

## Primera Sección

### Las historias y el trabajo de los conceptos

#### Antesala al diván:

#### El instrumental analítico: *Begriffsgeschichte* (historia de conceptos), análisis del discurso y *Metaphorologie* (metaforología)

Los procedimientos de análisis de esta investigación parten de la perspectiva de una historia conceptual o de una “historia de conceptos” (*Begriffsgeschichte*). Básicamente al asumir esta perspectiva lo que pretendo es plantear de antemano una posición a través de la cual intento poner todo el énfasis en un tratamiento específico del lenguaje que trata las construcciones identitarias como productos sociales y no como simbologías inquebrantables, y que para poder entender el poder de las construcciones identitarias que le son más características a una determinada sociedad es necesario poner en cuestión los contenidos fijos y esencialistas que automáticamente separan el resultado identitario de su proceso socio-histórico, es decir, de los actores e instituciones que han construido y establecido las identidades y de los contextos en que estas construcciones se han producido, desplazado y transformado, a la vez conformando procesos de conceptualización semánticamente complejos, en los que se ven traspasadas las fronteras puramente lingüísticas y las definiciones formales o meramente descriptivas.

La *Begriffsgeschichte* como campo de investigación separado de otras propuestas metodológicas tiene su momento de mayor visibilidad con la publicación en lengua alemana de la *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, que alcanza 7 volúmenes publicados entre 1972 y 1992 por Reinhart Kosselleck, Otto Brunner y Werner Conze.<sup>1</sup> Seguido de esta publicación, aparece también en alemán, el *Handbuch der politisch-sozialen Grundbegriffe in Frankreich*, 15 volúmenes publicados desde 1985 hasta 2000 y editados por Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt.<sup>2</sup> En tiempo más reciente, entre 2000 y 2007, aparecen además 7 volúmenes publicados en Stuttgart y Weimar, por Karlheinz Barck, Martin Fontius,

---

<sup>1</sup> Mirar la introducción “Einleitung” publicada en el primero de los 7 volúmenes de la *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, y propuesta por los editores: R. Kosselleck, O. Brunner y W. Conze. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, (1972), pp. XIII-XXVII.

<sup>2</sup> Igualmente, cfr. la “Einleitung” del *Handbuch der politisch-sozialen Grundbegriffe in Frankreich*, elaborada por Rolf Reichardt, y publicada en el cuaderno 1/2. München, R. Oldenbourg Verlag, (1985), pp. 39-146.

Dieter Schlerstedt, Burkart Steinwachs y Friedrich Wolfzettel, de los *Ästhetische Grundbegriffe. –Historisches Wörterbuch*.<sup>3</sup>

De manera introductoria, la historia de conceptos fue concebida como un nuevo campo de investigación (“Forschungsgebiet”) dedicado a estudiar la terminología del lenguaje social y político (“die Soziale und politische Sprache”).<sup>4</sup> Para este campo de investigadores, en la historia de un concepto:

(...) verschiebt sich nicht nur eine Bedeutung des Wortes auf eine andere, sondern der ganze in das Wort eingegangene Komplex verändert sich in seiner Zusammensetzung und Bezogenheit. Eine Begriffsgeschichte birgt in sich immer den Prozeß vieler Komponenten. *Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehen sich der Definition; definiertbar ist nur das, was keine Geschichte hat* (NIETZSCHE). (Kosselleck/Brunner/Conze 1972: XXIII)

Otro aspecto central que nos ayuda a ubicar este campo de trabajo centrado en el estudio del lenguaje conceptual (“Begriffssprache”), de una manera puramente introductoria, es teniendo en cuenta como lo propone R. Koselleck, que un concepto conforma un campo semántico mucho más complejo que el del ámbito de la definición, por lo tanto su análisis debe permitir la inclusión de los cambios dados por el proceso o devenir histórico, de una doble manera, asumiendo el concepto como indicador de relaciones (“Indikator für Verhältnisse”), e igualmente, como factor, productor o agente de cambio de las relaciones y/o en las relaciones (“Faktor in Verhältnissen”):

Die Begriffssprache wird dabei als ein Medium aufgefaßt, das nach Reinhart Koselleck in besonderer Weise geeignet ist, “Erfahrungsfähigkeit und Theoriehaltigkeit zu

<sup>3</sup> Cfr. el “Vorwort” (prefacio o preámbulo) publicado en el primero de los 7 volúmenes de la *Ästhetische Grundbegriffe. –Historisches Wörterbuch*. Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, (2000), pp. VII-XIII.

<sup>4</sup> Queriendo destacar sólo un aspecto de la recepción posterior a la aparición de este campo investigativo, como lo señala Melvin Richter en *The History of Political and Social Concepts. A critical Introduction* (1995), con la *Begriffsgeschichte* se inaugura un género aparte, el de la historia de conceptos o la historia conceptual: “Some years ago I was fortunate enough to work at the great Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Germany. There I encountered for the first time a German genre, Begriffsgeschichte, the history of concepts, or conceptual history. Much impressed by my initial exposure to this mode of inquiry (...). Many techniques also used in intellectual history (...) as were problems treated in my own discipline, the history of political thought (...). This book is meant to provide English-speaking readers with a brief critical introduction to the history of concepts or conceptual history (Begriffsgeschichte), a genre developed since midcentury in the Federal Republic of Germany” (Richter 1995: v y 3). Cfr. Melvin Richter: *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*. Oxford University Press (1995) y I. Hampsher-Monk, T. Karin y K. van Vree (eds.): *History of Concepts. Comparative Perspectives*. Amsterdam University Press (1998).

thematisieren”. Sie operiert bereits auf einer höheren Reflexions- und Abstraktionsebene, deren je historische Prämissen die Begriffsanalyse aufzudecken hat, indem sie der Spur der Begriffe, sei es als Indikator für Verhältnisse oder auch als Faktor in Verhältnissen, nachgeht. (Vorwort VIII)

Para complementar la reflexión anterior, la práctica de la historia de conceptos muestra entonces, necesariamente, la tensión permanente que se da entre las transformaciones sociales, por un lado, y los intentos de su adaptación lingüística y codificación, por el otro, indica Koselleck el hecho de que ‘all history feeds on this tension’:

A characteristic of historical time is its constant reproduction of the tension between society and its transformation on the one hand, and its linguistic adaptation and processing on the other. All history feeds on this tension. Social relationships, conflicts and their solutions, and the changing preconditions for them are never congruent with the linguistic articulations on the basis of which societies act, understand, interpret, change and re-form themselves. (Koselleck 1998: 25-26).<sup>5</sup>

En esta línea de trabajo de la *Begriffsgeschichte*, indica Rincón, se pasa a observar que los conceptos no pueden ser vistos de manera reducida como “propiedades objetivables de realidades y procesos”, sino más bien en el ámbito de sus relaciones sociales como “resultados de operaciones, reflexiones y elementos de formulación de juicios” (Rincón 2006: 100). En la práctica de Werner Krauss los conceptos son tomados “como instancias constitutivas de la significación y matrices intersubjetivas de comunicación” (p. 101).<sup>6</sup> Es decir, en el estudio o análisis de conceptos desde el punto de vista de la historia de conceptos, se producen zonas de trabajo que superan el control de las definiciones o el control de las adaptaciones, de manera que en el proceso

---

<sup>5</sup> Cfr. otros trabajos de R. Koselleck, publicados en alemán e inglés como: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart, Klett-Cotta, (1978), especialmente el apartado: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, aparecido en: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1979), *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford Univ. Press, (2002), o más recientemente: *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, (2006).

<sup>6</sup> Cabe señalar además, otras ramificaciones que se desprendieron de la *Begriffsgeschichte*. Por un lado, se produjo una historia de los conceptos que señalamos con Barck que trata el campo de la estética (*Ästhetische Grundbegriffe*). Por el otro, se pasó a interrelacionar: *Begriffsgeschichte* con “interdisciplinarietà”. Cfr. Gunter Scholtz: *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburg, Meiner, (2000). Por último, cfr. además las críticas más recientes que se han establecido a la práctica de la historia de los conceptos, por ejemplo, en: Ernst Müller (ed.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?* Hamburg, Meiner, (2004) y Hans Ulrich Gumbrecht: *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*. München, Fink, (2006).

de estudio de la formación de conceptos hay que intentar ubicar, como señaló Krauss, las matrices intersubjetivas que los constituyen.

En el contexto francés, la historia de los conceptos llegó a estructurarse en otra línea independiente de acuerdo con una concentración en la “historia de problemas” (p. 100). Georges Canguilhem habló por eso de “*travailler un concept*” (como señala Rincón, un lema adoptado por los *Cahiers pour l'Analyse*, editados entre 1965 y 1970 por el Cercle d'epistémologie de l'École normale supérieure de Paris, *ibidem*). El trabajo de un concepto viene a ser: “La reconstrucción histórica y la presentación de la historia de las significaciones”, y venía a pedir: “hacer variar la extensión y la comprensión, la generalización por la incorporación de excepciones, la importación de una región de origen, su conversión en modelo, transformación de las reglas, función de la forma” (*ibidem*). Para Canguilhem, el hecho de definir un concepto implicaba, como lo señaló Lecourt, al mismo tiempo, la formulación de un problema (Lecourt 1982: 78). Igualmente, el trabajo del concepto se convertía en una práctica, en la que para este autor: “estudiar –descubrir y analizar– los problemas tales como se plantean –o se eluden– se resuelven o se desvanecen venía ser la práctica efectiva de los investigadores” (p. 71). De esta manera, hablar del “objeto” de una ciencia es hablar de un problema que se debe plantear y luego resolver (p. 81). Por ese camino abierto por Canguilhem es que, preocupado por el cambio histórico de los conceptos y sus estructuras temporales, Foucault desemboca en la formulación de una historia (un análisis) de los discursos. El conjunto de resultados de estas prácticas investigativas lo resume Rincón de la manera siguiente, destacando que el concepto –más allá de la palabra– no queda reducido exclusivamente al campo lingüístico o a la problemática del lenguaje:

Es menester reparar entonces, en primer lugar, que en la práctica de la historia de los conceptos están en juego cuatro instancias y sus relaciones: palabras, como unidades léxicas mínimas; términos, entendidos como palabras seleccionadas, cuyo radio de significación está determinado por procesos de fijación y por su empleo; significados de palabras y términos, es decir, lo que comunican gracias al vínculo que hay entre estructura lingüística y estructuras conceptuales; y conceptos, que carecen de inmediatez lingüística y son más bien propiedad de la memoria y etapa final de y en los procesos cognoscitivos. (p. 102)

En una continuidad con la línea de trabajo propuesta entonces por Canguilhem, Foucault en *L'Archéologie du savoir* (1969), presenta cómo las historias de los conceptos se organizan como trabajo en una zona arqueológica, en la que los *desplazamientos* y *transformaciones* que derivan en genealogías pueden ser observados como palimpsestos, en sustratos o en capas. Las progresiones de los análisis no se

establecen por eso de forma lineal, sino más bien de manera intermitente, frente a un juego de enfoques y desenfoces que hace por momentos algunas de sus zonas “visibles”, mientras otras permanecen en la oscuridad y a la espera de una luz que las alumbre para destacarlas. La elaboración de una historia conceptual no es una práctica de la que debe resultar, necesariamente, el depuramiento progresivo de un concepto, un proceso de racionalidad creciente o de abstracción, sino la localización de diversos campos de constitución válidos, reglas de uso sucesivas y de aquellos medios teóricos que hicieron posible su elaboración (Foucault 2001: 6-7). Para indicar lo que son las historias de conceptos de forma más específica, Foucault recurrió al concepto matemático de “redistribuciones recurrentes” planteado por Michel Serres, es decir:

(...) hacen aparecer varios pasados, varias formas de encadenamiento, varias jerarquías de importancias, varias redes de determinaciones, varias teleologías para una sola y misma ciencia, a medida que su presente se modifica; de suerte que las descripciones históricas se ordenan necesariamente a la actualidad del saber (...). (p. 7)

Se pasa así de la lógica de tener que interpretar exclusivamente el sentido interno de un artículo o de un libro al escrutinio de la lógica de la formación discursiva que como en Foucault, permite redistribuir los marcos y los espacios del conocimiento, y lo hace levantando o desempolvando espacios o regiones que yacen ocultas por la visibilidad y las lógicas internas de los límites del texto, de un libro, disciplina, *episteme*, de una historia oficial.

En el debate latinoamericano, a finales de los noventa, William Rowe planteó un aspecto particular de la problemática de los conceptos en *La regionalidad de los conceptos en el estudio de la cultura* (1999): la dimensión de las fronteras geográficas. Para Rowe, la “historia de la transferencia de conceptos” tiene que ver con un hecho permanente de una disciplina a otra en la historia de las ciencias en la que existe la tendencia a perder de vista la “historia, los procesos de formación, lugares, tiempos y personas que intervienen en su enunciación” (Rowe 1999: 165):

Hoy en día se produce el fenómeno de la transferencia de los conceptos: los conceptos atraviesan, simultáneamente, las fronteras geográficas y las disciplinarias. Con esto se abren nuevas posibilidades, muy interesantes. A la vez se pueden observar tendencias dañinas. Con la transferencia de los conceptos entre las diferentes disciplinas, se tiende a perder de vista su historia, el proceso de su formación, y los lugares y tiempos y personas que intervinieron en su enunciación. (*ibidem*)

Dos de las tendencias a evitar en el manejo de los conceptos las mostraban, por su parte, Bourdieu y de Certeau. Bourdieu en relación con lo que llamó la

“fetichización de los conceptos”. En su conferencia: *El mercado lingüístico* (1984), Bourdieu expresaba que no dejaba de alertar “en contra de la tendencia de fetichizar los conceptos”, especificando: “hay que tomar en serio los conceptos, controlarlos, y, sobre todo, ponerlos a trabajar bajo control, bajo vigilancia, dentro de la investigación” (Bourdieu 1990: 143). Por su parte de Certeau destacó la necesidad de reparar en lo que hay en las “figuras de estilo” que podrían llegar a constituirse en el signo de encubrimiento de una incompreensión:

Un buen número de trabajos de etnología y de historia demuestran que el uso de los conceptos psicoanalíticos corre el riesgo de convertirse en una nueva retórica, de transformarlos en figuras de estilo. El recurso de la muerte del padre, a Edipo o a la transferencia, sirve para todo. Como se supone que estos “conceptos” freudianos pueden utilizarse para cualquier cosa, no es raro que los introduzcan en las regiones oscuras de la historia. Desgraciadamente, sólo son objetos decorativos si su único fin es señalar o cubrir públicamente lo que el historiador no comprende. Circunscriben lo inexplicado, pero no lo explican; dan testimonio de una ignorancia. Se les encuentra donde una explicación económica o sociológica deja un hueco. Literatura de elipsis, arte de representar los residuos, sensación de un problema, tal vez, pero de ninguna manera análisis freudiano. (de Certeau 1999: 305)

Parte de las preocupaciones de Rowe remite a la de relación entre cultura y memoria. Por ello destaca como crítica a las actuales prácticas culturales su tendencia a la deshistorización. Se transfieren los términos despojándolos de todas sus auras o huellas semánticas y sociohistóricas, al trasladarlos abruptamente de un lugar de enunciación al otro sólo para hacerlos cumplir un objetivo concreto ya sea puramente retórico o puramente pragmático, y no reflexivo. Esta forma de apropiación es la que tiende a eliminar la conceptualidad o la memoria de una palabra o un término. Por el contrario, una práctica arqueológica o metaforológica implica el estudio y examen de la memoria y la potencialidad operacional de un término. En este punto las tareas intelectuales se bifurcan y difieren unas de otras. De Certeau permite continuar además con una reflexión acerca de lo que significa el uso de los conceptos de moda. La circulación de *hibridación* ha producido un conjunto de intervenciones que se ajustan a lo que de Certeau llama “una literatura de elipsis” o paráfrasis. El tratamiento de la *hibridación* a este nivel se complicó con los múltiples imaginarios y residuos que entran en relación cuando se enuncia. En los procesos de operacionalidad positiva y efectiva de la *hibridación* se busca borrar comúnmente la memoria negativa que este concepto tuvo en sus comienzos a partir de una idea de superación que se apoya en los descubrimientos de “híbridos fértiles” por Mendel.

En este trabajo, la historia de conceptos muestra un terreno de escrituras no organizadas en un sistema que evoluciona de la confusión a la claridad conceptual. Por otra parte, el seguimiento cronológico que organiza este tejido no está visto como proceso evolutivo. No existe la dialéctica entre oscuridad y claridad marcadas por épocas pasadas o presentes. Cada enunciación, inclusive la de la contemporaneidad, deja de la misma forma, huecos y zonas incomprendidas. Lo que se dijo a principios de siglo del *mestizaje* y lo que se dice hoy no conforman estructuras en la que una es superior a la otra. Se trata de poder observar el grado, como señaló Foucault, en el que aparece eso y no otra cosa en su lugar, y de poder reconstruir una historia de las ciencias y los saberes:

En este caso, explica Canguilhem, ‘para el científico, la historia de las ciencias no vale el más mínimo trabajo, pues, desde este punto de vista, la historia de las ciencias es historia pero no ciencia’. Prosigue: ‘Esta actitud supone una concepción dogmática de la ciencia y, valga la expresión, una concepción dogmática de la crítica científica, una concepción de los “progresos del espíritu humano” propia de la *Aufklärung*, de Condorcet y de Comte. Sobre esta concepción planea el espejismo de un estado definitivo del saber.’ (...) ‘El postulado epistemológico que la rige es que: “La anterioridad cronológica es una inferioridad lógica.” Se podría decir que la filosofía de la historia –ya presente o no bajo la forma de un cuerpo doctrinario en el campo de una determinada filosofía– tiene por función *negar* la anulación específicamente filosófica de la historicidad efectiva del saber. Es la *garantía* con la que se protege toda teoría del conocimiento para tachar-borrar las condiciones históricas de su propia aparición. Es el *sustituto* imaginario de la unidad reprimida de la epistemología y la Historia de las ciencias. O mejor dicho, diluye el pasaje histórico del no saber al saber en la lógica, decretada intemporal, de lo verdadero y lo falso. (Lecourt 1985: 76)

En esta idea del concepto y de lo conceptual como reunión de componentes diversos y de épocas diversas, de regiones oscuras e incomprensibles o de significados comprensibles, entran en juego también las metáforas, es decir, se trata de todo un campo de reconstrucción cognoscitiva que no se reduce a la búsqueda de una definición acertada para cada concepto. Este último momento lo marca por lo tanto el intento de no proceder a establecer una sola interpretación de las cosas (un solo punto de vista) y tampoco crear apologías defendiendo unos conceptos en lugar de otros.

Dentro de esta línea, un paso esencial para esta investigación que parte de la historia de conceptos debía implicar entonces una dislocación: la introducida con el tratamiento de las metáforas (filosóficas, científicas, literarias) por Hans Blumenberg en su inaugural *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960). Con la distinción entre dos usos de la metáfora: uno “heurístico” (metáfora como pre-historia del concepto), que siempre

conlleva su presencia como “resto” en evoluciones posteriores, y un uso “absoluto” que expresa una “*Unbegrifflichkeit*” – (metáfora como una imposibilidad-de-ser-concepto-) que sobrevive a todos los desarrollos histórico-conceptuales. Este planteamiento lo completó Blumenberg en 1979, revisando su *Theorie der Unbegrifflichkeit*, para destacar que la metáfora proporciona “un auténtico tipo de rendimiento (*Leistungsart*) del conocimiento de relaciones de interconexión (*Zusammenhänge*).” (Blumenberg 1979:77). La consideración de la metáfora dentro de las formas del saber la muestra así, por lo tanto, como una figura legítima del saber, y no simplemente como una solución de compromiso ante las limitaciones de las posibilidades de conocimiento. Por eso, más allá de lo que puede observarse en los ejemplos de metáforas y expresiones metafóricas que analiza Blumenberg (ejemplos: “luz de la razón”, “verdad desnuda”), en esos análisis buscó llegar hasta un espacio o campo muy profundo y particular, en donde se tocan aquellas decisiones previas que determinan en último término, qué conceptos se acuñan y qué se espera conseguir con ellos. De esa manera las historias de las metáforas propuestas por Blumenberg desarrollan una historia de los problemas en la época moderna temprana, al proporcionar claves determinantes acerca de los perfiles del horizonte de sentido histórico que definen y al que pertenecen. Gracias al enfoque metaforológico de historia de las metáforas Blumenberg suplementa la historia de los conceptos con la riqueza de todo aquel conjunto de relaciones que se entretajan y toman forma en el proceso de su transmisión en el tiempo y el espacio.

Una prueba palpable de la riqueza renovadora de trabajar sobre metáforas como traslaciones de sentido me la ofreció la disertación de Yazmín López Lenci. Con el análisis de una metáfora y sus efectos no sólo se “disolvía en el aire” la especulación sobre el indigenismo, se renovaba por completo el campo y el objeto de estudio. López Lenci iniciaba su trabajo de esta manera sencilla y, para mí, reveladora:

*Paqarina* es un término que hace referencia al uso lingüístico del verbo quechua *paqarichiy* que significa crear, alumbrar, inventar, dar vida, hacer nacer, brotar y fundar. *Paqarin* es el amanecer, la mañana; y *Paqarina* es el lugar donde se nace. Las *Paqarinas* son las vías de acceso, nudos o vías de relación directa con el mundo de adentro (*Ukujpacha*), en el que se concentran los gérmenes de la creación (plantas, animales y seres humanos) y el acervo de las energías vitales. Pueden ser oquedades en el suelo o cavernas, bóvedas, ventanas, fuentes de agua, origen de ríos o árboles, a los cuales uno se acerca para recobrar fuerzas. El término escapa, por lo tanto, a las determinaciones disciplinarias. (...) Este trabajo es mi viaje al resurgimiento de la *paqarina* moderna en el Cusco. En él se da mi encuentro con el proceso cultural cusqueño de comienzos del siglo XX y con la compleja restauración de la comunidad histórica y sacralidad de un espacio urbano-rural y regional. (López Lenci 2004: 17)

El trabajo concluía, con esta tesis general:

(...) el conjunto de los actores sociales incluidos en este proceso de modernización de la región del Cusco tienen un Norte en la metáfora de la paqarina como construcción o, más propiamente, reapropiación del lugar. La fuerza cultural de los mecanismos asociativos y del juego metafórico que hay en el término quechua “*paqarina*” supone un problema de traducción cultural en términos disciplinarios, pues a la vez que incluye las emociones propias de las proyecciones sociales, conlleva un suplemento, un “sentido oblicuo” que la intelección disciplinaria no llega a abarcar, sentido a la vez “terco e huidizo”. (p. 374)

La tarea de la historia de los conceptos no es otra, según Koselleck que tematizar la “*Konvergenz von Begriff und Geschichte*” (Koselleck 1972: XXIII), mientras que los conceptos propiamente dichos, como signos de experiencias contradictorias y complejas, y escenario de importantes controversias socio-políticas y teóricas, pueden constituir, como lo pensaba Adorno “*Denkmälern von Problemen*”: “Convergencia entre concepto e historia”, y conceptos como “monumentos de problemas” (Adorno 1974: 13). La práctica de historias de los conceptos, un tipo de trabajo investigativo entre otros, permite así estructurar las formulaciones como problemas por investigar, así como permite entrar en el campo del análisis discursivo.

Al seguir el trayecto de la conceptualización de *mestizaje*, *transculturación*, *hibridación*, correlacionándolo con sus contextos: las transferencias entre campos o disciplinas están sometidas a cambios históricos, los cambios no se realizan de manera inmanente dentro de los marcos permanentes de un sistema dado. Es decir, *mestizaje* e *hibridación*, por un lado, no leídos en el marco de ninguna teoría sistemática de la cultura sino, para poder dar cuenta real de estos conceptos y sus usos, intentando reconstruir históricamente la serie de interpretaciones. E inclusive, contra lo que se hubiera podido pensar por tratarse de un concepto surgido dentro de una disciplina particular, lo mismo ocurre con *transculturación*. Para realizar esta reconstrucción histórica como forma de definir estos conceptos se produce primero un nivel de objetos y procesos a que se refieren como a la investigación de la diversidad de niveles de formación, referencia y cambio de significaciones. De esa manera, como aproximación a estos conceptos-metáforas se piensa en tres niveles: 1) *El de los objetos y procesos, su orden cultural y socio-político*; 2) *Un primer metanivel, conformado por las concepciones y las construcciones teórico-culturales en donde se opera con estos conceptos a nivel descriptivo, analítico o metodológico, crítico*; 3) *Un segundo nivel de representación y reflexión sobre esas teorizaciones culturales*.

El trabajo aquí entonces busca dar cuenta del carácter que ha tenido en el siglo XX la reflexión latinoamericana sobre cuestiones de identidades, sociedades y culturas y sobre los intentos de crítica y teorización de lo que en este contexto sucede. Captar y explicar los cambios de significación de *mestizaje*, *transculturación*, *hibridación*

significa por lo tanto investigar los contextos socio-históricos en los que han operado: la reconstrucción de la continuidad y el cambio de significado, operatividad y valoración. ¿Por qué se insiste en ellos? ¿Por qué se ha vuelto sobre ellos? ¿En qué circunstancias y a través de quiénes y para demarcar qué?: “Con otras palabras, como ya lo señaló Pierre Macherey en un artículo ya viejo sobre *La filosofía de la ciencia de G. Canguilhem*, la presencia continua del concepto en toda la línea diacrónica que constituye su historia, testimonia la permanencia del mismo problema. ‘Por ende, lo importante es reconocer a través de la sucesión de las teorías la persistencia de un problema dentro de una solución que se cree haberle dado.’” (Lecourt 1985: 78)

## I

### **El proceso de formación nacional: En búsqueda de la unidad**

#### **Introducción: Colonización y resistencia de cuerpos y almas**

Con *América* se nombra a un *cuerpo desconocido destinado a llevar el nombre de su inventor: (Amerigo)* (de Certeau 1999: 11). Con la *imposición* del nombre se produce un desdoblamiento del cuerpo desconocido en un segundo cuerpo *destinado* a ser, a partir de su nuevo nombre, un cuerpo inscrito o historiado. El cuerpo desconocido quedará como la huella latente y herida. *La escritura conquistadora* como:

(...) colonización del cuerpo por el discurso del poder (...) va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción. (*ibídem*).<sup>7</sup>

El discurso conquistador (lo hemos comprobado) continuaría escribiendo los capítulos de la Historia del cuerpo conquistado, produciendo espejismos cada vez más poderosos, a través de denominaciones siempre peyorativas que fueron impuestas a los pobladores de la América “descubierta”. En un artículo reciente de Beatriz González

<sup>7</sup> Con *Americo Vespucci “el Descubridor”* comenzaba de Certeau el prólogo a la segunda edición de *L’écriture de l’histoire* (1975): “Amerigo Vespucci el Descubridor llega del mar (...). Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América “latina”. En la contracara del prólogo aparece la imagen de la que habla de Certeau. Se trata de *El Explorador (A. Vespucci) ante la india llamada América*: “El encuentro histórico toma figura de mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars*, de Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619.”

Stephan titulado *El cuerpo salvaje de la nación: ciudadanías desplazadas* (1998), se ve cómo en la “ciudad escriturada que fundan las repúblicas liberales” se produce una separación con base en la “metáfora irreductible” de civilización/barbarie, entre el cuerpo por venir: civilizado, higienizado, y la “barbarización del otro” o el cuerpo popular del bárbaro, el sucio o el pobre. El sector liberal queda comprendido como la incipiente burguesía cuyo principal objetivo era “en lo posible aumentar la productividad económica, la capacidad nacional de generar materias primas para las demandas internacionales” (González Stephan 1998: 167). Lo definido como *lo Otro* enfermo: indigentes, campesinos, extranjeros pobres, anarquistas, homosexuales, *mestizos*, prostitutas (p. 169), se ubica como resto, y al margen, como ciudadanía excluida por la higiene del cuerpo:

Los marcos de la ciudadanía coinciden con los límites que separan la higiene del cuerpo, de las pasiones, de las libertades “bárbaras”, de las lenguas “sucias”, con la lengua escrita, lo alto, blanco, europeo, rígido, distante y severo. Se deseaba que el lenguaje del cuerpo hubiese silenciado sus necesidades, y el cuerpo de la lengua, lavado de sus dialectalismos. (p. 172)

En sus *Historias del cuerpo* (2001), Víctor Fowler nos muestra cómo “el tratamiento de lo nacional nos llega entrelazado con la escritura del cuerpo” y cómo se dan los enfrentamientos del cuerpo con el poder (Fowler 2001: 346). Dejándonos ranuras abiertas, Fowler muestra cómo se localizan cuerpos de resistencia. Sus textos, que comenzaron mostrando cómo se iba dando la escritura y carácter del cuerpo nacional unificado, culminan en una *Misteriosa corporalidad* a manera de “nota para el fin de siglo”. En este último apartado se observan cambios en las narrativas del cuerpo. Entre ellas aparecen: jineteras, jineteros, personajes marginales y extranjeros, acompañados de dinero extranjero y billetes falsos, y en medio de lo que define el autor como una diálectica entre cuerpo, dinero y esperanza (*Cuerpo/dinero: una esperanza...*). Al comentar el volumen de cuentos de Anna Lidia Sérova o *Catálogo de mascotas* (1998), Fowler observa que “la fuerza que se coloca en oposición a las capacidades destructivas del dinero es el amor” (p. 344), y concluye que lo escenificado “no es otra cosa que un conflicto en apariencia entre cuerpo y dinero, pero donde una tercera cosa, en este caso el sentimiento, produce el desborde de una cantidad no controlable” (p. 346). Por un lado, la dominación se deja pasar entre la sexualidad y la economía, por el otro, se produce una “reacción salvaje del aparente dominado”. Concluye Fowler: “por más que el dinero trata de transformar en objetos los cuerpos, la clave de los intercambios está en manos de quien mantiene el control de la representación y, en consecuencia, hace de la identidad un acto performativo de la libertad interior” (p. 345). Fowler pasa a referirse con este planteamiento a la idea base de su texto: “el dominado conserva

siempre una esencia inapresable, una zona salvaje renuente a cualquier domesticación” (*ibidem*).

En el estudio de los cuerpos se cruzan representaciones escritas y visuales, lecturas y miradas, que es necesario poner en conjunción. Pasando ahora por los estudios de Gruzinski: *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVe-XVIIIe siècle* (1988), observamos en la mirada de la colonia: “una mirada que contabiliza cuerpos, bienes y almas en los que perpetuamente se leen el encuentro, el choque entre un deseo de empresa ilimitado y unos grupos que (de grado o no) aceptan plegarse a ella” (Gruzinski 1991: 11). El autor desea poder leer los testimonios indígenas, preguntándose: “¿en qué medida, de qué manera y bajo qué influencia pudo cambiar la percepción indígena de lo real y lo imaginario en estas poblaciones?” (p. 10), y señalando el campo que queda todavía por captar (por los estudiosos eurocentristas): “el de las reacciones indígenas ante los modelos de comportamiento y pensamiento introducidos por los europeos, el del análisis de su manera de percibir el mundo nuevo que engendra, en la violencia y a menudo en el caos, la dominación colonial” (p. 11). Las formas de resistencia que encuentra Gruzinski las ve como emblemas de “lo híbrido o inconcluso”, de manera que concluye el autor al final: “Cortes claros, inversión de las tendencias, presiones y limitaciones de toda especie, dejar hacer mezclado con indiferencia e impotencia, confieren a las culturas indígenas de la Nueva España las apariencias de lo híbrido y de lo inconcluso” (p. 280). Los resultados escapan de las matrices del investigador, de la sistematización, invitando a “proseguir una antropología de lo provisional, de la mezcla y de la yuxtaposición a los que por lo demás, querámoslo o no, nos enfrentamos de manera cotidiana” (*ibidem*). ¿Una antropología de lo provisional?

En el año 2005 Margaret Dikovitskaya realizaba una entrevista con W. J. T. Mitchell. Como profesor de inglés e historia de arte en los Estados Unidos, Mitchell había venido realizando seminarios de “*visual culture*”. En el transcurso de la entrevista, Mitchell define esta práctica como:

(...) –the visual process of seeing the world as well as making visual representation– (...) a kind of hybrid formation that had elements of methodology, interpretation, historical survey, and (above all) a generous dose of what used to be called “art appreciation”. (Mitchell 2005: 239 y 241-242)

En este campo de lo visual se hace posible estudiar “a society of people with eyes” (p. 245). Tanto el alcance de la visión como el gusto son construcciones sociales, por lo tanto, Mitchell se pregunta: “What is it that you learn when you learn to see?” (p. 244). Incluyendo el enfoque sociológico, Mitchell redefine “cultura visual” como un campo en el cual: “social differences manifest themselves most dramatically” (p.

245). En el estudio cultural desde el campo de lo visual se manifiestan formas sociales demarcadas por la ansiedad, la fantasía y el poder. En mención a E. Levinas, Mitchell atiende a la producción de mecanismos de discriminación basados en la creación de tipos de gente o estereotipos:

So an inevitable topic of visual culture is the process of stereotyping and caricature –the recognition of gender, race, sexual orientation, class, tribal or subcultural identity, etc. In fact, the visual field is the place where racial difference and sexual difference get inscribed most conspicuously (though not exclusively; one’s manner of speaking is probably a close second in the perception of stereotypes, according to Franz Fanon). Clothing is particularly important here – fashion, the way people display themselves, presentation, bearing, and performance. (p. 245)

En cuanto a los textos en los que aparecen fundacionalmente el *mestizaje*, la *transculturación* y la *hibridación* contamos además con un género llamado “ensayo” que es definido también como un “*Mischprodukt*” o producto mezclado (Adorno 1974: 9). Los textos ensayísticos en los que aparecen estos términos presentan distintos niveles jerárquicos de conceptualización y enfoques. No obstante, los ensayos a los que se transfieren este tipo de términos que vamos a tratar, o en los que se conforman conceptualmente, se conectan en un mismo tópico: la sociedad americana representada como idealización, realidad o fantasma, como un cuerpo y alma en conflicto, como un cuerpo que tiene que ser “civilizado”, “modernizado”.

La pregunta que intentaremos responder es cómo se da la recolonización del cuerpo nacional, incluyendo su alma, en estos discursos, luego de que culminara el proceso de conquista, se produjeran las independencias y las repúblicas, al mismo tiempo, nos debemos preguntar qué procesos de resistencia surgen en este momento de invención de las naciones, y cómo, y con auxilio de qué enfoques disciplinarios, se pueden abordar los ensayos que vamos a tratar: ¿con una disciplina provisional como la que señala Gruzinski?

En este momento, en el que el cuerpo y el alma son divididos, la idea de mezcla viene a ser el lazo o una forma de construir la unión finalmente con la ayuda de un pensamiento no del todo secularizado. Por lo tanto, ¿cuáles serían entonces estas formas de mezcla a través de las cuáles se busca la unidad nacional? Un asunto principal me parece en esta fase, en donde estos discursos de la sociedad, identidad y cultura son conformados por las élites intelectuales latinoamericanas, poder observar el papel tan determinante que que la doctrina cristiano-católica juega como matriz de pensamiento unificador de algunos intelectuales. Una cuestión es dudar de la idea de secularización para poder comprender la formación del discurso de la unidad nacional. Por otra parte, las intervenciones de los intelectuales se elaboran en diálogo

directo y en respuesta con las intervenciones provenientes de Europa relacionadas con la clasificación y las definiciones de la sociedad americana. Al interior de los procesos nacionales, estos discursos de identidad se construyen con las mismas categorías “sociales” heredadas con las que se colonizaron los territorios conquistados. La aparición de los *híbridos*, *mestizos*, *hibridismos*, *mestizaje* y *transculturación* hasta los años cuarenta apunta a estas luchas de colonización re-colonización y descolonización que se reflejan en una misma cara cortada o en un mismo cuerpo quebrado, tanto como imposibilidad de salir de los patrones conceptuales con que pudieron ser conquistados los territorios, los cuerpos y las almas, como posibilidad de existencia de una resistencia manifestada en los intentos de inversión y resemantización de algunos de estos conceptos, de los cambios de significados y connotaciones.

El cuerpo conquistado como producto de la clasificación y descripción de los rasgos físicos o de los tipos y almas quedó estetizado, estigmatizado, fetichizado y unido a otras categorías en forma de eslabones: indios-negros-*mestizos*-bastardos-salvajes-infértiles-inferiores-degenerados-esclavos-bárbaros-pobres-incultos (...). Por lo tanto, las luchas conceptuales que se dan en esta etapa tienen que ver también con las fronteras que marcan los campos de lo visual y escrito, los marcos de las historias del cuerpo y el alma con las narrativas de la nación y la construcción de identidades como sistemas de eslabones o cadenas y superposiciones entre imágenes y palabras, metáforas y conceptualizaciones.

1/corte

### **Construcción de conceptos: Aparición de los *híbridos* y *mestizos*, de los *hibridismos* y del *mestizaje*, de la *transculturación e hibridación* (hasta 1941)**

#### **No somos, desde luego, un pueblo de monstruos...**

Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, un conjunto de ensayistas e intelectuales latinoamericanos buscaba un camino formal para “librarse” y “liberar” al *cuerpo social* de los determinismos sociales que le adjudicaban a las razas que no fueran “la de los hombres blancos-europeos”, la imposibilidad de civilizarse, ordenarse o progresar. No obstante, en vez de apartarse del tipo de categorías sociales relacionadas con la raza o lo racial, este grupo de intelectuales produjo más bien una inversión del valor “negativo” de “lo inferior” dado a la “raza bastarda”, al “positivo”, viendo en el *mestizo* al individuo dinámico, y en el *mestizaje*, una especie de redención social y conglomerado universalista que se llegaría a componer de lo mejor de las

culturas, produciendo la unidad de la sociedad americana. La “nueva esperanza” la pautaba no sólo el incremento de la población *mestiza* en países como México, sino la idea de que las sociedades americanas eran más humanas que las europeas, por haberse producido en su historia un fenómeno como el del *mestizaje*, hecho que contrastaba para aquel momento de principios de siglo XX, con el exterminio de las sociedades en Europa motivado por conflictos raciales e interétnicos, por conflictos de poder y económicos y por un anhelo obsesivo que marcaba el logro de una civilización superior. Una de las formas en que de alguna forma se pudo modificar el rumbo del cuerpo de la nación en el contexto latinoamericano como destino social negativo fue concebir el *mestizaje* de sangres y razas como el fenómeno americano por excelencia, y de manera sustancialista y positiva, produciendo por extensión y con ayuda de la doctrina cristiana, un *mestizaje* de almas (espiritual y cultural). Sin embargo, esta “solución” como forma de respuesta al racismo europeo, unida al deseo de las élites de constituir naciones modernas y de progreso, conduce a una nueva serie de problemas internos para las naciones latinoamericanas, pues el *mestizaje* será también pensado, subrepticamente, por muchos intelectuales, como fórmula para la disolución de las diferencias interétnicas y culturales, y como fórmula de blanqueamiento social, europeización y occidentalización de la sociedad. Con esto, cuerpo y alma seguirían “conquistados”. Por otra parte, si se intenta pensar cómo, los intelectuales concebían la unidad social, lo primero que se observa es esta vía de ensamblaje: al pensar las uniones como en José Vasconcelos a partir del gusto por la belleza y el *pathos* del amor, al concebir la unidad de esta forma, los intelectuales que pensaban como Vasconcelos, entraban en una esfera sustancialista que difería de otro tipo de concepción de unidad del cuerpo social nacional, que más adelante se llegó completamente a configurar, como un todo que funcionaría a la manera de un organismo.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX ya se leen en algunos ensayos de los intelectuales latinoamericanos los términos *híbrido* e *hibridismo* (este último, con terminación en *ismo*, sufijo que caracteriza los movimientos de vanguardia). Se los ve con calificación negativa procedente de los debates raciales surgidos en el contexto científico y político europeo de los siglos XIX y XX. En este período surgen los *híbridos* e *hibridismos* en los discursos, con un rol o papel secundario, pues el rol central lo adquiere el *mestizaje* que en ese momento se consolida como el fenómeno más característico de lo americano. De todos modos, la secundaria utilización de *lo híbrido* en estos discursos se hace significativa, en la medida en que permite observar dentro de una jerarquía, diferentes ideas de mezcla y con ellas diversas formas de concebir las uniones y la unidad. El *mestizaje* que se empezaba a gestar en libros clave que impulsaron su divulgación como *La raza cósmica* (1925) de Vasconcelos, como una mezcla conciliatoria de sangres y espíritus se encuentra con un “anárquico

hibridismo”. En *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), José Carlos Mariátegui, por su parte, establecía una crítica a la fórmula de “raza cósmica” como “una imprecisión o hibridismo del tipo social”, es decir, como una mezcla de crisoles indeterminable, que puede borrar los contrastes de los colores, pero sin abolir todos los conflictos culturales y sociales.

