publicado en 1983) introdujo la primera. En su opinión, en Perú no hay una sola literatura, sino una pluralidad de literaturas con rasgos contradictorios entre sí: la literatura hegemónica escrita en español, las literaturas populares y las literaturas indígenas. Es la categoría de totalidad la que permite separarlas y entenderlas en su especificidad. Dicho de otro modo: la historia opera aquí como el factor totalizador de la literatura peruana. Por lo demás, Cornejo encontraba que la categoría de totalidad tenía otra virtud: permitía insertar el proceso literario dentro del proceso histórico-social de Perú, fuera del cual resulta incomprendible.

El concepto de sistema (o sistemas) hizo su aparición en el planteamiento del autor en 1989. Ese año Cornejo publicó su libro *La formación de la tradición literaria en el Perú* y su ponencia “Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos par una discusión”. En el libro describe cómo se ha formado la tradición literaria en Perú: se habrían generado tres imágenes hegemónicas con respecto a ella, la de los costumbristas, la de Palma y la de L. A. Sánchez. En contra de ellas sostiene el crítico, basándose en la imagen de Mariátegui, que realmente existen tres sistemas. En su ponencia, planteada “para una discusión latinoamericana”, expone sus resultados rechazando el engañoso y simplificador esquema secuencial del positivismo y el empobrecedor esquema pluralista, afirmando en su lugar que en América Latina no hay una sola literatura, sino genuinos sistemas literarios con sujetos, tiempos y espacios distintos, por lo que se plantean entre ellos relaciones contradictorias.

Antonio Cornejo haría uso una vez más de sus ideas sobre la heterogeneidad en su libro de 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Señala en la “Introducción” a esta obra que insiste en el concepto de heterogeneidad, pero que ha descubierto sus límites: en un principio empezó a hacer uso

de él para dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se mezclan conflictivamente dos o más procesos socio-culturales. Pero más tarde entendió que la heterogeneidad se introduce en la configuración interna de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor etc.), por lo que éstos se volvían dispersos, inestables, contradictorios. De ahí que en este libro centre su interés en tres núcleos problemáticos: los del discurso, el sujeto y la representación. En cuanto al discurso, encuentra que opera en tiempos variados: es el caso del mito prehispánico, el sermonario de evangelización colonial y la propuesta vanguardista. A esta dificultad encuentra que hay que enfrentarse historiando la sincronía, por más problemático que esto pueda parecer. En cuanto al sujeto, lo acostumbrado en el mundo moderno es el que se nos presente como fuerte, seguro de su identidad y vinculado al poder, pero en otros ámbitos culturales podemos hallar sujetos que se nutren de otras realidades histórico-culturales: un sujeto heterogéneo. Finalmente, el sujeto individual o colectivo se hace en relación a un mundo, pero la mimesis no cree el crítico que se limite en una función representativa de la realidad.

Las teorías de Cornejo Polar han tenido una aceptación casi generalizada. Sólo se le ha objetado en alguna ocasión falta de claridad y precisión en el empleo de algunos términos como los de “sistema” y “totalidad”. Actualmente no podemos ignorar la formación que subyace en la formulación de estos conceptos. Para la maduración crítica del autor peruano 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 Perú en estrecho contacto con Cornejo entre 1971 y 1976. A través de Losada el crítico peruano profundizó su conocimiento de críticos marxistas como Georg Lukacs y Lucien Goldmann. Posteriormente también ejerció una gran influencia sobre él Antônio Cândido. Pero sobre todo fue importante la reflexión de Cornejo sobre las ideas críticas de José Carlos Mariátegui.

Conviene aclarar aquí que los conceptos de transculturación y de heterogeneidad no se oponen como creen algunos autores, sino que se complementan bien, tanto que el más amplio es el de la heterogeneidad,

aculturación

y que el concepto de transculturación designa un tipo de dinámica dentro de la situación de heterogeneidad –otra es conocidamente la dinámica de la aculturación-. Y es que, dada una situación de heterogeneidad de culturas, una puede someterse a la otra y recibir pasivamente sus elementos –ésta es la dinámica aculturadora-, o asimilar creadoramente dichos elementos a partir de su propia matriz –el caso de la dinámica transculturadora. Lo cierto es que en el planteamiento de Cornejo no hay una propuesta a este respecto, por lo que la complementación categorial puede ser bien acogida. Los conceptos elaborados por Rama y Cornejo son complementarios también en otro sentido. Al crítico uruguayo se le ha criticado porque, ya sea debido a que el cruce de culturas desemboque en un proceso aculturador o en otro transculturador, el resultado final es siempre una cierta síntesis. En cambio, Cornejo ha acentuado que el cruce de culturas da como resultado en muchísimos casos una totalidad conflictiva o, aún más, contradictoria. Pero la realidad no se decide por una sola de estas opciones, sino a veces por una y otras por otra. En literatura una síntesis lograda es la tan estudiada novela de José María Arguedas *Los ríos profundos* (1958) y otra conflictiva el libro de Gamaliel Churata *El Pez de Oro* (1957).

Raúl Bueno defiende la complementariedad de ambos conceptos. Para este crítico los países latinoamericanos son históricamente heterogéneos, o sea, que poseen una heterogeneidad básica o primaria. Sobre ella se elaboraría otra discursiva o secundaria: –“en la heterogeneidad cultural todo signo referente a la otra cultura entraña homológicamente la heterogeneidad de base. Es, por naturaleza, un signo heterogéneo” (1996: 31). La transculturación no sería propiamente una categoría descriptiva de la realidad latinoamericana, “como la heterogeneidad o -parcialmente- el mestizaje, sino una parte destacada de las dinámicas de la heterogeneidad” (*idem*). Consistiría en el traslado de componentes culturales de una cultura a la otra. Puede ser de varios tipos: de materialidad tangible, si lo que se traslada son objetos, tecnología, usos y costumbres; una transculturación “filosófica”, si lo que se transfiere son valores, concepciones, visiones y categorías; y una transculturación semiótica, si lo que se transmite son signos,

referentes y discursos.

La hibridez, a su vez, entendida como encuentro o concurrencia de culturas, como variedad étnica, cultural y religiosa, aún no ha sido utilizada en todo el potencial teórico que encierra. Bajo el concepto de hibridez pueden estudiarse distintas manifestaciones literarias y culturales que se han dado a lo largo de la historia, pero también en el presente, como los mecanismos que constituyen la identidad y la diferencia, la construcción de los conceptos de sujeto y género en la teoría literaria actual, la relación entre escritura y oralidad, los nuevos géneros literarios y textuales y otros.

El mestizaje parte de un problema de relación entre razas que también contempla tempranamente Ortiz:

En la gran tragedia histórica de todas las razas subyugadas [...], uno de los sufrimientos más crueles ha tenido que ser el de tener con frecuencia que negarse a sí mismas para poder pasar y sobrevivir, el de esconder el alma en lo más recóndito de una caverna de conducta hecha de forzadas hipocresías, de defensivos mimetismos, de dolorosísimas renunciaciones. En Cuba, los negros tuvieron que abstenerse, aceptando, a la vez de grado y de fuerza, la posición distinta que el sojuzgamiento les señaló en la estratificación social que los explotaba. Pero el mestizo sufrió más, sufrió la presión centrífuga de dos mundos, del futuro que aún no lo aceptaba y del pasado que ya no lo reconocía. Y el alma mulata padeció la vida de lo inadaptado. O tenía que manifestarse ante el mundo como un negro, sin serlo; o como un blanco, sin serlo tampoco. En cualquiera de las dos posiciones, su expresión emocional hallaba obstáculos [...], uno de los obstáculos más resistentes [...] ha debido ser la resistencia despreciativa del blanco, debida en parte a los ancestrales prejuicios étnicos, reforzados por los privilegios económicos [...]. (Ortiz 1940: 231)