Posteriormente, la conciencia del uso de todos estos conceptos se manifiesta en Fernando Ortiz de manera explícita, pues es quien a partir de los años 1940, en el contexto de los acontecimientos de la Segunda guerra mundial, se prepara para publicar *El Engaño de las Razas*, haciendo referencia directa a lo conveniente o no de la utilización de este tipo de conceptos. Afectado por las consecuencias de las guerras mundiales, la difusión de las tesis racistas y su dura concreción en la época colonial, en los campos de concentración y en el holocausto, Ortiz se dio a la tarea de confrontar la cuestión de la raza a nivel internacional y exponerla en forma de resumen. *El engaño de las razas* se constituye en un estado del debate de las razas, que como señala Jorge Ibarra, tuvo en América Latina, “un propósito eminentemente didáctico, divulgativo” (Ibarra 1990: 1345). En este compendio, Ortiz aludía a los vocablos *híbrido* y los *hibridismos* teniendo en cuenta el trabajo de J. C. Trevor titulado *Some Anthropological Characteristics of Hybrid Populations* (publicado por primera vez en *The Eugenic Review*, 1938), y transfiriéndolos como términos problemáticos de la misma forma que *mestizaje* o *mixtificación*, por tener “los mismos reparos”, y en seguida pasando a señalar la “connotación peyorativa” del vocablo *híbrido* en su uso castellano, y el error de aplicarlo a las razas:

Trevor prefiere el vocablo *híbrido* en vez de *mixto*; y, no queriendo decir poblaciones *mestizas*, escribe poblaciones *híbridas*. (...) Pero el vocablo y el concepto del *hibridismo* tienen los mismos reparos que *mestizaje*, *mixtificación* y otros análogos. Y en castellano, *híbrido* con frecuencia tiene una connotación peyorativa que provocaría graves errores si lo aplicáramos a las razas. (Ortiz 1975: 332)

En una gama de textos ensayísticos desde los años 1930 pero sobretudo a partir del fin de la Segunda guerra mundial y entrados los años 1950, se pasan a designar como *híbridos* desde la ciudad de Buenos Aires, y sus géneros literarios y musicales (la novela, el tango), hasta las sociedades, pueblos y culturas, pasando por tipos de personas (el pachuco, el compadrito), y se habla de culturas nacionales y latinoamericanas “híbridas”. El tenor general será de orden positivo: “siempre el hibridaje renueva las culturas” (Sábato 1956). En *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre construye la idea de una “*sociedade híbrida*” y trabaja el vocablo como sinónimo de “*populações mestiças*”, “*mixto*”, “*mestiçagem*”, “*hibridação*”, “*miscegenação*”, “*mixtura*”, sin

hacer distinciones semánticas como las que hicieron Vasconcelos en 1925, Mariátegui en 1928 y Ortiz en 1946. En el tratamiento de la *sociedad híbrida brasileira*, Freyre va a concentrarse principalmente en el estudio del tipo de estructuras económicas (esclavista y agraria) implementadas por la colonización portuguesa, lo que para Freyre se constituye, antes que lo racial, en el problema central del Brasil, por ello los conceptos como *mestizo* e *híbrido* se intersectan unos con otros sin mostrar distinciones mayores, y conformando todos juntos, por el contrario, una misma fuente descriptiva de la sociedad que Freyre trató.<sup>8</sup>

Los reparos que Ortiz parece observar en el *hibridismo*, *mestizaje*, *mixtificación* y otros términos análogos tiene que ver con su crítica a la idea de raza y con los problemas ocasionados por la extensión de esta idea a los terrenos político, cultural y científico. Ortiz resume los sentidos del término raza en relación con estos tres puntos de vista:

En lo cultural se confunde erróneamente con el concepto moderno de cultura, o sea como el conjunto de medios sociales que tiene un dado grupo humano para luchar por su vida. En lo político se trueca peligrosamente con frecuencia por los conceptos y voces de nación, pueblo, gente, casta y clase. En lo biológico raza no es sino un concepto metodológico de clasificación, inferior a los de especie y género y análogo al de subespecie. Decir la raza humana es una paradoja. (Ortiz 1975: 370)

Ortiz conocía las discusiones de *lo híbrido* que hasta ese momento se habían producido en el debate en inglés sobre raza. En este debate, científicos liberales van a intentar distinguir principalmente entre *mongrels* “*crosses between distinct races (varieties)*” de *hybrids* “*crosses between distinct species*”. Las razas son parte de una misma especie, no

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, se puede observar en Freyre: I. Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: Formação de uma sociedade agrária, escravocrata e *híbrida*. (...) Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica da exploração econômica, *híbrida* de índio –e mais tarde de negro– na composição; (p. 69). (...) Quanto à *miscibilidade*, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi *misturando-se* gostosamente com mulheres de côr logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos *mestiços*. (p. 74). (...) Pelo intercurso com mulher índia ou negra, multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que êle puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata *miscegenação* –contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos– (...). (págs. 77-78). Abre Semple exceção para os portugueses, que pela *hibridização* realizariam no Brasil obra verdadeira de colonização, vencendo a adversidade do clima. (p. 78). (...) Já se tenta hoje retificar a antropogeografia dos que, esquecendo os regimes alimentares, tudo atribuem aos factôres raça e clima; nesse movimento de rectificação deve ser incluída a sociedade brasileira, exemplo de que tanto se servem os alarmistas da *mistura de raças* ou da malignidade dos trópicos a favor da sua tese de degeneração do homem por efeito do clima o da *miscegenação*. (p. 104-105). (*Mi subrayado*).

originan ellas mismas diferentes especies, por lo tanto, sus cruces como variedades de la misma especie debían ser entendidos como *mongrels*. De la unión interracial entre los humanos no pueden resultar *hybrids*.

Con *hybrid*, los científicos de la botánica y zoología señalaban, entre los siglos XVIII y XIX, el cruce entre animales o plantas provenientes de diferentes especies. En este momento que define la época clásica, y en el que surge una ciencia natural, se da una voluntad de exploración y clasificación impulsada por la expansión y dominación de territorios. El ojo y lo visto por lo tanto adquieren un lugar primordial. A cada cosa, a cada variedad o a cada mínimo sesgo de diferencia le corresponde una palabra, un término que según una ciencia natural debía ser preciso.<sup>9</sup>

Todo este conjunto de discusiones “científicas” en relación con *hybridity* fue tratado por Robert J. C. Young en *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995), como un discurso a partir del cual se construye la diferencia cultural, y que este autor confronta con la tesis del “deseo colonial”. Su estudio parte del contexto colonial y victoriano británico, momento en el que el vocablo sella una significación producida en un campo de relaciones conformado por las discusiones científicas y el campo literario de donde surge la idea de cultura basada en un sistema de diferencias. Young se pregunta si todavía, al invocar el término de *hybridity* hoy, no se está reinvocando paralelamente el concepto producido desde la extrema derecha victoriana en su calidad de metáfora orgánica. Pensar desde lo orgánico la sociedad y la cultura se traduce para Young en fragmentación (Young 1995: 4). En el mundo orgánico se producen múltiples mutaciones y singularidades que si se trasladan al terreno social producen en él un cuerpo de dispersión.

Dentro del debate científico, un primer momento de cambio de connotación negativa a positiva de *lo híbrido* se podría observar poniendo en relación dos etapas en la discusión que marca por una parte la creencia en la infertilidad y degeneración de los *híbridos* y por la otra la del descubrimiento de su fertilidad. La primera, darwinista,

---

<sup>9</sup> La transferencia del concepto de *lo híbrido* va proliferando en los campos europeos de la botánica, zoología, biología, trasladándose en calidad de metáfora a campos como los de la lingüística, la literatura y la cultura, igualmente, al campo industrial. Sin embargo: ¿Cómo puede leerse el surgimiento del *híbrido* dentro de una historia del nombrar de las ciencias naturales? Si es un cultismo que surge del ejercicio biológico-científico en la época colonial debe tener una historia genealógico-conceptual propia aparte de la etimológica-lingüística que se determina en su procedencia del vocablo latino: *ibrida* o *hibrida* y en la que se niega su relación con *hybris*. En *The Oxford English Dictionary* (J. A. Simpson y E. S. C. Weiner, Vol. VII. Oxford, Clarendon Press, (1989), segunda edición, pp. 523-524), *hybrid* es en calidad de sustantivo: “1. The offspring of two animals or plants of different species, or (less strictly) varieties; a half-bread, cross-breed, or mongrel.”; en sentido figurado: 2. “Derived from heterogeneous or incongruous sources; having a mixed character; composed of two diverse elements; mongrel.” y como nombre componente de diversas cosas: 3. Special Combs.: hybrid coil, hybrid swarm, hybrid vigour.” (p. 523).

se localizaría en la ola de debates que produce la publicación de Darwin: *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life* (1859). Los resultados de este trabajo transferidos a lo político derivan en el denominado “darwinismo social”. En este terreno y desde la lógica de darwinismo social se centran los discursos disciplinarios del cuerpo social en la prohibición del cruce interracial, y en el control de las uniones sexuales y matrimonios, justificando esta prohibición con la idea de degeneración de las especies (superiores) por motivo de su cruce. Si según Darwin las especies más fuertes eran las que sobrevivían en su cadena evolutiva, entonces los discursos hegemónicos le asignaron a la idea de raza fuerte, la de la raza blanca-europea, superponiendo el concepto de raza por el de especie.<sup>10</sup>

Por esta errada superposición de las tesis darwinistas al terreno social, o de solapar especies y razas, se presentan discusiones que en este momento están marcadas por el intento de distinguir entre *mongrels* o *hybrids* (en: T. H. Huxley: *Six Lectures to Working Men ‘On Our Knowledge of the Causes of the Phenomena of Organic Nature’*, 1863), entre grados de vigorosidad y degeneración en las especies puras y en los *híbridos*, pero además, por los intentos de determinar el origen de la especie humana dividido en posturas monogenistas (una especie con un solo origen) y poligenistas (varias especies, varios orígenes) y el estudio de su evolución, así como por las definiciones de “especie”, “sub-especie” y “variedad” (las definiciones de la especie y la *hibridación* en las tesis de Darwin, como lo señala Young, se convierten en un problema central. Darwin no logró puntualizar el concepto de especie, p. 11).

Anterior a Darwin, desde 1813, se conocieron conclusiones de etnólogos liberales como J. C. Prichard que rechazaron “the applicability of the concept of hybridity to man, suggesting that the perceived difference of race merely indicated variety within a single species”, y señalaron la fertilidad de las uniones interraciales. En *Natural History of Man* (1843) Prichard expone: “The Men of Colour, or the mixed race between the Creoles and Negroes are, in many of the West Indian islands, a rapidly increasing people (...)” Young indica que Prichard irá proporcionando una cantidad de ejemplos de “*amalgamation*”, destacando igualmente, que la descendencia de tribus intermezcladas de diferentes razas: “show that ‘an entirely new and intermediate stock has been produced and multiplied’.” (p. 10). Como contra-discurso, muy anterior a Prichard y a Darwin, en: *History of Jamaica* (1774), Edward Long (dueño de esclavos

---

<sup>10</sup> Una segunda etapa posterior de los debates de *hibridación* (mendeliana) queda marcada por el descubrimiento de la fertilidad en los *híbridos*. Este enfoque va a virar la connotación de los *híbridos* de negativa a positiva. En este segundo momento, como vamos a ver más adelante, se van a apoyar autores como Sábato y García Canclini, al exponer los *híbridos* como resultados positivos de mezclas culturales fértiles, variadas y ricas, definiendo con ello la producción cultural propia del contexto latinoamericano.

en Jamaica) señalaba que habían poderosas razones para creer que negros y blancos pertenecían a distintas especies (p. 7). En un momento posterior a Darwin y Mendel, un determinismo de la raza se asume en *Mein Kampf*. Hitler toma la “ley” natural como “the inner segregation of the species of all living beings on this earth”, con la idea de que existe un “natural apartheid” con lo cual la naturaleza o para él las especies o razas puras se resisten a mezclarse: “and her most visible protest consists either in refusing further capacity for propagation to bastards or in limiting the fertility of lather offspring” (p. 8).

En este período que marca el siglo XIX, en el que se piensa de manera hegemónica a partir de la dicotomía: civilización y barbarie, el traslado discursivo que se hace a partir de Darwin al terreno social de las teorías evolucionistas deriva por lo tanto en una ciencia política afincada en una eugenesia o forma de control de la herencia y reproducción basada en una política sexual y biológica que fortalece la idea de que el progreso de la civilización le corresponde a la raza blanca-europea que se encuentra por encima de las otras a las que se define como inferiores. El deseo colonial es una construcción que permite entonces observar cómo se produce el deseo de unión sexual y de los cuerpos como mecanismo de colonización, y como imposibilidad de una consumación y trascendencia dada a través de la unión interracial. Por lo tanto, el deseo colonial como estructura de poder colonial produce una entidad esquizofrénica nunca completada en la que no se pueden conciliar dentro de las estructuras socio-económicas el colonizador y el colonizado en una sola entidad.<sup>11</sup> La autodenegación de la reproducción (continuidad) dada por una estructura de dominación colonial-económica, coloca al otro (esclavo) en un plano de objeto de deseo o de fetiche, conservándolo en esta instancia por medio de un dispositivo que promulga la sexualidad como posible vía de degeneración y contaminación sanguínea, de transmisión de enfermedades e infertilidad. La idea de degeneración, señala Young, “was thus the final, and undoubtedly the most powerful, retort to any apparent demonstration of the fertility of mixed unions” (p. 16). Mientras que la sexualidad y el lenguaje, las dos vías de relación “humanas” se constituyen en las dos formas principales de la interacción cultural según destaca Young, y se construyen en este contexto de puritanismo victoriano con un mismo término *—hybridty—*:

---

<sup>11</sup> Como señala Young el sistema o política colonial está amparado por la globalización o expansión de poderes del capital que impide las uniones interraciales por la condición amo-esclavo, pero a la que al mismo tiempo se le escapa el control absoluto que afianza el deseo colonial: “The characteristic cultural movement produced by capitalist development in the nineteenth century was one of simultaneous processes of unification and differentiation. The globalization of the imperial capitalist powers, of a single integrated economic and colonial system, the imposition of a unitary time on the world, was achieved at the price of the dislocation of its peoples and cultures” (p. 4).

The historical links between language and sex were, however, fundamental. Both produced what were regarded as 'hybrid' forms (creole, pidgin and miscegenated children), which were seen to embody threatening forms of perversion and degeneration and became the basis for endless metaphoric extension in the racial discourse of social commentary. (...). Both these models of cultural interaction, language and sex, merge in their product which is characterized with the same term: hybridity. (págs. 5-6).

Los *híbridos* quedaron caracterizados como seres raros y extraños, como seres particulares y diferentes, monstruosos, estériles o degradados a una instancia genérica compuesta de residuos y particularismos. Se conforma en esta etapa colonial una política de terror del cuerpo y de sus uniones “consumadas”, al mismo tiempo, aparecen la ciencia y disciplina de la sexualidad. Como presenta Foucault, en *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir* (1976), se configuró en la sociedad moderna una “implantación perversa”. La perversión la observa Foucault no en el hecho del puritanismo sino en el hecho de que la civilización occidental hizo del sexo un secreto que podía ser revelado en la confesión, pero además, produciendo un extrañamiento del propio sexo y de la sexualidad por medio de una *scientia sexualis*. En el contexto europeo, concluye Foucault, no parece haberse producido un *ars erotica* (p. 73). Se pregunta Foucault entonces cuáles son las estrategias de poder inmanentes en esta voluntad de saber sobre el sexo y, “en el caso preciso de la sexualidad”, cómo se constituye “la ‘economía política’ de una voluntad del saber” (p. 92).

En *El dispositivo de sexualidad*, en el *Derecho de muerte y poder sobre la vida*, con la publicación de *Psychopathia sexualis* (1843) de Heinrich Kaan, Foucault muestra cómo los análisis de la herencia otorgaban a las relaciones sexuales una “responsabilidad biológica” en el cuidado de las perversiones y enfermedades venéreas. De ahí, observa Foucault, la conformación del proyecto médico y político de administrar estatalmente matrimonios, nacimientos y sobrevivencias en el sexo y la fecundidad: “La medicina de las perversiones y los programas de eugenesia fueron en la tecnología del sexo las dos grandes innovaciones de la segunda mitad del siglo XIX” (págs. 143-144). Concluye Foucault:

El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el sólido núcleo de nuevas tecnologías del sexo. (...) Toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, que dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos remotos. (p. 144)

Un segundo razonamiento importante de Foucault lo marca la distinción entre aristocracia y burguesía. Mientras que para la aristocracia la sangre se constituía en el elemento de distinción (sangre limpia, sangre pura, sangre azul, sangre noble), es decir,

en su símbolo, la clase burguesa: “comenzó por considerar su propio sexo como cosa importante, frágil tesoro, secreto que era indispensable conocer” (págs. 146-147). La burguesía marca una trasposición en la importancia de la descendencia y la salud del organismo de la distinción de casta que identificaba a la nobleza, mientras que el sexo fue la “sangre” de la burguesía (p. 151).

En la clase burguesa se da entonces una “correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un “racismo” –pero distinto al de la nobleza–, orientado a fines conservadores. Se trataba de un racismo dinámico o de expansión (p. 152). Sin duda, dice Foucault, hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo de la burguesía durante el siglo XIX, y no del proletariado, que estaba lejos de tomar en cuenta su cuerpo y su sexo: “poco importaba que aquella gente viviera o muriera; de todos modos se reproducían” (p. 153). Entonces, antes de que el sexo y la sexualidad pasaran al centro, la sangre fue construida como un símbolo de poder:

La preocupación por la sangre y la ley obsesionó durante casi dos siglos la gestión de la sexualidad. Dos de esas interferencias son notables, una a causa de su importancia histórica, la otra a causa de los problemas teóricos que plantea. Desde la segunda mitad del siglo XIX, sucedió que la temática de la sangre fue llamada a vivificar y sostener con todo un espesor histórico el tipo de poder político que se ejerce a través de los dispositivos de sexualidad. El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo. El nazismo fue sin duda la combinación más ingenua y más astuta –y esto por aquello– de las fantasías de la sangre con los paroxismos de un poder disciplinario. Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización ilimitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior; ésta implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma a un sacrificio total. Y la historia quiso que la política hitleriana del sexo no haya pasado de una práctica irrisoria mientras que el mito de la sangre se transformaba en la mayor matanza que los hombres puedan recordar ahora. (p. 181)

Con el ascenso de la burguesía se creó una sociedad del sexo y de sexualidad con las implicancias de tener que dirigir mecanismos de poder en el cuerpo como la proliferación de la vida, el resfuerzo de la especie, su capacidad de dominar, y su utilidad: “Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social,

el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco” (págs. 178-179). Los nuevos procedimientos de poder en la edad clásica y el siglo XIX:

(...) hicieron pasar a nuestras sociedades de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*. (...) Como se ve, si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la trasgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones. (p. 179)

La ironía del dispositivo de la sexualidad de la puesta en discurso y en ciencia es hacer creer que en él, que en el conocimiento de su secreto, reside la liberación (p. 194).

Con las tesis expuestas de Foucault y con las tesis de Benedict Anderson en: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), Doris Sommer en: *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America* (1991), plantea que la unidad de la nación se construye y afianza con el *dispositivo* de amor a la patria que por su parte producen las novelas de educación de la época. La nueva educación sentimental es la del sentimiento nacional o patriótico que recupera la relación del hombre con su entorno (paisaje campestre y urbano) en forma de emoción o sentimiento, de cariño por la tierra y el lugar o el entorno. El *mestizaje* estuvo pensado desde Silvio Romero y José Vasconcelos como unión de sangres y almas. Pero la construcción de las identidades sociales ya se había establecido primero sobre la base del cuerpo que de la manera como fue definido produjo un extrañamiento propio de las metamorfosis corporales y de sus particularidades y diferencias con respecto de otras. Por lo tanto, ¿qué discurso de poder entonces se presenta en el contexto latinoamericano cuando las naciones tienen a su cargo una comunidad intelectual que construye sus narrativas? ¿No es la narrativa del amor cristiano, el mayor dispositivo de dominación del que se sirven los intelectuales para producir al nivel del discurso una unidad nacional? En período de conquista, no sólo se ponen nombres, sino que al poseer los lugares y los medios de producción, se posee a las personas a través de la estructura económica y a través de los sistemas de representación que circulan por el espacio colonizado como los únicos espejos posibles, al estar estas representaciones inscritas a través de la lengua y el logos del grupo hegemónico y puestas en circulación a través de los medios de producción que también posee. Se le dice a estas personas lo que son y cómo son, se las define y describe. Por esto “la visión de los vencidos” queda como cuerpo y escritura latentes, como vueltas de formas de resistencia, y como lucha en primer lugar por la posibilidad de auto-representación.

La cuestión central aquí es observar cómo estos intelectuales intentan solucionar el problema de la unidad nacional en una sociedad que es heterogénea desde todos los puntos de vista. El *mestizo* y el *mestizaje* produjeron una nueva emergencia conceptual en el contexto latinoamericano. Mientras que la hegemonía del cristianismo mantiene allí el monopolio de la moral, en el contexto europeo la separación entre los poderes de una moral del Estado y la Iglesia con la de la burguesía es mucho mayor, al hacer emerger además un campo que trata directamente la sexualidad de forma analítica y como mecánica separada de aquello que se ha llamado “amor”.

### **América! cien veces más humana**

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, en el contexto mexicano intelectual, Justo Sierra, un intelectual del porfiriato, define “mestizo” como categoría social. El *mestizo* o *grupo mestizo* representa para Sierra la clase dinámica, liberal y burguesa de la sociedad mexicana (Sierra 1985: 33-34). Sierra ve en el *mestizo* el grupo social más apto para el progreso y la transformación social. De él ha de surgir la burguesía liberal. Para Sierra el indio no es un “iniciador” y los criollos resultan “retrógados”: “Es el mestizaje el que ha quebrantado el poder del clero y de las castas. Por eso el mestizo es el factor dinámico de la nacionalidad” (p. 93).

La idea de este *mestizo* la cristalizó Sierra tanto en Benito Juárez como en los líderes de la Revolución mexicana. Lo que se presentaba como ataques en contra de los *mestizos* de América, en las intervenciones de autores como de Gobineau en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), o posteriormente en Gustave Le Bon, los discutía Sierra como producto de las observaciones deficientes de los hechos y como formulaciones ilegítimas:

Mucho se ha dicho en pro y en contra de las familias mezcladas y mestizas. Ha tiempo que los sabios extranjeros nos han acostumbrado a declaraciones dogmáticas respecto de los antecedentes y consecuentes de nuestro estado político y social, y esas sentencias son por tal modo desconsoladoras, que si ellas fueran conclusiones realmente científicas, desesperaríamos de nosotros mismos (...) que no son científicas porque dimanen de observaciones deficientes de los hechos; que no son legítimas porque de nuestra corta vida nacional no puede inferirse a manera de ley sociológica la profecía de nuestra impotencia. Uno de los etnologistas que cometen este pecado lógico, el doctor Gustavo Le Bon (...) ha formulado así su opinión sobre la familia mestiza en un flamante estudio intitulado *La influencia de la raza en la historia* (*Revue scientifique*, 1888): “Los mestizos —dice— jamás han hecho progresar una sociedad (...). La mezcla de la ardiente raza española del siglo XVI con razas inferiores ha dado origen a poblaciones bastardas, sin energía,

sin porvenir, y completamente incapaces de contribuir con el más débil contingente al progreso de la civilización.” (págs. 297-298)

En su ensayo, más adelante, Sierra remarca el desconocimiento de la historia local por parte de los especialistas europeos, recurre a estadísticas de la época para demostrar que la población mexicana es en su mayoría *mestiza*. Además añade una perspectiva liberal al decir que el atraso de la sociedad se debe no a las mayorías *mestizas*, sino a la educación colonial. La etapa colonial habría traído una cantidad de vicios y errores: “las poblaciones americanas no eran de por sí, biológicamente inferiores, si no que estas estuvieron sometidas por mucho tiempo al retraso de la colonia” (p. 298). Por último, utilizando ejemplos de *mestizos* de avanzada, Sierra agrega que la “familia mestiza” ha constituido el factor dinámico de la historia mexicana: “Si se estudiase nuestra historia se vería que la Independencia y la Reforma no son más que actos de inmensa energía de la “raza bastarda” de México” (*ibidem*).

Las primeras referencias de “híbrido” en castellano (hasta el momento ubicadas) son de 1881 y 1902. En el artículo citado al comienzo de González Stephan aparece una referencia de un “*híbrido hacinamiento de razas*”, en *Venezuela heroica* (1881) de Eduardo Blanco en donde este autor describe el ejército de las llanuras como un conjunto compuesto de salvajes, esclavos, como un “híbrido hacinamiento de razas en el más alto grado de la barbarie”:

(...) *masa flotante, torpe, viciosa*, hambrienta de botín (...) Aquella falange *desordenada*; aquel tropel de *bestias* y de *hombres feroces*; aquel *híbrido hacinamiento de razas en el más alto grado de barbarie* (...) aquel ejército, en fin, *fantástico* y *grotesco* por la singularidad del equipo en que predominaba *el desnudo*, ponía espanto e inspiraba horror. (González Stephan 1998: 164). (*Subrayados de la autora*).

También, según se observa en el trabajo de Agustín Basave Benítez sobre el *mestizaje*, aparece en 1902, la fórmula de un “*producto étnico híbrido*” utilizada en un discurso del ensayista mexicano Andrés Molina Enríquez (intelectual influyente del Ateneo de la Juventud) en su ingreso en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. En aquel momento el autor se refería a una “lucha entre criollos e indígenas”:

(...) mejor dicho, entre sangre indígena y sangre criolla: los de ésta en su carácter de *producto étnico híbrido*, como habían roto con una de las razas de que derivaban su existencia, rompían con la otra, es decir con la indígena, atacándola en su religión, mezcla de fanatismo y de idolatría, y en sus añejos intereses comunales. (Basave Benítez 1992: 55). (*Subrayado mío*).

Molina Enríquez está en la búsqueda de un mecanismo para lograr la *homogeneidad* racial y piensa que: “el autoritarismo no es suficiente para ordenar la heterogénea sociedad mexicana, y que sólo erradicando las diferencias de raza se podrá constituir una nación viable” (p. 58). Las sociedades americanas debían ser organizadas en una unidad nacional. El temor de algunos intelectuales para la creación de esta unidad provenía de la línea de comentarios como los de Herbert Spencer, en *The principles of Sociology* (1876) quien señalaba de forma categórica:

(...) que las sociedades de raza mezclada están destinadas a la anarquía debido a que no pueden ser organizadas adecuadamente. Y el sociólogo inglés toma como ejemplo de ello ni más ni menos que al mítico mestizo mexicano. (p. 92)

Desde antes, en el conflicto de la guerra de las castas en Yucatán (1848), la idea de fusión racial como fórmula *homogeneizadora* del cuerpo social aparece en México como paleativo a la sublevación de las castas:

En 1849 es el doctor Mora, el mismo que 13 años atrás había decretado la expatriación mental de los mexicanos de color, quien envía desde su misión diplomática en Londres la tajante señal de viraje, aconsejando al gobierno sobre: La necesidad de hacer que las sublevaciones de castas no sólo cesen, sino que sean en lo sucesivo imposibles, y el único medio de lograrlo es la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola. (págs. 23-24)

La localización de una tercera referencia encontrada de “híbrida” como un tipo de mezcla robusta, amestizada, avillanada, de abigarradas desviaciones en contraste con lo armónico y cristalizado, tiene que ver con una apreciación de la lengua quechua en su contacto con la construcción castellana, es del año 1918 y conduce también al enunciado de un “mestizaje de la raza”, en: *Apuntes para la historia del Cuzco* de José Gabriel Cosío:

(...) la lengua quechua se *amestiza* y *avillana mezclando en híbrida contextura* sus robustas dicciones, con la fluidez de la construcción castellana, i el *mestizaje de la raza* desenvuelve los factores de la herencia en abigarradas desviaciones i en formas paradójicamente inextricables. Es que aún no se ha sedimentado la alborotada levadura de que estamos amasados; es que aún no se han formado armónicas cristalizaciones ni coordinadas corrientes de la vida. (López Lenci 2004: 259). (*El subrayado es mío*).

Según López Lenci este texto se difundió entre los intelectuales y universitarios cusqueños, por otra parte, este autor, señala, ya tropieza desde entonces “frente a la verificación de la ausencia de un mestizaje integrador”. (*ibidem*)

### El *mestizaje* de José Vasconcelos

El término “raza” proveniente de la voz semita *ras* (cabeza u origen) se extiende por Europa desde el siglo XV junto con la voz “negro”, que entra con la trata de esclavos africanos (Ortiz 1975: 47-50). En *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, publicado en dos volúmenes aparecidos en Viena en 1918 y en München en 1922 respectivamente, y traducidos al castellano como *La Decadencia de Occidente* por la *Revista de Occidente* entre 1923 y 1925, Oswald Spengler produce la idea de que existe una pérdida y sustitución de lo cósmico, de la relación con la tierra y la sangre del grupo, del *sino de la raza*, por ideales cosmopolitas y universales provenientes de la idea de nación surgida con la Revolución francesa. En la introducción de *La raza cósmica* de 1947 Vasconcelos explica que a falta de mejor título no se le ocurrió otra cosa mejor en 1925 que esta fórmula: *La raza cósmica*, pero que no obstante toma de Spengler.<sup>12</sup>

En el año 1922 Vasconcelos viaja a Brasil y Argentina y tiene detrás la Revolución mexicana. Esto le proporciona un soporte que le ayuda a proyectarse por todo el continente como “maestro de la juventud” y “profeta de las tierras cálidas”. Vasconcelos, como lo señalan sus relatos de viaje al Cono Sur, queda impresionado por el aspecto físico de las personas del Sur de América a quienes considera tipos de gran belleza. Aparte, desde esta época, se viene conformando el discurso americanista, compuesto de las distintas posiciones políticas con relación a las alianzas transcontinentales que se superponen con las alianzas nacionales. El 11 de Octubre de 1922, José Ingenieros pronunciaba un discurso ofreciendo el banquete de los escritores argentinos en honor de la visita de Vasconcelos. Este discurso se tituló: *Por*

<sup>12</sup> En el segundo volumen, en un capítulo titulado: *Pueblos, razas, idiomas*, Spengler dice que la raza es algo cósmico, algo que se refiere al alma, a la energía de la sangre. La raza es unidad del cuerpo, mientras que el pueblo es unidad del alma. Según Spengler, la raza imprime siglo tras siglo idénticos rasgos (los rasgos de familia) unidos con el poder del suelo a los que se le añade una fuerza cósmica misteriosa que enlaza a los que conviven estrechamente unidos. Existe en Spengler la idea de una pérdida y sustitución de lo cósmico, es decir, de la relación con la tierra y la sangre del grupo (del *sino de la raza*) por la irrupción de los ideales cosmopolitas y universales afincados en los puros conceptos de nación. Para este autor la decadencia es la pérdida de esta relación cósmica. La posición de Spengler contra la idea de cosmopolitismo, es que para este autor en todo cosmopolitismo se da un odio al *sino* y sobre todo a la historia como expresión del *sino*, y que el cosmopolitismo, proveniente de las naciones como pueblos que edifican ciudades, es literatura que se hace fuerte en argumentos, pero débil, cuando ha de defenderse no con argumentos, sino con la sangre.

la *Unión Latino Americana*. En este momento se observan las fuerzas de lo panamericano penetrando en la región. A esta situación, Ingenieros responde: “no somos, no queremos ser más, no podríamos seguir siendo panamericanistas” (p. 6). O es “lo panamericano” o “lo latinoamericano”:

Creemos que nuestras nacionalidades están frente a un dilema de hierro. O entregarse sumisos a alabar la Unión Panamericana (América para los norteamericanos), o prepararse en común a defender su independencia, echando las bases de una Unión Latino Americana (América Latina para los latinoamericanos). (p. 11)

Vasconcelos responde a este viaje del sur de América con “lo iberoamericano” y con *La raza cósmica* y su “misión” como “raza iberoamericana” y va a imaginar una raza cósmica conformada por una “raza latina” que producirá una civilización “más humana” que la “raza sajona”. Retomando las teorías positivistas de Auguste Comte, Vasconcelos pensaba en una ley del gusto, proveniente del tercero de los tres estados sociales: 1) *material* o *guerrero*, 2) *intelectual* o *político*, 3) *espiritual* o *estético*. Este último estado lo pensaba como norma de las relaciones humanas y contrapuesta a una ley de la violencia (Vasconcelos 1976: 37):

Sólo una prolongada experiencia podrá poner de manifiesto los resultados de una mezcla realizada, ya no por la violencia ni por efecto de la necesidad, sino por elección, fundada en el deslumbramiento que produce la belleza, y confirmada por el *pathos* del amor. (...) tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia. (págs 44 y 51)

El estado espiritual o estético lo complementaba Vasconcelos con el cristianismo –con un esteticismo cristiano–, en el que una vida fundada en la doctrina del amor cristiano llegaría a expresarse en formas de belleza (p. 35). El cristianismo vendría a ser, según sus palabras, una palingenesia e impulso organizador de una especie nueva: “Una mezcla de razas consumada de acuerdo con las leyes de la comodidad social, la simpatía y la belleza, conducirá a la formación de un tipo infinitamente superior a todos los que han existido” (p. 42).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Dice Vasconcelos en su *Raza cósmica*: “los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos. En efecto, la decadencia de los pueblos asiáticos es atribuible a su aislamiento, pero también, y sin duda, en primer término, al hecho de que no han sido cristianizados. Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización” (p. 12); “la América es la patria de la gentilidad, la verdadera tierra de promisión cristiana” (p. 46); “tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia” (p. 51).

El *mestizaje* se convertía en una profecía conciliatoria de las diferencias que habían construido los discursos de las razas, en donde las cuatro razas (negra, india, mogol y blanca) se reunirían en la quinta raza, la cósmica, una “raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (p. 30); “raza hecha con el tesoro de todas las anteriores” (p. 53), y que “aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación” (p. 28). Esta raza final vendría a perpetuarse en el “paraíso” de tierras calientes del trópico, en el Amazonas: trópico, calor, superficie cultivable y fértil (p. 32).

Con los discursos propios de su contexto, Vasconcelos unía esta idea de *raza cósmica* con la de un *mestizaje* que vendría a constituir el mito unificador y una promesa como la del paraíso cristiano: “la América es la patria de la gentilidad, la verdadera tierra de promisión cristiana” (p. 46). Vasconcelos estará a favor de producir un espacio de identidad continental iberoamericana de confederación cristiana, mientras que su pensamiento sobre la nación –proveniente de la distinción que hace Spengler entre nación lingüística como formación negativa y nación constituída del sino y lo cósmico como la que había entrado en decadencia–, le haría decir a Vasconcelos que es un error crear naciones:

Quizá no haya nada inútil en los procesos de la Historia; nuestro mismo aislamiento material y el error de crear naciones nos ha servido, junto con la mezcla original de la sangre, para no caer en la limitación sajona de constituir castas de raza pura. (p. 30)

En pocas palabras, para Vasconcelos, la misión del “latino” que para él era superior al “sajón” vendría a ser la de “la quinta raza” que no excluye, sino “acapara vida” (p. 36). La raza cósmica la imaginaba el ensayista como un constructo todavía por hacer que iría acumulando lo mejor de cada raza, siendo que tampoco cada una de las razas podía considerarse un producto acabado: “Ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan de imitar. El mestizo y el indio, aun el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales” (p. 43).

Con relación a su inclinación a producir una “todología particularmente penosa” (Monsiváis 1968: 351), repleta de monumentos y grandiosidades –Vasconcelos fue también el promotor de la alfabetización, la educación nacional, del muralismo mexicano, el garante de la construcción de grandes edificios y monumentos nacionales–, este autor se apoyaba más en la idea de patria grande introducida por Pedro Henríquez Ureña –quien también formó parte como Vasconcelos del Ateneo de la Juventud–, dirigida por el dominicano hacia España e Iberoamérica (con esto

distinguía entre los sajones y los latinos).<sup>14</sup> La misión de la raza iberoamericana consistiría entonces en unificar por el gusto por lo bello y el principio de amor cristiano todas las razas en una sola. Es la invención de una profecía conciliatoria que resume el famoso lema de la Universidad de México inventado por Vasconcelos: *Por mi raza hablará el espíritu*. Sus palabras se convirtieron en programáticas para un conjunto de intelectuales que lo recibían como vocero de la Revolución y maestro de la juventud americana.<sup>15</sup>

### Los diez años de “la ideología” del *mestizaje*

El autor ecuatoriano, Chávez González, destacaba para aquel momento, el exitoso intento mexicano de producir colonias agrícolas de europeos: “poniéndose como una de las finalidades el mezclar la sangre aborígen con la de la raza blanca para provocar un mestizaje rápido” (p. 118). Aparte de esto, la “aventura del mestizaje” se

<sup>14</sup> He aquí un testimonio de su delirio de grandiosidad: “Para expresar todas estas ideas que hoy procuro exponer en rápida síntesis, hace algunos años, cuando todavía no se hallaban bien definidas, procuré darles signos en el nuevo Palacio de la Educación Pública de México. Sin elementos bastantes para hacer exactamente lo que deseaba, tuve que conformarme con una construcción renacentista española, de dos patios, con arquerías y pasarelas, que tienen algo de la impresión de un ala. En los tableros de los cuatro ángulos del patio anterior hice labrar alegorías de España, de México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América Latina.” (Vasconcelos 1976: 52)

<sup>15</sup> Rodrigo A. Chávez González introduce su trabajo: *El mestizaje y su influencia social en América* (1937), con una referencia de *Los creadores de la nueva América* (1928) de Manuel Benjamin Carrión, de donde retoma que el Ecuador: “sentirá poderosamente el valor tónico de las palabras de José Vasconcelos, el anunciador, el profeta, el poeta de las tierras cálidas” (p. 4). Un ejemplar formó parte de la biblioteca de Fernando Ortiz. También de la biblioteca de Ortiz son dos publicaciones aparecidas en los años 1940 que llevarán en el título el término de *mestizaje*. De Coello Morales: *El mestizaje en Cuba*, conferencia pronunciada el día 13 de marzo de 1942, La Habana, Editorial Luz-Hilo, y de Juan Comas: *Mestizaje y los prejuicios raciales*, México D.F., Primer Congreso Demográfico Interamericano (1943). Otras dos referencias de esta misma década encontradas en esta Biblioteca de Ortiz: De Achile Aristide: *Le Racisme et le métissage. Devant la Science*, 2. Ed., Haití, Compagnie Lithographique (1945), y con respecto a *mestizo* como título es la publicación de José Pérez de Barradas: *Los mestizos de América*, prólogo de Gregorio Marañón. Madrid, Cultura Clásica y Moderna (1948). Una primera referencia de *mestizo* como título es la de J. Batista de Lacerda y del boliviano Augusto de Cespedes: *Sangre de mestizos. Relatos de la guerra del chaco*. Santiago de Chile, Editorial Nacimiento (1936). Una de las primeras referencias del vocablo “*métissage*”, proviene de un estudio en francés realizado por R. Blanchard sobre los cuadros de castas de México. El artículo se titula: *Encore sur les tableaux de métissage du Musée de Mexico*, publicado en 1909 en la *Journal de la Société des Americanistes* de Paris (en: *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú Colonial*. Museo de Arte de Lima, 1999/2000, p. 112).

convertía en “la *única esperanza del mundo*, de que América tropical será el reducto *más humano* de la humanidad” (p. 120), comparando con Europa una América “con un sentimiento distinto al de Europa”, y “*más humana, cien veces más humana!*” (p. 122). La lucha pro-*mestizaje* cumplía diez años, lo que Chávez González ya denomina una “ideología”:

A fuerza de propugnar una exaltación –necesaria en sus comienzos– la campaña criolla se ha hecho tesis y la tesis se ha convertido en ideología para un poderoso sector del país; ideología del mestizaje y por el mestizaje, desbrozándose –y ya era hora– de un regionalismo destructor para las zonas vecinas; extendiendo el abrazo fraternal hacia los hermanos del Ande, a cuyos indios debe incorporárseles al proceso de mestizaje, cuanto antes, con toda urgencia, para anticipar el prodigio. (*ibidem*)

Las mezclas positivas productos de un *mestizaje* de sangres y razas y de un *mestizaje* espiritual y cultural humanizado (de nuevo: por el gusto estético y el amor cristiano), vendrá impulsado por una “elección de parejas” en las que regirán “las leyes de la emoción, la belleza y la alegría” (Vasconcelos 1976: 40). En esta nueva lógica se produciría: “un resultado infinitamente superior al de esa eugénica fundada en la razón científica, que nunca mira más que la porción menos importante del suceso amoroso. Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético” (págs. 40-41). La misión civilizatoria de la raza iberoamericana sería entonces la de crear un cuerpo social que podrá producir una palingenesis proveniente de los matrimonios del amor cristiano y de una “pasión iluminada” que no necesitará de “ningún correctivo”:

Los muy feos no procrearán, no desearán procrear, ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. (p. 41)

Semejante idea contrapondrá la unión matrimonial cristiana motivada por lo espiritual, el amor o la búsqueda de la belleza y vista por Vasconcelos como “obra de arte” del tipo de uniones de “una pareja mediocre”, en pocas palabras, pobre y fea: “El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras, que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte” (p. 41). Vasconcelos contrapone ambos: *mestizaje* e *hibridismo*, diferenciando el *hibridismo* como mezcla anárquica, de uniones interraciales del *mestizaje*, impulsando con su construcción de *mestizaje* la idea de que la mezcla de diversas razas viene a ser la respuesta de la humanidad en su deseo de unirse con lo que

le gusta y considera bello, y no la de uniones de matrimonios puros afincada en una eugenesia legitimada en una “ley” natural que sostiene por el contrario a la diversidad, un ideal de que la recuperación del orden natural se da a través de la absoluta *homogeneidad*. A continuación las tres concepciones (mezcla, hibridismo y pureza) :

Se pensará, tal vez, que la fusión de las distintas razas contemporáneas en una nueva que complete y supere a todas, va a ser un proceso repugnante de anárquico *hibridismo*, delante del cual, la práctica inglesa de celebrar matrimonios sólo dentro de la propia estirpe se verá como un ideal de refinamiento y pureza. (p. 36). (*Subrayado mío*).

El *hibridismo* sería la mezcla violenta sin ninguna razón motivada entre individuos y el *mestizaje* por el contrario la unión de todas ellas producida por la atracción y el amor. El *mestizaje* dejaría de ser para Vasconcelos un hecho violento y pasaría a ser un hecho sustancial.

Vasconcelos señalará dentro de estos dos tipos de mezcla (la deseable del mestizaje y la del hibridismo), una tercera forma de unión matrimonial que verá como característica de la “práctica inglesa de celebrar matrimonios” y que tiene que ver con el hecho producir estas uniones “dentro de la propia estirpe” (p. 36). En este punto, Vasconcelos va a distinguir este proceso de mezcla y de *mestizaje* cristianizados como una eugenesia creada por el gusto, señalando que su idea de raza cósmica no será para nada una propuesta de “anárquico *hibridismo*”, sino por el contrario, un proceso espontáneo y natural en el que el “individuo físico necesita renovarse en sus semejantes” y en el que el clima cálido favorece las diversas uniones, puesto que es “propicio al trato y reunión de todas las gentes” (p. 37). Vasconcelos intenta distinguir entonces entre lo que le parece que es lo natural de lo que produce la razón científica. Lo que vendría a constituir un cuerpo social idealizado no sería entonces para Vasconcelos la eugenesia motivada por el racismo que él observa en los anglosajones, sino el mejoramiento de las condiciones sociales y económicas:

Los arios primitivos del Indostán ensayaron precisamente este sistema inglés, para defenderse de la mezcla con las razas de color (...). En lo sucesivo, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad, sino al gusto (...). (págs. 36 y 37)

El mejoramiento de las condiciones sociales embellecería al cuerpo social. Lo que construye Vasconcelos es un imaginario visual, una entidad fantasmagórica, como forma de producción de una identidad afincada en una fantasía o deseo propio. Su perspectiva se queda anclada en ese campo “estético-espiritual” que retoma de las tesis positivistas y del cristianismo. Con esto se entiende su absoluta necesidad de crear

todo un sistema visual monumental, acompañado de mitos como formas de presencias emblemáticas y orientadoras para una colectividad a la que todo le entraría por los ojos. Alrededor del año 1928, José Carlos Mariátegui se pronunciaba en contra de *La raza cósmica*, en sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), específicamente en el último apartado titulado: *El proceso de la Literatura –XVII. Las corrientes de hoy. El Indigenismo–*, expresa Mariátegui:

El mestizaje, –dentro de las condiciones económico-sociales subsistentes entre nosotros–, no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social; una abigarrada combinación de razas, no importa en sí misma una inferioridad, y hasta puede anunciar, en ciertos ejemplares felices, los rasgos de la raza “cósmica”, la imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. (...) En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan. Dentro de un ambiente urbano, industrial, dinámico, el mestizo salva rápidamente las distancias que lo separan del blanco, hasta asimilarse a la cultura occidental, con sus costumbres, impulsos y consecuencias. (Mariátegui 1977: 343-344)

Luego de este comentario Mariátegui introduce un nuevo enfoque relacionado con la tarea intelectual y crítica. Mientras Vasconcelos reúne como intelectual y político aspiraciones mesiánicas dentro de la constitución de una confederación iberoamericana apoyada en mitologías, y en la que lo realizado por su agenciamiento pasa a ser monumental y masivo: la idea de *raza cósmica*, los murales, las instituciones, los programas educativos, etc., Mariátegui se concentrará en poder producir un enfoque sociológico afincado en el ideal de una sociedad socialista que veía reflejada en ciertas estructuras económicas y comunales propias de las sociedades indígenas. Su enfoque se hará parte de la línea que se enfrenta al *mestizaje* de Vasconcelos y que producirá por otra parte una de las líneas ideológicas del movimiento indigenista con el programa del APRA (Indoamérica) de Francisco Haya de la Torre y más adelante de la *heterogeneidad cultural* contrapuesta al *mestizaje* (Antonio Cornejo Polar). El enfoque de Mariátegui pasa a ser entonces su preocupación por las sociedades indígenas. En su ejercicio disciplinario, este autor distinguía entre las posiciones polarizadas en Le Bon y Vasconcelos:

El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente. El trópico y el mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización. (p. 339)

Con relación a Vasconcelos y a *La raza cósmica*, Mariátegui señala claramente su posición con respecto a la de Vasconcelos, como intelectual, al decir, en primer lugar, que Vasconcelos “esboza una utopía” que define en la “acepción positiva y filosófica de esta palabra— en la misma medida en que aspira a predecir el provenir, suprime e ignora el presente” (*ibidem*). En esto compara, la “labor del filósofo, del utopista” de la “labor del crítico”. La del utopista, “no conoce límites de tiempo ni de espacio”, la del crítico o del historiógrafo: “tiene que atenerse a resultados inmediatos y contentarse con perspectivas próximas. (...) El mestizo real de la historia, no el ideal de la profecía, constituye el objeto de su investigación o el factor de su plan” (p. 340).<sup>16</sup>

En segundo lugar, Mariátegui observa que el *mestizaje* de Vasconcelos no exalta una “mezcla de las razas española, indígena y africana (...) sino la fusión y refusión acrisoladoras” (*ibidem*). En este punto distingue entre una visión superficial afincada en la borradura del color de los contrastes del color de la piel y de otros rasgos físicos, pero no de los elementos espirituales y formales, las costumbres, los sentimientos, los mitos, que producen los derechos sociales: “todos los fenómenos que se designan con los términos de la sociedad y de cultura” (p. 343). Por último, para Mariátegui el *mestizaje* debe ser analizado entonces, no como cuestión étnica sino como cuestión sociológica. La idea en Mariátegui es la de una mezcla conflictiva que no llega a resolverse felizmente en una síntesis:

En el Perú, por la impronta diferente del medio y por las combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El *mestizaje* es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio. (*ibidem*)

### Los dos tipos de mezcla, la pureza y la variedad compleja

Los dos tipos de mezcla, la pureza y la idea de variedad compleja hacen aquí el papel de formas transitorias que nos permitirán marcar diferencias entre los usos y discursos y llegan a ser hasta este momento, las mezclas del *mestizaje vasconceliano*, las mezclas inexplicables y violentas de los *hibridismos anárquicos*, las uniones puras y los

---

<sup>16</sup> Por el contrario, Spengler sugiere que la tarea del hombre intelectual de Estado calificado de divino es la de crear una tradición y empujar en ella a los demás, un hombre que construye una nueva vida y se hace fundador «espiritual» de una raza joven. Vasconcelos responde a Spengler: “pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia, se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se libera el espíritu, jamás lograremos redimir la materia. (...) Tenemos el deber de formular las bases de una nueva civilización.” (págs. 45-46).

**Capítulo I - Construcción de conceptos**  
**1/corte: aparición de los *hibridismos* y del *mestizaje*...**

contactos conflictivos de la *heterogeneidad*. Con esto podemos entender mejor cómo se piensa en la unidad:

Lo humano del *mestizaje* utopista de síntesis armónica o conciliante se basa en Vasconcelos, en un *mestizaje* construido sobre la base del gusto y del cristianismo o *pathos* del amor, que se convierte en la fórmula homogeneizadora que intenta superar el racismo europeo, y al mismo tiempo, diferenciarse del pragmatismo norteamericano. En medio de esa resistencia a los procedimientos de unión interracial (sexual y matrimonial) que describe Vasconcelos en la “raza sajona”, el *hibridismo*, proveniente de este contexto, se transfiere connotado negativamente como fórmula violenta, además de sus delimitaciones “científicas” de infecundidad. De su utilización política, el contexto europeo toma el *hibridismo* como tabú, al concebir las razas no como variaciones de una misma especie, sino como especies diferentes, la consumación interracial quedaría prohibida en la medida en que se asume como factor degenerador de las especies.

En las mezclas de los “*hibridismos* anárquicos”, tanto el *mestizaje* como el *hibridismo* se contraponen de la misma forma al arianismo, como fórmula de selección de lo idéntico y como “refinamiento” y “purificación” de esa mismidad. El *hibridismo* pasó a ser una *hybris* de la cruz, el *mestizaje*, por el contrario, el resultado de una unión que cambia el sustancialismo de la sangre al espíritu, que conceptualizado así, le haría la contraparte al racismo europeo concentrado en la sangre como fuerza y poder de la tierra. A diferencia del ario y en un principio también sobre *lo híbrido*, el *mestizo* y el *mestizaje* marcarán una ventaja “humana”. Pero aquí, el *mestizaje* se confrontará también con el *hibridismo*, precisamente porque lo que se anula en la transferencia de *lo híbrido* es la explicación del momento de la unión o de la cópula. Los resultados son monstruosos, se producen injertos y saltos. El *hibridismo* pasó con todo sus residuos del debate sobre infertilidad, como un tipo de mezcla violenta y transgresora.

El punto es decir que “*híbrido*” e “*hibridismo*” más adelante se van a imbricar metonímicamente con el *mestizaje* tornando su connotación a positiva y aliviando su connotación de transgresión y violencia. El *mestizaje* intentó ser por tanto la respuesta en forma de solución al conflicto interracial europeo. Y mientras que en Europa se construye un ideal ficticio valiéndose de una ciencia que lo justificara, una abstracción de hombre puro, en América Latina, igualmente, se produce otra ficción con esta idea de *mestizaje* que produce tanto un “mito fundacional” como una “utopía” y “profecía positiva-salvadora”. El *mestizaje* que se forma en esta época y se consolida en los años cincuenta, terminará siendo deconstruido a finales de los años 1960 y principios de los años 1970 en Latinoamérica, como ideología de unidad e igualdad social de los estados nacionales latinoamericanos.

Las mezclas conflictivas de la *heterogeneidad* o la coexistencia de los conflictos sociales, al contrario del *mestizaje*, de las mezclas del *hibridismo* y de la idea de lo puro (arianismo), lo destaca Mariátegui como: “variedad compleja”. La existencia interracial no se resuelve en síntesis ni en síntesis feliz o armónica. El germen de esta concepción será lo que se verá más adelante como *heterogeneidad cultural*. El *paradigma de la heterogeneidad* se va a ver enfrentado con la cuestión de la unidad nacional construida a partir del *paradigma de homogeneidad*, que no podía concebir otra unidad, sino a través de lo idéntico o como se pretendió con este *mestizaje*, como disolución de las diferencias.

Hasta finales del siglo XIX y en vísperas de la Revolución mexicana, los intelectuales construyen entonces la categoría social de *mestizo*. Hasta los años 1930 se conocían las fórmulas de *mestizaje* de sangres, razas y de *mestizaje* espiritual. Si para esos años el uso del concepto de *mestizaje* se generaliza en América hispana, no es sino hasta los años 1940 que se llega a consolidar como “*mestizaje cultural*” y como “modelo latinoamericano de cultura” (Chiampi Cortez 1978: 1.169).<sup>17</sup>

### **La transculturación y el oficio intelectual de Fernando Ortiz**

#### **Introducción: tres discursos sobre los nombres (el poner nombres)**

Primer discurso: En una de las cartas editadas bajo el título: *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (1986), Lyotard trata el totalitarismo valiéndose del análisis del lenguaje de la legitimación. (Lyotard 1994a: 51).<sup>18</sup> He aquí otra forma de comprender el hecho de los nombres y del nombrar: Los nombres son “designadores rígidos” y “determinan un mundo, un mundo de nombres que es el mundo cultural” (p. 56). Los nombres crean toda una serie de obligaciones (p. 57). La tendencia a sobrecargar el

---

<sup>17</sup> La versión de 1925 que se tituló *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur* fue publicada en París por la Agencia Mundial de Librería y reeditada en 1926 en Barcelona por la misma casa editora de París y también por la Imprenta Helénica en Madrid. En 1948 la editorial Espasa-Calpe Argentina –sucursal de la casa editora española Austral– publicó una cuarta versión con un cambio de título: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil* y con un cambio en la edición que incluía un breve prólogo de Vasconcelos y un nuevo subtítulo: *El mestizaje (I, II, III)*. Este subtítulo encabezó lo que en las antiguas ediciones se conoció sólo como *Prólogo: Origen y objeto del continente. Latinos y sajones. Probable misión de ambas razas. La quinta raza o la raza cósmica*.

<sup>18</sup> Jean-François Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. París, Éditions Galilée (1986). Versión en castellano: *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona, Editorial Gedisa (1994).

relato, dice Lyotard, como legitimación arcaica es esencial para tratar la cuestión del totalitarismo moderno:

Esta sobre valoración, siempre tan extendidos en las mentes, siempre portencialmente activa, es lo que explica que el nazismo haya podido recurrir con éxito al mito para oponer su autoridad despótica a la autoridad republicana que organiza la vida política del occidente moderno y, en particular, la vida de Weimar. El nazismo puso el nombre de “Ario” en lugar de la idea de ciudadano, fundó su legitimidad en la saga de los pueblos del Norte abandonando el horizonte moderno del cosmopolitismo. Si logró triunfar es porque flotaba en el pueblo soberano, “democráticamente”, en el sentido que daba Kant a esta palabra, un deseo de “retornar a las fuentes”, un deseo que sólo la mitología puede satisfacer. El nazismo proporcionó a este pueblo los nombres y los relatos que le permitieron identificarse exclusivamente con los héroes germánicos y restañar las heridas producidas por la derrota y la crisis. La xenofobia y la creonofobia están necesariamente implicadas en este dispositivo de lenguaje que sirve a la legitimación. (p. 58)

Segundo discurso: En sus reflexiones sobre el lenguaje, Benjamin introduce el papel de la *traducción* como vía o procedimiento que permite observar las no-equivalencias entre los nombres y las cosas, entre los lenguajes y los lenguajes. Benjamin comienza diciendo que no conocemos “otros lenguajes nombradores como lo es el de los hombres”:

El hombre es el nombrador; en eso reconocemos que desde él habla el lenguaje puro. Toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia en el hombre. Por ello es el señor de la naturaleza y puede nombrar las cosas. Sólo merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre. La creación divina se completa con la signación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla (...). Muchas lenguas comparten este reconocimiento metafísico del hombre como hablador o vocero; en la Biblia, por ejemplo, aparece como «el que da nombres»: «tal como el hombre nombrare a toda suerte de animales, así se *llamarán*». (Benjamin 1999b: p. 63)

Pero si la naturaleza está hecha debido a que fue nombrada por Dios, el hombre se convertiría para Benjamin en un traductor permanente o descifrador, siendo su búsqueda la de poder encontrar los nombres apropiados para las cosas: “El lenguaje de la naturaleza es una solución secreta. De no ser en Dios, las cosas carecen de nombre propio. Con su palabra creadora Dios las llamó por su nombre propio. Pero en el lenguaje humano están innombradas” (p. 73). La traducción por la tanto quedaba definida por Benjamin como la “comprensión de cada lenguaje superior”

(p. 65). La “traductibilidad de los lenguajes” implicaría, como transferencia de un lenguaje a otro: “continuidad de transformaciones”. La traducción: “entraña una continuidad transformativa y no la comparación de igualdades abstractas o ámbitos de semejanzas”. Los lenguajes quedarían así “relacionados por ser medios de diferenciada densidad”. Se da entonces la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres: “no sólo es la traducción de lo mudo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre. Por lo tanto, se trata de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto en que se agregue algo: el conocimiento” (*ibidem*).

El pecado original quedaba entendido por Benjamin como la “hora del nacimiento de la palabra humana, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne” (p. 70). La tragedia de Babel la define Benjamin como el “abandono de las cosas”, las cosas no reconocen sus nombres (págs. 72-73). En la relación del lenguaje humano con las cosas se interpondría algo, una “super-denominación que se aproxima”, la del “apodo”. El apodo quedaría como el fundamento lingüístico más profundo, desde el punto de vista de la cosa, de toda aflicción y enmudecimiento. El apodo como entidad lingüística del afligido sugiere aún otra relación notable del lenguaje: la super-determinación que rige trágicamente la relación entre los lenguajes del ser hablante” (*ibidem*). La identidad por lo tanto sería la “palabra exteriormente comunicante” (p. 71).

Tercer discurso: En una entrevista, el escritor Alejo Carpentier decía que había que ponerle nombres a las cosas, que había que “nombrar las cosas nuestras para que nuestras cosas sean” (Carpentier 1985: 264).<sup>19</sup> El escritor latinoamericano como intelectual, tenía entonces para Carpentier, la tarea de darle nombres a las cosas: “un poco lo que quiso mostrarnos William Blake en un admirable grabado que se titula: *Adán, dando nombre a las cosas*” (*ibidem*). Además del nombrar, había que tratar y revelar los espacios o lugares de acción (*ibidem*), así como conocer las historias a fondo para entender bien a los pueblos (Carpentier 1999: 183).<sup>20</sup>

De Carpentier es conocida su transformación como intelectual después de su período en París. En sus textos, Carpentier expresa que lo que buscaban los surrealistas (la experiencia de lo insólito), ya está presente de esa forma en la geografía y en las historias del continente americano. A pesar de su propensión a describir, estas intervenciones de Carpentier (procedimientos de nombrar, tratar y “revelar” los espacios, conocer la historia a fondo), se pueden leer como deseos de construcción del referente común, es decir, como incorporación de un cuerpo memoriado, indispensable, para que se pueda producir no sólo la comunicación en

<sup>19</sup> Cfr. La entrevista de Carpentier con Lorenzo Batallán que publicada en *El Nacional* de Caracas, el 15 de mayo de 1975 que se tituló: *Hay que nombrar las cosas nuestras*.

<sup>20</sup> Cfr. *Conciencia e identidad en América*, en A. Carpentier, *Visión de América*. Barcelona, Seix Barral (1999).

un espacio determinado, sino para afianzar la vinculación entre la estructura social y el lugar a través de su conocimiento. Son conocidos los ejemplos de Carpentier sobre los nombres de los árboles tropicales, los sucesos, los personajes, todo aquello que se encuentra en el contexto latinoamericano y que todavía aparecen según la percepción de Carpentier innombrados, no-narrados o desconocidos. Este nombrar en Carpentier entra por lo tanto dentro de una política de (re)apropiación del lugar y las historias, de la reconstrucción del referente.

Como el oficio de Carpentier de nombrar “lo nuestro”, Ortiz entraba también en una dimensión etnográfica, es decir, de nombramiento, documentación, registro, descripción y conocimiento del territorio cubano: de su geografía, historia, población y cultura. Su tarea, entre otras, fue la de intentar traducir o descifrar su entorno, restableciendo un sistema referencial propio. Pero además, a diferencia de Carpentier, la tarea de intelectual de Ortiz fue todavía más acorde con el proceso de formación cubano, valiéndose de lo que llamó la *cubanía*. Con el concepto de *transculturación* que aparece en el año 1940 en su trabajo, expuesto primero como concepto de análisis, y que había abarcado un período de gestación de casi cuatro décadas, Ortiz produce no sólo una categoría que le permitió “solucionar” los problemas y limitaciones que le proporcionaban otras categorías como la de *aculturación*, sino toda una cosmovisión del mundo, así como construyó un correctivo político, es decir, una manera de observar y de tratar el contacto cultural, de manera que la nación cubana podía encontrar su camino de integrar a su población por vía de este proceso de *transculturación* como proceso constitutivo de la *cubanía*.

**Tres cambios en Ortiz:  
*cultura por raza, ajíaco por crisol, transculturación por aculturación***

El concepto de *transculturación* se conoce por primera vez en el año 1940, con la publicación en La Habana, del *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar. (Advertencias de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y transculturación)*.<sup>21</sup>

Alrededor de 1919, Ortiz va a escribir como abogado, estudioso de la criminología, profesor de la Universidad de La Habana y político inscrito en el

---

<sup>21</sup> F. Ortiz: *Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba*, en *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*. Existen 7 ediciones del *Contrapunteo cubano* en castellano: 1940, 1963, 1973, 1978, 1983, 1991 y 1999. (ver Santi 2001: 285-286). Utilizo la edición del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* de 1983 de Ángel Luis Fernández que toma la edición de 1963 de la Dirección de Publicaciones de la Universidad Central de Las Villas y que agrega el Prólogo de Julio Le Riverend: *Ortiz y sus contrapunteos* que apareció primero en la edición de 1978 de la Biblioteca Ayacucho. Para el capítulo: *Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba*, utilizo la publicación de F. Ortiz: *Etnia y sociedad*, (ed. Isaac Barreal). La Habana. Editorial de Ciencias Sociales (1993), pp. 144-148.

partido liberal, un documento titulado: *La crisis política cubana (sus causas y remedios)*.<sup>22</sup> En el apartado: *Causas de la crisis*, que divide en causas sociológicas, políticas, históricas contemporáneas, internacionales, proletarias y demopsicológicas, Ortiz señala dentro de las causas sociológicas la siguiente: “Desintegración de los diversos elementos sociales de Cuba en razas y nacionalidades, a veces antagónicas y, por tanto, de interés no fundidos en un consciente interés o ideal supremo nacional” (p. 6).

En *Remedios de la crisis*, los “remedios sociológicos” debían ser: 1. *Cultura*: “El más grave peligro de Cuba es el de la incultura de sus clases directoras” (p. 16), 2. *Fortificación del sentimiento nacionalista* “sin quijotismos santamente ilusos ni xenofobias anacrónicas”, 3. *Trabajo*. 4. *Carácter*: “Fortificación del carácter de los futuros elementos directores de Cuba por una intensa y persistente emigración temporal y educativa de la juventud criolla a los pueblos de mayor cultura integral” 5. *Inmigración*: “Favorecimiento de la inmigración hispana, acompañada de nutridos contingentes europeos, de los pueblos avanzados, para aumentar la importación de brazos, y, lo que es al menos tan beneficioso, la importación de ideas” (*ibídem*). Ortiz apuesta por favorecer una inmigración hispana, proveniente de Europa, dándole la connotación de “pueblos avanzados”.

En 1924, Boas había publicado: *The Question of racial purity*.<sup>23</sup> Boas, como antropólogo culturalista, llega a la conclusión siguiente: “hereditary characteristics are irrelevant as compared to social conditions, and that anatomical form does not determine the cultural history of people” (Boas 1924: 169). Dentro de los cambios que

<sup>22</sup> Cfr. F. Ortiz: *La crisis política cubana (sus causas y remedios)*. La Habana, Imprenta y papelería “La Universal” (1919), pp. 5-22.

<sup>23</sup> En este artículo Boas marcaba la diferencia entre determinismo biológico y situación social: “Seventy-one years ago Count Arthur de Gobineau published the first volume of his famous “Essay on the Inequality of the Races of Man.” In it tried to prove that the historical fate of a nation depends upon its racial constitution, that purity of race is the deciding element in the development of a people, and that only de Aryans are or can be the founders of a truly great civilization. (...) Five years after the publication of the Gobineau’s work, Theodor Waitz published his “Anthropologie der Naturvölker,” in which he took a point of view diametrically opposed to that of de Gobineau. (...) This view has come to be the basis of all anthropological research into the cultural history of making. In the investigations of Bastian, Tylor, Spencer and Lewis Morgan, the racial position of a people is held to be irrelevant. The psychic reactions of man are considered to be the same everywhere. Cultural problems are solved on the basis of cultural happenings and not reduced to inherited racial qualities. (...) The fundamental difficulty that besets us is that of differentiating between what is inherent in bodily structure, and what is acquired by the cultural medium in which each individual is set, or, to express it in biological terms, what is determined by hereditary and what by environmental causes, or what is endogene and what is exogene. It is a characteristic fact that, on the whole, investigators of this problem fall into two categories. The biologists and experimental psychologists adhere to the theory of hereditary differences, and the anthropologists and sociologists lean to cultural elements. (págs. 163-164). Cfr. F. Boas: *The Question of racial purity*, en: *The American Mercury* 10 (1924), pp. 163-169.

los estudiosos de Ortiz observan en su trayectoria, según Ibarra: “Sin lugar a dudas, la rectificación más importante la constituyó su repudio expreso del concepto de raza en un artículo publicado en 1929, en la *Revista Bimestre Cubano*, con el título *Cultura, no raza*.<sup>24</sup> ¿Qué significaba dar este paso? En primer lugar, el paso se daba no sólo contra la imposibilidad de poder demostrar científicamente las tesis de la superioridad e inferioridad racial, sino en contra de un determinismo social sustentado en una ciencia falsa. En este momento, Ortiz se va a desplazar al campo de la cultura. El abandono de la idea, de la noción y del vocablo raza, como señala Antonio Melis: “se constituye en la síntesis de la batalla laica y científica de Fernando Ortiz” (Melis 1987: 180).

Alrededor de 1939, Ortiz produce la metáfora de que Cuba es un *ajiaco*. En el ensayo: *La cubanidad y los negros* de 1939 publicado en *Estudios Afrocubanos*, dice Arcadio Díaz Quiñones que Ortiz:

(...) elaboró la expresiva y célebre metáfora del *ajiaco* como emblema de la nacionalidad. En ese texto interpretaba “los abrazos amorosos” del mestizaje como “augurales de una paz universal de las sangres (...) de una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad” (...). (Díaz Quiñones 1999: 27)

Igualmente, el mismo año, en *Los factores humanos de la cubanidad*, una conferencia que Ortiz da el 28 de noviembre en la Universidad de La Habana para los estudiantes de la fraternidad «Iota-Eta» y publicada al año siguiente, Ortiz se refiere a Cuba como un “ajiaco: guiso más típico y más complejo” (p. 154); “una cazuela abierta, una olla puesta al fuego de los trópicos, una casuela singular” (Ortiz 1973: 155-156).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Cfr. Nota 10: “«*Cultura, no raza*» (por) Juan del Morro (seud.), en *Revista Bimestre Cubano* (La Habana: vol. XXIV, núm. 5, sept-oct. 1929, pp. 716-720).” (Ibarra 1990: 1344). Ya para 1864, señala el historiador mexicano Basave Benítez, que Francisco Pimentel, en *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, intentaba desprenderse del concepto de raza en miras a una unidad de país que iría configurando la inmigración (europea): “que el nombre de *raza* desaparezca de entre nosotros, no sólo de derecho sino *de hecho*; queremos que en el país no haya más que unas mismas costumbres, e iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la *inmigración*” (Basave Benítez 1992: 28). En 1896, Boas publicaba: *The limitations of the comparative method of Anthropology*. Esta publicación fue conocida en el curso de antropología general, en una serie de folletos publicados por la Universidad Nacional de México entre 1911 y 1912. Boas establecía que no hay condicionamiento étnico, sino histórico, y que no existe un *a priori biológico* como determinismo del destino de una sociedad: “Boas separa los conceptos de raza y cultura, liberando a la herencia cultural de toda carga genética” (p. 97). Este paso de Boas de liberar la carga social de un supuesto determinismo biológico influye a los intelectuales latinoamericanos (p. 114).

<sup>25</sup> Fernando Ortiz: *Los factores humanos de la cubanidad*, en: *Orbita de Fernando Ortiz*, selección y prólogo de Julio de Le Riverend. La Habana, UNEAC (1973), pp. 149-157. Existe una primera edición aparecida en *Revista Bimestre Cubana* 2, (1940), pp. 161-186.

Ortiz así va abriendo paso a paso un nuevo campo cubano de etnografía cultural. Hasta este momento Ortiz va a referirse al *mestizaje* como metáfora desbiologizada y desracializada de mezcla como “mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas” (Ortiz 1973: 157), y está todavía al parecer lejos, sin embargo, de la noción de *transculturación*. La metáfora del “ajiaco” la presenta Ortiz como contrarréplica de la metáfora de “crisol de razas”. La metáfora del “ajiaco” sería “más precisa, más apropiada para un auditorio cubano”:

Se ha dicho repetidamente que Cuba es un crisol de elementos humanos. Tal comparación se aplica a nuestra patria como a las demás naciones de América. Pero acaso puede presentarse otra metáfora más precisa, más comprensiva y más apropiada para un auditorio cubano, ya que en Cuba no hay fundiciones de crisoles, fuera de las modestísimas de algunos artesanos. Hagamos mejor un símil cubano, un cubanísimo metafórico, y nos entenderemos mejor, más pronto y con más detalles. *Cuba es un ajiaco*. (Ortiz 1973: 154)

En *El engaño de las razas* (1946), Ortiz consideraba ya al *mestizaje* de Vasconcelos y su idea de “raza cósmica” dentro de la línea de búsqueda de la especificidad de la sociedad americana que ve iniciada por Simón Bolívar (criollos) y José Martí (nuestra América mestiza), pero destacando que Vasconcelos se expresará en “términos algo más fantasiosos” y en un “convencimiento de que la raza mestiza está destinada a ser el crisol de todas las razas” (Ortiz 1975: 93). Ortiz seguirá siendo un ensayista, pero lejano a Vasconcelos, y más afín a Freyre y Mariátegui como intelectuales que integran elementos sociológicos, antropológicos, etnológicos, etnográficos, políticos, económicos, culturales y literarios. Se puede observar claramente como la figura de intelectual de Ortiz adquiere desenvolvimiento científico con componentes éticos, y al mismo tiempo, el lugar de “intelectual orgánico” en el proceso de conformación de la nación cubana, que le otorgan un lugar propio en el debate cultural latinoamericano. El paso al estudio de la cultura tiene en Ortiz resagos de secularización propia que él mismo inicia como científico moderno y hoy visto como poscolonial.

Por su parte, la formación del concepto de *transculturación* como forma de análisis que pretende ser “total” tiene una estrecha relación con el ejercicio antropológico de Ortiz, pero también es un producto de su rol de intelectual. El hecho de inventariar todas las particularidades de las culturas (indígenas, afrocubanas, europeas) relacionadas con el territorio cubano, y transformadas en él, y además como un proceso temporal y espacial que se desenvuelve en estadios de inferior a superior, y en el que el antropólogo no se desliga del objeto sino que entra en trance también con él. En la idea de Ortiz del contacto cultural “todo” entra en un estadio permanente de trance. Aquí *transculturación* va a intentar remplazar el concepto de “aculturación”

proveniente de la antropología funcionalista norteamericana, con sus principales representantes: Alexander Lesser, Robert Redfield, Ralph Linton, Melville Herskovits. No parece que, como dice Friedhelm Schmidt, Ortiz haya traducido mal *aculturación*, es decir, como simple y llanamente “contacto cultural”:

Ortiz no traduce correctamente la palabra *acculturation*, como la definieron Redfield y otros en 1936. Aculturación en realidad no quiere decir más que ‘contacto de culturas’, y no, como lo entiende el autor cubano, un proceso de asimilación unilateral. (Schmidt 1994/1995: 193).<sup>26</sup>

A lo que se refiere Ortiz, como se ve en sus textos, es a algo mucho más complejo. Como hemos dicho, el uso del concepto no se reduce a la significación técnica de una autodefinition del término:

Ortiz, profundo investigador del lenguaje, sabe mejor que nadie que las palabras no son inocentes. Su propuesta terminológica, por eso, es la culminación de un desplazamiento continuo de sus primeros planteamientos. (Melis 1987: 175)

Para Ortiz la aplicación de la *aculturación* tiene no sólo una propensión a producir resultados incompletos sino hasta negativos y de pérdida cultural, pero no por su definición como “contacto cultural”, sino por lo que produce como conjunto semántico (quiénes usan *aculturación*, en qué contexto y qué resultados producen). Por esto, la *transculturación* llegaba a ser para Ortiz un procedimiento en el que se incorporaría la transformación mutua o de todas las partes y que abarcaría todos los acontecimientos o momentos de la vida:

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejíssimas trasmutaciones de culturas que aquí se

---

<sup>26</sup> Hasta dice Ortiz: “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” (Ortiz 1993: 144). Por su parte, Melville J. Herskovits en: *The significance of the study of acculturation for anthropology* (*American Anthropologist* 2, (1937), pp. 259-264), pasaba a definir *aculturación* de la siguiente forma: “An outstanding development in anthropology during recent years has been the growing interest in the study of peoples whose modes of life are undergoing, or have undergone, extensive change as a result of ascertainable historic contacts with alien cultures. *Acculturation*, the term current in this country for such studies, has been defined as comprehending (...) those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups” (Herskovits 1937: 259). Un año antes con R. Redfield y R. Linton, Herskovits había publicado: *Memorandum for the Study of Acculturation*, en: *American Anthropologist*, Vol. 38, (1936), pp. 149-152.

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 y en los demás aspectos de la vida. (Ortiz 1993: 144)

Mientras que la corriente funcionalista tenía la necesidad de limpiar su objeto de estudio y tomaba de los estructuralistas la idea de unidad y esfera autónoma, la *transculturación* de Ortiz reunía en un sólo proceso: *aculturación, neoculturación, deculturación, transculturación*, tiempo y espacio, renovación espiritual, transformación mutua en el contacto cultural, proceso ascendente de mejoramiento del alma o del espíritu, posibilidad de estudio contrapuntístico o equivalente entre las culturas. Ibarra se refiere al hecho de que la *transculturación*:

(...) suponía una superación dialéctica del concepto aculturación en tanto partía del supuesto de una *desculturación* previa y de una *neoculturación*. (...) El nuevo concepto implica que al final de todo proceso de intercambio recíproco entre dos culturas surgiría una nueva cultura, diferente de las originales. (Ibarra 1990: 1348)

El *mestizaje* en la acepción de Vasconcelos se constituyó en su calidad mítica y profética como algo apoteósicamente positivo, mientras que la *transculturación* de Ortiz se convertiría en una solución compleja relacionada con su ejercicio científico, aunque también con propósitos positivos de superación de etapas o de estadios. Sin embargo, lo que pretendía Vasconcelos era diluir las diferencias, más que crear una nueva entidad social en constante transformación, como la pensaba o se la imaginaba Ortiz. Para Ortiz no sólo se trataba de inventariar y de registrar lo que no se había escrito, sino de conducir a través de la *transculturación*, la República y la nueva nación moderna de Cuba. Ortiz da solución formal a un problema político y a las insuficiencias del *mestizaje, hibridismo* para el análisis cultural y científico: “La palabra *transculturación* surge de la exigencia de interpretar de la manera más eficaz la originalidad del proceso de *mestizaje* realizado en Cuba” (Melis 1987: 174).

### **La alianza Ortiz/Malinowski**

Otro suceso relacionado con las diferencias entre *aculturación y transculturación* se ubica con la alianza de Ortiz y Malinowski. En el viaje de Malinowski a La Habana en 1939, Ortiz le habla del vocablo de *transculturación* y le pide a este autor que elabore un prólogo para su edición a publicar del *Contrapunteo cubano*. En la *Introducción*, Malinowsky presenta la *transculturación* como aquel nuevo vocablo técnico que viene a sustituir otros del momento (*aculturación, cambio cultural, difusión, migración*

u ósmosis de cultura), términos que Ortiz consideraba de “sentido imperfectamente expresivo” (Malinowski 1999: XI).<sup>27</sup> Dice Ortiz:

Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente (...). Sometido el propuesto neologismo, *transculturación*, a la autoridad irrecusable de Bronislaw Malinowski, el gran maestro contemporáneo de etnografía y sociología, ha merecido su inmediata aprobación. Con tan eminente padrino, no vacilamos en lanzar el neologismo susodicho. (Ortiz 1993: 144 -148)

Malinowski escribirá la *Introducción* después del encuentro del VIII Congreso Científico Americano celebrado en Washington en mayo de 1940.<sup>28</sup> Como advierte Malinowski, el vocablo “aculturación” posee elementos integrantes o de significación radical, y puede contener: “ciertas sugerencias semánticas falsas y desviadoras de las cuales no podemos librarnos, confundiendo así el verdadero sentido de un dado concepto que por interés científico debiera ser siempre preciso e inequívoco” (Malinowski 1995: XII). Según escribe Malinowski en la *Introducción* a Ortiz: 1) La *acculturation* es un “vocablo etnocéntrico con una significación moral”, se encuentra conformada por la preposición *ad* que conforma 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” (*ibidem*). 2) mediante el uso de este vocablo se introduce implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y evaluadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno (*ibidem*).