En relación a las especificidades regionales de las transculturaciones y mestizajes en América Latina, Ortiz estima como su base de partida el proceso que Las Casas denominara “destrucción de las Indias”, resultante del impacto o choque violento de las culturas preletradas continentales y las de los indoantillanos con la alta cultura europea del siglo XVI. En los estudios, iniciados desde los años 20, la tesis del mestizaje cultural se va perfilando y contribuye a modificar el

aculturación

lugar y la significación que Ortiz atribuye a la “mala vida”, noción ésta que llegó a conservar en etapas bien tardías de la evolución de su pensamiento. Tal modificación se evidencia porque la gente marginal va apareciendo para Ortiz como vehículo para el mestizaje cultural y la transculturación. La “mala vida” dejaría entonces de parecerle estrictamente un mero fenómeno delincuencial (J. Le Riverend) y se torna para Ortiz en un modo de integración, o más bien, de inserción, en la sociedad cubana, de sujetos portadores de valores culturales en vías de sufrir un desajuste social por razones diversas, los que formaban el primer eslabón de los primeros intercambios culturales entre la metrópoli y la colonia. El mestizaje cultural es una fase o componente esencial del proceso de transculturación. En *Los negros curros* (1986) se interpreta en fases históricas diferenciadas y evolutivas, hacia la creación por grados de nuevos fenómenos. Allí aparece la idea de los grados de mestizaje apuntando hacia la historicidad del mencionado proceso, en una retrospectiva de las vicisitudes del negro curro como tipo humano -desde sus ancestros en Sevilla, fuente de la currencia, pasando por la mala vida de los blancos en Cuba, que provoca la criminalidad que ampara el origen del negro curro, hasta la extinción del tipo-.

En Cornejo Polar el mestizaje se convierte ya en una categoría teórica que define a lo latinoamericano: gentes, literatura, cultura; y que debe contemplarse en los estudios literarios ya que constituye la base esencial de la mayor parte de los textos producidos en estos países. Ni que decir tiene que la idea de mestizaje ha tenido distintas formulaciones, desde la del Inca Garcilaso hasta la de Fernández Retamar, pasando por la de Vasconcelos. Predomina la idea de que el mestizaje cultural ocurre siempre que los elementos de una transculturación pierden, para el ciudadano común, sus referencias históricas de origen (lo europeo, lo indio, lo africano, por ejemplo) y se reorganizan en un sistema relativamente uniforme que se plantea como una alternativa cultural. Lo que significaría decir que durante el período transcultural de una determinada realidad histórica (como en los discursos mismos de la transculturación) los elementos originales mantienen su filiación heterogénea (popular, indígena, del interior...,

por un lado; hispánico, metropolitano, vanguardista..., por otro), los cuales funcionan juntos, casi conscientes de su heterogeneidad, en relaciones nuevas que buscan mucho más que diversificar el panorama cultural: negociar salidas de subsistencia cultural y subterfugios contra la dominación; en tanto que durante el período de mestizaje cultural los elementos de procedencia heterogénea diluyen sus diferencias, refundan el sistema y crean una filiación cultural distinta y nueva. El mismo entramado de relaciones, por otro lado, haría ver mejor cómo la aculturación (en el sentido manejado por J. M. Arguedas) y la pluricultura constituyen asuntos y categorías bastante distintas de transculturación y mestizaje.