Por su parte la *transculturación*: 1) no es una aglomeración mecánica de caracteres: “el resultado de cambio de culturas no puede considerarse como una mezcla mecánica de elementos prestados” (p. XIV). 2) “tiene raíz latina *trans*. Proporciona un término que no contiene implicación de una cierta cultura hacia la

<sup>27</sup> Tanto la *Introducción* de Malinowski de la edición del *Contrapunteo cubano* de 1983 como la de 1999 tienen el dato equivocado: Malinowski habría viajado por primera vez a La Habana en 1929, y no en 1939, como sucedió. (ver Malinowski 1999: XI y 1983: XXXI). La *Introducción* de Enrico Mario Santi y su publicación de la correspondencia entre Malinowski y Ortiz aclaran este punto. Ver el Capítulo 8 del libro de Santi que reproduce esta correspondencia compuesta de 35 cartas entre Malinowski y Ortiz. (Santi 2001: 241-284 y el apéndice).

<sup>28</sup> Malinowski va a usar *transculturación* un par de veces y la antropología norteamericana no va a considerar los trabajos de Ortiz ni el concepto de *transculturación* como aporte de este autor, como lo demuestra la investigación de Fernando Coronil en el prólogo a la edición en inglés del *Contrapunteo cubano*. Cfr. la introducción de Coronil a la edición en inglés: *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, titulada: *Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint*. Durham/Londres, Duke University Press (1995), pp. ix-lvi.

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 civilización” (*ibidem*). Además Malinowsky ubica la voz “transmigración”, hablando del *Contrapunteo cubano*: “El Dr. Ortiz muestra cómo la nueva selección de aquellos pobladores según sus móviles y propósitos ya los cambiaba por el acto mismo de su transmigración al Nuevo Mundo” (p. XIII), (la relación: *transmigración/transculturación* la va a estudiar en los años noventa Díaz Quiñones como veremos más adelante). Concluye Malinowski, que Ortiz indica:

(...) cómo en todos los casos debemos estudiar ambos lados del contacto y considerar ese fenómeno integral como una *transculturación*, o sea como un proceso en el cual cada nuevo elemento se funde, adaptando modos ya establecidos, a la vez que introduciendo propios exotismos y generando nuevos fermentos. (p. XIII).<sup>29</sup>

La realización de una operación integradora le permite a Ortiz concentrar “la totalidad” de lo que concibe como un proceso de cambio cultural, en: 1. su dimensión espacio-temporal; 2. en la incorporación sujeto-objeto; 3. en una transposición moralizante hacia el bien y el mejoramiento que la *aculturación* no tiene. El antropólogo se detiene a registrar, entre toda las gamas de descripciones o análisis amplios o escasos, el estadio de estos cambios en el momento específico de quien los estudia,

---

<sup>29</sup> En *El proceso de aculturación* publicado en 1959, Gozalo Aguirre Beltrán critica la posición de Ortiz y Malinowski. Pero a mi juicio la perspectiva de Beltrán es corregir el mal uso de *aculturación*, dentro de una especie de dogmatismo científico y de producción de autoridad que implica la puntualización y la corrección del uso incorrecto del concepto. Entrando por la etimología y corrigiendo en la *Introducción* de Malinowski a la publicación de Ortiz, la connotación falsa que se le da al prefijo de *aculturación*, según Aguirre Beltrán: “Para obviar las inconveniencias imaginarias, se propuso la adopción de la voz *transculturación*, como equivalente de *acculturation*, considerando que la partícula formativa *trans* expresaba, mejor que *ad*, el tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones. Se partió del falso supuesto de que *aculturación* indicaba, *en rigor*, la adquisición de una distinta cultura. Hemos visto que *aculturación* significa, sencillamente, *contacto de culturas*. En consecuencia, la introducción de la nueva voz no aclaró el concepto, sino que, por el contrario, condujo a una mayor confusión. La partícula *trans* no expresa la idea, como quieren algunos, de interacción o acción recíproca: denota, exclusivamente, paso de un lugar a otro” (Beltrán 1959: 10-11). Vemos cómo se hacen casi inútiles e incomprensibles las discusiones literales de las partículas lingüísticas de los términos y los conceptos o el intento por insistir en que simplemente *aculturación* es *contacto cultural*. Sin tener en cuenta el cuerpo de trabajos que trabaja con estos conceptos, no es posible comparar el alcance de los conceptos. No se trata tampoco de defender las alianzas Ortiz-Malinowski o Aguirre Beltrán-Herskovits, sino de intentar comprender qué se defiende ante la defensa de los conceptos. ¿Qué representaban entonces estos conceptos, cuál es su alcance semántico en ese momento, con qué sucesos quedaban ligados y entendidos? ¿Cuáles son los trabajos concretos que construyen el campo de significación más allá de la autodefinition terminológica?

para indicar cómo se van transculturizando “todos” en Cuba y “todo” en general. El analista quiere poner en evidencia con la *transculturación* una forma de ajuste que constata una transformación por toda sus partes de lo uno en lo otro, de lo negro en lo blanco, de lo blanco en lo negro, hasta llegar a una segunda fase conceptual de *transculturación* comprendida a través de las diversas fases (hostil, transigente, adaptativa, reivindicadora e integrativa), del contacto, como señala Fowler:

En «Por la integración cubana de blancos y negros» nos entregó Ortiz un marco interpretativo para comprender las diversas fases de la transculturación en la nación cubana: hostil, transigente, adaptativa, reivindicadora e integrativa. Recordarán que la última de dichas fases, la *integrativa*, apenas se iniciaba en el momento de la enunciación, 1946; según Ortiz por la fecha sólo estaba en ella «una minoría reducida», pero sin duda tenía que ser «la fase de mañana, del mañana que ya alborea. Es la última, donde las culturas se han fundido, y el conflicto ha cesado, dando paso a un tertium quid, y una tercera entidad y cultura, a una comunidad nueva y culturalmente integrada, donde los factores raciales han perdido su malicia disociadora.» (Órbita, p. 189). Nuestra narrativa maestra de la identidad, al menos la más publicada, fue elaborada por Fernando Ortiz en «Los factores humanos de la cubanidad», lugar donde presentó su metáfora del ajíaco para entender nuestra condición de país. Sin embargo, vale la pena señalar que su modelo explicativo se detiene a las puertas de ese otro discurso que sería el estudio de las dinámicas intraculturales luego de que lo nacional ha sido conseguido. No es una ausencia, sino un límite que el autor mismo señala: «Acaso se piense que la cubanidad haya que buscarla en esta salsa nueva y sintética succulencia formada por la fusión de de los linajes humanos desleídos en Cuba; pero no, la cubanidad no está solamente en el resultado sino también en el mismo proceso complejo de su formación, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales entrados en su acción, en el ambiente en que se opera y en las visciditudes de su transcurso.» (Fowler 2001: 151-152)

### **La transformación musical y la *hibridación* según Carlos Vega (1941)**

En 1941, el Instituto de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras, fundado y dirigido por Ricardo Rojas, publicó dos volúmenes titulados: *La música popular argentina. Canciones y danzas criollas. Tomo II: Fraseología. Proposición de un nuevo método para la escritura y análisis de las ideas musicales y su aplicación al canto popular (con 717 ejemplos musicales)*. En estos volúmenes aparece la *hibridación* como categoría de análisis musical.<sup>30</sup> El autor de la obra, el musicólogo y folclorista Carlos Vega (Cañuelas, 1898-

<sup>30</sup> Este mismo año, T. W. Adorno escribió un ensayo sobre el jazz incluido como parte de los textos que compendian su *Musikkrítik*, como recepción de dos publicaciones, la de Wilder Hobson: *American Jazz Music*. (New York, Norton & Company, 1939) y la de Winthrop Sargeanz:

1966), colaboró en la “sección de folclore” del *Instituto*, siendo además el fundador y encargado del “Gabinete de Musicología Indígena”, creado gracias al apoyo de Héctor Greslebin, arquitecto americanista entonces director de la “Sección de Arqueología y Etnografía” del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia”. Greslebin “había conocido –alrededor de 1924– al joven Vega y tenido la oportunidad de apreciar y estimular su interés de autodidacta por realizar estudios de música indígena y folklórica argentina americana” (Cáceres 1966/67: 396). Hacia el año 1925, Greslebin escuchó a Vega interpretar en guitarra armonizaciones propias de la música incaica que el intérprete tomaría, durante la visita a Buenos Aires de una misión boliviana de arte incaico, “entre cuyas melodías encontró cierta vaga relación entre ellas y la música pampeana. Allí estuvo el toque de atención por el folclore musical del incanato” (p. 397). El intérprete quedaría opacado por “su fabulosa actividad de investigador y publicista en los dominios de la música folklórica” (Urrutia B. 1966: 142).

Según Vega, su método básico propone una nueva forma de notación que faltaba en el ambiente folklórico: “Nosotros podemos definir, describir y escribir científicamente los pensamientos, ideas, o frases. La ciencia de las frases musicales recibe aquí el nombre de Fraseología” (Vega 1941: 15). El conocimiento de Vega tanto de la música indígena y *mestiza*, como de la notación y música europeas, le permite establecer los límites y el corto alcance de esta notación, para describir y dar cuenta de los procesos del cambio musical en el contexto sudamericano. Vega se propone como tarea la creación de un sistema de notación musical propio, que sea capaz de describir y analizar la metamorfosis de las frases o ideas musicales, en sus traspasos y reelaboraciones, desde el campo creado por la ciencia del folclore.

Para el musicólogo lo vivo es sinónimo de folclore. Este enfoque le posibilita el trato transversal entre lo culto y popular, desde el punto de vista del estudio de la transformación musical como *conformación y deformación*. Vega usa igualmente criterios para valorar lo musical, pero no permite que los valores de lo culto relacionados a la notación y escritura, le quiten mérito a las creaciones de la música popular. En todo caso Vega espera que la música popular pueda ser reconocida y apreciada al igual que la música culta:

El ambiente en que el músico estudia teoría y lee obras, fue llamado ambiente culto, o superior, y a sus creaciones música culta, [el ambiente] en que actúan músicos sin ilustración teórica fué denominado ambiente popular, o folklórico

---

*Jazz Hot and Hybrid*. (New York, Arrow Editions, 1938). Cfr. T. W. Adorno: *Gesammelte Schriften. Band 19. Musikalische Schriften VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1984), pp. 382-399. Esta referencia la hallé en la publicación de Renato Ortiz: *Mundialización y cultura*. Buenos Aires, Editorial Alianza (1997).

y, con más propiedad, práctico. (...) Pero nada de oposiciones absolutas. Entre un músico culto y un músico práctico no hay más que una diferencia de grado en diferentes planos: el músico culto adquiere parte de su saber por vía práctica, y el músico popular sabe muchas cosas por rudimentaria sistematización de experiencias. (...) El conocimiento de la escritura no es definitivo en la distinción, porque la música sigue siendo un hecho oral (...). Generalmente se entiende que son populares los músicos «ignorantes y pobres». Culpa tiene la significación imprecisa de la voz popular; y no es poca la oscuridad que introduce en estos problemas. Ya se sabe en qué sentido la empleamos aquí. (págs. 390-392)

Vega toma tanto para la música culta como para la música popular la categoría de *deformación*. Para el ambiente culto, la *deformación* se da principalmente en el campo de la escritura, en su notación e interpretación; para el campo popular la *deformación* se da en la oralidad. Ambos campos (escritura y oralidad) presentan cambios de deformación. Sin embargo, la *deformación* o lo que él llama la pérdida de las formas en la música popular es cosa más complicada que la pérdida de las formas en la música culta, puesto que:

Las melodías populares, especialmente las de los cancioneros en vigencia, son más bien *conceptos* de externación variable que clisés de contornos rígidos. Cuando hablamos de deformación nos referimos al padecimiento del *concepto* por lesión de alguna de sus líneas fundamentales visible en la alteración, en la destrucción de su forma. (p. 491)

En el sentido de Vega, *deformación* es sinónimo de modificación o transformación: “La canción, pues, resulta un boceto en devenir, *un conjunto de fórmulas en movimiento*, si se puede decir así” (p. 485). En la *deformación*, Vega incluye *renovación* o *conformación*. El Volumen II de *Fraseología* se subdivide en cuatro partes: 1) la frase mixta, 2) la *deformación* en la música culta, 3) las formas en la música popular y 4) la *deformación* de la música popular. En la cuarta parte o deformación de la música popular Vega establece tres apartados: *nociones previas, conformación y deformación*. La *conformación* explica tres procesos: “conservación”, “recreación” e “hibridación”. La *conservación* no parece a simple vista una *deformación*: “Si la canción transmitida, cuando se reproduce de nuevo, mantiene intactos los colores y altitudes anteriores al traspaso, estamos en presencia de un caso de conservación” (p. 489). En la *recreación*, Vega distingue una gradación: “Eliminada la creación absoluta, cuyo producto sería un ente extraño, sin nexo con la tradición y por lo tanto impensable e incomprensible, nos enfrentamos con la gama de la creación relativa, que es la única creación” (p. 490). Se destaca la visión de la “no-conciencia” que le adjudica Vega al segundo proceso que es el de la *recreación*:

Esta creación [la creación relativa] se produce, en el ambiente culto o en el ambiente práctico, cuando el músico combina fórmulas de otras melodías sin conciencia de cada uno de los trozos melódicos particulares a los cuales está tomando los elementos que combina. (...) Cuando un creador, restringiendo su campo de aprehensiones, combina elementos de una época o una escuela o un autor determinados, la crítica dice que ha sufrido influencias; y cuando, inconscientemente, toma fórmulas de una melodía anterior, que la crítica reconoce después, se habla de reminiscencias. (*ibídem*)

La *creación*, dice Vega, es siempre y en todas partes una *modificación* (*ibídem*). Una *recreación* tiene un grado de complejidad para el que analiza, pues al analista le sería difícil localizar la procedencia, si no conociera de antemano las preclasificaciones o códigos:

El simple cambio de detalles, en una melodía, no es propiamente recreación, sino *variante*, aunque, la suma de pequeños cambios pueda conducir a la recreación. *Una melodía ha sido recreada cuando las modificaciones se han producido en la medida necesaria para no suscitar en quien oye, el recuerdo de la melodía precedente.* Claro está, en la identificación de la procedencia, el análisis va más lejos que el oyente despreocupado. (...) Las causas de la recreación son muchas, involuntarias unas, voluntarias otras. (p. 491)

### **La posición del “analizador” como “observador extraño”**

Al llegar al tercer proceso de *conformación* que es el de la *hibridación*, Vega la define en el límite de la *recreación*:

Si el cantor incaico que redujo a cinco las siete notas europeas hubiera modificado también las fórmulas rítmicas y todos los tópicos extraños conforme a su propio sistema, el producto no habría sido híbrido sino incaico puro; recreación, entonces, no importa por qué clase de sugerencias. La hibridación es una adaptación incompleta. (p. 495)

Los grados que permiten distinguir entre *recreación e hibridación* tienen que ver tanto con los resultados y sus creadores, como con la figura del analista o receptor. La *hibridación*, dice Vega, es una adaptación incompleta y por lo tanto resultará un producto percibido incompleto, en cambio, de la *recreación* surge un producto nuevo en apariencia y difícil de desmembrar, debido a que su adaptación proviene de un mismo sistema. Los grados de captación de los distintos sistemas musicales, cancioneros, canciones, melodías, tonos, ritmos, dependen tanto del creador como del receptor. Por

la calidad de este receptor en cuanto a los grados de conocimiento que tenga de los sistemas musicales, se podrá desglosar o no el producto musical. Vega los dice de la siguiente forma:

En realidad lo híbrido no existe sino para el observador extraño, para el analizador. El cantor no sabe que ha producido una mezcla. Sólo reforma lo que es rechazado por su espíritu; lo que acepta del cantar extraño está ya incorporado a su sensibilidad, y es suyo propio. Habla dos lenguas, aunque sea por sectores. (p. 496)

Desde la posición del analista, no sería posible que éste no entendiera las deformaciones musicales como resultados aparentemente recreados, en los que la *recreación* presentaría el mayor grado de dificultad para el análisis de las frases o ideas musicales. *Hibridación* sería aquel proceso que revela más abruptamente la existencia de sistemas diferentes, ya conocidos por el receptor. En ese caso *lo híbrido* no es para Vega otra cosa que otra forma de *recreación*, en donde no se mezclan sino coexisten –“conviven”– dos o más sistemas:

Es corriente que, en una misma zona, se encuentren juntos o superpuestos dos o más cancioneros de distinto sistema, origen, naturaleza y carácter. Cuando en una melodía se introducen notas extrañas a su escala o fórmulas rítmicas ajenas a las de su propio sistema, se da el caso que llamamos hibridación. (...) La hibridación es, en el fondo, una recreación; pero a diferencia de la recreación propiamente dicha, que toma elementos del propio cancionero, la hibridación acoge elementos de otro cancionero distinto y vecino. (...) La causa única de la hibridación es la formación del cantor en dos ambientes, es decir, donde conviven dos (o más) sistemas. El músico posee entonces dos idiomas musicales y entremezcla sus elementos al realizar sus rudimentarias combinaciones. (p. 494)

En relación con los procesos mencionados cabe destacar la evolución de *hibridación* dentro de la obra de Vega. *Hibridación* llegará a ser sustituida en los años sesenta por *aculturación*. En el artículo: *Tradiciones musicales y aculturación en Sudamérica*, texto publicado por *Indiana University* en el año 1967, Vega suplantó las categorías que había usado en 1941: *deformación, conservación, recreación e hibridación* por migración, tradición, evolución y aculturación: “La música que se difunde (migración), puede conservarse sin cambios en un nuevo territorio (tradición), o modificarse por desenvolvimiento de sus gérmenes propios (evolución) y, principalmente, por contacto con otra música (aculturación)” (Vega 1967: 221). De forma simple, *aculturación* queda definida por Vega como: “(...) la solución activa en una situación de contacto de

bienes culturales. Aculturación es interpenetración, mezcla, hibridación” (p. 242), en contraposición a los “estados negativos” que se producen “cuando las especies de los entes o unidades superiores son insensibles a la convivencia” (*ibídem*). Vega termina utilizando el término de *aculturación*, en el sentido antropológico del funcionalismo, como “solución activa” para referirse al contacto cultural musical en cuanto: “la aculturación rehuye el exceso de combinaciones y complicaciones, pues una intuición, una fruición de los estilos, gobierna los procesos e impide la pulverización de las entidades en contacto” (1967: 243). La *aculturación* se coloca al frente de la inmunidad que significa “la simple tradición”, pero distinguiéndose al mismo tiempo de la pulverización o “exceso de combinaciones y complicaciones” (págs. 241-242). No obstante, el término “híbrido”, propio de su primera conceptualización, reaparece en los intersticios del de la segunda. Según afirma: “La permanencia de las unidades inmunes (cada una de las grandes escuelas históricas que se conservaron) *en contacto*, “engendraron procesos de aculturación y originaron *híbridos americanos*” (p. 220). (*Subrayado mío*).

Los análisis de Vega fueron retomados por Blas Matamoro en *La ciudad del tango* (1969), como vamos a observar más adelante, para analizar con las categorías de “recreación” e “hibridación”, el fenómeno social del tango. En la conclusión que hace Matamoro del período empírico o *El tango como música de la orilla (1880-1912)*. En su momento de formación el tango, señala Matamoro, no posee todavía “normas codificadas” (Matamoro 1969: 64). En esto comprende este período del tango inicial como una “creación por hibridación”; y en este punto, tomando el enfoque de Vega, explica que la repetición de los elementos *híbridos* que se fueron agregando fueron haciendo el tango y luego: “Cuando la conciencia del músico advirtió tal propiedad, y se dieron las condiciones ecológicas ambientales para potenciarlas, entonces estuvo lista la normativa musical y literaria del tango, es decir su canonización” (Matamoro 1969: 72).

2/corte

## **El rendimiento de la *hibridación* en Michail Bachtin**

### **La primera aparición de “lo híbrido” en Bachtin (1924) y la ciencia literaria rusa**

Se dan usos de *lo híbrido* y la *hibridación* en Bachtin alrededor de los años 1920 que no han sido aún detallados. En el año 1924, Bachtin hizo referencia por primera vez a *híbrido(s)/a(s)*, en un trabajo titulado: *Soderzhanie, material i forma v khudozhestvennom*

*proizvedenii* (*El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria*).<sup>31</sup> Este trabajo se escribe polemizando con los llamados formalistas.

La crítica principal que hace Bachtin pensando en una ciencia literaria era que sin el enfoque de lo estético no se podría distinguir la especificidad literaria, de la masa de obras verbales de otro género, de un modo crítico (Bachtin 1991a: 13-15). El enfoque central de Bachtin en este primer ensayo de 1924 publicado en ruso, como señalamos, apenas entre 1973 y 1974, estuvo marcado por la crítica a una ciencia literaria que operaba principalmente orientada por la lingüística y psicología, sin la concepción sistemática de lo estético, tanto en lo que la diferencia de las concepciones éticas y cognitivas, como en lo que la acerca como sistema filosófico al conocimiento de la especificidad de lo estético en la unidad de la cultura humana.<sup>32</sup>

Edificar una ciencia, según Bachtin, en uno u otro dominio de la *creación cultural*, conservando toda la *complejidad, plenitud y especificidad* del objeto, es una de las tareas más difíciles (Bachtin 1991: 14-15).<sup>33</sup> En esta constelación de ideas aparece primero *lo híbrido* para designar, al contrario de un objeto pleno y específico, un objeto confuso, inestable, aislado y situado al margen de la clarificación científica. Con este ejemplo de *lo híbrido* Bachtin muestra como la estética material no tiene la manera de abordar este tipo de objetos que se presentan confusos: la contemplación estética de la naturaleza, los aspectos estéticos del mito y del mundo, o el pensamiento estetizante-semicientífico que él observa en algunos filósofos como Nietzsche. En este sentido, “la estética debe explicar las formas híbridas e impuras de lo estético” (p. 28).

La aclaratoria de lo estético en *lo híbrido* o de *lo híbrido* en lo estético funcionaría como el “banco de prueba de la productividad de cualquier teoría estética” (*ibídem*). Hasta aquí *lo híbrido* funcionaba en Bachtin como el estado temporal de un tipo de

---

<sup>31</sup> Este texto fue publicado primero en fragmentos, en ruso, en la edición del *Instituto de Literatura Mundial de la Academia de Ciencias de la URSS*, entre 1973 y 1974. En el año 1975, formó parte de la edición revisada por Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki* (Moscú, Judozhestvennaia Literatura). Esta compilación de 1975, reunió los siguientes textos aparte del mencionado: *Slovo v romane* (palabra en la novela, 1934-1935), *Formy vremeni i khronotopa v romane* (formas del tiempo y el cronotopo en la novela, 1937-1938), *Iz predystorii romannogo slovo* (de la prehistoria del discurso de la novela, 1940) y *Epos i roman* (epopeya y novela, 1941). La primera traducción completa al español fue realizada por la Editorial Arte y Literatura, como: *Problemas literarios y estéticos*, (La Habana, 1986). Trad. Alfredo Caballero. Utilizo la traducción posterior de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra: *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus Humanidades (1989), primera reimpresión de 1991.

<sup>32</sup> Cfr. G. Tihanov, *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of their Time*. Oxford University Press (2000).

<sup>33</sup> Cfr. L. Matejka, *Deconstructing Bakhtin*, en: C. Mihailuscu y W. Hanarneh (eds.): *Fiction Updated: Theories of Fictionality, Narratology and Poetics*. Toronto-Buffalo, University of Toronto Press (1996), pp. 257-266, y los planteamientos de Broder Christiansen en su *Philosophie der Kunst* (1909) sobre el “objeto estético”.

objeto carente de representación científica, de algo vago e irreconocible todavía para la ciencia, pero visualizable y palpable.

Después de la publicación de trabajos sobre Freud y filosofía del lenguaje firmados con los nombres de V. N. Voloshinov y P. N. Medvedev, en donde la orientación de acuerdo con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer se hace decisiva en la obra de Bachtin, es paliada por una reorientación debida a la lectura de Hegel, hacia mitades de los años treinta, Bachtin preparó una publicación sobre la novela alemana del siglo XVIII (*Erziehungsroman/Bilgundsroman*). El manuscrito fue aceptado para su publicación, pero la copia desapareció durante la invasión alemana en la U.R.S.S. Sin embargo, quedó parte de otra de las copias en el archivo de Bachtin que fue publicada como *La novela de educación y su importancia en la historia del realismo*.<sup>34</sup> En estos fragmentos Bachtin realiza, como han resaltado algunos de sus comentaristas (Todorov 1984; Tihanov 1999) una “revisión sorprendente” enfocando la novela como forma épica, con base en Rabelais y Goethe.<sup>35</sup> Según un enfoque popular de Rabelais, aquél construyó la imagen del hombre en proceso de desarrollo dentro de la *temporalidad histórico-popular* del folclore.

En cuanto a Goethe, Bachtin sostiene que lee el tiempo en la totalidad del espacio, y capta con el ojo que ve en todas partes los indicios del transcurrir, comenzando por la naturaleza y terminando por las costumbres e ideas de los hombres, hasta llegar a los conceptos abstractos (Bachtin 2002a: 216). Goethe en la tesis de Bachtin “detestaba las palabras que no reflejaban una experiencia propia de lo visto” (p. 219). En el apartado dedicado a Goethe: *Tiempo y espacio en las novelas de Goethe*, Bachtin menciona un “procedimiento bastante raro” que Goethe utilizaba a menudo:

Un objeto o una localidad que eran interesantes para él, los solía esbozar sobre un papel mediante unos pocos trazos, y los detalles los completaba con *palabras* que inscribía allí mismo sobre el dibujo. Aquellos asombrosos híbridos artísticos le permitían reconstruir en la memoria, de una manera exacta, cualquier paisaje (*Localität*) que le habría podido servir para un poema o una narración. (x. p. 309). (págs. 219-220)

---

<sup>34</sup> *La novela de la educación y su importancia en la historia del realismo* forma parte de la edición en castellano: *Estética de la creación verbal* traducida por Tatiana Bubnova de la edición rusa: *Estetika slovesnogo tvorcestva. Iskustvo* (1979). La primera edición es del año 1982 (Siglo XXI). Utilizo la edición del 2002. Siglo XXI Editores Argentina, pp. 200-247.

<sup>35</sup> Cfr. G. Tihanov: *The Ideology of Bildung: Lukács and Bachtin als Readers of Goethe*, en: *Oxford German Studies* 27, 1998, pp. 102-140. Tihanov muestra que Bachtin sigue aquí una tradición establecida en la interpretación de Goethe, que incluye a Dilthey, Simmel y Cassirer, que conecta con la idea marxista de “praxis”.

### La galería de imágenes de los cuerpos híbridos

Alrededor de 1940, Bachtin estudia los *cuerpos híbridos* y el sistema de imágenes grotescas en la obra de François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel* y en todo lo que comprende el período medieval:

Lo que nos interesa ante todo es la pintura de seres humanos extraordinarios, todos de carácter grotesco. Algunas de estas criaturas son mitad-hombres mitad-bestias, como, por ejemplo, el hipópodo, cuyos pies están calzados con zuecos, las sirenas, los cinocéfalos que ladran en vez de hablar, los sátiros, los centauros, etc. Constituyen, de hecho, una verdadera galería de imágenes del *cuerpo híbrido*. Y naturalmente gigantes, enanos y pigmeos, personajes dotados de diversas anomalías físicas: seres de una sola pierna, o sin cabeza, con el rostro en el pecho, un ojo único en la frente, los ojos sobre los hombros, sobre las espaldas, otros con seis brazos o que comen por la nariz, etc. Todo ello constituye las fantasías anatómicas de un grotesco desenfadado que gozaban de inmenso favor en la Edad Media. (Bachtin 2002b: 311).<sup>36</sup>

En la Rusia soviética el problema clave en su momento es el del paso de una formación social a otra. Bachtin estudió el paso de la cultura popular de la Edad Media a la cultura del Renacimiento, elaborando un sistema de imágenes.<sup>37</sup> Este sistema quedó conformado por las fiestas populares, el carnaval como protogénero y la concepción de una cultura de la risa, así como por el sistema de imágenes grotescas del cuerpo, equivalente al realismo grotesco, cuando ya se perfilaba en la U.R.S.S. la proclamación del “nuevo realismo”, “realismo social” o “realismo socialista”.

El libro sobre *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* únicamente fue publicado después de la política del deshielo, en 1965. Las “maravillas de la India” pasaron a ser una de las fuentes para la modelación de las imágenes grotescas del cuerpo:

Así pues, en parte gracias a las maravillas de la India, la imaginación y los ojos del hombre de la Edad Media se fueron habituando a la imagen del cuerpo grotesco. Este encontró por todas partes, tanto en la literatura como en las artes plásticas, una serie de cuerpos híbridos (...). (p. 312)

---

<sup>36</sup> Utilizo la edición: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Versión de Julio Forcat y César Conroy. Madrid, Alianza Editorial (1987), segunda reimpresión en el 2002.

<sup>37</sup> Cfr. Renate Lachman, *Vorwort*, en: Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (1987), pp. 7-46.

Lo grotesco se traducía en disección del cuerpo, extravagancias anatómicas, libres mutaciones y permutaciones de los miembros y órganos internos, violaciones de todas las fronteras entre el cuerpo y el mundo. Dentro de esta pintura de seres imaginarios, *lo híbrido* pasó a significar una verdadera galería de imágenes de lo grotesco.

Después de la imagen del carnaval, Bachtin introduce para la novela, la idea de carnavalización, dentro del discurso literario, e igualmente, de cualquier otro discurso. La unión de la diacronía con la sincronía que toma de Saussure permite la categoría bachtiniana del “acontecimiento” como el momento de la novedad, pero absolutamente consciente dentro de una tradición. El proceso de metamorfosis de las imágenes alcanza una claridad en Bachtin. La imagen del héroe aparece gracias al componente estético que le imprime el autor, y así como la imagen del héroe, se produce la imagen de diálogo en el texto literario y la imagen misma del texto.<sup>38</sup> La imagen de la cruz (diacronía-sincronía) reúne la aparición de la precibido como resurrección o momento de revelación. En este momento de cruz, el acontecimiento es la decisión espacio-multitemporal y la entrada a la estética por medio de la representación de una forma que adquirió un nuevo contenido que es casi palpable en la realidad. El autor “se decide” por la forma novelesca, por medio de la construcción arquitectónica de un enunciado. La reorganización de las palabras en la novela, más que hablar de un discurso literario, permite la aparición de imágenes, de figuras reconocibles, que presentan una visión de mundo irrepetible.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> En la edición de los textos de Bachtin traducidos al inglés por Caryl Emerson y Michail Holquist: *The Dialogic Imagination*. Austin, University of Texas Press (1981), aparece en el *Glosario* de conceptos (págs. 423-434), el siguiente comentario con relación con el concepto “imagen del lenguaje” (*obraz jazyka*): “A central concept, but one difficult to conceptualize because few of the associations that cluster around either “image” or “language” are helpful in grasping what Bakhtin means in bringing them together. Images are what literature –preeminently the novel– uses; in selecting what is to be said, the overriding concern should be to highlight the ideological impulses behind an utterance rather than any local meaning an utterance might have when conceived as a mere linguistic expression.” (p. 429). Por otra parte, en *La doctrina de la imagen*, en: *Formalismo y vanguardia en Rusia* de Ignazio Ambrogio, este autor señala la tendencia en autores como Gustav Shpet en observar los textos como imágenes: “Por ejemplo, Gustav Shpet sostiene: “El *Pamjatnik*, el *Parok*, el *Mednyj usadnik*, el *Eugenij Onegin*, son imágenes; también las estrofas, los capítulos, las proposiciones, las ‘palabras singulares’ son imágenes. La construcción (de una obra) en su conjunto es como una imagen desarrollada y expresada.” (Ambrogio 1973: 173).

<sup>39</sup> Con la acotación que hace el traductor de los textos de Benjamin en la edición (Benjamin 1999b) sobre la imagen como una “presencia espiritual” dada, en su filosofía del lenguaje, a través del nombre. En su ensayo sobre el lenguaje, Benjamin se refiere a la diferencia entre: “«*Zalem*», sombra, siluet: descripción espiritual y no visual”, y «*Dmut*», o “imagen representativa”. En el judaísmo la “imagen humana” está prohibida, dice Benjamin: “no por ser sagrada, sino por ser falsa, reductora de la semejanza espiritual” (Benjamin 1999b: 67). Es precisamente esta separación la que trata de unir Bachtin a través de su concepción

### La teoría del plurilingüismo en la novela

Dentro del discurso de Bachtin, la transferencia del concepto de *lo híbrido* de la biología, la botánica, la zoología a la lingüística y al análisis literario de la novela, así como su introducción y dinamismo implicaron procesos de reelaboración de una serie de variantes morfológicas-semánticas: La búsqueda de la especificidad de lo poético o de lo estético literario, en medio de un contexto de vanguardia que reclamaba fundamentos de una “nueva ciencia literaria (rusa)”, lo condujo a introducir la problemática de la imagen como el acontecimiento del lenguaje literario por un lado y, por el otro, como lo específico de un enfoque científico que incluyó la estética sistemática filosófica dentro del estudio literario, aspecto, según Bachtin, clave y faltante en los estudios de los formalistas y otros científicos de la época.

La *hibridación* le sirve a Bachtin como la lente con la cual observa el proceso de composición polifónica de la novela, primero como *hibridación* involuntaria y derivado del cruce entre las lenguas y géneros como mecánica permanente de composición de su enunciado. El estudio de la “imagen del lenguaje” se conforma entonces como una estructura de análisis que comienza en la *hibridación*, continúa en la formación de “diálogos puros” y culmina en el principio de “dialogismo o correlación dialogística de las lenguas”. Con relación a este uso de la *hibridación* como categoría de análisis, Bachtin escribió entre 1934-1935, *Slovo v romane*.<sup>40</sup> Aquí introduce sus conceptos de “formación híbrida” o “construcción híbrida” como formas de estudiar el plurilingüismo en la novela y en el resto de enunciados, el entrecruzamiento de lenguajes “contradictorios”. En el capítulo primero: *La estilística contemporánea y la novela*, Bachtin define la novela como una “formación híbrida”, refiriéndose también a los comentarios de Vinogradov, en su trabajo *Sobre la prosa artística* (1930), quien consideraba la novela como una forma sincrética, mixta, una “formación híbrida” y advertía en ella la presencia de elementos puramente poéticos junto a los retóricos.

La primera definición que establece Bachtin sobre una “construcción híbrida”, aparece en *El plurilingüismo en la novela* (cap. III), en los análisis de “la novela humorística” —“la forma más evidente (...) de penetración y organización del plurilingüismo”— (Bachtin 1991b: 118). A partir del análisis de algunos fragmentos de *La pequeña Dorrit* de Dickens, Bachtin demuestra como “el desenmascaramiento, perteneciente al autor, estética de lo literario: una representación que conjuga lo visual-espiritual con lo social en el mundo de la representación. Lo visual en vez de quedarse en su estadio de signo, reconduce al que la percibe como producción poética a una experiencia espiritual. Cfr. R. Lachman: *Dialogizität und poetische Sprache*, en: R. Lachman (ed.), *Dialogizität*. Fink Verlag, München (1982), pp. 51-62.