En definitiva, como ha sabido resumir Mabel Moraña (1998: 234):

Desde la década de los años sesenta, los latinoamericanos asumimos que el concepto de hibridez captaba el rasgo más saliente de la experiencia cotidiana y de la producción cultural en formaciones sociales que desde la colonia a nuestros días han debido negociar su existencia a partir del entrecruzamiento de proyectos y agendas que definíamos en términos de lo propio y lo foráneo, aunque los intercambios entre uno y otro nivel implicaran la comprensión de complejos procesos de representación simbólica y la implementación de estrategias interpretativas que nos permitían, como hace mucho advertiera Althusser, complementar nuestra ignorancia con el trasiego interdisciplinario. La noción de hibridez era utilizada de manera “plana”, como sinónimo de sincretismo, cruce o intercambio cultural, y como forma de contrarrestar la ideología colonialista que desde el Descubrimiento aplicara, con pocas variaciones, el principio de “un dios, un rey, una lengua”, como fórmula de sojuzgamiento político y homogeneización cultural.

También con respecto a Arguedas Antonio Cornejo Polar comienza sus teorizaciones a propósito de otra de las nociones más importantes en los estudios literarios y culturales actuales: la heterogeneidad, en su caso específico la indígena y, por extensión, la latinoamericana. El desarrollo culminará con su libro fundamental, ya citado aquí, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las culturas andinas* (1994). Trazando un panorama que comienza en los tiempos propiamente coloniales, con el “diálogo” entre el Inca Atahualpa y el

aculturación

padre Vicente Valverde en Cajamarca, hasta llegar a las discusiones más actuales sobre la subalternidad, Cornejo articula su discusión sobre la base de tres problemas: el discurso, el sujeto y la representación, para poner en evidencia la “guerra simbólica que tiene su correspondencia étnico-social en los mundos indígena y criollo” (Montaldo 1999: 397). Esto le permite dar un nuevo significado al contenido simbólico de la palabra / noción heterogeneidad, alejándola de los planteamientos propiamente étnicos y raciales, y hacer emerger las fuerzas ocultas dentro de ciertas aproximaciones sólo en apariencia abiertas a verdaderos intercambios socio-culturales. Más adelante sostendrá que ese era el caso de “la idea de transculturación [que] se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje” (Cornejo 1977: 19). Al final terminará postulando la necesidad de aceptar lo diferente / otro y contradictorio como parte del quehacer propiamente americano:

quiero escapar del legado romántico -o más genéricamente, moderno-, que nos exige ser lo que no somos: sujetos fuertes, sólidos y estables, capaces de configurar un yo que siempre es el mismo, para explorar -no sin temor- un horizonte en el que el sujeto renuncia al imantado poder que recoge en su seno -para desactivarlas- todas las disidencias y anomalías, y que -en cambio- se reconoce no en uno sino en varios rostros, inclusive en transformismos más agudos. (CornejoPolar 1994b: 20)

También a Antonio Cornejo le debemos la formulación de la categoría de sujeto migrante o migrancia, categoría especialmente importante para los latinoamericanos, que han dejado de vivir la emigración como un fenómeno social que afecta a algunas personas de forma más o menos accidental para pasar a sentirlo como un fenómeno general que caracteriza a una época marcada no sólo por los exilios de carácter político, sino sobre todo por el movimiento de grandes masas de población provocado por los motivos más diversos. En 1996 publica Cornejo “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, donde empieza aludiendo a la emigración generalizada del campo a la ciudad en Perú, con las transformaciones sociales que ello ha conllevado -un año antes había estudiado el

fenómeno en la literatura de Arguedas, ver Cornejo (1995)-. En literatura aparece desde Arguedas a Vargas Llosa, y este hecho responde a condicionamientos profundos que el crítico señala:

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de varios ejes asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que supone la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino –al contrario- que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y –hasta si se quiere, exagerando las cosas- esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver la en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990 [se refiere a *Culturas híbridas*]), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado. (Cornejo Polar 1996: 41).

Años antes había estudiado Ángel Rama “La riesgosa navegación del escritor exiliado” donde pone de manifiesto las dimensiones del fenómeno:

El exilio no es una invención reciente en la América Latina: toda su historia independiente de siglo y medio ha estado acompañada por obligados desplazamientos del equipo político e intelectual de los diversos países, que encontró en Estados Unidos y en Europa, temporaria acogida mientras en sus patrias se hacía imposible su tarea. (Rama 1978: 235)

Rama contempla tanto las migraciones internas como externas, los factores políticos y económicos, para terminar por hablar de un “verdadero pueblo de la diáspora” (*ibidem.*: 236) compuesto por personas procedentes de los más diversos estratos sociales: obreros, campesinos, trabajadores manuales... Únicamente a la experiencia de los escritores se dedica el volumen *Aves de paso*, editado por Mertz-Baumgarten y Pfeiffer, en el que se parte, primero, de la idea de una existencia importante y generalizada del exilio y, segundo, de la

aculturación

posibilidad de que las experiencias del exilio y las experiencias de la transculturación no sean más que percepciones de la misma realidad. Es evidente, pues, la importancia y el potencial que encierra esta teoría en pleno siglo XXI.

Finalmente no puedo dejar de mencionar que estas aportaciones latinoamericanas a la teoría cultural y literaria, sobre todo los conceptos de heterogeneidad y totalidad contradictoria, o los de transculturación e hibridez, son los que captan mejor y más explícitamente las desigualdades y relaciones de poder asimétricas, hasta coloniales, que condicionan los cambios culturales bajo la actual fase neoliberal de expansión capitalista, llamada globalización (o mundialización). Es por ello que debemos tenerlas en cuenta ya que son el telón de fondo, y en no pocas ocasiones el asidero, de teóricos actuales que debaten en esta concreta coyuntura histórica sobre el ser y la función de la literatura y de los estudios literarios.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo [1970]. *El proceso de aculturación en México*, México: Instituto de Ciencias Sociales, Editorial Cominidad; Aguirre Beltrán, Gonzalo [1970]. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Universidad Iberoamericana; Arguedas, José M^a [1958] *Los ríos profundos*. Edición de Ricardo González Vigil, Madrid, Cátedra, 2004. (Colección Letras Hispánicas); Bueno, Raúl (1996): "Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina" en Mazzotti, José Antonio; y Cevallos, Juan coordinadores. *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 21-36; Churata, A. [1957] *Pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*, La Paz (Bolivia), Rolando Díez de Molina, 2007; Cornejo Polar, Antonio [1977] "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana (Dartmouth College, Departament of Spanish and Portuguese)*, 7-8, pp. 7-21; Cornejo Polar, Antonio [1982] *Sobre literatura y crítica literaria latinoamericanas*, Lima (Perú), Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar". Latinoamericana Editores,

2013; Cornejo Polar, Antonio [1983] “La literatura peruana: totalidad contradictoria”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana (Dartmouth College, Department of Spanish and Portuguese)*, 18, pp. 37-50; Cornejo Polar, Antonio [1989a] *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima (Perú), C.E.P.; Cornejo Polar, Antonio (1989b) “Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos para una discusión latinoamericana”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana (Dartmouth College, Department of Spanish and Portuguese)*, 29, 1er. semestre, pp. 19-24; Cornejo Polar, Antonio (1989c) “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el ‘diálogo’ de Cajamarca”, en AA. VV. [1991], *Actas del Simposio “Latinoamérica: Nuevas Direcciones en Teoría y Crítica literarias II”* (Dartmouth, abril de 1989), en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 33, 1er. semestre [monográfico dirigido por Beatriz Pastor y Raúl Bueno], pp. 155-208; Cornejo Polar, Antonio [1994a] “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Dartmouth College, Department of Spanish and Portuguese), 40, pp. 368-371; Cornejo Polar, Antonio [1994b] *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas, Vol. III de Obras Completas de Antonio Cornejo Polar*, Prólogo de Mabel Moraña, Bibliografía de Jesús Díaz Caballero, Lima (Perú), Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”-Latinoamericana Editores, 2003; Cornejo Polar, Antonio [1995] “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana (Dartmouth College, Department of Spanish and Portuguese)*, 42, 2do. semestre, pp. 101-109; Cornejo Polar, Antonio [1996] “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú Moderno” en Mabel Moraña editora [1996: 837-843]; Cornejo Polar, Antonio [1997] “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáfora”, en *Revista Iberoamericana* (University of Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura), 180, pp. 341-344; García-Bedoya, Gonzalo [1998] “Transculturación, heterogeneidad, hibridez: algunas reflexiones” en Escadajillo, Tomás G. editor *Perfil y entraña de Antonio Cornejo Polar*, Lima (Perú), Amaru Editores, pp. 79-87; García Canclini, Néstor [1989] *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo. Trad. al inglés en 1995: *Hybrid Cultures: Strategies for*