<sup>40</sup> Texto publicado parcialmente en ruso en 1972 y completo en 1975, con primera traducción francesa en 1978. En: Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra, *op. cit.* (1991), pp. 77-236.

se une directamente, en el marco de la misma proposición simple, al discurso ajeno desenmascarador” (p. 121). La demostración del entrecruzamiento de lenguajes “contradictorios” le permiten señalar que se trata de “una *construcción híbrida* típica con dos acentos y dos estilos” (*ibídem*). El siguiente paso en la formulación de una definición general:

Llamamos construcción híbrida al enunciado que, de acuerdo con sus características gramaticales (sintácticas) y compositivas, pertenece a un solo hablante; pero en el cual, en realidad, se mezclan dos enunciados, dos maneras de hablar, dos estilos, dos «lenguas», dos perspectivas semánticas y axiológicas. (*ibídem*)

Posteriormente, la “hibridación” (*gibridizacija*) va a ser tratada en relación con su idea de la “imagen del lenguaje” (*obraz jazyka*):

(...) se trata de la *imagen*, y no del empirismo positivo de ese lenguaje. En cada enunciado de toda novela auténtica, se perciben los elementos de los lenguajes sociales, con su lógica y su necesidad intrínseca. La imagen revela en este caso no sólo la realidad, sino también las posibilidades del lenguaje dado de –por decirlo así–, sus límites ideales y su sentido unitario global, su verdad y su limitación. (págs. 171-172)

El problema de la “creación de la imagen del lenguaje”, pasa al centro de los estudios literarios bachtinianos, siendo la *hibridación*, la “correlación dialogística de los lenguajes” y los “diálogos puros”, las tres “categorías de procedimientos [que] sólo pueden ser separadas teóricamente; en el tejido artístico unitario de la imagen están estrechamente entrelazadas” (p. 174). Para Bachtin la “auténtica imagen del lenguaje” se caracteriza por poseer contornos dilogísticos bivocales y bilingües: “¿Qué es la hibridación? Es la mezcla de dos lenguajes sociales en el marco del mismo enunciado: es el encuentro en la pista de ese enunciado de dos conciencias lingüísticas separadas por la época o por la diferenciación social (o por una y otra)” (p. 174). A diferencia de las formaciones híbridas y de las estructuras dialógicas, la “palabra autoritaria”:

(...) no se representa, sino que, sólo se transmite. Su inercia, su perfección semántica y su petrificación, su afectado aislamiento externo, el hecho de que rechace todo desarrollo libremente estilizante, excluye la posibilidad de una representación artística de la palabra autoritaria. En la novela, su papel es minúsculo. No puede ser esencialmente bivocal y formar parte de construcciones híbridas. (p. 160)

La idea de representación en Bachtin está entonces estrechamente relacionada con la aparición de una imagen artística (nueva). Con esto Bachtin va a

poder distinguir entre polifonía y palabra monológica o autoritaria. No obstante, la diferenciación más sociológica que va a establecer a partir de la *hibridación* es la que distingue entre “hibridación intencionada” (híbrido lingüístico o histórico, híbrido artístico intencional y consciente) e “hibridación orgánica e involuntaria” (híbrido incomprensible). Los híbridos artísticos son un “híbrido semántico social, concreto” (p. 176). En la novela esa mezcla de lenguajes es un procedimiento artístico intencional (más exactamente, un sistema de procedimientos): “La hibridación intencional, orientada artísticamente, es uno de los procedimientos básicos de construcción de la imagen de un lenguaje” (p. 177). El híbrido intencional o novelesco es “*un sistema de combinaciones de lenguajes organizado desde el punto de vista artístico*; un sistema que tiene como objetivo iluminar un lenguaje con la ayuda de otro lenguaje, modelar la imagen viva de otro lenguaje” (*ibidem*). Los procesos de “estilización directa”, “variación” y “parodia” se convierten en hibridaciones: “La creación de las imágenes de los lenguajes es la tarea de la estilística principal del género novelesco” (p. 181):

(...) toda novela, en su conjunto, es un *híbrido* desde el punto de vista del lenguaje y de la conciencia lingüística realizada en él. Pero subrayémoslo una vez más: es un híbrido intencional y consciente organizado desde el punto de vista artístico: no una mezcla mecánica, oscura, de lenguajes (más exactamente, de elementos de los lenguajes). La imagen artística del lenguaje constituye el objetivo de la hibridación intencional novelesca. (...). La novela no sólo no libera de la necesidad del conocimiento profundo y sutil del lenguaje literario, sino que, además de eso, aspira al conocimiento de los lenguajes del plurilingüismo. La novela precisa un ensanchamiento y profundización del horizonte lingüístico, un perfeccionamiento de nuestro modo de percibir las diferenciaciones socio-lingüísticas. El híbrido artístico precisa de un trabajo colosal: está totalmente estilizado, pensado, medido, distanciado (...). (págs. 181-182)

En ese sentido la *hibridación* corresponde a una parte de la construcción del cuerpo teórico de Bachtin “visual” en el que las imágenes extraídas de las novelas se trasladan a su discurso teórico. Su meta es explicar, darle sentido, al surgimiento de esas imágenes luego de la aceptación de “su aparición”. Cualquier discurso puede ser carnavalizado, debido a que el sentido de la visualización produce modelos de mecanismos y funcionamiento de los fenómenos en los que los procesos se reconocen en otros. La parodia tiene que trabajar con su fondo. Para que ella se produzca no puede desaparecer el punto de partida de aquello que se intenta invertir. La recepción de Bachtin en el contexto latinoamericano va a tomar ambas líneas: la estética literaria y la sociológica, mientras que en la genealogía inglesa de *hybridity* Young propone la lectura de Bachtin en relación con la “doble voz” (la palabra autoritaria y la otra) y

con la distinción que hace Bachtin de la hibridación orgánica e involuntaria de la hibridación intencional:

For Bakhtin, hybridity describes the process of the authorial unmasking of another's speech, through a language that is 'double-accented' and 'double-styled. (...) Bakhtin's doubled form of hybridity therefore offers a particularly significant dialectical model for cultural interaction: an organic hybridity, which will tend towards fusion, in conflict with intentional hybridity, which enables a contestatory activity, a politicized setting of cultural differences against each other dialogically. (Young 1995: 20 y 22)

La noción de la imagen del lenguaje y de la palabra permite otro abordaje sobre el uso de *lo híbrido* e *hibridación* en Bachtin, tanto el objeto, como el sujeto tienen su origen, de acuerdo con el neokantismo de Marburg, en el pensamiento, en algún momento deben ser vistos como *híbridos*, ya que para Bachtin *lo híbrido* es algo inconcluso, indefinido, pero no desde un punto de vista negativo, sino como un reto de futuro. A través de esta categoría se presenta un reto metodológico en donde se debe (re)construir todo el camino, para comprender el objeto. La *hibridación* en Bachtin resulta un concepto que conlleva a otro tipo de abordaje cognitivo, en primer lugar, como lente para ver el texto, presenta una inmediatez. En este sentido, Bachtin se inserta más hacia otra línea cognitiva, con el intuicionismo fenomenológico. En la fase analítica se produce un intento de entendimiento y el conocimiento del límite de la polifonía entre la palabra autoritaria y la *hibridación*. Son las bases de sus principios estéticos, filosóficos y sociológicos del "dialogismo". El sistema de interpretación cuenta con una serie de premisas lógicas. Sin embargo, el nacimiento el acontecimiento tiene la importancia crucial que ya mencionamos (nacimiento-muerte-resurrección de la palabra, lo vivo y lo muerto). La introducción de *hibridación* remite precisamente, en un primer nivel, a la reconstrucción del enunciado o de la imagen del lenguaje (imagen de dialogismo, es decir, de lo social) que parte del texto, pero que no se reduce a él. La condición de sorpresa, la atención a un nuevo acontecimiento impide por su parte que la imagen se reduzca a un asunto de fetichismo. *Lo híbrido* subvierte algunos órdenes, propone un punto ciego del futuro. Bachtin reconoce la presencias que dialogan más como imágenes vivas (vitalismo) que como códigos (Jakobson, Lotman). Bachtin se dirige a la visualización de sus conceptos como en Goethe. Siendo el carnaval un suceso epistemológico que comienza y termina en la vida, como sus figuras, convergen en una presencia abierta como la que nos da la imagen.

Preámbulo del 3/corte

### **El cambio de connotación de los *híbridos* en el contexto latinoamericano, ahora “positivos”**

Hacia los años cincuenta las identidades nacionales modernas están definitivamente en vías de consolidación en la mayoría de los países. El escritor e intelectual Ernesto Sábato va a introducir en sus discursos la voz *híbrida* como algo positivo, al equiparar el *mestizaje* positivo proveniente de México y el Caribe, con el *hibridaje* cultural del sur.

En 1956 habla del “hibridaje” como un hecho de fertilidad de forma antiesencialista y como contrapunto de la idea de lo puro y de las culturas puras. Aparte de ser casi inevitable, dice Sábato: “Siempre el hibridaje renueva las culturas” (Sábato 1999: 48). En el semanario *Marcha* de Montevideo, que circulaba tanto en esa ciudad como en Buenos Aires (la “ciudad híbrida” de Sábato), aparece una entrevista en 1956 con el título: *Un intelectual con los ojos en este mundo*, en la que ya el entrevistador le preguntaba a Sábato por “su concepto de lo híbrido” como “un elemento positivo de cultura”:

P: Explíquenos su concepto de lo híbrido como un elemento positivo de cultura.

R: Cuando los bárbaros entraron en el Imperio nadie podía imaginar que desde allí, de aquel matrimonio, saldría una de las creaciones más originales del hombre: el gótico. Siempre el hibridaje renueva las culturas. No existen en verdad culturas puras. Los dioses griegos, que nos parecen tan típicos de ese pueblo, nacieron de su particular concepción religiosa y de los antiguos dioses del Egipto o de la Fenicia. Aquí, en el Plata, como zona de aluvión, hay la posibilidad de poderosas creaciones híbridas. El tango es una de ellas, nace de viejos elementos criollos, de la habanera y del tango andaluz, de la música de los negros y del ingrediente italiano. Que el bandoneón, instrumento alemán, sea el instrumento por excelencia del tango, es la mejor prueba de la cruce. La música negra en los Estados Unidos, la creación más notable y original del Nuevo Mundo, es un típico producto del hibridaje: espíritu religioso negro, corales luteranos, canciones irlandesas y escocesas, algodonales y prostíbulos. (*ibidem*).

Desde este momento se inicia entonces un nuevo contrapunto entre *mestizaje* e *hibridez*. Ambos conceptos por un lado traspuestos metonímicamente como resultados de mezclas positivas y fértiles, y metafóricamente, como diferenciables, uno del espacio colonial, otro, del espacio urbano. ¿Qué había cambiado para que Sábato pudiera

producir esta idea? Por un lado, la inmigración masiva proveniente de Europa en el sur de América transformó absolutamente el espacio de la ciudad. De este aluvión de cambios nace un producto como el tango. Por el otro, debido al propio ejercicio intelectual de Sábato, una reunión entre el pintor, el escritor, el novelista, el ensayista, el filósofo y el científico, los términos provenientes del campo científico como *híbrido*, pertenecientes a debates específicos, son transferidos por Sábato como parte del vocabulario metafórico con el cual pasa a expresarse en sus ensayos, y en el caso de *lo híbrido* sin la incorporación de transferencias emotivas o psicológicas propias de los debates raciales. Después de Mendel, los *híbridos* habían adquirido un campo aparte de consideración al de los debates sobre raza que le antecedieron. Digamos que en este sentido *lo híbrido* forma parte de un vocabulario moderno en Sábato. Con esto se distingue entre una presencia de *lo híbrido* anterior en los discursos determinada por los impactos emocionales de su uso y su presencia en Sábato despojada de los tabúes de pureza y transgresión sexual e interracial que la habían caracterizado desde su aparición en la época colonial victoriana.

### Los pueblos y las culturas *mestizos* y/o *híbridos*

Entre los sesenta y setenta Darcy Ribeiro elaboró sus tesis sobre los “pueblos nuevos” como “pueblos mestizos o híbridos” en el *Processo Civilizatório – Etapas da Evolução Sócio-Cultural* (1968) y en *As Américas e a Civilização – Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Cultural Desigual dos Povos Americanos* (1970).<sup>41</sup> Pero la irrupción de estos conceptos ya no tiene que ver con la perspectiva de Sábato de *lo híbrido* como positivo, sino con la recepción de las tesis de Ribeiro dentro del proceso de liberación nacional, en el que se asume el vocablo nuevo como algo positivo.

Según Ribeiro en las Américas hay: 1. pueblos *testimonio* o aquellos “constituidos por los representantes modernos de viejas civilizaciones autónomas sobre las cuales se abatió la expansión europea”; 2. pueblos *nuevos* o los “representados por los pueblos americanos plasmados en los últimos siglos como un subproducto de las expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas”; 3. pueblos *transplantados*, integrados “por las naciones constituidas por la implantación de contingentes europeos en ultramar que mantuvieron su perfil étnico, su lengua y cultura originales” y 4. pueblos *emergentes* que conforman “las naciones nuevas de

<sup>41</sup> Sobre esta propuesta del antropólogo brasileño ha llamado la atención Ellen Spielmann en su comunicación en el *Hispanistentag* en Regensburg (6-9 de marzo de 2003), en la sección: *Hybriditätsdiskurse in Lateinamerika: Von der Entdeckung bis zum 21. Jahrhundert* Cfr. Ellen Spielmann: *Hybridisierung und Hybridität: die Dritte Runde*, en: E. Spielmann. *Der Blick des Axolote. Kultur- und literaturtheoretische Essays: Lateinamerika, Spanien und Portugal*. Wissenschaftlicher Verlag Berlin (2004), pp. 23-38.

África y de Asia cuyas poblaciones ascienden de un nivel tribal, o de la condición de meras factorías coloniales, a constituir etnias nacionales” (Ribeiro 1992: 69).

Según afirma en la formación de los “pueblos nuevos” (brasileros, grancolombianos, antillanos y chilenos): “tuvieron un papel fundamental la esclavitud africana y el sistema de haciendas”:

Distingue el primero la situación en que se generaron sus células étnicas –antes de la llegada de los negros– por la miscegenación y la deculturación de contingentes europeos y aborígenes. Estas células elementales, racionalmente mestizas, nacieron también marcadas por la hibridez cultural ya que heredaron del indígena su forma de adaptación al medio, y del europeo, además de muchos de sus elementos, su estructura peculiar de núcleos vinculados a sociedades mercantiles distantes, a cuyo orden social tuvieron que ajustarse. (p. 192)

De todas formas, dice Ribeiro: “LOS PUEBLOS NUEVOS constituyen la configuración histórico-cultural más característica de las Américas porque están presentes en todo el continente” (p. 187). Los *pueblos nuevos* son resultados “de dominación étnica y de organización productiva establecidas bajo condiciones de extrema opresión social y de deculturación compulsiva (...) tuvieron un papel fundamental la esclavitud africana y el sistema de haciendas” (*ibidem*). La solución a los problemas de los pueblos americanos, como Ortiz lo planteó, tenía que ver también para Ribeiro con la idea de lograr una “verdadera integración”:

Incorporados a estas sociedades como esclavos, emergieron a la libertad como su parte más pobre y más ignorante, incapaz de integrarse de manera masiva en la vida moderna, por lo que se ubican, por lo común, en los estratos más marginales desde el punto de vista económico, social y político, de la vida nacional. Los dos hechos –proliferación y marginalidad– son consecuencia del mismo proceso formativo que introdujo al negro y al mulato en las sociedades neoamericanas; los llevó a constituir una de las matrices fundamentales, pero simultáneamente, los condenó a una situación discriminatoria para nada propicia a su integración y ascenso en la sociedad. La erradicación de estas discriminaciones y preconceptos, no sólo es un problema para los negros y mulatos; implica uno de los desafíos fundamentales para las sociedades neoamericanas, ya que solamente por medio de la integración de todas sus matrices y por la franca aceptación de su propia imagen mestiza, satisfarán las condiciones mínimas necesarias para el logro de su autnomía como pueblos y de su autenticidad como culturas. (p. 165)

## II

### La deconstrucción de lo nacional-homogéneo y las dinámicas culturales de las ciudades

3/corte

#### Deconstrucción del mestizaje

##### En búsqueda de la *cultura mestiza* (José María Arguedas)

En el año 1951 el antropólogo y escritor José María Arguedas presentó a la comunidad científica un análisis antropológico sobre la *cultura mestiza* de Huamanga (hoy Ayacucho). Su análisis consistió en estudiar un tipo de cultura particular (la *mestiza*) en relación con un *clase social mestiza* y un lugar (Huamanga). Al comienzo del trabajo Arguedas se refiere a la “superposición cultural en estratos” producida con la conquista y la colonización sobre las ciudades antiguas: “La superposición del área de influencia hispanizante de Huamanga sobre el de la antigua confederación Chanka” (Arguedas 1975: 151). Esta superposición la observa Arguedas en la conformación de dos manifestaciones culturales de arte popular de origen hispánico: “la danza de las tijeras (*danzak*’ en la denominación quechua) y la característica y especialísima ornamentación de los tronos en que son paseados, durante las procesiones, las imágenes de los santos católicos” (*ibidem*). Con los términos de “asentamiento superpuesto” o “superposición de áreas” Arguedas se refiere al “mantenimiento de las antiguas áreas culturales” como especies de sedimentos entre los “focos de difusión cultural hispánica” que se ejercieron sobre estos antiguos centros (p. 152).

La ciudad de Huamanga, ubicada en la sierra peruana como Cuzco y Cajamarca, se hizo un centro colonial importante que fue militarizado de inmediato por su localización estratégica y su importancia económica y política (p. 153). Entre las clases sociales presentes en la región, Arguedas distingue tres tipos, la de los españoles, los *mestizos* e indios, según tres tipos de clientela a las cuales los pintores y escultores tuvieron que adaptarse (p. 154). La demanda de los productos culturales predominantemente religiosos (mercancía para el servicio del culto católico) producida por estos artesanos-artistas produjo una estratificación de las artes y un “trastorno en la propia mentalidad y cultura de los artífices” (*ibidem*). Según Arguedas, el *mestizo* aparece por causas de orden económico debidas a una necesidad de los grupos colonizadores por configurar un hombre distinto al indio que le sirva de intermediario (*ibidem*):

El papel del mestizo en la difusión de algunos otros órdenes de la cultura hispánica fue tan importante como el que desempeñó en la economía. Tardó en aparecer una clientela, una masa mestiza con necesidades propias. Durante mucho tiempo el mestizo fue sólo un instrumento. (p. 155)

El comercio ejercido por los artesanos-artistas les fue proporcionando paulatinamente independencia económica a la *clase mestiza* con respecto a la clase señorial o de catolicismo conservado. Los *escúltor* (producto indoespañol) crearon un arte popular religioso “representativo del catolicismo *mestizo* (indocristiano) que es una versión original del catolicismo (*ibídem*). Pequeños retablos portátiles o San Marcos, San Antonios o Santolinos y Cruces son los productos que ofrece la *clase social mestiza*, los trabajadores *mestizos* pintores o escultores, llamados los *escúltor* de la región de Huamanga, a “los amantes del arte popular peruano, nacionales y extranjeros” (p. 156).

Entre la *clase mestiza* de escultores y pintores el número de *escúltor*, hasta la fecha en que el autor elabora su investigación, no pasaba ya de los ocho que estudia. Por otra parte, ya en el momento en que Arguedas investiga la región, la ciudad de Huamanga había quedado cada vez más aislada, por la construcción de nuevas rutas comerciales marítimas. Aparte de la “superposición de áreas” el autor destaca el debilitamiento de la vida interior de sus habitantes visto como una actuación entre “las invariables fuerzas en conflicto y síntesis: lo español y lo indio” (p. 158). De los ocho *escúltor*, Arguedas se concentró en la vida y obra del escúltor Joaquín López, quien resultó para el antropólogo, una especie de prototipo del “auténtico mestizo”.

A partir del estudio de los pequeños retablos de López, Arguedas observaba que sólo ciertos *mestizos* excepcionalmente dotados para la creación artística pudieron concebir los San Marcos. Las aptitudes necesarias para la producción de sincréticas y armoniosas representaciones de símbolos y religiones antagónicas, de una coexistencia bien integrada y proporcionada de las dos culturas (la indígena y la hispánica), aparte del dominio técnico, se crean del cabal conocimiento de los dos mundos culturales y su compenetración íntima con ambos. Los *escúltor*, concluía Arguedas, participan de ambas culturas y producen otra sin crearse un conflicto (p. 162). No sucede en ellos la tendencia oficial de perseguir una a otra cultura para destruirla (p. 165):

El grado de aproximación de los “San Marcos” a una u otra religión dependió, pues, del grado de amestizamiento de su autor. Los fabricados por don Joaquín López nos parecen los más perfectos en cuanto a que se recoge en ellos el mayor número de elementos de una y otra creencia y se las compone con extraordinaria maestría formal. (p. 166)

Arguedas observó en López, cuatro condicionantes para la concepción lograda de sus productos. En primer lugar, era fuertemente creyente; en segundo lugar, era querido y respetado por el pueblo que lo consideraba honesto, era sociable y poseía una adecuación plena a la comunidad; en tercer lugar, poseía un talento artístico excepcional, pues lograba moldear las imágenes con fervor religioso; en cuarto lugar, Joaquín contaba con cierta solvencia económica, poseía terrenos, tenía más de veinte ahijados, pudo vender sus obras y hacerse varios tipos de clientela. López no sólo adaptó lo indígena con lo hispánico, sino la cultura del campo a la cultura urbana, la vida del agricultor a la del hombre de ciudad.

El último aspecto que tocaba Arguedas en este trabajo: el de la transformación del *mestizo* con la llegada de los centros urbanos industriales, significó un cambio de clientela y un cambio de temas y motivos con fines de tipo comercial más vasto que el de su mercado tradicional. Con este cambio producido por la urbanización, López tampoco perdió su personalidad ni se dejó avasallar por entero y absorber. Concluye: “Los mestizos no parecen haber sentido en forma aguda la agresión de la cultura industrial urbana moderna; no hemos encontrado muestra de desconcierto en ellos” (p. 171). Los *mestizos*, en comparación con los integrantes de la clases señorial y con los indios: “no hacen concesiones importantes en lo que se refiere a su propia cultura” (*ibidem*). López trataba a los turistas con la misma tranquilidad con que recibía a los *mestizos* e indios que le encargaban San Marcos o Cruces (*ibidem*). Las cualidades que Arguedas adjudica a la *cultura mestiza* en Huamanga y el valle del Mantaro son finalmente:

(...) excelente capacidad para la asimilación de valores y para la convivencia con grupos de cultura distinta y mejor armada que la suya (...) permanecer entre dos corrientes, formar de las dos cuanto podía convenir a su naturaleza bivalente y sin embargo bien integrada. No está esta gente a merced de la avalancha de la cultura industrial moderna, como lo está frecuentemente el indio, y como se ha demostrado que está, y de la manera más inerme, el hombre de las clases señoriales de las antiguas ciudades hispanoindias del Perú. (p. 172)

### **El *mestizaje* formal y funcional (José María Arguedas)**

Posteriormente, Arguedas presentó, aparte del de 1947 y 1951, un tercer estudio sobre el *mestizaje*: *El mestizaje en la literatura oral* (1965). Esta vez intentó adelantar con base en la literatura oral, a partir de dos mitos post-hispánicos, el Mito Inkarrí y el Mito Adaneva, un análisis del *mestizaje*, tratado como proceso de aculturación o de integración. Ninguno de los dos mitos le parece a Arguedas *mestizo*, a pesar de

que el primero cuenta con elementos pre y post hispánicos y el segundo con una serie de elementos hispánicos. La pregunta que se hace Arguedas es si la “presencia de elementos formales incorporados por difusión en una cultura dada y utilizados como instrumentos para la interpretación de una concepción nativa, por entero distinta a las de la cultura dadora de los elementos incorporados, ¿hacen de tal concepción una expresión que debe considerarse mestiza?” (Arguedas 1965: 271). Al no darse cambios funcionales o de contenido, sino exclusivamente de forma, y al estar estos mitos creados por y para los indios, no se da entonces, un *mestizaje* (p. 273).

El *mestizaje* no viene a ser exclusivamente mezcla formal, sino una mezcla funcional o de contenido, “de una participación cualitativa de dos culturas” (p. 275). El préstamo de formas univalente que es “válido exclusivamente para la mentalidad o la conciencia de una sólo de las culturas” no conforma un *mestizaje* en el sentido en que lo comprende Arguedas (*ibídem*).

El autor reconoce a través de los análisis de estos mitos la convivencia de culturas conservadas que no llegaron a transformarse en una *cultura mestiza*, cuando toma el ejemplo en el segundo mito de la superposición del rey español en el lugar del Inca y en su función de dictaminar el juicio final establece la diferencia entre un *mestizaje biológico* (como el formal o aparente) y uno *cultural* (como el funcional o de contenido cualitativo). (págs. 274-275).

Arguedas señala una diferencia que nos parece sumamente clave para entender los usos del *mestizaje*, por un lado, como un proceso superficial, de préstamo de formas, por el otro, como un fenómeno de *transculturación*, en el que el analista no se queda en el plano de la contemplación de la coexistencia de formas distintas que parecen integradas, sin poder acceder al estudio de la significación de las manifestaciones en espacios culturales específicos y por tanto a la transformación estructural o funcional. Por otra parte, la forma de determinar el grado de integración de las culturas o su grado de *mestizaje*, para Arguedas: si comprenden o no un alto grado de occidentalización, depende de la continuidad de culturas que se mantienen independientes unas de otras y que gracias a esto permiten establecer diferencias de grados:

No es la presencia de elementos hispánicos en la cultura de la población india, ni el empleo de elementos de origen indio en las expresiones del pueblo de habla castellana o bilingüe lo que hace de ellas un producto tradicionalmente denominado mestizo, es el contenido. Si no hubiera pervivido una cultura india, distinta de la criolla, el proceso del mestizaje o de la aculturación, o integración, o como quiera denominarse este fenómeno, no habría continuado, ni continuaría; no habría tenido ni tendría ritmos tan diferentes según el tiempo, y la correlación del poder de estos núcleos en cada lugar. (p. 275)

En el año 1968, Arguedas va a pronunciar unas palabras en el acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega en Lima. Su breve discurso fue titulado: *Yo no soy un aculturado*. En primer lugar, Arguedas se autodefine como un individuo quechua moderno, es decir, como *mestizo*: “que gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse” (Arguedas 1968: 256). En este texto, y para finalizar esta primera parte que trata de procesos de colonización y descolonización, Arguedas introduce el estadio del alma como unido al de la nación y como una zona de resistencia inapresable por un *mestizaje* puramente formal:

Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. (p. 257)

### **El *mestizaje* y su (de)construcción en los campos de antropología y sociología**

El historiador francés Jacques Lafaye en 1962 establecía un vínculo entre *mestizaje* e ‘identidad cultural’, en el marco de un programa investigativo internacional.<sup>42</sup> El primer resultado de este programa que menciona Lafaye es el libro de Roberto Cardoso de Oliveira: *O Indio e o mundo dos Brancos* (1963), un trabajo que se dedicó principalmente a estudiar los contactos interétnicos de los indios tukunas del Brasil. Lafaye ubica este trabajo de Cardoso en continuidad con los métodos aplicados por Roger Bastide y Florestán Fernandes en sus estudios de los negros en relación con

---

<sup>42</sup> Cfr. Jacques Lafaye: *Abismo de conceptos* (Postfacio): I. *Los abismos de la identidad cultural*, en: Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE (2002), 4ta edición en español, pp. 501-511. Este trabajo fue presentado en la lección inaugural del XLVI Congreso Internacional de Americanistas y publicado por la Universidad de Manchester, en 1982.

los blancos, en el Brasil (págs. 501-502). De 1971 son las actas de un coloquio celebrado en París por Robert Jaulin: *De l'ethnocide y la Primera Declaración de Barbados*.<sup>43</sup>

Con respecto a la *Primera Declaración* Lafaye señala tres resultados: dos denuncias, una, a las políticas indigenistas de los Estados americanos y, otra, al materialismo mecanicista al no hacerse una distinción fundamental entre etnias y clases, el otro aspecto que Lafaye señala como la máxima novedad, es que los autores de la *Primera Declaración* atribuyeron a la superestructura cultural similar validez y significado que a las relaciones y modos de producción (p. 503).

De 1976, Lafaye menciona luego un simposio organizado por Darcy Ribeiro para el *Congreso de Americanistas* de París sobre “antropología, política indigenista y colonialismo”. Este simposio, Lafaye lo resume como “un examen de conciencia de los antropólogos frente a las políticas indigenistas al par que una reflexión sobre la identidad étnica” (p. 506).

En 1977 se lanzó la *Segunda Declaración de Barbados*. Allí se llega a establecer que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas o no es liberación (p. 506), –esto ya planteado por el movimiento indigenista y por Mariátegui–. Lafaye se refiere también a la definición de “dominación cultural”:

(...) cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse. (p. 504)

Estos encuentros son motivados por los hechos de genocidios y etnocidios que tuvieron lugar hasta esos años en varias regiones de América Latina (p. 506).<sup>44</sup>

Para diferenciar entre las acciones en defensa de la “identidad étnica” y el concepto de “identidad cultural”, Lafaye distingue un ‘plan praxeológico’ (praxis indigenista en defensa de la identidad étnica) de un ‘plan epistemológico’. Dentro del ‘plan epistemológico’ distingue entre ‘conciencia étnica’ de ‘identidad étnica o cultural’. ‘Identidad cultural’ es definida por Lafaye de la siguiente forma:

(...) resultado de una historia común de una colectividad humana, dominada (y no integrada) por un Estado nacional –sea en relación con el colonialismo externo o interno–. Esta comunidad lucha, activa y pasivamente, para mantener la supervivencia y coherencia del legado cultural original (cultura tradicional) que distingue tanto de

---

<sup>43</sup> Lafaye publica los resultados como: *Declaración de Barbados (indigenismo, dialéctica y conciencia étnica)*, en: *Journal de la Société des Américanistes*, t. IX, pp. 291-298.

<sup>44</sup> Lafaye hace mención al caso de la FUNAI en el Brasil. Los funcionarios nombrados “protectores” de los indios en las zonas selváticas, se dedicaron a exterminarlos poco a poco (p. 503).

los otros grupos dominados, como del sistema ético y cognoscitivo propio del Estado nacional hegemónico. Es decir que la resistencia a la asimilación cultural (o etnocidio) es consustancial a la “identidad cultural” de un grupo étnico minoritario. La “etnia” nunca coincide con una nación en el día de hoy. (p. 508)

En la década de los años 1960 aparecen en conjunto los primeros estudios teóricos sobre el mestizaje.<sup>45</sup>

Alejandro Lipschütz introduce la “ley del espectro de los colores raciales” (teoría de la pigmentocracia) que rige toda la organización económica y social de la colonia, y que consiste en la correspondencia entre la escala de colores raciales (desde blanco a indio), a una escala de funciones sociales (p. 294).

Lipschutz además pedía que se distinguiera la discriminación social de la discriminación racial: “no sirve de nada lo de trocar la noción de la discriminación social por la discriminación racial, con el fin de justificar con eso todas las barbaridades que la discriminación social encierra” (p. 350). Con respecto a la diferencia entre discriminación social de la racial, Lipschutz estableció una especie de marco secular para la sociología: “el sociólogo que quiere tratar sobre el mestizaje debe darse cuenta de que no hay ‘raza de Villano’, como lo pensaban tantos siglos ha los Hijosdalgo reunidos en la orden de Calatrava” (p. 352). Esa diferenciación entre raza, etnia, nación y clase marcaba los mismos límites de la disciplina sociológica:

---

<sup>45</sup> Cfr. A. Lipschütz: *El problema racial de la conquista de América, y el mestizaje* (1963). Utilizamos la segunda edición publicada en Santiago de Chile por la Editorial Andrés Bello (1967). Este libro reúne una serie de conferencias dictadas en México, en el XIX° Congreso Internacional de Sociología. La “ley del Espectro de los Colores Raciales” la había presentado el autor en una publicación anterior: *Indoamericanismo y raza india*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento (1937). Magnus Mörner: *Race mixture in the history of Latin America*, publicado en Londres, por Little, Brown & Company (1967), y la traducción al castellano realizada por Jorge Piatigorsky: *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Editorial Paidós (1969). Aparte del *Congreso sobre el mestizaje* en 1965 de la *Revista histórica* (ya citado en Arguedas). En 1969, El Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales (ILARI) publicó en su organismo de difusión, la revista *Aportes*, un número especial dedicado a *Mestizaje y aculturación*. En este número, entre otros autores, participaron Mörner con un artículo titulado: *Proceso histórico del mestizaje y de la transculturación en América Latina*. Por su parte Rubén Bareiro Saguier y Hélène Clastres publican un estudio de la *aculturación* y el *mestizaje* en las misiones jesuíticas del Paraguay y Fernando Silva Santiesteban: *El mito del mestizaje*. Cfr. *Aportes* 14 (1969). De los años setenta son los trabajos de Miguel León-Portilla: *Trauma cultural, mestizaje e indigenismo en Mesoamérica*, en: *Cuadernos Americanos* 4 (1975), pp. 113-133, y *Etnias indígenas y cultura nacional mestiza*, en: *América Indígena* 3 (1979), pp. 601-621. En 1974, Ángel Rama: *El área cultural andina: hispanismo, mestizaje, indigenismo*, en: *Cuadernos Americanos* 6, (1974), pp. 136-173. Manuel Villanova: *Mestizaje y Marginación. El laberinto de la identidad en América Latina*, en: *Cuadernos Hispanoamericanos* 320/321, (1975), pp. 285-297.

Ya nunca más el sociólogo al tratar sobre los complejos problemas del mestizaje tomará en mala parte a una u otra de las razas que se mezclan, o de la mezcla que resulta. Es sólo así que hará el sociólogo justicia tanto a la biología científica como a la misma ciencia sociológica. (p. 352)

Por su parte, Magnus Mörner, historiador proveniente de Suecia, establecía en su artículo: *Proceso histórico del mestizaje y de la transculturación en América Latina* (1969), una diferenciación entre *mestizaje*, como término histórico, y *miscegenación*, como término teórico para demarcar los dos procesos de mezcla, con esto distinguía entre mezcla biológica de la cultural o de la “calidad física e intelectual de los individuos que se unen”:

(...) la mezcla social como tal, no parece ser de mayor relevancia. Lo que importa es la calidad física e intelectual de los individuos que se unen. Es evidente que, al contrario de lo que temía Simón Bolívar y de lo que estaban convencidos los pseudo-científicos del darwinismo social, la miscegenación por sí sola no interesa a las ciencias sociales. El interés que, no obstante, tiene, se deriva de la circunstancia de que tan a menudo este proceso de miscegenación precedió, acompañó y facilitó el proceso de la transculturación. Pero no siempre coincidieron. Ha habido mezcla racial sin mezcla cultural, y viceversa. Por lo tanto resulta muy desafortunado el uso corriente de una misma palabra, mestizaje (que debería ser reservada para miscegenación), para ambos procesos de mezcla, la genética y cultural. Si la historia enseña que el encuentro de razas distintas ha sido por lo general acompañado de problemas y conflictos ello se debe a que estas razas han representado a la vez culturas y sistemas políticos distintos. (Mörner 1969: 29-30)

El enfoque de Mörner intentaba establecer la brecha entre una visión romántica y evocadora de estos procesos como la que para el autor resultaba de *Casa-Grande & Senzala*: “obra, por cierto, maestra como evocación de la vida de las antiguas plantaciones azucareras del Nordeste de Brasil” (p. 33), de una asumida desde el campo sociológico. Con esto los discursos sobre las sociedades americanas quedaban diferenciados en su tratamiento en autores como Arturo Úslar Pietri y en autores como Mörner:

Como bien sabemos, son gigantescos los problemas de orden demográfico, económico, social y político que enfrenta América Latina hoy. Contra este trasfondo, los de carácter racial parecen, de veras, secundarios. Desde el punto de vista histórico es muy obvia la importancia enormemente positiva de la miscegenación por haber abierto, por lo general, la puerta a los procesos de transculturación y de integración social. Es verdad que las mismas formas que tomara el mestizaje, las uniones entre señores y esclavas, han dejado huellas profundas en las actitudes sexuales y en el concepto de familia que impera en

América Latina. Consecuentemente, el concubinato establecido y la legitimidad extendida pertenecen a la clase de problema que América Latina heredó del pasado. Por otra parte, se han desarrollado, en los ambientes multirraciales de América Latina, actitudes tolerantes en el contacto cotidiano entre individuos de distinto color de piel. En esto, sí, Latinoamérica puede servir de modelo para el resto del mundo. (p. 37)

No obstante, con esto último Mörner volvía a situar en calidad de modelo las actitudes tolerantes en América Latina, entre individuos de distinto color de piel, lo que no ha sucedido tampoco hasta hoy en el contexto latinoamericano, que a diferencia de contextos como el europeo parecía ser reivindicador con respecto a las diferencias raciales y los procesos de mezcla interracial.

4/corte

## Recepción de Bachtin en el contexto latinoamericano

Durante la década de los años 1960, el estructuralismo (Lévi-Strauss, Barthes, Lacan) adquiere un lugar predominante como corriente de pensamiento. Las nuevas revistas (*Tel Quel*, *Change*, *Cahiers pour l'Analyse*), como productos de alianzas ideológicas, se constituyeron en los medios que hicieron posible la recepción de figuras desconocidas al ambiente francés, desde el formalismo ruso hasta Bachtin.

En el contexto latinoamericano, la recepción de Bachtin fue el resultado de las distintas mediaciones que tuvieron lugar en los círculos intelectuales ubicados en este contexto francés, en los que se encontraron también escritores latinoamericanos residentes en París. En ese momento que marcaba la Guerra fría, los viajeros bilingües como traductores pudieron transferir una serie de conocimientos que se mantenían cercados por la situación política. Este fue el caso de la recepción de las tesis de Bachtin entre el ruso y la lengua francesa.

La romanista proveniente de Bulgaria, Julia Kristeva, llegaba a París en 1966, con el propósito de continuar sus estudios con Barthes y Greimas en la *École Pratique des Hautes Études*. En ese mismo año este centro de estudios publicó una compilación de trabajos que marcó nuevo rumbo en la crítica y el pensamiento literario y cultural. Este compendio teórico-crítico titulado: *L'analyse structurale du récit* (*Communications* 8), permite el encuentro del formalismo ruso, con figuras como Propp y Roman Jakobson y el estructuralismo de Lévi-Strauss en el análisis de la narración abriendo el camino de la narratología francesa.<sup>46</sup> La reimpresión de este número de *Communications*, por la

<sup>46</sup> Este volumen contuvo: R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*; A. J. Greimas, *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*; C. Bremond, *La logique des possibles narratifs*; U. Eco, *James Bond: une combinatoire narrative*; J. Gritti, *Un récit de presse: les derniers*

editorial francesa Éditions du Seuil, en 1981, resaltaba en su texto introductorio que este número de *Comunicaciones*: “marqué l’avènement d’à laquelle les théoriciens du monde entier n’allaient plus cesser de se référer” (de la contraportada, 1981).

Kristeva publicó un año después, el primer artículo que resumía parte de las tesis propuestas por Bachtin: *Bakhtine, le mot, le dialogue et el roman* (*Critique* 239: 438-465), figura hasta el momento desconocida fuera de lo que era entonces la U.R.S.S. Kristeva observaba que “Bakhtine”: “aborde des problèmes fondamentaux qu’affronte aujourd’hui l’étude structurale du récit” (Kristeva 1967: 439). Las teorías de Bachtin se concebían por Kristeva como más dinámicas que las del estructuralismo, pues permitían establecer una tipología de discursos (la del carnaval) que situaba el texto en relación con el contexto socio-político, dentro de la historia y dentro de la sociedad, y en los términos de la *cultura oficial* y no oficiales (carnaval y parodia):

L’histoire et la morale s’écrivent et se lisent dans l’infrastructure des textes. Ainsi, polyvalent et pluridéterminé, le mot poétique suit une logique qui dépasse la logique du discours codifié, et qui ne se réalise pleinement qu’en marge de la culture officielle. C’est par conséquent, dans le *carnaval* que Bakhtine ira chercher les racines de cette logique dont il est ainsi le premier à aborder l’étude. Le discours carnavalesque brise les lois du langage censuré par la grammaire et la sémantique, et par ce même mouvement il est une contestation sociale et politique: il ne s’agit pas d’équivalence, mais d’identité entre la contestation du code linguistique officiel et la contestation de la loi officielle. (*ibidem*)

El discurso del carnaval como un discurso del “des-orden” y la “superposición” censurado por la gramática y sintaxis vendría a contraponerse a la cultura oficial como un movimiento y respuesta política, en pocas palabras, como revolución. Pensando en Artaud Kristeva propone que: “L’écriture moderne offre plusieurs exemples flagrants de cette scène généralisée qui est loi et autre, et sur laquelle le ruse se tait car il n’est pas parodie, mais meurtre et révolution” (p. 455).

Este artículo de Kristeva fue el resultado de la lectura de tres textos de Bachtin: *Problemy poétiki Dostoevskogo* (1963), *Tvorchestvo Fransua Rable I narodnaia kultura Srednevekovia I Rennansa* (1965), y el ensayo: *Slovo v romane* (revista *Voprosy literatury*, 1965), publicados, por primera vez en ruso, en Moscú, en el transcurso de la primera mitad de los años 1960, a pesar de haber sido escritos, en parte, con mucha anterioridad.<sup>47</sup>

*jours d’un «grand homme»*; V. Morin, *L’histoire drôle*; C. Metz, *La grande syntagmatique du film narratif*; T. Todorov, *Les catégories du récit littéraire*; G. Genette, *Frontières du récit. Dossier: Choix bibliographique*. – «*Structural Models in Folklore*»: note ser une recherche en cours.

<sup>47</sup> A partir de la década de los años 1960, Bachtin retorna a la escena intelectual pública de la que había sido desterrado en diversos lugares lejanos a Moscú o San Petesburgo desde la llegada del estalinismo. Desde finales de los años 1920 hasta los años 1960, Bachtin había permanecido en un exilio interno. La lectura de la tesis sobre Rabelais de Bachtin

La influencia-primicia de los textos en diálogo (intertextualidad) la tuvo Kristeva situada en el centro de París y en compañía de una corriente de crítica vanguardista. La noción de “intertextualidad” caló muy arraigadamente dentro de las líneas de la corriente estructuralista. Los análisis de Kristeva, del artículo de abril de 1967, sobre Bachtin “descubrían” el aspecto del diálogo:

La conception du langage poétique comme dialogue et ambivalence amène alors Bakhtine à une réévaluation de la structure romanesque qui prend la forme d’une classification des mots du récit liée à une typologie du discours. (págs. 442-443)

El “dialogismo” se presentaría como el nuevo tratamiento de la novela y como la introducción de una perspectiva completamente innovadora vista como co-presencia de voces, enunciados, lenguajes o glosas, para convertirse en “la estructura intelectual de la época”. La reunión polifónica de las voces o polifonía en los discursos, más allá del binarismo, se hace entonces la gran transformación que permite poner en cuestión la existencia de lenguajes y los propios límites del pensamiento moderno:

Le dialogisme, plus que le binarisme, serait peut-être la base de la structure intellectuelle de notre époque. La prédominance du roman et des structures littéraires ambivalentes, les attractions communautaires (carnavalesques) de la jeunesse, les échanges quantiques, l’intérêt por le symbolisme corrélationnel de la philosophie chinoise, por ne citer provisoirement que quelques éléments marquabts de la pensée moderne, confirment cette hypothese. (págs. 464-465)

El artículo de Kristeva, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, fue leído en francés por integrantes del campo intelectual en castellano y portugués, por escritores residentes en París como Severo Sarduy, vinculado a la revista *Tel Quel*. En años posteriores, en una entrevista realizada a Sarduy alrededor de 1985, Sarduy se refería

---

(expuesta en los años 1940), y hallada en los archivos del *Instituto Mundial de literatura de Moscú*, por dos investigadores, impulsó el reencuentro con Bachtin. Inmediatamente, comenzaron a gestionarse las publicaciones, hasta entonces inéditas. En 1963 se pudo publicar en Moscú *Problemy tvorchestva Dostoievskogo* (Problemas de la obra de Dostoievski), obra que había salido publicada en Leningrado en 1929 bajo su autoría. En 1965 apareció también en Moscú, en la revista: *Judozhestvennaia Literatura* (Problemas de Literatura), *Tvorchesto Fransua Rable I narodnaia kultura Srednevekovia I Rennansa*, (*La obra de François Rabelais y la cultura popular de la risa en la Edad Media y el Renacimiento*). Los textos reseñados por Kristeva fueron los publicados en la década de los años 1960. La primera traducción se hizo del ruso al inglés, en 1965, por Hélène Iswolsky, quien tradujo: *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press), obra que fue reeditada, en 1968, por el M.I.T. (Massachusetts Institute of Technology). Posteriormente, una primera versión en italiano a cargo de G. Garritano, apareció en 1968 como: *Dostoievskij. Poetica e stilistica* (Torino).

a lo que para él resultaba ser el hecho de mayor trascendencia de esta revista *Tel Quel*, que había surgido en pleno auge del estructuralismo, destacando que a través de ella se había podido entrar en contacto con aquello que a su vez resaltaba como las grandes corrientes del siglo: el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística, y sin las cuales, añadía el autor, nadie que intentara pensar de un modo sistemático podría llegar a establecer una crítica seria.<sup>48</sup>

A finales de 1968, apareció: *Escritos sobre un cuerpo*, esta recopilación de Sarduy fue publicada después de sus dos primeras novelas: *Gestos* (1962) y *De donde son los cantantes* (México, 1967), y antes de sus ensayos sobre el Barroco (1972/1974). Sarduy se proponía llevar a cabo una práctica de la ciudad que se fundamentaba como urgencia de “crear un código paralelo, reductor y legible, que nos permita el acceso y la orientación en un espacio que ya no contiene ningún índice, extensión sin marcas que esconde sus posibles trayectos como enigmas.” En este texto, Sarduy intentó elaborar elementos de una estética del cuerpo, a partir de una *heterogeneidad* ecléctica de conceptos, autores y textos que llegó a exponer más claramente en sus *Ensayos generales sobre el barroco*.<sup>49</sup>

En la primera parte titulada *Erotismos*, luego de referirse a Sade, Bataille, Marmorì, Cortázar, Elizondo, *Zona sagrada* y *Cambio de piel* de Fuentes y *El lugar sin límites* de Donoso, Sarduy hace una apología al libro *Compact* de Maurice Roche (publicado en *Tel Quel*, 1966), como: “un catálogo de significantes y que explota todas las posibilidades corporales: la ópera.” Se trata para Sarduy de la ópera no en su sentido clásico, sino como “ópera bufa” o cuerpo paródico. Esta apreciación obliga a Sarduy a reflexionar sobre el género, para decir:

Pero si *Compacto* está estructurado como una ópera, si retóricamente esas páginas se construyen como una partitura –Maurice Roche es también un músico–, al espacio, a la elocuencia de la ópera se añade en esta novela una nueva dimensión: la de la parodia. *Compacto* es una ópera que se burla de sí misma, que pone en tela de juicio todos los medios de expresión de la ópera. (Sarduy 1987: 265)

A las imágenes y nociones de “transgresión”, “travestismo”, “inversión”, se agregarán en seguida las nociones de “espejo”, “doble”, “superposición”, “diálogo” y “parodia”, y el cuestionamiento de los *géneros oficiales*. Es adentro de esta práctica que intervienen una y otra vez referencias bachtinianas. Sarduy hace mención del

<sup>48</sup> Sarduy en entrevista con Julio Ortega (23 de junio de 1985), en *Diario 16*, Madrid, publicada en la edición de Gustavo Guerrero y François Wahl (1999): *Severo Sarduy. Obra Completa*. Tomo II. París: ALLC XX/Ediciones UNESCO, p. 1.825

<sup>49</sup> Cfr. Severo Sarduy: *Ensayos generales sobre el Barroco*. México/Buenos Aires, F.C.E. (1987).

“carnaval”, “parodia bachtiniana”, el “mundo al revés”, hasta llegar al tema del “diálogo”, donde ubica explícitamente a “Bakhtine”.

En el último apartado dedicado al escritor cubano del barroco, Lezama Lima, y al finalizar su descripción de *Compacto*, Sarduy dice que se trata de un “trabajo inaugural de una nueva literatura y de un lenguaje”, de una “superficie de transformaciones ilimitadas”, desplegadas en la ficción, que vendrían a ser el travestismo, las metamorfosis, las referencias a otras culturas, la mezcla de idiomas, el carnaval, el teatro erótico y el diálogo:

Más allá de las censuras, del pensamiento común vendrían a dialogar todos los textos anteriores y contemporáneos del libro, se harían explícitas todas las traducciones que hay en el interior del mismo idioma. (...) *Compacto* es uno de los libros creadores de un espacio nuevo, de esa ficción del cuerpo, del gesto, del erotismo y de la muerte. (págs. 266-267)

En el apartado *Horror al vacío*, Sarduy se refiere de forma explícita a “Bakhtine”, en: *Dispersión. Falsas notas/Homenaje a Lezama*. Luego de comentar el método de ‘cup up’ y el doblaje (montaje) del escritor William Burroughs, Sarduy pasa al tema de la “superposición” en Lezama, a partir de su entorno inmediato parisino:

Anticipándose a las teorías más recientes –revalorización del formalismo ruso, de Bakhtine; semiología de paragramas de Julia Kristeva–, Lezama define, en este texto, la escritura como un objeto dialógico, como una interacción de voces, de “*idiomas*”, como una coexistencia de todas las “traducciones” que hay en un mismo idioma: sistema dinámico, “*órgano*” en que las distintas funciones literarias, en forma de reminiscencias, de parodias, de citas, de reverencias e irrisiones (la “*sentenciosa y solemne risotada*”) instituyen, “*entonan y proclaman*” ese Carnaval que proponía Bakhtine: “*robusta entonación dentro de la luz*”. (...) El reverso de la banalización de Góngora –las *Soledades* superpuestas a lo cotidiano de la conversación–, es la gongorización de lo trivial. Ambos procesos intercambian sentidos, sus flechas: flujo y reflujo conceptual que es otro aspecto del diálogo. (en: “Lezama: sierpe de Don Luis de Góngora”, pp. 286-287).<sup>50</sup>

Como comparación de la producción internacional con la latinoamericana, a través de Kristeva, y poniendo en un mismo recipiente su primer contacto con materiales de Bakhtin que se están traduciendo al francés, Sarduy establece una

<sup>50</sup> Además Sarduy destaca en este momento una idea en Lezama de *lo cubano* no como síntesis, sino como “superposición”: “No es un azar que Lezama, que ha llegado a la inscripción, al fundamento mismo de la isla, a su constitución como diferencia de culturas, no reconstituya de ese modo su espacio. Cuba no es una síntesis, sino una superposición” (Sarduy 1987: 283).

equivalencia entre la producción de Lezama Lima y otros escritores como Fuentes con las ideas de Bakhtine. Lezama Lima, dice Sarduy, había entendido la escritura, como un “objeto dialógico”. Con esto se superponían a manera de espejos las teorías bachtinianas con los cuerpos y formas de producción latinoamericanas revelando su constitución carnavalizada, polifónica y paródica. Este hecho revolucionó totalmente lo que eran los sistemas interpretativos de la literatura latinoamericana que ya para ese momento se perfilaba como literatura del *boom* e identidad cultural latinoamericana. La transferencia de las teorías de Bachtin fueron posibles por la traducción de sus trabajos a otros idiomas. Además se constituyó la obra de Bachtin por su traducción en bloque, cuando fue permitida, como una enciclopedia de conceptos renovadores para el tratamiento de la literatura y las culturas.

En 1971 apareció en *Eco*, la primera traducción al español del texto de Bachtin: *Literatura y Carnaval (Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa)*.<sup>51</sup>

Las tesis de la “carnavalización literaria” que constituyen el contenido central de *Carnaval y Literatura*, comenzaron a circular, durante toda la década de los años 1970, junto con el resto de las terminologías bachtinianas. En 1971 en un artículo que apareció en *Casa de las Américas* titulado: *Para un plano de batalla de un combate por una nueva crítica en Latinoamérica* (1971) Rincón se apoyó en la teoría de la novela de Bachtin para polemizar contra la interpretación de la novela de caballería y la idea del realismo literario que defendía entonces Mario Vargas Llosa. Este artículo había sido escrito un año antes, en 1970, estando Rincón se encontraba en Berlín, trabajando con el romanista Werner Krauss, y teniendo a la mano la publicación alemana de Bachtin antes mencionada, y un artículo titulado: *Epos und Roman. Zur Methodologie der Erforschung des Romans*.<sup>52</sup>

Es por ese camino que Rincón propone la necesidad de elaborar teóricamente los problemas que planteaba la nueva literatura latinoamericana. En los trabajos publicados en *Casa de las Américas*, en 1971, Rincón propuso debatir sobre una teoría de la literatura latinoamericana, directamente relacionada a la teoría de una novela de Bachtin y la concepción del papel de la “cultura de la risa” en el paso entre la

---

<sup>51</sup> M. Bachtin: *Carnaval y literatura. Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa*, en : *Eco. Revista de la cultura de occidente* XXII/3, (1971), pp. 311-338. Según una nota de los editores : “La obra de Michail Bachtin, la más importante de todas las figuras dentro del movimiento postformalista, se sitúa hoy en el punto más sensible de la reflexión sobre la escritura. Nacido en 1895, enseña actualmente en la universidad de Saransk. Los textos aquí presentados han sido extraídos de su obra *Literatur und Carnaval*, publicada por la “Colección Hanser”, por la editorial del mismo nombre en München, 1970 [1969]. La traducción es de Carlos Rincón.” (en: *Eco*, anotaciones, s/pág.).

<sup>52</sup> Este último artículo fue traducido del ruso *Slovo v romane* y publicado posteriormente en alemán en la edición: *Konturen und Perspektiven. Menschenbild, Weltanschauung, Werkstruktur* (Berlín, 1969).

Edad Media y el Renacimiento. También en *Sobre crítica e historia de la literatura hoy en Latinoamérica* recurre a Bachtin en 1973 para oponerse al “encerramiento en el lenguaje”, en el sentido de la crítica de Bachtin al formalismo, y proponer soluciones a “la crisis metodológica dentro de la investigación latinoamericana” (Rincón 1973: 139-143).

Las posiciones positivistas e interpretaciones de la creación literaria en sentido clásico y del creador como Dios quedaron traspuestas con la introducción de Bachtin, quien entró en un momento crucial en el que tanto la producción literaria y cultural como las teorías literarias y culturales emergentes se vieron con otra cara, y partir de la cual se pudo leer de una forma más precisa producciones como las de García Márquez o Cabrera Infante, que hasta ese momento venían siendo interpretadas bajo los esquemas de la “literatura nacional popular” (Rama) o de “la novela del lenguaje” (Rodríguez Monegal) en los parámetros de la modernización literaria y tomando como modelos el *Ulises* de Joyce. El repertorio de Bachtin impulsó a reconstruir tanto el campo crítico literario como a asumir la problemática de lo cultural enfrentando el momento de la reproducción tecnológica de la imagen por los medios electrónicos.<sup>53</sup>

De la ‘novela del lenguaje’ al carnaval polifónico, en 1979, el crítico literario y entonces profesor en Yale University Emir Rodríguez Monegal, publica: *Carnaval/ Antropofagia/Parodia*, en la *Revista Iberoamericana* de Pittsburgh. Su lectura de Bachtin se conecta con Sarduy. Según Rodríguez Monegal, en *Escritos sobre un cuerpo* y en su artículo *Barroco y neobarroco* (1972), Sarduy habría demostrado: “cuán fructuosa puede ser la aplicación de las teorías de Bakhtin y de Julia Kristeva sobre la carnavalización, el dialogismo y la intertextualidad de la literatura latinoamericana” (Rodríguez Monegal 1979: 405).

Por su parte, Haroldo de Campos, quien venía ocupándose de aspectos de la parodia desde fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta en el Brasil, como

---

<sup>53</sup> Luego, en 1982, refiriéndose a una constelación literaria nueva (el fin del *boom*, el posmodernismo: *Gravity's Rainbow*, *V*, *La città invisibili*; la novela poscolonial: *Midnight's Children*, en el contexto de “Fuentes con Bachtin” en *Terra Nostra*, Rincón expuso la “aproximación de Bachtin a la literatura y a la novela” opuesta a la de Lukács, con el análisis interrelacionado de los conceptos de *dialogicidad*, *heteroglosia*, *carnavalización*. En el centro de la definición de dialogicidad abordó la cuestión de la palabra “mezclada o híbrida”, del “enunciado” o la “construcción híbrida”. (Rincón 2004: 184-191). Fuentes, por su parte, construye su novela *Terra Nostra* como estructura dialógica, mostrando y exponiendo de forma concreta, con un personaje inspirado en Bachtin, un diálogo en forma de dos columnas en el cual contraponen: cambio/fijeza, amor por lo desconocido/miedo por lo que se desconoce, reconocimiento en la diferencia/exterminación de lo diferente, mezcla/pureza, unión/separación, comunidad/poder, tolerancia/represión, muchos /uno, cristianos, moros y judíos/hidalgo de sangre limpia, españoles/Rey, Alhambra/Escorial, duda/fe, diversidad/unidad y vida/muerte... (Rincón 2004: 189-190). Bachtin o el diálogo quedaban en el lado de la mezcla, la diversidad y la vida.

señala Rodríguez Monegal, después de introducir los esquemas de Vladimir Propp a la narrativa moderna brasilera, pasa a tratar los planteamientos de Bachtin. Según Rodríguez Monegal, “en su introducción a una reedición de la segunda novela de Oswald de Andrade, la más experimental, *Serafín Ponte Grande* (1933), de Campos subraya la importancia de la noción bakhtiniana de carnavalización para una relectura de esta novela” (p. 404).

De Campos lee los trabajos de Kristeva y las únicas traducciones entonces disponibles de los libros de Bachtin en inglés e italiano. Son tres las referencias que hace en relación con Bachtin. La primera se halla en marzo-abril del año 1970, en un trabajo titulado: *Superação e ruptura da idéia de uma linguagem exclusiva para cada gênero literário*.<sup>54</sup> En las referencias bibliográficas se ubican las traducciones de Bachtin y los trabajos de Kristeva mencionados anteriormente, e incluye de Kristeva del año 1969: *Recherches pour une sémanalyse*. En la edición de 1977, que reúne materiales escritos en 1970 y re-escritos en 1972, comienza hablando de una “*crise da Normatividade*” que ubica a comienzos del siglo XVIII en Francia: “La tendencia hacia la estricta demarcación literaria de los géneros, hacia la precisa elaboración de un canon de los géneros, es un corolario natural de la concepción reglamentadora y normativa del lenguaje, característica del clasicismo” (de Campos 1972: 279).

Teniendo en cuenta, parte de las *Teses de 1929*, del *Círculo Lingüístico de Praga*, de Campos señala en el clasicismo “la culminación de la perfección estética [que] procura llegar a la más estricta obligatoriedad y a la mayor generalidad de la norma” (p. 279). El romanticismo, se presenta así según de Campos como la “revolución contra el carácter prohibitivo de la norma” (de Campos 1977: 10), mientras que el “*hibridismo dos gêneros*” lo ubica en el contexto de la Revolución industrial, en el nacimiento de la gran industria y recurre al teórico de los medios, Marshall McLuhan, para explicar la transformación que se produce a todo nivel con la entrada de los *media*. Con esta incorporación la oralidad adquiere un lugar preponderante, así como se expande un nuevo estadio de interacción en el que los cuerpos, sometidos a la medialización, viven a cada momento, experiencias sensoriales abrumadas por la tecnificación de la producción artística y las producciones se convierten en compendios sinestésicos

<sup>54</sup> Fragmentos de este ensayo escrito en 1970 fueron publicados en 1972 como: *Superación de los lenguajes exclusivos* para un compendio de estudios literarios publicado por la UNESCO: *América Latina en su literatura*, coordinado y editado por César Fernández Moreno. (Siglo XXI/ UNESCO, pp. 279-300). Una nueva versión, escrita en 1977: *Ruptura dos Gêneros na Literatura Latino-Americana*, aparece en São Paulo, Editora Perspectiva, pp. 9-50. En esta publicación hay una entrevista hecha por H. de Campos en Lisboa al poeta crítico E. M. de Melo e Castro, sobre la poesía brasilera de vanguardia y con referencias de interés al teórico M. McLuhan: *Aspectos da poesia de vanguarda no Brasil e em Portugal*. pp. 51-80. Las referencias a Bachtin hasta 1971 son: (Bachtin, 1968, versiones en inglés e italiano), Kristeva (1967). La edición de 1977 incluye la traducción al portugués del texto de Kristeva de 1969: *Introdução à Semanálise*. São Paulo. Perspectiva (1974).

como reunión de todas estas experiencias vividas. Es en este momento que de Campos observa una “*hibridização*” reuniendo las teorías bachtinianas con las teorías de los medios provenientes de McLuhan:

(...) Marshall McLuhan tem procurado interpretar de maneira extremadamente sugestiva esse conflito dos *media*. Para o teórico canadense (...) a grande imprensa, a partir sobretudo da invenção do telégrafo e de sua influência, sob a forma de mosaico de notícias, no estilo e na apresentação dos jornais, aproxima-se da cultura oral, que não é linear, mas sinestésica, táctil, simultânea, tribal. O aparente paradoxo é explicado por un fenômeno de hibridização, de cruzamento. Assim, o princípio alfabético, guttenberguiano, com sua unidade de ponto de vista e sua cadeia linear, é superado extamente quando, ao culminar no jornal cotidiano, o medium telegráfico se encontra como ele e de ambos nasce uma forma híbrida. (p. 15)

Para de Campos “*hibridização*” tenía que ver con un “*processo de destruição dos gêneros*” que se había hecho más claro en este momento de los *media*. Por lo tanto observa que mientras, el mecanismo de reproducción de la norma, la reglamentación estética del lenguaje, juega “el papel de una verdadera custodia de la “pureza” de una determinada forma del lenguaje o del lenguaje en general” (p. 279), la observación de los fenómenos por fuera de las estructuras normativas, abre un campo de fragmentaciones y *collages*. Con esto de Campos realiza una analogía de los dialectos funcionales que analizan los del Círculo de Praga, con una “teoría canónica de los géneros”, pues señala de Campos: “cada género literario representa también un cierto ramo funcional del lenguaje” (p. 279). De Campos traslapa Bachtin y los formalistas rusos (dos campos semánticos diferenciables) en la interpretación de Victor Erlich, o más bien, debido a su concepción de la literatura latinoamericana como una sistema de producción condicionado por la técnica del *collage*, puede ver lo que tienen en común Bachtin y los formalistas, para los cuales se unen, en la configuración del estudio de formas discursivas, las estructuras o *formas híbridas* que traspasaban el campo de lo literario como un campo exclusivamente artístico. Se trata de la renovación de los géneros y su posibilidad expansiva:

Abordando o problema da ralação entre os “gêneros primitivos” (os da literatura popular ou oral) e os da “literatura desenvolvida”, Wellek e Warren (*Teoría Literaria*) referem a opinião do formalista russo V. Chklóvski, para quem as novas formas de arte são simplesmente a canonização de gêneros inferiores (infraliterários). E Victor Erlich, no seu fundamental *Russian Formalism*, mostra como os integrantes dessa escola crítica renovadora prestavam especial atenção aos “gêneros híbridos”, memórias, cartas, reportagens, folhetins, aos productos da cultura popular que vivem uma existência

precária na periferia da literatura, ao jornalismo, ao “vaudeville”, à estória policial, para explicar através deles as inovações de autores como Púchkin, Niekrássov, Dostoiévski e Blok. (p. 15)

Esta referencia a los *géneros híbridos* llega en de Campos, pues, por otra vía adicional a la de las tesis de Bachtin sobre la novela como *género híbrido* y el problema de la *hibridación*. Sin embargo, el aspecto del *género híbrido* que menciona de Campos por medio de Erlich es propiamente una idea que será ampliamente desarrollada por Bachtin. De Campos sitúa lo que llama el “*processo de destruição dos gêneros*” en la literatura latinoamericana dentro del problema de la superación de un canon genérico (p. 283), mediados uno y otro por los contextos que describe del romanticismo del siglo XIX, la Revolución industrial de los años 1920-30 y la implosión de los *media*. De Campos introducirá además *lo híbrido* en el terreno de la literatura latinoamericana como la superación del dogma de la pureza, como la “contaminación de la prosa de ficción por el ensayo crítico”, estableciendo una línea latinoamericana de producción con relación a los *géneros impuros* en la que los géneros elevados se mezclan con los géneros inferiores, contaminándose unos a otros, en la línea de la vanguardia del siglo XIX, y en autores como Huidobro, Oswald y Mario de Andrade, Cortázar o Cabrera Infante, observando en ellos, un “proceso popularizante de carnavalización” que expande las posibilidades lúdicas del idioma castellano y que permite abordar un campo más amplio o meta en el que ya juega un papel predominante un sistema de interpretación que introduce elementos de plurilingüismo, como *hibridização* de todas las producciones, con una idea de popularización vista como elemento artístico positivo:

Pero también es importante en Cortázar el abordaje de la dimensión metalingüística a través de la parodia (ya sea en las dicciones de los personajes, ya sea en el tratamiento de los más diversos materiales textuales, de informes científicos a memorias estrambóticas de visionarios de provincia). Morelli quiere intentar el *roman comique*, como Oswald y Mario de Andrade, cada uno a su modo, también lo hicieron. Y ya a esta altura, cuando la manifestación de la parodia en la novela debe verse como un diálogo entre textos o una “intertextualidad” (término que la semióloga Julia Kristeva acuñó en base a los estudios de Mikhail Bakhtin sobre Dostoyevski y Rabelais), no podríamos dejar de mencionar otra obra latinoamericana reciente, que entra de lleno en ese espacio paródico “dialógico” o “polifónico” donde los géneros “elevados” y sus exclusivismos lingüísticos se corrompen, donde la literatura se somete a un profundo proceso popularizante de “carnavalización” (Bakhtin). Nos referimos a *Tres tristes tigres* (1964), de Guillermo Cabrera Infante, cuya *féerie* verbal (unida a los montajes de palabras de Altazor de Huidobro y al “glíglico” de ciertos pasajes de Cortázar) parece desmentir la incredulidad borgeana sobre las

tendencias lúdicas del idioma castellano. Vimos, pues, cómo la irrupción metalingüística produjo en la literatura latinoamericana la contaminación de la prosa de ficción por el ensayo crítico, corroyendo, por ese otro lado, el dogma de la “pureza” de los géneros. Un itinerario semejante puede también rastrearse en la poesía. (p. 295).<sup>55</sup>

Dentro de este contexto, la *imagen híbrida*, proveniente de McLuhan, como “imagen sorpresa” producida por los medios va a adquirir un lugar central como momento epifánico:

O híbrido ou o encontro de dois *media* é um momento de verdade e revelação, do qual nasce a forma nova. (...) O momento do encontro dos *media* é um momento de libertação e deresgate do entorpecimento e do transe (...). Sustentando que princípio do “híbridismo” é uma técnica de descoberta criativa, McLuhan –que resalta a influência da imprensa popular sobre Mallarmé e Joyce, e que compara um jornal moderno a um poema surrealista– vê em Edgar Allan Poe o grande pioneiro nesse campo. (de Campos 1977: 17)

Para McLuhan en *Understanding Media. The extensions of man* (1964): “The crossings or hybridizations of the media release great new force and energy as by fission or fusion (...).” (McLuhan 2001: 53-54).<sup>56</sup>

McLuhan introduce la idea de que con los *media* se produce una fuerza renovadora de la experiencia sensorial en la época de guerras y migraciones como verdadera *energía híbrida* con la que surge una nueva mezcla cultural que se traduce en la norma de producción creativa de la vida ordinaria: “new cultural mix is the norm of ordinary daily life. Operations Research programs the hybrid principle as a technique of creative discovery.” *Lo híbrido* no sólo marca el tipo de encuentro que se produce con una forma nueva, sino que viene a ser en sí mismo una técnica de producción.

---

<sup>55</sup> En la *Introducción* de las *Obras Completas* de Oswald de Andrade, (Río de Janeiro. *Civilização Brasileira*, 1971), de Campos recurre al término trasladado por Lévi-Strauss ‘bricolage’ en *La Science du Concret* de *La Pensée Sauvage* como la antesala de una ‘técnica de citações’ a su vez sinónimo de un ‘híbridismo crítico’: “(...) um livro de resíduos de livros, un livro de pedaços metonimicamente significantes que nele se engavetam e se imbricam, de manera aparentemente desconexa, mas expondo, através desse híbridismo crítico, disso que se poderia chamar uma ‘técnica de citações’ estrutural” (de Campos 1984: 150-151).

<sup>56</sup> Cfr. Capítulo 5: *Hybrid Energy: Les Liaisons Dangereuses*, en: M. McLuhan: *Understanding Media. The extensions of man*. London, New York, Routledge (2001), pp. 53-61.

Preámbulo del 5/corte

## **El debate sobre *cultura nacional argentina***

**Juegos del lenguaje en Sábato: Hibridaje (mestizaje/malevaje/bricolage) e Hibridez (niñez/madurez/vejez)**

Después de tener divulgación las tesis de Ribeiro, circuló en 1973 la primera edición de *La cultura en la encrucijada nacional* de Sábato, publicada por la editorial Crisis. Sábato introducía su ensayo con la imagen de una encrucijada. Junto con ella la necesidad de proponer ideas claras sobre lo que debe entenderse por *cultura nacional*, y sobre la legitimidad de la *cultura popular* incluida en lo nacional con las altas manifestaciones del arte y la literatura (Sábato 1976: 7).

Entre septiembre y diciembre de ese año la revista *Crisis* publica materiales que debaten sobre la *cultura nacional argentina*. Para Sábato la *hibridez* es lo propio de la *cultura nacional argentina* y en realidad de *todas las culturas*, pues “toda cultura es híbrida”.

En ese año de controversias en aumento precipitada por los cambios políticos que implicó la vuelta de Perón, el ensayo de Sábato se convierte en *Best-Seller* nacional. Para ese momento en que aparece este número de la revista *Crisis* se anunciaba que los 5.000 ejemplares del libro de Sábato se habían agotado y que ese mismo año salía a la venta una segunda edición. En un momento de crisis nacional, Sábato observa los peligros de los mecanismos de identificación basados en una idea de pureza:

¿Qué, quieren una originalidad absoluta? No existe. Ni en el arte ni en nada. Todo se construye sobre lo anterior, y en nada humano es posible encontrar la pureza. (...) A estos que rechazaban el elemento europeo habría que recordarles que toda cultura es híbrida y que es candorosa la idea de algo platónicamente americano. (Sábato 1976: 24-25)

En el capítulo del libro lleva por título: *Sobre nuestra hibridez* referida a lo definitorio de la cultura nacional argentina, la *hibridez* es caracterizada como una etapa de “madurez”, en el que había que “saber reconocer sus antecedentes sin resentimiento y sin rubor” (p. 23), y en este sentido considerando en la idea de nación, la idea de diversidad:

¿Es fatal esta diversidad para la nación? ¿Es cierto que impide o complica nuestra unidad y la formación de un carácter nacional bien definido? Sería muy poco inteligente negar la legitimidad de estas dudas. Pero aún sería menos inteligente ver en esta complejidad

**Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo...**  
**Preámbulo del 5/corte: El debate sobre *cultura nacional argentina***

nada más que desventajas. Es más fácil construir un soneto impecable que lograr una vasta novela. Pero es precisamente esta “impureza” de la novela la que le da mayor trascendencia, pues es signo y efecto de su complejidad. Empecemos por admitir, pues, que es preferible ser extensos que limitados, variados que uniformes. Basta a veces observar cómo y qué come una persona en Nueva York o en París para saber que es argentino. No digo nada si baila un tango o si comienza a hablar. (págs. 16-17)

En este mismo capítulo Sábato pasaba a sostener en 1973, después de subrayar su tesis básica según la cual “toda cultura es híbrida”, que la *identidad nacional* había estado marcada largo tiempo por la búsqueda de una originalidad primigenia. Sin embargo, el concepto de *identidad* no debía entenderse precisamente desde la “pureza” o lo “esencial”, al contrario, la originalidad venía dada a partir del carácter de la transformación de esas herencias, que debía ser producto del topos de lo “profundo”, del efecto de su complejidad, “del substrato de una nación en un instante de su historia”: “La clave no ha de ser buscada ni en el folklore ni en el “nacionalismo” de los temas y vestimentas: hay que buscarla en la profundidad. Si un drama es profundo, *ipso facto* es nacional” (p. 33).

Sábato intentaba elaborar en 1973 una definición de *cultura nacional* a partir de lo que sería el ingreso en una edad madura, una semiexistencialista edad de la razón. Asumir las “herencias culturales” implicaba entender que “toda cultura es híbrida”, “que todo hibridaje es fertilizante” y “que es candorosa la idea de algo platónicamente americano”:

Negar la argentinidad del tango es acto tan patéticamente suicida como abolir la existencia de Buenos Aires, ciudad híbrida por excelencia, típico engendro del aluvión inmigratorio en la tierra madre que lo acogió, y por lo tanto dolorosamente representativa de la nación que ahora tenemos (...). (págs. 11-12)

Por su parte, el folclore, tema de discusión todavía presente, a pesar de poseer méritos propios –según como lo expresa Sábato–, no podía ser tomado como el único fundamento de un *arte nacional*, se necesitaba con urgencia una doctrina que pudiera establecer acertadamente “vínculos entre una cultura popular y una cultura superior; y entre una cultura nacional y una cultura universal” (p. 9). Sábato menciona fenómenos culturales concretos para mostrar que ninguno de ellos es originario: “Quedémonos tranquilos, pues: nada hay en la historia que sea estrictamente original ni completamente autóctono” (p. 20).

El ejemplo más evidente de *producto híbrido* del arrabal porteño cultural para Sábato es el tango:

Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo...  
Preámbulo del 5/corte: El debate sobre *cultura nacional argentina*

Los millones de inmigrantes que se precipitaron sobre este país en menos de cien años, no sólo engendraron esos dos atributos del nuevo argentino que son el resentimiento y la tristeza, sino que prepararon el advenimiento del fenómeno más original del Plata, el tango (...) producto híbrido del arrabal porteño. (Sábato 1986: 11)

La *cultura nacional híbrida argentina* tenía que ver además con la toma de conciencia a nivel nacional de lo profundo y de lo complejo de todo proceso cultural, producto del terreno geográfico mismo y de allí la propuesta de una reterritorialización y reapropiación del espacio urbano de la ciudad porteña, que había sido transformado por la llegada de la inmigración masiva y la expansión de la “gran aldea”. Estas mezclas étnicas y culturales constituidas en la ciudad son reinterpretadas por Sábato como mezclas de *hibridez*, en el mismo sentido positivo en que se había utilizado la categoría de *mestizaje* en países como México: mezclas que vienen conformándose dentro de procesos dolorosos, pero con resultados de una gran riqueza cultural.

Este discurso de la “riqueza cultural” se constituyó en el triunfo de las naciones latinoamericanas: lo espléndido y original de sus productos culturales, contrapuestos a la falta de un desarrollo técnico y tecnológico y de una organización social al estilo de Europa y Estados Unidos.

El *producto híbrido* contenía entonces, en la utilización de Sábato, rasgos que establecían continuidad con una mezcla cultural, pero ahora dentro de un contexto nuevo y con elementos distintos a los del *mestizaje*, pues significaba la ausencia del elemento indígena determinante en México, y del africano en el Caribe, la ausencia del discurso colonial, y el ingreso de lo urbano por vía de los procesos de modernización/urbanización y de la migración proveniente del campo y de Europa. Buenos Aires, *ciudad híbrida* por excelencia, engendro típico del “aluvión inmigratorio” en la tierra madre que lo acogió, preparó el terreno para la creación de un “nuevo argentino”, de un “extraño híbrido” producto de una “mezcla urbana” que fue redefinida por Sábato al igual que el tango y la ciudad, como mezcla/cruza:

Ese nuevo argentino del barrio, cruza de gringos pobres con criollos arrabaleros –rencorosos gauchos vueltos del exilio hacia la fábrica y el suburbio–, un tipo humano inédito hasta ese momento, proclive al amor prostibulario y a la canción sentimental, extraño híbrido de napolitano exuberante y de reservado “hijo del país”. (1956: 13-14)

En esta encrucijada Sábato toca tangencialmente el aspecto de los medios masivos, de la “subcultura”, para delimitar el problema de la *cultura nacional* en medio de lo que él llamó una “seudocultura”. Su ensayo estaba pensado a partir de una noción de *cultura* abordada principalmente desde el arte, la literatura, la filosofía, el folclore, la *cultura popular* y la historia nacionales y todavía al margen propiamente del

debate sobre *industria cultural*, a pesar de tratar fenómenos como el tango, impensables sin la industria fonográfica y el cine.

Los procesos de masificación conllevaron la medialización y a partir de este fenómeno se introdujo en la metrópoli porteña un nuevo tipo de cultura que tenía que afectar la idea sobre lo nacional. Se trata de la *industria cultural*, de la confrontación de antiguos sentimientos argentinos para las nuevas generaciones y del surgimiento por lo tanto de otras estructuras emotivas concentradas en un nuevo espacio urbano medializado, que relacionó aspectos como “cultura y consumo”, “espectáculo y público”. Ahora se trataba de conciliar todos estos cambios y redefinir en un sentido más amplio *cultura nacional*.

Por último, en cuanto al uso de la *hibridez*, Sábato es el primer intelectual que en el contexto latinoamericano la asume de “manera positiva” y como una forma de doctrina o tal vez como la instancia intermedia de esa doctrina que Sábato buscaba para dar solución a la situación de exclusión que se vivía en el contexto nacional argentino a través del concepto de *cultura nacional*, para poner en cuestión las ideas de limpieza cultural, pureza, superioridad, autoctonía o autenticidad.

Luego de los descubrimientos de Mendel, los *híbridos* se convierten en cuerpos de fertilidad. Muchos científicos e intelectuales asumieron este cambio de manera positiva. Ya en Sábato no existe el concepto *híbrido* en calidad de una estructura conceptual cargada de psicología como sucedía con *lo híbrido* con los usos que se le daba en la época del debate sobre razas. Como intelectual, Sábato reúne una serie de tendencias disciplinarias y estilos artísticos. Sábato es novelista, ensayista, pintor, científico. Esto le permiten incluir conceptos y metáforas de las ciencias naturales, como *lo híbrido*, en sus discursos, con otra mirada que no es la misma mirada de extrañamiento que observamos por ejemplo en ensayistas como Octavio Paz, en el caso concreto de *El laberinto de la soledad* (1950), para quien el pachuco es un ser exótico, un ser *híbrido* y singular.

¿Qué cambia entonces en Sábato? Es su idea de “ser intelectual” lo que le confiere la posibilidad de trabajar conceptos tabuizados como lo transgresor, desordenado, contaminado y sucio llevándolos de un plano metafórico-emotivo a un plano conceptual que los convierte en posibilidades válidas sin connotaciones de extrañamiento. En su propuesta discursiva le confiere a *lo híbrido* un cambio de connotación nuevo asumiéndolo como un vocablo más, como una metáfora-concepto, en su conjunto expositivo de lo nacional. *Lo híbrido* pierde su tabú, sus efectos de singularidad, y gana en el terreno de lo conceptual un espacio, al definir Sábato la *cultura argentina y todas las culturas como híbridas* en el contexto urbano y político de Buenos Aires, emblema de la ciudad *híbrida*.

### El tango de Piazzolla: un *kitsch* según Umberto Eco

En el ambiente marcado por la discusión sobre el libro de Sábato tuvo entonces lugar una discusión sobre el “nuevo” tango. En el número 7 de *Crisis* del año 1973 se reúnen una serie de contribuciones de autores convocados para discutir: *Tango. Poesía popular del yrigoyenismo al peronismo. ¿Una cultura condenada al exilio?* En esta publicación aparece un artículo de Blas Matamoro titulado: *Piazzolla, la vanguardia y después*. Aquí aparece la fórmula de que existe una “cultura hibridadora de lo nacional”.

En el debate de *lo nacional* reabierto en esta constelación desde 1969, Buenos Aires es *La ciudad del tango*, un territorio que marca una dinámica e identidad simbólicas construidas según un diagrama de confluencias entre centros y orillas. Con el comienzo de una búsqueda de la etimología del término “tango”, Matamoro alude al peligro de extraviarse en el laberinto semántico hasta tal punto de no poder darle forma a la historia cultural. Esta nueva encrucijada semántico/histórico-social presagia un nuevo laberinto: la *industria cultural* acentúa la pérdida de importancia del tango como fenómeno social nacional (Matamoro 1969: 225).