aculturación

Entering and Leaving Modernity, Trad. de Christopher L. Chiappari y Silvia L. López, Prefacio de Renato Rosaldo. Minneapolis: Minnesota UP; García Canclini, Néstor [1993] "Cultural Reconversion", en Yúdice, George [1993] *On Edge: the Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 1ª ed.; Malinowski, B. [1940] "Introducción" en Ortiz, Fernando [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Edición Enrico Mario Santi, Madrid, Cátedra, 2002 (Colección Letras Hispánicas); Mead, Margaret [1932] *The Changing Culture of an Indian Tribe*. New York, Columbia University Press.; Mertz-Baumgartner, Birgit., y Pfeiffer, Erna editoras [2005] *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación (1970-2002)*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2005; Montaldo, Graciela [1999] *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. Rosario (Argentina), Beatriz Viterbo Editora, 2004, 2ª ed. (Colección Tesis/Ensayo); Moraña, Mabel [1998] "El boom del subalterno", en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo coordinadores [1998] *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco / Miguel Ángel Porrúa, pp. 233-244, [03/02/2007] <<http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria.castro/>>; Moraña, Mabel editora [1996] *Crítica cultural y teoría literaria latinoamericana*, en *Revista Iberoamericana* (University of Pittsburg, Instituto internacional de Literatura), LXII, 176-177, julio-diciembre [monográfico]; Ortiz, Fernando [1940]: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, La Habana: Universidad Central de las Villas, Introducción de Bronislaw Malinowski. Prólogo y Cronología de Julio Le Riverend en la edición de Caracas, Ayacucho, 1987. Edición española con Prólogo y Edición al cuidado de María Fernando Ortiz Herrera en Madrid: Cuba / España, 1999. Edición de Enrico Mario Santi en Madrid: Cátedra, 2002; Ortiz, Fernando [1986] *Los negros curros*, Texto establecido con prólogo y notas aclaratorias de Diana Iznaga, La Habana (Cuba), Edición de Ciencias Sociales, 1986. [ed. póstuma]; Pulido Tirado, Genara [2009] *Caleidoscopio de teorías. El giro culturalista de los estudios literarios latinoamericanos*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo; Rama, Ángel [1974] "Los procesos de

Genara Pulido

transculturación en la narrativa latinoamericana” en Rama, Ángel [1982]; Rama, Ángel [1978] “La riesgosa navegación del escritor exiliado” en *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, Montevideo (Uruguay), Arca, 1998, pp. 235-250; Rama, Ángel [1982] *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1984; Rodríguez Ibáñez, José E. [1976] *Diccionario de las Ciencias Sociales*. Madrid, UNESCO, pp. 1088-1089; Schmidt, Friedhelm [1995] “¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?”, en *Nuevo Texto Crítico* (Stanford University), VII, pp. 14-15; Schwatzmann, Félix [1950-1953] *El sentimiento de lo humano en América: ensayo de antropología filosófica*, Santiago de Chile, Universidad, Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. [Vol. I en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4x567>]; Vasconcelos, José [1925] *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Madrid, Aguilar crisol literario, 1976. [Esta edición sigue la de Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, corregida por Vasconcelos, que incorpora el Prólogo].

Genara PULIDO
Universidad de Jaén