Según su tesis central, el tango en cuanto “producto híbrido” se constituye en elemento central de una *cultura e identidad nacional moderna* en la Argentina. Pero la *hibridación* invade de la misma forma un terreno más amplio: el de una historia cultural que incluye a su vez los procesos y productos de la *industria cultural*. El tango registraría ya una etapa de *hibridez* degradadora, mientras que la estructura de la producción de *híbridos* se mantiene como un proceso permanente que hace que los contenidos y la resignificación del tango se ajusten a los intereses del nuevo contexto:

Al unificarse todos los niveles artísticos en la industria cultural y ser pasibles todos ellos de difusión masiva, los únicos productos aceptados son los híbridos que resulten de industrializar el arte de la masa, aplicando los patrones estandarizantes de los centros cosmopolitas de producción. (*ibidem*)

Desde el punto de vista de *lo nacional*, según Matamoro, el tango es el resultado de los valores jerárquicos dados por la estratificación social que luego se hallan nivelados por la industria: “para la industria cultural ya no hay arte inferior ni superior (...). Este aspecto contradice las condiciones generales en que creció el auge del tango en nuestra sociedad” (*ibidem*). En las etapas nacionales la *hibridez* permitía mostrar “que siempre el esplendor del tango fue aspecto de un fenómeno social mayor, de carácter dinámico y ascensional” (p. 226). Matamoro distingue y periodiza así cuatro tipos de tango desde una lectura de la historia socio-política del país:

El tango empírico lo fue de las masas orilleras que buscaban la ascensión por vía del reconocimiento de sus derechos estatutarios políticos. El tango canónico fue el de la clase media ascendida al poder por intermedio de su partido. El tango evocativo lo fue de la conjugación entre burguesía nacional y proletariado, unidos en la coyuntura histórica de los años cuarenta por la común empresa de reestructurar y afianzar el mercado interno y lograr la independencia económica nacional. En la actualidad no hay empresa masiva para nadie. (*ibidem*)

El deseo que anima el propósito crítico-cultural de Matamoro, acorde con el momento político argentino, era lograr una articulación de la resistencia nacional liberacionista frente a las “pretensiones masificadoras del imperialismo cosmopolita” (p. 233), resultando esta *hibridez* acompañada de “desvíos ideológicos” de esta última etapa, pasa a ser connotada en forma tendencialmente negativa:

Reivindicar el tango para la cultura nacional de un pueblo independiente es reivindicar la voluntad de liberación de ese pueblo en uno de sus reflejos objetivos, por limitado que sea ese logro, y por viciado que esté de desvíos ideológicos y de hibridez en la realización. (*ibidem*)

Los procesos de mezcla en *La ciudad del tango* significan para Matamoro una fuerza reivindicadora y productora del proyecto y el carácter de *lo nacional*. Pero la *hibridación* en su etapa masiva es un vicio o desvío que no está a favor de nadie. De la masa adquiere sus propiedades expansivas, penetrando los centros, periferias y los refugios más inhóspitos de la ciudad. En la ciudad masas y cultura se conjugan formando un enraizado que se expande a todos los cuerpos que la conforman. Las categorías de Vega referidas al análisis de los procesos de transformación musical, son articuladas por Matamoro como matrices de apropiación y que conforman y deforman la totalidad de las entidades existentes. La *hibridación* que constituye al tango se apropia del cuerpo del compadrito y define su cultura como *cultura híbrida*, vista ahora desde la sociología que aplica Matamoro.

Matamoro adapta las categorías de Vega a un campo medido por la mirada del sociólogo. La utilización y resignificación que hace Matamoro del concepto de *hibridación* corresponde no sólo a la “recreación” y a una “adaptación incompleta” de distintos sistemas musicales en el sentido que lo vimos en Vega, sino que se convierte en el mecanismo de funcionamiento propio de una máquina de “acción política-hibridadora” que funciona según los intereses que se hallan inmersos en el sistema de estratificación social de la ciudad. Las adaptaciones abruptas e incompletas del tango se presentan como las estrategias de movilidad y escalamiento social. El *proceso*

de *hibridación* de la creación musical, Matamoro lo equipara al cuerpo mimetizador y maleable del compadrito y a su cultura:

El compadrito era el habitante masivo de la orilla, proletario, hombre de la clase media pobre, orillero por excelencia. En carácter de “gil” visitaba los burdeles y cafés pagando las consumiciones que mantenían a los jefes del negocio. No eran mantenidos, ni delincuentes, ni hombres de cuchillo, sino simplemente vecinos de estos personajes marginales por una razón de ecología. La orilla albergaba por igual al trabajador pobre o desocupado como el lumpen propiamente dicho. (...) La importancia del compadrito y de su cultura híbrida y particular reside en que copió los rasgos externos de usos y costumbres del rufián y del malevo —la indumentaria, el tango, el lunfardo— y lo conservó como un patrimonio estamental de su clase hasta el momento en que éste ascendió socialmente y políticamente. (Matamoro 1969: 54)

Este carácter involuntario, inconsciente y aleatorio de los *procesos de hibridación* que era comparable al funcionamiento de la masa, pasa luego a otro estadio. La *hibridación* puede manejarse no en cuanto a su estructura intrínseca que es la de la constante transformación, sino, según Matamoro, en la calidad de los contenidos y combinaciones que nos deja ver.

Después de la etapa empírica del tango se inicia la era de codificación canónica (1912-1930) del tango en que los músicos: “Toman todo ese material arrastrado empíricamente durante tanto tiempo, lo ordenan, lo clasifican, crean especies dentro del gran género tango, dictan normas claras sobre la ejecución, el estilo de la composición, el arreglo” (*ibidem*). En la era evocativa del tango (1935-1950) ya se conocían todos los códigos y no quedaba más que realizar la acción de evocar: “formas, ambientes y personajes del origen surgen como fantasmas luminosos en la poesía y la música de la nueva generación de hombres de tango” (p. 172). El fenómeno posterior del triunfo estrictamente personal, en el que puede ubicarse un compositor como Piazzolla, se complementa con las aspiraciones de la masa a identificarse con el músico-intérprete o con el cantante: “Se ha entrado en pleno procesamiento de productos culturales por medio de una industria que ha dejado atrás los módulos artesanales de antes” (p. 179). La masa se constituye en el público del músico nuevo. En este contexto se entra en la idea de que se copian los rasgos y formas externas, por lo tanto, la idea de Sábato afincada en el topos de lo profundo perdía consistencia.

Cuatro años después de *La ciudad del tango*, en 1973, Matamoro retoma la temática del tango y la *hibridez*, para estudiar la figura y la obra de Astor Piazzolla, emblema entonces de la neovanguardia argentina. Por un lado, Piazzolla crea según Matamoro un “híbrido musical” original que fue catalogado enseguida como

“argentinísimo”; por el otro, con él se configura un espacio nuevo compartido por dinámicas *heterogéneas*: el contenido de sus creaciones musicales se mueve entre *lo culto* y *lo popular*, atendiendo a diversos géneros que escogidos por él, recreando un tango y un público hasta ese momento inexistentes.

El lugar en el que Matamoro publica el artículo de Piazzolla, la revista *Crisis*, había creado bajo sello nacional-liberacionista cubano unido a la lucha armada, un espacio de debate y pugnacidad en la Argentina. En medio de un contexto alarmante de polarización radical de la sociedad, se discutía el nuevo carácter moderno de la nación argentina, mientras en la calle se oían consignas como: “Mao-Perón/un-solo-corazón”, acogida por los intelectuales reunidos en torno a *Los libros*. El artículo sobre Piazzolla y la vanguardia es para *Crisis* una forma de abordar el tango como “poesía popular del yrigoyenismo al peronismo”, con la pregunta de si el tango es una cultura condenada al exilio.

Matamoro comienza por referirse a la reciente visita que había hecho a Buenos Aires en 1970 un crítico italiano, “gran teórico de la vanguardia”, cuyo renombre estaba en ascenso desde sus libros *Opera aperta* (1962) y *Apocalittici e integrati* (1964). Su nombre es Umberto Eco. Para homenajearlo y querer ser a la vez homenajeados, los encargados de la organización de la visita le ofrecen un “espectáculo de tango, con su pretendida dosis de color local” (Matamoro 1973: 21). Eco conoce entonces el tango de Piazzolla, no sólo producto según los intelectuales de Buenos Aires, de la moderna cultura porteña, sino símbolo para ellos de la *futura* Argentina. Las expectativas de los anfitriones porteños ante el posible comentario de Eco sobre el tango de Piazzolla eran tal vez inmensas y Eco se limitó a decir: “esto es *Kitsch*”. Matamoro traduce *Kitsch* para el contexto argentino, diferenciando entre lo que él llama el “*Kitsch* de la época”, como “producción masiva de objetos de mal gusto” con el “*Kitsch* originario”, al que Eco se refería como “una combinatoria especial de elementos” (*ibidem*). Esta “combinatoria especial” queda traducida por Matamoro como una “tradición creativa” también argentina, entendida como el *procedimiento de la hibridación* o la mezcla. Escribe Matamoro:

Vuelvo al asunto kitsch-Piazzolla. Y es para anotar la íntima familiaridad que existe entre el intento del vanguardista del 50 y toda la tradición creativa del tango, con toda una tradición creativa que puede llamarse nuestra cultura nacional. Y esa tradición se ha valido siempre del procedimiento de la hibridación, o sea la mezcla de elementos tomados de diversas fuentes, incompatibles entre sí como sistemas cerrados. (p. 22)

Hasta aquí la *hibridación* entonces se entiende como “procedimiento” de una tradición creativa y como combinatoria de códigos cerrados o claramente reconocibles. Todavía la idea de *hibridación* se mantiene operando dentro de estructuras limitadas con lo cual adquiere una posibilidad analítica. Mientras Sábato aborda el concepto de *cultura nacional* desde el cuestionamiento y redefinición de la originalidad, lo propio, lo universal y lo profundo, desde un enfoque existencialista, Matamoro lo hace desde el procedimiento y el sistema, en términos de código estético. La mezcla de elementos provenientes de diversas fuentes que son en principio incompatibles entre sí, es para él la forma cómo se va configurando lo propio que es la cultura nacional: “Más que por su materia, lo nacional lo fue por su manera de producirse” (*ibidem*). Los elementos combinados en el tango son así de dispares o *heterogéneos*:

El tango, por ejemplo, que sintetiza genialmente la vieja coreografía sagrada de los negros, adaptada al uso de los prostíbulos, y bailada sobre el ritmo de la habanera española desarrollado con su estructura armónico-melódica de tema, contratema y trío, la forma sonata que se codificó en tiempos de Haydn y de Mozart, en las cortes del siglo XVIII. A ello, a su tiempo, se agregó la letra lunfardesca, la vieja poesía del romance castellano con un léxico que los poetas “a la payadora” de la clase media tomaron de la jerga del delito y la trata de blancas. (*ibidem*)

El tango “a su tiempo” se fue configurando como género gracias a lo que Matamoro observa como un proceso de “creatividad”. Piazzolla, al tanto del atractivo y poder de la diversidad, perteneciente a una clase media y burguesa, “lamentablemente, la única que se aproxima a una imagen de la cultura nacional argentina” (*ibidem*), inicia un proceso conciente de conformación musical, combinando y mezclando distintos códigos que “crean” un público nuevo, ahora en el marco del cruce entre *cultura nacional* e *industria cultural*. Su éxito residiría, según Matamoro, en su habilidad para apoyarse en una tradición y moldearla de acuerdo con una interpretación propia. Como artista conciente del manejo de la *hibridez* como fórmula, Piazzolla corresponde para Matamoro a una etapa del tango marcada por el establecimiento de la figura de autor y el público masivo que se identifica con ella. Matamoro introduce así la problemática de la codificación y descodificación de la “fórmula de hibridación” marcada por el carácter de la “originalidad del creador” y por la supuesta relación de “vanguardia” estética que esos procesos mantendrían en un momento dado con respecto al público, para luego desaparecer:

El hecho de que Piazzolla fuera municipalizado y se le abrieran las puertas del Colón, fue el reconocimiento ceremonial y burocrático de su muerte como vanguardista. Salvo que, en la manga del prestidigitador o en la caja del

bandoneonista, en un nuevo giro de la tuerca de la madurez, haya una distinta fórmula de hibridación que vuelva a desconcertarnos y a obligarnos a pensar dónde estamos. (*ibídem*)

El *proceso de la hibridación* crea entonces productos que no pueden ser clasificados en el instante de su aparición en forma de síntesis. Por esto *lo híbrido* se mantiene desde este punto de vista en una instancia intermedia que describe pero que no exporta un resultado acabado de una forma expresado en el lenguaje.

### **Hibridez para la liberación nacional: El arte de “tomar de aquí y de allá”**

A finales de los años setenta, en *Arte popular y sociedad en América Latina. Teorías estéticas y ensayos de transformación* (1977), la incorporación de la *hibridez*, dentro de una línea de recepción proveniente de Vega, Sábato, Matamoro y Ribeiro se convierte para García Canclini en la “categoría distintiva del proceso cultural americano” (García Canclini 1977: 100).

En uno de sus capítulos: *Bases para un arte nacional: ¿el folklore o la historia?*, García Canclini cita como uno de los puntos claves de su argumento, la tesis formulada por Matamoro a propósito de Piazzolla acerca del tango y de la *cultura nacional argentina* como fundamentalmente resultado del procedimiento de la *hibridación* con lectura sociológica: “Lumpen por su contenido y por su función, pequeño burgués por el enculturamiento de sus formas, el tango es un típico ejemplo de la cultura hibridadora de lo nacional” (García Canclini 1977: 101).

Luego de exponer algunos de los aspectos que tocan directamente al debate argentino sobre la relación entre *hibridez* y *cultura nacional* e *industria cultural*, es importante señalar aquí un último eco de él. En el año 1976, Matamoro viaja como exiliado a España y un profesor de La Plata, graduado en filosofía, Néstor García Canclini, se exilia en México. En el año 1977 García Canclini publica este texto en búsqueda de un *arte popular*. ¿Qué significaba entonces definir y proponer en el contexto argentino una “cultura hibridadora de lo nacional” dentro del marco de los años 1970? Los intelectuales porteños con audiencia nacional hablan de *lo nacional argentino*, y utilizan el concepto de *hibridación* para describir y entender los procesos históricos y sociológicos de la *cultura argentina* enfrentados a los mecanismos coercitivos de una explosiva situación política nacional y a los mecanismos unificadores, masificadores y homogeneizadores de la *industria cultural*. García Canclini parte en 1977 de la recepción de las tesis de Ribeiro y del posicionamiento de Sábato y Matamoro, incluyendo a la Argentina en el proceso artístico latinoamericano, identifica lo que Sábato y Matamoro llaman *hibridez* e *híbrido*, con lo que en México se llamaba *mestizaje*, al que

se reivindicaba como central para la *identidad nacional mexicana y latinoamericana* desde los años 1920, y permanecer como discurso fuerte (“*master narrative*”) hasta los 1980:

(...) ¿por qué avergonzarnos del mestizaje –y reemplazarlo por un idealizado origen puro, ya irrescatable– si nuestra historia sincrética, aparte de ser la historia de las luchas por la liberación, dio frutos tan espléndidos? (...) La originalidad del arte latinoamericano no reside en una imagen arcaica que debamos exhumar o en la pureza autóctona de los materiales con que fue hecho, sino en la insolencia y la libertad con que tomamos de aquí y de allá lo que necesitábamos para lo que queremos ser. (García Canclini 1977: 100-101)

El horizonte político de García Canclini, en los años 1970, era el de la liberación nacional popular antimperialista.<sup>57</sup> La “historia sincrética” en Latinoamérica, dice García Canclini, dio “frutos espléndidos” como las esculturas del Aleijadinho, el muralismo mexicano, la samba, el tango, el sainete criollo, los carteles cubanos y casi todo el arte mayor. A los productos celebrados como epítome del *mestizaje* por el “nuestroamericanismo” (Úslar Pietri, Luis Alberto Sánchez, Germán Arciniegas), agrega otros recientes con objetivos liberacionistas (carteles cubanos, el nuevo tango de Piazzolla). Con esto, las culturas latinoamericanas estarían constantemente plagadas de la “insolencia” y la “libertad” de “tomar de aquí y de allá” y cruzando la determinación de Ribeiro de los “povos novos” o “híbridos”: “¿Cómo pretender que lo nacional es una esencia que bastaría con rescatar si somos pueblos híbridos (...)?” (p. 102).

Mientras que Mario Benedetti había publicado una recopilación de artículos y notas de periódico con el título programático de *Letras del continente mestizo* (1967), García Canclini lo seguía para proponer en el mismo sentido y con el mismo término como denominador común lo distintivo del proceso cultural americano:

La ausencia de pueblos emergentes revela que la hibridez es una categoría distintiva del proceso cultural americano, y a partir de esa realidad hay que imaginar nuestro futuro rostro liberado. La historia de los pueblos testimonio, nuevos y transplantados, aunque exhibe distintos modos de mestizaje, se muestra como una sola historia formada por una misma explotación y una resistencia también solidaria. (p. 100).

Los pueblos testimonio, nuevos y transplantados como *pueblos híbridos* de Latinoamérica tienen distintos modos de *mestizaje*, de *hibridez*. García Canclini completa

<sup>57</sup> Cfr. En particular el artículo publicado por *Casa de las Américas* de La Habana: *Para una teoría de la socialización del arte latinoamericano*, en la entrega número 89 de marzo-abril del año 1975, pp. 99-119.

esa tesis dentro del horizonte político de la inminente “nuestro futuro rostro liberado” dentro de la revolución nacional anticolonialista popular, con un ideograma: *mestizaje* = *mezcla* = *tomar “de aquí y de allá”* = *hibridez*. Casi toda la gama de productos culturales en América Latina habría pasado también por el proceso de la “cultura hibridadora de lo nacional”. Ya sea el tango el producto nacional argentino, o ya sea en el caso del Brasil la samba, sus procesos culturales de canonización nacional vinieron dados por una estructura similar constitutiva que García Canclini retoma como una forma de producir especial, lo que caracteriza no tanto los productos, sino la condición de esa producción cultural que se hace siempre de restos, residuos o combinatorias. La idea de libertad vendría dada por la forma especial de producir los productos no a través de la tradición imitativa-copista, sino por medio de la exploración de novedades, desconciertos, sorpresas, impresiones, contrastes.

Los términos *hibridaje*, *hibridez*, *híbrido* e *hibridación* son entendidos en los años 1970 en la Argentina como mezcla binaria o múltiple, a partir de la misma matriz combinatoria del *mestizaje* racial colonial (castellanos-indígenas o peninsulares-indígenas-africanos), extendida metonímicamente a la cultura urbana de un país de emigrantes, en donde los indígenas fueron aniquilados después de 1880. El recurso a esos términos en el debate argentino sobrevive la traducción del inglés como parte de la transmisión de la teoría antropológica a través de Ribeiro, quien da un impulso decisivo, pero la orientación subyacente o abierta marcada por Vega, Sabato y Matamoro entre los años 1940 y 1970 es determinante. Hasta aquí no hay huella alguna de las teorizaciones de *hibridación* de Bachtin, que se trabajan desde la década del 70 con categorías de la semiótica (Iuri Lotman), dinámica cultural/dialogismo vectorial (Michel Serres) y *Cultural Studies* (Stuart Hall), recibidas en los 1970 por las teorizaciones posmodernas y del poscolonialismo. Dentro del horizonte nacionalista del debate argentino tampoco cupo la consideración desde 1967 del emergente arte y arquitectura del *Postmodernism*, teorizados como *hybrid* en el debate internacional. Por último, dentro del horizonte internacional y globalizante no se ha tomado en cuenta que *hibridación* fue una de las categorías utilizadas en el contexto local porteño-argentino ya en los años 1940 para dar cuenta de los cambios en los procesos musicales y para definir en los años 1950 y 1970 productos y cultura nacionales, culturas híbridas, procesos de hibridación, mediante sus variantes, lo que plantea otra manera de debatir el carácter de las distintas formaciones y concepciones nacionales en América Latina y su comparación con la conceptualización en otros contextos.

### El concepto de *cultura nacional* en cuestión

#### De cultura nacional a cultura de frontera y cultura popular urbana, según Monsiváis

La *cultura de frontera* (lo que posteriormente será determinante para la idea de *culturas híbridas*) es un asunto estudiado desde los años 1970. En el año 1977, para prologar una compilación de David R. Maciel titulada: *La otra cara de México: el pueblo chicano*, Monsiváis propuso bajo el título: *De México y los chicanos, de México y su cultura fronteriza* un concepto crítico de ‘cultura fronteriza’. En los últimos apartados (VI. *Este es el pachuco, un sujeto singular* y VII. *La identidad posible*) distingue una *cultura central o del centro* “(culto a los héroes, mexicanidad, religión católica, respeto a los símbolos nacionales, devoción por lo típico, orgullo por lo prehispánico)”, de una *cultura de frontera* (Monsiváis 1977: 13).

Su punto de vista es que la *cultura del centro* no llegó a tomar y tan sólo poco hasta ese momento “en cuenta la cultura de la frontera (lado mexicano)” (p. 15). En su desvío de la ignorancia la *cultura de frontera* “se despliega como un vacío, el espacio donde la identidad se extravía, se diluye, desaparece” (p. 18). En Tijuana o en Ciudad Juárez en las “ciudades perdidas” de la frontera: “Brotó una cultura de la pobreza en los barrios bajos (*slums*), y “no una búsqueda de identidad sino de status” (*ibídem*). Como “el problema fronterizo es indivisible” hay que asumir más bien “las grandes coincidencias y semejanzas con los chicanos” en vez de ahondar las diferencias (p. 19).

La cultura de las fronteras existentes entre México y Estados Unidos viene a enunciar para este caso y en este momento del surgimiento del movimiento chicano no un discurso de la transferencia y el intercambio cultural positivos, sino problemas de identidad y desarraigo en ambos países. En una frontera abandona y puesta en funcionamiento para la transacción de las mercancías y los cuerpos: “la influencia del pragmatismo norteamericano, la concepción de la ciudadanía como negocio, la tesis implícita de que el comercio construye la nacionalidad, *es* la nacionalidad” (p. 17). Monsiváis entonces denuncia la inexistencia de una política cultural comprometida: “no existen organizaciones que definan crítica y activamente líneas y patrimonios de la cultura nacional” (p. 19), concluyendo que: “Sin trato democrático y sin una justa interdependencia económica nunca dispondremos allí de una cultura libre y solidaria” (*ibídem*).

En algunos artículos de la década que sigue, principal de estos artículos es el ejercicio de “crítica cultural” que se encuentra presente en ellos. Con relación primero a la *cultura popular*, Monsiváis distingue un concepto como definición de trabajo de otro como expresión de resistencia. La primera acepción define *cultura popular* como:

## Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo... El concepto de *cultura nacional* en cuestión

(...) aquello asimilado orgánicamente a la conducta y/o a la visión de las clases mayoritarias. (...) hoy en México casi todo lo que aparece con el membrete “cultura popular” es el resultado de las afanosas manipulaciones, del proyecto imperial de la industria cultural. (Monsiváis 1978: 98)

La cultura popular de resistencia es prácticamente inexistente:

Debido a un movimiento obrero reducido y la escasez comprobada de mecanismos autónomos de difusión ideológica, esta segunda acepción de cultura popular por ahora sólo se ha cumplido en México a través de actividades francamente simbólicas de clase media radicalizada. (*ibidem*)

La ciudad del D. F. se convierte en un espacio de conocimientos y prácticas en donde confluye lo variopinto de las tendencias nacionales e internacionales:

(...) 1950 es la fecha definitoria. La televisión se instala en México, se trastocan las reglas del juego que estipulaban el predominio nacionalista y una manipulación industrial muy colonizada se hace cargo de formas y métodos de la cultura popular urbana. (p. 99)

Esta noción de *cultura popular urbana* en la ciudad capital mexicana va germinando desde finales del siglo XIX en el marco de la ciudad de México por la acumulación y sedimentación de novedades: migraciones internas y externas, presencia de la cultura popular rural en las ciudades, prensa, concentración masiva, nacionalismo, espectáculos –ferias populares, circos, fiestas religiosas y políticas, canciones, salones de baile–, analfabetismo, convivencia de alta-cultura y cultura popular: muralismo (1920), ‘humor capitalino’, industria cultural (1930-1950) –radio, cine, fotonovela, radionovela, TV, melodramas–, consolidación del fútbol, comics, historietas, ‘consumo de cultura’ o consumo cultural (1950-1970). “Al irse desintegrando regionalismos y localismos, esta cultura popular urbana es primer elemento cohesionador de la recién existente sociedad nacional” (p. 105):

Numerosos antropólogos lo han reiterado: los pobre urbanos aspiran no a una identificación proletaria sino a un futuro de consumidor. Su conciencia de clase se evapora y se trueca por una suerte de “conciencia consumista”, de instintos fundamentalmente adquisitivos y competitivos. (p. 177)

Los adversarios que se pelean por el control de las masas a través de esta *cultura popular urbana* son el Estado y los empresarios dueños de los medios masivos. Los receptores: toda la masa urbana y nacional. Monsiváis describe como a lo largo de todo

ese período se dan una y otra vez procesos de nacionalización y desnacionalización. Pero al final del artículo, con la llegada del consumo cultural, Monsiváis se pregunta:

¿Quién consume y qué debe entenderse por cultura en la catástrofe urbana (el fracaso del liberalismo, los “bárbaros” a las puertas de Roma)?” En la respuesta debe incluirse forzosamente la debilidad distributiva de la política cultural del Estado, incapaz de contener o de plantear una alternativa ante la abundancia irrefrenable de la industria cultural o subcultural. (p. 117)

Monsiváis agrega: “El antiguo punto cultural de unión (la Historia Patria) deja de significar y, casi literalmente, Batman y Robin sustituyen a Hidalgo y Morelos” (p. 118). En medio de estas nuevas ofertas culturales, dice Monsiváis: “(...) no se presentan todavía las perspectivas de acción orgánica para la cultura popular de resistencia” (*ibidem*).

¿Qué cambio de estructuras, maneras de realización y funciones aparecen en el panorama urbano desde finales de los 60 y mediados de los 70? En la telenovela el género del melodrama propio del siglo XIX se acopla a nuevas circunstancias sociales y a los medios tecnológicos y en esto los estudios de recepción se preguntan de qué forma el espectador constituye el sentido de lo visto. En esta oportunidad Monsiváis se refiere a *cultura urbana* como la cultura de la ciudad capital (Monsiváis 1979: 82), ‘cultura de masas’ y ‘cultura del espectáculo’.

La primera conceptualización de *cultura urbana* la entrega Monsiváis como “el espacio creador entre los modos operativos de la ciudad capitalista y el empleo de los medios de difusión masiva, el espacio entre los modos de vida y métodos para resentirlos” (p. 81). Monsiváis en este momento establece también diferencias entre “modernización” y “modernidad”, antes de que se iniciara el debate sobre modernidad/posmodernidad en el contexto latinoamericano:

Si el tema y el problema de la modernización han sido definitivos en un proceso social, son los medios de difusión masiva los que han traducido para las masas el sentido y los alcances de esta modernización. En moldes de la mentalidad colonial se ha fraguado lo que la burguesía y la pequeña burguesía (y capas cada vez más amplias de las clases medias) entienden y practican como modernidad. (Monsiváis 1979: 88). (...) Allí radica, en última instancia, el lado cultural de la “norteamericanización” de México. El país no ha perdido ni se ha deshecho de todas sus raíces tradicionalistas, pero el criterio dominante identifica a Norteamérica con modernidad y por Norteamérica se entiende no sólo el catálogo de adelantos tecnológicos y conquistas culturales, sino el sistema de valores de una sociedad capitalista desarrollada. (*ibidem*)

Desde mediados de los setenta se dio en el contexto socio-económico latinoamericano se dio un desgaste del proyecto de industrialización basado en el modelo de sustitución/diversificación de importaciones. Tiene lugar una tercera ‘gran depresión financiera’, una de las peores crisis habidas en la historia de la economía latinoamericana, cae el dólar y se inaugura el control de cambio. Los intelectuales sumidos en un desconcierto encuentran en la palabra “modernidad” la posible salida a esta crisis. En la ‘década perdida’ de los ochenta la preocupación por “los medios masivos y la cultura” irrumpe en el trabajo de los intelectuales. Concluye en este momento no sólo el período del desarrollo cultural que caracterizó el “boom”, sino el fin de todo el período intelectual que había comenzado desde la segunda década del siglo XX.

### Las jaulas de la identidades esencialistas

Las construcciones ontológicas (la pregunta por el ser) dejan sus secuelas en el contexto latinoamericano en inventos como el de la mexicanidad o el ser mexicano. Intelectuales como Octavio Paz presentan al mexicano como producto de la violación y la traición de doña Marina (la Malinche), y al inmigrante mexicano en los Estados Unidos (el pachuco), como un ser *híbrido*, extraño, singular y perturbador. La mirada de Paz sobre el pachuco exotizada y apartada de la condición de su verdadera existencia en los Estados Unidos es contrariada por Monsiváis en su lectura sobre la frontera mexicana.

Monsiváis cuenta como Germán Valdés “Tin Tan” se hace “la primera manifestación identificada en México como típica de frontera”. La novedad es el pachuco de Los Ángeles. El pachuco es el personaje de la película: *El hijo desobediente* (Monsiváis 1977: 1945), en la que se canta: “Este es el pachuco un sujeto singular...” (p. 14). Monsiváis define *El laberinto de la soledad* como un “extraordinario alegato mítico” y con esto observa en Paz que su “excelencia prosística (...) no atenúa su (por así decirlo) desinformación”:

(...) el pachuco en los ghettos hispanohablantes no fue afán excéntrico de singularidad sino búsqueda (todo lo barroca que se quiera) de una identidad que le hurtaba su país de origen y le desconocía con brutalidad su país de residencia. No hubo disfraz: hubo desafío, el deseo de existir orgullosamente –así fuese a través de la vestimenta conspicua y el habla rítmica y jazzística– en una sociedad que les negaba presencia, visibilidad social y participación política. No hubo carencia de espíritu sino lo opuesto: reclamación informe pero real de derechos. No hubo, finalmente, pérdida de raíces sino confusión entre tradiciones y sentido-de-culpa-en-una-sociedad-racista, lo que se aclaró, en los principios

**Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo...**  
**Las jaulas de las identidades esencialistas**

del movimiento chicano con la insistencia reivindicadora en el mito de Aztlán. El pachuco, como se ha demostrado, no quiso huir de su herencia; quiso huir de su porvenir evidente. (p. 15)

Para Monsiváis: “Es claro que la cultura sin la fecundación y la asimilación incensante de lo exterior no sobrevive. La “pureza” es variante de la autodestrucción, del acorralamiento” (p. 7). La frontera mexicana (Sinaloa, Jalisco, Sonora y Nuevo León, Zacatecas y Durango) es un producto por acumulación. Las identidades de los habitantes de la frontera y de los inmigrantes son: “la influencia del pragmatismo norteamericano, la concepción de la ciudadanía como negocio, la tesis implícita de que el comercio construye la nacionalidad, *es* la nacionalidad” (p. 17). El concepto de identidad tambalea frente a la migración, al carecer los grupos de migrantes de instituciones que definan de forma crítica líneas de patrimonio de la cultura nacional: “Sin trabajo político la memoria histórica de la frontera se vuelve la leyenda del resentimiento. (...) Sin trato democrático y sin una justa interdependencia económica nunca dispondremos allí de una cultura libre y solidaria” (págs. 18-19).

En *El engaño de las razas* (1946) ya Ortiz había reflexionado sobre el concepto de lo idéntico como imposible de aplicar a los seres humanos por la condición espacio-temporal y además porque no existe en la naturaleza un ser que sea idéntico al otro. Por lo tanto, la idea de que dos o más cosas están unidas de una forma indisoluble o son lo mismo, Ortiz la relega al campo metafísico, distinguiendo entre “identidad” y “variedad” para el campo científico:

Es absurdo tratar de aplicar a los seres humanos el principio de identidad. Ello es imposible hasta en las lucubraciones matemáticas, de donde parece que ha sido ahuyentado lo absoluto. En la naturaleza no hay dos cosas iguales, ni en el espacio ni en el tiempo. El teorema de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí no pasa de ser una filigrana metafísica. (...) Aunque se piense lo contrario, nunca hay dos cosas idénticas en la realidad; ni siquiera en lo inorgánico, como tampoco en lo orgánico. No hay en la inmensa naturaleza dos cuerpos, por pequeños que sean, completamente idénticos. (...) En conclusión, no ya en el campo metafísico sino en el científico de las realidades experimentales, doquiera está presente la individualidad. No hay dos sujetos iguales. Con sólo dos individuos ya no hay identidad, sino variedad. (...) No sólo ningún ser o individuo es idéntico a otro, sino que ninguno es rigurosamente idéntico a sí mismo en cada instante de su existencia. (Ortiz 1976: 115-116)

Años después, en los ochenta, cuando ya el concepto de identidad se ha afianzado como parte de las políticas nacionales, en *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Roger Bartra se propone: “penetrar en el territorio del

nacionalismo mexicano y explorar algunas de sus manifestaciones, para avanzar en el estudio de los procesos de legitimación del Estado moderno” (p. 15). En primer lugar, Bartra reconoce que “los ensayos sobre “lo mexicano”, se muerden la cola”, pues “son una emanación ideológica y cultural del mismo fenómeno que pretenden estudiar” (p. 16). La primera cuestión es pensar en qué medida *La Jaula de la melancolía* se constituye en un ensayo sobre “lo mexicano” y hasta qué punto deja de serlo. El “objeto de estudio” de Bartra es “la literatura sobre el carácter nacional mexicano”, al mismo tiempo, este *corpus* se constituye en el “medio” para establecer una crítica de la cultura. (Cfr. Spielmann 2004: 57-64).

Su crítica a la cultura sería la crítica a la totalidad nacional y, no sólo a la totalidad nacional, sino a la que se perfila como occidental. Bartra, entraría primero a señalar que las subjetividades centradas en lo mexicano y la mexicanidad, producidas por intelectuales como Samuel Ramos y Octavio Paz, en el período nacional posrevolucionario dieron lugar a criaturas mitológicas y literarias, estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios, —para Bartra, la más lograda: la melancolía del mexicano—, se convirtieron en una especie de jaula de la subyugación y emprisionamiento que logró calar en todos los sectores e instituciones nacionales produciendo un drama nacional apoyado en un drama psicológico. El “carácter nacional” es una construcción imaginaria que se ha elaborado con la ayuda decisiva de la literatura, el arte y la música (p. 16).

Los inventos del carácter nacional mexicano, como productos de la subjetividad y de una ontología y metafísica del mexicano, forman parte de los intereses propios de un grupo de élite intelectual que en ese momento recibe todo el cuerpo de literatura ontológica y metafísica proveniente de Europa. El arte culto circula por el cine, la radio, la televisión, la prensa, los discursos y canciones, “provocando el espejismo de una cultura popular de masas” (p. 17). El Estado nacional capitalista: “aparece al nivel de la vida cotidiana perfilado por las líneas de un drama psicológico”, el sujeto “se convierte en actor y su subjetividad en un teatro” (*ibidem*). En México se produce no sólo un drama de la identidad mexicana (la madre chingada o violada, la melancolía, la traición), sino una jaula construida por una identidad colectiva errada basada en la ontología y psicología del mexicano o de lo mexicano: “México es el paraíso para las expediciones psicoanalíticas que buscan las fuentes en el complejo de Edipo: acaso hay algo más fascinante que esa peculiar combinación de machismo exacerbado y de fanático amor a la madre en la figura de la Virgen de Guadalupe?” (p. 205).<sup>58</sup> Para el

---

<sup>58</sup> A Doña Marina se la leyó por todo este período nacional como mala por traidora. Dice Bartra: “Doña Marina fue sin duda una mujer extraordinaria, sin cuya inteligencia y consejos la Conquista de México hubiera tomado un derrotero distinto al que condujo la rápida caída de Tenochtitlan frente al asedio de Hernán Cortés. Pero lo que interesa destacar aquí es la manera en que la leyenda negra de la Malinche se va formando en relación directa

caso de la nacionalidad mexicana se que construye una psicología social arquetípica proveniente de una línea de tratamiento de las masas influenciada por filósofos como José Ortega y Gasset, así como se constituye una línea arquetípica jungueana, que repercute con problemas falsos sobre un mexicano común. Además, aparece un Estado nacional capitalista que evidentemente no puede liberar al sujeto de esta *psiquis* colectiva en la medida en que también, como parte de lo nacional, responde al pueblo y las masas con el mismo drama psicológico. Por lo tanto el “punto débil” no sólo ha sido, como señala Bartra, los “estudios sobre la configuración del carácter nacional mexicano (y, especialmente, las reflexiones sobre “lo mexicano”)” (págs. 15-16), que derivan en una “psicología descriptiva” (p. 226), sino la ausencia de una entidad liberadora de estas subjetividades que en definitiva tampoco logra asumir el Estado nacional, incapaz de definir un carácter nacional soberano pues queda apoyado de manera engañosa en una idea de “revolución” permanente afianzada por un único partido, el PRI:

El mito de la Revolución es un inmenso espacio unificado, repleto de símbolos que entrechocan y que aparentemente se contradicen; pero que a fin de cuentas son identificados por la uniformidad de la cultura nacional. En el espacio de la unidad nacional ha quedado prisionero y maniatado el ser del mexicano, como un manojo de rasgos psico-culturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación. La cultura nacional se identifica con el poder político, de tal manera que quien quiera romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de querer renunciar –o peor, traicionar– a la cultura nacional. (p. 227)

Bartra señala que esa cultura política del nacionalismo revolucionario, la del “canon del axolote” (el eje metafórico indio-*pelado*), ha entrado en crisis a finales de los años ochenta, tiempo en que Bartra escribe este ensayo, en un tiempo en el que se pueden ver más a contraluz los problemas concernientes al hecho de la gobernabilidad y su crisis:

El hecho de que la cultura política nos diga que este mexicano merece esta dominación –pues hay una coincidencia estructural entre ambas– nos conduce a otra dimensión del

---

al establecimiento de la idea de *nación*. El hecho de que Malitzin apoyó a los españoles como un acto de rebeldía contra el despotismo de los tenochcas se va desvaneciendo para dar lugar a la idea de que la Malinche *traicionó a su patria*; poco importó que la idea y la realidad de una *patria* no pudiesen aplicarse a los pueblos aborígenes. El nacionalismo mexicano del siglo XX –como el del hoy, aunque con otros matices– tuvo necesidad de inventar una patria originaria: y esta nación primigenia debía tener sus héroes y sus traidores” (p. 216). La mujer es la traidora con lo cual el mexicano-varón justifica su machismo fetichizando a la madre como la virgen redentora.

## Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo... Las jaulas de las identidades esencialistas

problema. Se trata de la presencia de un mito más, el de la culpa: el pueblo mexicano no sólo merece, por razones estructurales, la dominación a que es sujetado, sino que debe purgar una culpa, que es otra dimensión de la catarsis. (...) El pueblo mexicano es culpable de conformar una *masa*: la tradicional exaltación nacionalista de los valores populares se ha dejado avasallar por el menosprecio que siente la clase dominante por la masa, sea bajo la forma tradicional (masa rural de indios y campesinos) o bajo su forma moderna (masa urbana de pelados). (págs. 238-239)

La idea de “masa” como ha sido tratada en esta cultura política se desentiende del sujeto y la subjetividad. Se culpa a la “masa” de todos los atrasos y de la imposibilidad de dar lugar a un cambio. La “masa” se constituye también en el pretexto que llega a justificar cualquier imposibilidad de justicia y mejora de bienestar social. Los mexicanos, dice: “han sido expulsado de la cultura nacional”. Este estadio que describe Bartra resulta una amalgama confusa entre desprecio, populismo, autoritarismo, corrupción, ineficacia, atraso. Los mexicanos: “Sin haber sido modernos, ahora son desmodernos; ya no se parecen al axolote, son otros, son diferentes” (p. 242). Bartra se sitúa en este grupo de mexicanos que ahora son “diferentes” y que han percibido los estancamientos de nacionalidad dramática que fue exaltada por muchos años en el contexto mexicano:

La cultura nacional mexicana ha usado extensamente el arquetipo melancolía/metamorfosis, se ha aprovechado ampliamente de sus potencialidades mediadoras y lo ha plasmado en el canon del axolote. Pero no pretendo que el canon del axolote (es decir, el eje metafórico indio-*pelado*) sea el único haz de imaginaria que define a los sujetos de la política mexicana; tampoco pretendo que nada escape a su influencia: es un marco de referencia muy importante, pero no es excluyente ni omnipresente. (p. 234)

En este mismo año, 1987, la chicana Gloria Anzaldúa se define como “border woman” y ya es otro contexto, el de la binacionalidad y la recuperación del mito de Aztlán, el que impera como búsqueda, a través del contacto cultural con la alteridad, del deseo de pertenencia a ambas comunidades (la de USA y la de México) que acepte las ambivalencias o antagonismos. Lo *mestizo* está presente en este ensayo literario, como reclamo a una identidad de la que se carece, de una identidad que pueda conjugar todos los mundos culturales a los cuales se quiere pertenecer en un mismo nivel de valoración:

I am a border woman. I grew up between two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our own territory). I have been straddling that *Tejas*-Mexican border, and others, all my life. It's not a comfortable

**Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo...**  
**Las jaulas de las identidades esencialistas**

territory to live this space of contradictions. Hatred, anger, and exploitation are the prominent features of this landscape. (...) However, there have been compensations for this *mestiza*, and certain joys. Living on borders and in margins, keeping intact one's shifting and multiple identity and integrity, is like to swim in a new element, an "alien" element. (Anzaldúa 1987: 62).<sup>59</sup>

Observamos, que es la mujer, Anzaldúa, es la que ve en *lo mestizo* una forma de compensación, no ya, como constructo idealista basado en la separación de las esferas de lo político y lo cultural, sino como posibilidad de identidad múltiple e integrativa, y como ventaja y reivindicación para la búsqueda de nuevos derechos políticos, sociales, sexuales, que desafían los intereses unitarios de lo nacional.

Entre 1995 y 1996 se dan dos nuevas intervenciones que es necesario traer a esta reflexión sobre el concepto de identidad. En el libro ya citado de Young, este autor expone que la identidad del inglés ha estado marcada por esta fisura como la que presenta el Meridiano de Greenwich que dividió al mundo en dos partes (Occidente y Oriente). En su estudio de la construcción de la identidad inglesa marcada por su pasado invasor y colonizador, la identidad resulta una instancia de esquizofrenia caracterizada en Dr Jekyll y Mr Hyde y que encierra la contradicción que yace presente en su idea de deseo colonial. La identidad inglesa queda definida por Young como *heterogénea*: "With each passing decade London has been ever more successful in living up to its officially proclaimed heterogeneous identity" (Young 1995: 1):

For the past few centuries Englishness has often been constructed as a heterogeneous, conflictual composite of contrary elements, an identity which is not identical with itself. The whole problem –but has it been a problem?– for Englishness is that it has never been successfully characterized by an essential, core identity from which the other is excluded. It has always, like the Prime Meridian, been divided within itself, and it is this that has enabled it to be variously and counteractively constructed. (p. 3)

---

<sup>59</sup> Anteriormente, casi una década antes, después de su viaje a África, García Márquez dice: "Hace un año solamente me di cuenta que yo era mestizo. En mi viaje a Angola encontré que en muchas formas populares del arte africano se encuentran manifestaciones estéticas muy similares a las que tenemos en toda la zona del Caribe. Como yo soy caribeño, la constatación de este hecho me hizo verme a mí mismo y darme cuenta de que soy mestizo, a la vez que observar más claramente las condiciones históricas que tiene la cultura en nuestros países. Cuando escribí mis novelas no era muy consciente del hecho de ser mestizo. Ahora me doy cuenta que sin habérmelo propuesto muy claramente, en mis libros existen elementos muy mestizos que se filtran de alguna manera. En América Latina nosotros tenemos elementos que pertenecen a muchas culturas que se han mezclado y esparcido por todo el continente. Es esto lo que da la riqueza y posibilidades a la cultura en Latinoamérica." En una entrevista con M. Osorio, en: *Cuadernos para el diálogo* (1978).

En sus lecturas del psicoanálisis y de Foucault, de Certeau destaca el hecho de que: “una heterogeneidad quiebra su identidad consigo misma; ella se manifiesta en la sucesión de los “modos de ser” del orden, figuras no progresivas, sino discontinuas” (de Certeau 2003: 84). Por su parte, Young, que establece la idea de que la identidad nacional inglesa fue construida como una identidad heterogénea propone las siguientes reflexiones: 1) “Fixity of identity is only sought in situations of instability and disruption, of conflict and change”, 2) “The characteristic cultural movement produced by capitalist development in the nineteenth century was one of simultaneous processes of unification and differentiation”, 3) “heterogeneity, cultural interchange and diversity have now become the self-conscious identity of modern society. It is striking however, given the long history of cultural interaction, how few models have been developed to analysed it”, 4) “the doctrine of multiculturalism encourages different groups to reify their individual and different identities at their most different, thus according to Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, encouraging extremist groups, who become ‘representative’ because they have the most-clearly discernibly different identity” (págs. 4-5).

En la *Introduction: Who Needs ‘Identity?’* de *Questions of Cultural Identity* (1996), Stuart Hall estudia las diferencias entre identidad e identificación.<sup>60</sup> En una comparación entre esencialismo y deconstructivismo, la primera corriente piensa la identidad como trascendental al estar sostenida fuera del espacio y del tiempo. La segunda se rehace continuamente. Dice Hall: “Identity is such a concept” (Hall 1996: 2). La identificación como procedimiento del psicoanálisis en Jacques Lacan entra en una dinámica de “politics” y “agency”. Para Hall son la deconstrucción junto con el psicoanálisis, el feminismo y el *cultur criticism* los campos que deconstruyen la idea de identidad como algo esencialista y unitario. La identificación como búsqueda de reconocimiento, en su grado de “fantasy of incorporation” (Freud) marca la brecha entre políticas de exclusión e inclusión. Es una posición estratégica (no esencialista) que surge en la coyuntura de la exclusión como subjetividad, Hall establece la diferencia entre “sameness” y “differentiation” transformando el concepto de identidad no ya como lo idéntico sino como un “point of suture” (p. 5), “identities”: “are never unified” (p. 4).

Según las reflexiones de Fowler en *Historias del cuerpo* (2001), observamos que se da una paradoja en los discursos de la identidad nacional unitaria como producto del mestizaje y la transculturación, en la medida en que: “el discurso sobre la identidad nacional se opone al racismo en cuanto amenaza de desintegración, pero que hay una cantidad luego o antes de la cual la identidad es posible al tiempo que el racismo permanece” (Fowler 2001: 152). Esta idea permite pensar que una exclusión mantenida por siglos, como por ejemplo en el caso de los Estados Unidos, sobre todas

<sup>60</sup> Cfr. S. Hall: *Introduction: Who Needs ‘Identity?’*, en: S. Hall y P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. Londres, SAGE Publications (1996), pp. 1-17.

las minorías étnicas y la permanente segregación racial se convierte, en el discurso de la diferencia cultural y en la doctrina del multiculturalismo, en un arma de doble filo, puesto que lo que parece integración al mantener en el espacio público la idea de un derecho a ser diferente, se traduce en una política que sigue excluyendo a los otros y que se aprovecha de esas diferencias para desplazarlos del bienestar social o de los privilegios sociales, bajo el discurso de la presencia, es decir, como instancia superficial de la tolerancia o respeto por la diferencia.

Por otra parte, el siguiente enunciado que hace Foucault en los ochenta permite establecer una reflexión sobre cómo observa Foucault el contexto de los Estados Unidos y el contexto francés, y sobre cómo observa su condición de extranjero:

(...) Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado. A través de Nietzsche me había vuelto extraño a todo eso. Todavía no estoy muy integrado en la vida social e intelectual francesa. En cuanto puedo dejo Francia. Si fuera más joven, hubiera emigrado a los Estados Unidos. (...) P: ¿Por qué? (...). R.: Veo posibilidades. Ustedes no tienen una vida intelectual y cultural homogénea. Como extranjero, no necesito estar integrado. No se ejerce ninguna presión sobre mí. (Foucault 1990: 146-147).

Al existir múltiples tareas intelectuales, lo que me sugiere Foucault es que la suya como intelectual entra en tensión en el contexto de la nación francesa. Esto permite la reflexión sobre el lugar que ocupan los intelectuales en las sociedades nacionales y transnacionales y su lugar con relación a la división del trabajo intelectual y de las tareas intelectuales. La inmigración y la condición de migrante ha producido en el cuerpo de los intelectuales poscoloniales como Bhabha una clase emergente que se siente representante de un cuerpo social que ha emergido como producto de la inmigración contemporánea. En el caso de Bhabha, su condición privilegiada como migrante y como profesor de importancia en los Estados Unidos le permite pensar en una idea de cultura como la que trabaja con ayuda de *cultural hybridity* y el tecer espacio. Ese espacio es de alguna forma la construcción de sus propias posibilidades como analista, en su condición de inmigrante en los Estados Unidos, con privilegios económicos y profesionales y como intelectual que domina el inglés. Si algo caracteriza a la clase intelectual internacional es la migración o el desplazamiento por diversos contextos. No obstante, los discursos de la identidad (su construcción y deconstrucción) han estado mediados por una estructura dramática de lo social que no ha conseguido sobreponerse a la estructura política creada por binarismos: se es hombre o mujer, culpable o inocente (...). A lo contradictorio le ha servido de contrapunto un estadio de espejo suturado ¿esquizofrénico? o ¿heterogéneo? que se suele relegar a la esfera

privada: se puede tener individualmente cualquier religión y pertenecer a cualquier cultura, sin embargo, el discurso de un pluriculturalismo en las leyes no deja de relegar las verdaderas interferencias o diferencias en las esferas de lo cotidiano. Según señala Eagleton: “Un Estado que abarcara más de una cultura estaría irremediamente abocado a no poder hacer justicia a todas ellas” (Eagleton 2001: 94). El sistema capitalista ha dominado el campo de las identidades sociales. La social se convierte en el discurso hegemónico más en una identidad de producción y consumo. En el contexto latinoamericano una sociedad que bajo situación colonial vivió la historia de la destrucción y la explotación de la tierra y de los recursos, se plasma en una identidad matriz, dentro de este sistema económico, como es la del consumo. Curiosamente en *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizofrenie* (1972) Deleuze y Guattari, definen al *Anti-Edipo* (*el hombre binario*), propio de las sociedades industriales avanzadas, como un esquizofrénico que “pasa de un código a otro, que mezcla todos los códigos” y la naturaleza desde ese momento se vuelve algo inexistente y sólo como punto de referencia para incluir en el proceso de producción:

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (...) «Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo.» El esquizo dispone de modos de señalización propios, ya que no dispone en primer lugar de un código social o que sólo coincide para parodiarlo. El código delirante, o deseante, presenta una extraordinaria fluidez. Se podría decir que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que mezcla todos los códigos (...). (Deleuze/Guattari 1998: 12 y 23).

A partir de la pintura sobre la lucha de San Jorge y el dragón de Carpachio, el filósofo Michel Serres alrededor de 1975 construyó una teoría de la comunicación basada en la termodinámica (calor, circulación de energía, turbulencias). Más cómo iba a incidir esa teoría en 1992 en tesis sobre dinámicas de la actual cultura urbana, cuando apenas asomaba Internet, en América Latina. ¿Cuáles finalmente pueden ser las huellas o los fantasmas que dejan estas representaciones? Las clasificaciones sociales producidas en esta época generaron un enramado infinito de identidades sociales fragmentadas y dependientes de las identidades sociales producidas por el capitalismo. Las *mestizas*, *híbridas*, *transculturadas*, *heterogéneas* son identidades desbordadas de códigos. Monsiváis en su artículo: *Ni igual, ni semejante, ni distinto* (2001), como respuesta al artículo de Slavoj Žižek: *Multiculturalism, or de Cultural Logic of Multinational Capitalism* (en: *New Left Review* 225, 1997), señala que en América Latina el problema es primero el de la aceptación de la diversidad y no el multiculturalismo, pues en las sociedades latinoamericanas se hizo característico la *homogeneización* del cuerpo nacional con

**Capítulo II: La deconstrucción de lo nacional-homogéneo...**  
**Las jaulas de las identidades esencialistas**

principios conservadores que impidieron sentar las bases para una verdadera confrontación con las diferencias. No es igualdad, ni semejanza, ni diferencia, ni tampoco multiculturalismo, sino diversidad lo que según Monsiváis se observa como el principal problema del caso latinoamericano:

(...) una definición rápida y obvia de multiculturalismo, la coexistencia híbrida de sectores y situaciones culturalmente distintos y opuestos, no ofrece dificultades en atmósferas culturales ya habituales a la fragmentación y la fusión (...) la opresión en nombre de la esencia nacional y de la singularidad pospone el debate (y niega la necesidad de las luchas específicas) en torno a un punto clave del multiculturalismo: la política del reconocimiento. O también, incluso hasta hoy en los medios académicos de América Latina, por no hablar de los periodísticos, lo vuelve superfluo. ¿Qué caso tienen las demandas de reconocimiento del valor de las minorías (indios, mujeres entendidas como minoría, protestantes, paraprotestantes, gays)? Es tan grave esta «ceguera ante la diferencia» que a los pobres, porque lo son, se les niegan en las prácticas derechos básicos y no sólo en lo concerniente a la distribución del ingreso (...) en una sociedad sujeta por tanto tiempo a la ficción de la unidad absoluta, el término que se debe invocar no es multiculturalismo sino «diversidad». No es tanto el cúmulo de culturas que coinciden en el mismo espacio geográfico y se distribuyen inequitativamente los recursos, como el derecho al uso de las alternativas (...) si algo se ha combatido en América Latina, es la diversidad. (Monsiváis 2001: 21 y 25-26)

### III

## Los cruces de las genealogías

5/Corte

### Debate sobre *culturas híbridas* (1992)

En el año 1992, la revista *Travesía* del Center for Latin American Cultural Studies del King's College en Londres, publicó un *debate sobre culturas híbridas*. El *Debate* lo conformaron un conjunto de reseñas de Mirko Lauer, John Kraniauskas, Gerald Martin, Barbero y Franco al libro junto con la respuesta de García Canclini a estos comentarios: *¿Demasiado determinismo o demasiada hibridación?* La *hibridación* en este momento va a ser discutida dentro del marco del debate “modernidad y posmodernidad” que había surgido en el ámbito internacional a finales de los años 1970 y principios de la década de los ochenta.

En la nota inicial del *Debate*, la editorial de *Travesía* comenta lo siguiente: “When Mirko Lauer sent us a review essay on García Canclini's book, the importance of the issues raised convinced us that it would be useful to hold a wider debate on this crucial book. We invited further contributions and then asked García Canclini to respond to them” (en: *Travesía* 1992: 124). Una de las características de este *Debate* tiene que ver con la forma en que en cada una de las intervenciones, como tipos de textos muy distintos (reseña, glosa, noticia, comentario de amigo, etc.), llega a sus argumentos a favor o en contra. Para aquel momento los argumentos a favor decían que *Culturas híbridas* era un buen libro de antropología cultural urbana, producía una buena colección de informaciones actualizadas y un inventario bastante completo de lugares y campos de trabajo, así como debatía sobre pluralidad y democracia, intentaba proponer nuevos caminos y métodos para actualizar los estudios culturales (cultura de frontera, políticas culturales).

En cuanto a los argumentos en contra destacaron: la ausencia de recurso al género como categoría clave, la no consideración de las zonas de producción, la confusión en la redefinición o replanteamiento de la modernidad y la posmodernidad, no tratar la dialéctica política de la modernidad latinoamericana, el descuido de la subjetividad y de los actores sociales, de modo que no se sabe quiénes son los actores sociales las relaciones entre los sujetos o actores y el agenciamiento político/cultural; y en la medida en que resalta la idea de la reconversión deja un lado la cuestión de la subjetividad; así como otra vez se recae en la búsqueda de la especificidad latinoamericana y se ignora el contexto internacional; imprecisión en cuanto al estatus

de las categorías tomadas de otras teorizaciones, pragmatismo y binarismo, ausencia del proceso de reterritorialización. Además, no cuenta con una perspectiva clara de la historia desde la que se leen los conceptos y sus relaciones, las relaciones temporales, causales, estructurales son confusas; populismo, falso uso de lo político, apoyo crítico al neoliberalismo, falta de estudios económicos. No obstante, me interesa detenerme especialmente en una crítica posterior que hace Neil Larsen, quien realiza un balance del estatus de la categoría de *hibridación* en el libro:

Tomemos como ejemplo la ya notoria teoría de la hibridez en su aceptación canclinista. La hibridez funciona, como principio ético o simplemente “crítico”, sólo en relación negativa a un principio de “pureza” u homogeneidad. En el caso, digamos, de un nacionalismo cultural fundado en un mito de “pureza” racial, la insistencia en lo “híbrido” de la cultura tiene un valor crítico obvio. Pero lo culturalmente “híbrido” en relación a una “pureza” menos ideológica o hegemónica –tratándose, por ejemplo, de la protección de los derechos lingüísticos de una minoría étnica– se vuelve un principio básicamente ambiguo. Y en relación con la homogeneidad como propiedad económica –e.g., un alto grado de igualdad en la distribución de la riqueza– la hibridez ya se convierte en un principio totalmente inútil, sino sofista. He aquí las limitaciones de una inmanencia textual siempre que el objeto de la crítica no se limite *ello mismo* a una forma de identidad abstracta y sincrónica. (En este respecto me parece que Cornejo se equivocó –aunque de buena voluntad– al acusar a la “metáfora” de la hibridez la importación de un ideologema biológico y al valorizar en esa misma metáfora –contrapuesta a la del “mestizaje” una mayor precisión histórica. En su uso canclinista, por lo menos, la hibridez sólo viste de biologismo a un ideologema textualista, e, igual que el mestizaje, carece de cualquier valor crítico-histórico más allá de un simple descriptivismo empírico-cultural.). (Larsen 1999: 89).

El concepto de *hibridación* (cultural, intercultural, transcultural) va a ser trabajado en *Culturas híbridas* en relación con otros conceptos como descolección (Baudrillard), desterritorialización (Deleuze/Guattari) y reconversión (Bourdieu), como señala Larsen, de forma empírico-cultural. La *hibridación cultural* viene entonces a presentarse, en primera instancia como una categoría descriptiva que asume la frontera y el cruce como paradigmas de análisis. Sin embargo, ¿cuál vendría ser su rendimiento descriptivo? ¿Qué intenta describir y de qué forma? A propósito de la “hibridación cultural” señala García Canclini: “En varios artistas reconocer la hibridación cultural, y trabajar experimentalmente sobre ella, sirve para desconstruir las percepciones de lo social y los lenguajes que lo representan” (p. 310). Pero con la *hibridación* no se trabaja sino dentro de un conjunto de conceptos como alta cultura, cultura popular, cultura masiva, cultura urbana, folclore, patrimonio, cultura escrita,

cultura visual. La *hibridación* no podría entonces operar como principio deconstructor sin la existencia de esas categorías. Paradójicamente, a través de la *hibridación* García Canclini vendría de nuevo a intentar explicar lo que habrían sido las constantes de producción en el contexto latinoamericano observadas como tres procesos clave:

A fin de avanzar en el análisis de la hibridación intercultural, ampliaré el debate sobre los modos de nombrarla y los estilos con que se la representa. En primer lugar, discutiré una noción que aparece en las ciencias sociales como sustituto de lo que ya no puede entenderse bajo los rótulos de lo culto o popular: se usa la fórmula cultura urbana para tratar de contener las fuerzas dispersas de la modernidad. Luego, me ocuparé de tres procesos clave para explicar la hibridación: la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros. A través de estos análisis, buscaremos precisar las articulaciones entre modernidad y posmodernidad, entre cultura y poder. (p. 264)

¿Cuáles serían estos sistemas culturales que organizaban las colecciones? ¿El de alta y baja cultura? ¿El de la cultura escrita y la visual? En este punto el concepto de *lo híbrido* sólo funciona como instancia de paso, de momento, como concepto transitorio, que sirve única y exclusivamente en el caso del libro, para señalar nada más que los esquemas anteriores no funcionan. Si se la compara con el concepto de *transculturación* según Ortiz, la *hibridación* descrita en *Culturas híbridas* vendría a representar un proceso contrario al de la *transculturación* de Ortiz que por un lado buscaba mostrar que el contacto cultural producía resultados de mejoramiento cultural en espiral para los sujetos involucrados en el proceso y para las culturas, en la medida en que al transitar de un estadio al otro, de una cultura a la otra, se iba todo incorporando, digiriendo y superando, la *hibridación* por el contrario separa a los sujetos de los objetos y deriva en desintegración, descolección y desterritorialización, en la descripción de una serie de fragmentaciones que son vistas de forma positiva y no como consecuencia de los conflictos socio políticos y del sistema capitalista. El caso es que la *hibridación* como categoría descriptiva para los procesos latinoamericanos parece no poder aportar un principio crítico nuevo, sino reafirmar como valor positivo, lo que ya se trató de varias formas a lo largo del siglo como mezcla cultural.

De todas formas, García Canclini se pregunta en algún momento del libro, casi al final, con relación a la “apertura” y la “hibridación”, si “¿suprimen las diferencias entre los estratos culturales que cruzan, produciendo un pluralismo generalizado, o engendran nuevas segmentaciones? (p. 347). La ausencia de la estructura social en el análisis cultural es lo que de alguna forma le impide ver a García Canclini si se está produciendo o no una sociedad plural, pues al asumir el capitalismo como sistema global se elimina la posibilidad de establecer una crítica de las *hibridaciones* no como

posibilidades productivas, sino como imposibilidades de reterritorialización social en los espacios locales y globales, o de crear nuevas instituciones alternativas y de resistencia o contratos sociales duraderos. Por otra parte, la publicación del libro en el momento de la caída del muro de Berlín reflejó como espejo, la etapa de transición de incertidumbre de lo que había desintegrado (el bloque socialista) a lo que ya no se sabía cómo se iba a transformar, es decir: las sociedades nacionales. En eso, en la ausencia de un futuro claro, caló una idea como *hibridación*. Prácticamente, García Canclini tomó una fotografía con la *hibridación* que no vino sino a reproducir los mismos problemas de fragmentación que han caracterizado las percepciones de las sociedades latinoamericanas. La descripción de lo social y cultural, retorna entonces a un nivel superficial, y en supuesta desvinculación con lo que fueron los discursos hasta ese momento, de los cuales García Canclini reniega para producir algo nuevo, como si nunca se hubiera pensado sobre *hibridación* de esa forma en el contexto latinoamericano.

### El libro y las condiciones de su producción

Sobre la publicación de *Culturas híbridas* existe un dato introductorio con respecto a su título.<sup>61</sup> Ha sido destacado que este libro iba a llevar el título de *Reconversión cultural* (Rincón 1994: 22; Ette 1996: 13; de Mojica 2000: 12 y Spielmann 2004: 30). De Mojica: “Es sabido que el libro de García Canclini debía tener originalmente como título: *La reconversión cultural*. El título “Culturas híbridas” fue sugerido por la editorial al momento de su publicación, ocurrencia afortunada que lo posicionó en el contexto internacional dentro de la discusión sobre los paradigmas de la heterogeneidad cultural” (de Mojica 2000: 12). En *Culturas híbridas* dentro de este paradigma visto como *heterogeneidad multitemporal* se establece la pregunta de cómo estudiar las “culturas híbridas” que “constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina” (García Canclini 1990: 15). Pero antes de entrar con el análisis de la propuesta central del libro, cabe destacar es un cambio en sus propias condiciones técnicas de producción: no sólo los materiales incluidos están “ensamblados”, “pegados”, hasta formar un libro gracias a la facilidad de los procedimientos de montaje semiautomático de fragmentos dispares, que permite la computadora. Releerlo es cómo enfrentar los

---

<sup>61</sup> El libro publicado en México por la Editorial Grijalbo presenta dos fechas. La primera es del año 1989 y tiene el *copyright* del autor. La segunda fecha, 1990, le corresponde a la Editorial Grijalbo como derecho de reproducción. El proceso de producción y publicación del libro abarcó un período más amplio que el año 1989. *Culturas híbridas* formó parte de una serie que la Editorial Grijalbo publicó como *Los Noventa* (una línea editorial definida como ciencias sociales y pensamiento crítico). Entre el listado de textos que pertenecen a esta colección se encuentra, por ejemplo, *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla.

resultados que producen la escritura por computadora, los usos del *Internet* y servidores de información, las lecturas veloces y los procesos tecnificados de escritura. Es más, porque se trata de un libro escrito directamente en buena parte con la computadora, corrigiendo la frase apenas se formula para seguir adelante sin volver sobre lo escrito. A esto se une la actualización mercado técnica. En *Las argucias de la razón imperialista –Sur les ruses de la raison impérialiste* (1998)–, Bourdieu y Loïc Wacquant han indicado que en la actualidad:

(...) las decisiones de pura mercadotecnia editorial orientan la investigación y la enseñanza universitarias en un sentido de homogeneización y de sumisión a las modas procedentes de América, cuando no, hacen existir abiertamente «disciplinas» como los *cultural studies*, un campo híbrido, nacido en Inglaterra en los años setenta, que debe su difusión internacional a una política de propaganda editorial acertada. (Bourdieu/Wacquant 2001: 34)

Estudiar la producción intelectual agrupada como los *Cultural Studies* desde el punto de vista del mercado editorial exige una investigación aparte. Y es importante también estudiar la tesis que relaciona los *Culturas Studies* con la industria editorial inglesa pues evidentemente las ideas de ciencia y cultura tendrían un significado preciso para la industria editorial. Sin embargo quiero resaltar valiéndome de esta referencia que *Culturas híbridas* sigue de alguna forma esta línea editorial de los *Cultural Studies* definida nuevamente como *híbrida* que desborda el campo de producción puramente académico y de escritura de conferencias, artículos de revista o de ensayos que parte de una producción artesanal, en la medida en que se procura por un lado que no se pierda la hilación lógica que requieren los textos científicos y en la medida en que los textos científicos implican también una forma artística y arquitectónica que los organiza. *Culturas híbridas* llegar a ser un libro desbordado al reunir materiales escritos para públicos muy diversos y órganos distintos, y por ser dentro del marco de la mercado-tecnia un producto de reajuste. En el *Debate* la línea de críticas a favor del libro lo ubican como un brillante texto de antropología. Sin embargo vamos a objetar esta crítica “a favor” y decir que *Culturas híbridas* no es un libro ni ensayístico ni científico. Cuando García Canclini intenta definir su texto dentro de la línea del ensayo científico tomando como ejemplo los textos de Clifford Geertz, da una clave que se le escapa:

Para tratar estas cuestiones es inapropiada la forma del libro que progresa desde un principio a un final. Prefiero la ductilidad del ensayo, que permite moverse en varios niveles. Como escribió Clifford Geertz, el ensayo hace explorar en distintas direcciones,

rectificar el itinerario si algo no marcha, sin la necesidad de “defenderse durante cien páginas de exposición previa, como en una monografía o un tratado. (1990: 23-24)

Aunque esta referencia no es la mejor síntesis de lo que es un ensayo ni una monografía o un tratado, de todas formas García Canclini se ubica allí con el comodín del ensayo para poder explayarse y pasa a ubicarse en el campo de las ciencias sociales, no desde el ensayo literario o filosófico, sino desde su punto de vista, científico: *Culturas híbridas* es un “ensayo científico” pues se basa en “(...) investigaciones empíricas, al someter en lo posible las interpretaciones a un manejo controlado de los datos” (p. 24). Estas formas corrientes de concebir una investigación empírica serían, sin embargo, en principio opuestas a las que produce en este texto García Canclini: las interpretaciones no están controladas y tampoco los datos. Por último, si existe alguna tendencia importante en este libro es una tesis sostenida a lo largo de más de cien páginas de la defensa de una modernidad latinoamericana distinta de las otras, como propiamente híbrida: “Al buscar, de todos modos, la estructura del libro intento re-trabajar la conceptualización de la modernidad en varias disciplinas a través de acercamientos multifocales y complementarios” (p. 24).

La lectura intenta establecer un acto que según Said busca “(...) adoptar en primera instancia la posición del autor, para el que escribir consiste en tomar una serie de opciones y decisiones que se manifiestan en las palabras” (Said 2006: 86). Este acto de lectura consiste por lo tanto en contemplar y darle espacio a la comprensión de otro juicio. Ahora bien, qué puede suceder en una segunda o tercera instancia de lectura. En el caso concreto de *Culturas híbridas* se da un problema fundamental. Se va a observar cómo en algunos casos lo escrito ha quedado fuera del control del autor, no sólo cuando toma ideas y conceptos de otros textos en formas que en muchos casos se pueden juzgar como incorrectas. Muchas de las síntesis del libro son cuestionables y el desconocimiento o la exclusión de los debates internacionales hace que se ignore problemas de multiculturalismo, diferencia cultural y se entre en una confusión importante sobre lo que han sido modernidad y posmodernidad. Es la ausencia de análisis de discursos por otra parte lo que produce la confusión con el uso de conceptos como el de modernidad y posmodernidad. De la misma forma la desvinculación con las memorias históricas propias latinoamericanas hace que parezca que se están introduciendo muchas novedades cuando se establecen fácilmente líneas discursivas que unen enfoques del *mestizaje* con los de la *hibridez* como identidad y especificidad latinoamericana. Las voces internas del texto incluyendo la del autor se desdibujan y no quedan bien resueltas dentro del conjunto de hablantes y representantes de los individuos y grupos. No se sabe con certeza o se pierde la noción de quién habla en qué momento y por quién. Se da un quiebre entre los intentos de actualización de

debates y las categorías individuales o colectivas sociales desde las que se plantean estos resultados. No se pierde el contexto, pues García Canclini reúne una cantidad de espacios que son de utilidad, pero sí, las instancias dialógicas. Es muy difícil entonces poder distinguir en *Culturas híbridas*, quien es el sujeto que habla en cada momento: a veces un asesor político, luego pasa a hablar un artista, un curador, o un productor de música. Las voces de este texto están confundidas y eso es lo que hace desde mi punto de vista la lectura dificultosa. Lo más complicado viene dado por el hecho de que García Canclini se autodefine como un “cientista social” que trabaja con la “constatación fáctica”. Pero confunde la conceptualización con la descripción de los fenómenos de acuerdo a modelos conocidos internacionalmente (Baudrillard, o Donna Haraway sobre el Museo de historia natural de New York), lo que hace de manera acertada con relación a las intervenciones de Borges y Paz en los medios y la televisión, cuando describe el Museo de Antropología o cuando intenta ubicar a Tijuana como un lugar de intercambio intercultural clave. Sobre todo, no existe evidencia fáctica en una cantidad de juicios, lo que vuelve inverosímil desde el punto de vista científico sus propios argumentos.

En los años ochenta se cae en una crisis teórica y metodológica, a la que también responde *Culturas híbridas*, por esto el paso de la “reconversión” económica neoliberal a la “reconversión cultural”. Con “las dinámicas (urbanas) de la cultura” Serres comenzó ya en 1972 el estudio de las dinámicas culturales. Traduciendo ese planteamiento a América Latina, la transformación de la cultura “nacional” se da con la llegada de los medios masivos y la industria cultural. En este momento, la *hibridación* se hace sinónimo del concepto de aluvión, centrales para el *mestizaje* en autores como Úslar Pietri. Ambos conceptos van a intentar traducir fenómenos como los de la masificación y las migraciones del campo a la ciudad. La «hibridación de lo nacional y lo extranjero» sería lo masivo. (Barbero 1998: 217-218). En el artículo *Dinámicas urbanas de la cultura* (1992) Barbero habla de la experiencia argentina a todas las migraciones que transformaron el espacio urbano con la idea de que “las masas descentran la ciudad, desestructuran la ciudad” (p. 125).<sup>62</sup> Lo masivo desplaza el folclor: “El folclor permanecerá sólo en el sentido que le da Romero cuando, en un texto sobre la ideología de la nacionalidad argentina, llamó a la cultura de masas el “folclor aluvial”. Exceptuando tal sentido, lo que en realidad se presentó fue la muerte del folclor y la aparición de lo masivo, entendido como la visibilidad de las masas o como la invasión por parte de las masas de la ciudad” (p. 128). Martín Barbero señala tres

---

<sup>62</sup> Barbero, Jesús Martín: *Dinámicas urbanas de la cultura*, en: *Pre-textos. Conversaciones sobre las comunicaciones y sus contextos*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2da edición, (1996), pp. 123-134. Conferencia presentada en el seminario: *La ciudad: Cultura, espacio y modos de vida*, organizado por la Asociación de Antropólogos, Universidad de Antioquia, Medellín, abril de 1991 y publicada originalmente en GACETA de Colcultura, N.º 12, Bogotá, (1992).

“dinámicas urbanas”: “oralidad”, “hibridación”, “desterritorialización” (*ibídem*). La hibridación en *Culturas híbridas*, presenta por un lado su relación con la “descolectión” y “desterritorialización” y por el otro con la “reconversión”: ¿En qué reside, entonces, la novedad de la descolectión, la desterritorialización y la hibridez posmodernos? (p. 307) y “reconversión”. En relación con la “reconversión”, dice Nelly Richard: “La reconversión es una táctica sociocultural de negociación entre repertorios desiguales que se hacen productivos en el reciclaje, nos dice García Canclini, poniendo énfasis en lo *económico-productivo* que deriva de las operaciones de mercado” (Richard 2003: 97). El análisis de la idea de *reconversión* en este contexto, la replantea Rincón con relación a la ideología neoliberal implicada en el concepto:

(...) remite implícitamente, por una parte, al concepto de capital cultural elaborado ya en las investigaciones de Bourdieu y René Passeron sobre las deficiencias en cultura extracurricular reconocida y valorada pero no transmitida directamente por las instituciones educativas, que explicó en *Les héritiers* (1964) la rebajada representación de estudiantes de extracción obrera en las universidades francesas. Concepto crucial más tarde en *La distinction* (1971), para comprender las diferentes funciones de la cultura en el espacio social, de modo que poder y privilegios parecen resultado de diferencias culturales garantizadas por la naturaleza. Por otra parte, “reconversión cultural” se relaciona con un proceso económico neoliberal dentro de la transformación de las economías fordistas, en el capitalismo, o de las socialistas. (Rincón 2006: 118-199)

Con relación al concepto de *culturas híbridas* García Canclini produce la idea de que todas las culturas son de frontera: “Las hibridaciones descritas a lo largo de este libro nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. La sociabilidad híbrida que inducen las ciudades contemporáneas nos lleva a participar en forma intermitente de grupos cultos y populares, tradicionales y modernos” (págs. 325-326). Las culturas de frontera definidas como *híbridas* son un intento de García Canclini de salir del concepto de lo popular.

En relación con este conjunto de discusiones y planteamientos, John Beverley en *Subalternidad y representación* (2004), se refiere a que la *hibridación* de García Canclini debate dos cosas distintas:

Una tiene que ver con lo que está pasando con la desterritorialización. Muy visiblemente en lugares fronterizos como Tijuana, pero no sólo allí donde se van combinando elementos culturales de diferentes tiempos históricos y formaciones sociales, y entonces la nación y una “narrativa maestra” nacional ya no sirven para pensar la unidad cultural o diseñar políticas culturales y educativas. Se está produciendo una desconexión o un “malentendido” entre la idea de la nación y lo que los subalternistas llaman la

“heterogeneidad radical” de la población concreta particularmente al nivel de las clases populares: es decir (en términos más gramscianos entre lo popular y lo nacional).

Por otro lado el concepto se refiere al desmoronamiento de las divisiones tradicionales en el campo de la cultura: entre alta cultura, cultura de clase media, y culturas populares, entre arte comercial, cultura de masa, folklore, entre publicidad y arte, entre simulacro original, etcétera, y de allí también la necesidad de crear nuevas formas híbridas de disciplinaria académica para entender estos fenómenos. (Beverley 2004: 174 y 177)

Por último, en la comparación entre *hibridación* y *transculturación*, Beverley destaca:

La diferencia es que mientras escritores como Rama u Ortiz vieron la transculturación y reforzando la habilidad de la nación-Estado para integrar poblaciones y regiones heterogéneas en el proceso de producirse a sí misma en una forma moderna, Canclini ve —de manera más posmodernista— la hibridez como algo que ocurre no sólo al margen del Estado, sino también *contra* el estado, en cuanto este proceso pone en cuestión la representación del Estado, y de sus aparatos ideológicos. Consecuentemente, el locus de la transculturación se desplaza para Canclini desde la alta cultura —la *transculturación narrativa* de Rama— a la cultura popular y de masas— el énfasis de Ortiz en la cultura cotidiana (comida, vestimenta, dialectos, música popular). (p. 177)

Siguiendo las reflexiones de Beverley, mientras que para Ortiz y Rama la preocupación sigue siendo la posibilidad de integrar, para García Canclini la preocupación es enunciativa, puramente descriptiva, en la medida en que intenta “denunciar”, decir lo que sucede o sucedió, con la *hibridación* la existencia de sociedades fragmentadas (descolectión, desterritorialización) o de sociedades que han cambiado y que no son como las de antes. Al mismo tiempo, con *reconversión*, García Canclini recupera lo negativo de estos procesos de desintegración en un impulso reconstitutivo de la cultura en lo económico. El vínculo con los discursos de identidad latinoamericana tiene que ver con que García Canclini formula de nuevo la idea de que las *culturas híbridas* son equivalentes a las latinoamericanas desde un punto de vista positivo, y que su *hibridez* es precisamente su modernidad (el tomar de aquí y de allá, es decir, la forma de producir).

La idea de modernidad en García Canclini estaría en la esencia misma de lo latinoamericano que define con la *hibridez* y en la forma cómo los actores sociales se rebuscan para modernizarse, es decir, implementando sus propias técnicas de producción. Diría como de Ceretau, que la modernidad estaría en las retóricas de las

prácticas, en las tretas o en los rebusques para solventar las distancias que separan a las sociedades más industrializadas de las menos industrializadas y tecnificadas.

El problema básico en esta intervención de García Canclini me parece que se ubica no sólo en su pragmatismo, sino en la ausencia de enfoque histórico y en la ausencia de reconocimiento de voces. Esto produce por ejemplo la confusión de discursos entre modernidad y posmodernidad, así como coexisten múltiples ideas de cultura que van desde la cultura pensada en términos ecuménicos desde Herder hasta la cultura como lo simbólico en Bourdieu. García Canclini tampoco toca problemas de competencia en un marco global, así como no deja de pensar dentro de un marco productivo de economía. Por esto, la *hibridación* no logra posicionarse como fórmula analítico-crítica.

### **La introducción de la cultura visual**

El 14 de octubre de 1987, a 20 años de la creación de la CLACSO, se llevó a cabo en Buenos Aires un simposio titulado: *Identidad Latinoamericana, premodernidad, modernidad, posmodernidad*. En el año 1988, se publica una selección de trabajos presentados como: *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna*, con los que las ciencias sociales adoptaron una nueva temática sumada a sus principales ocupaciones: modernización, dependencia, revolución. La recepción del libro de Marshall Berman: *All that is solid melts into air. The experience of modernity* (1982) en el contexto latinoamericano fue crucial para que se diera inicio a este debate de la modernidad. La contribución de García Canclini: *Narciso sin espejos: La cultura visual después de la muerte del arte culto y popular* en este simposio introduce el concepto de ‘cultura visual’ que se debatía desde 1977-78 en los Estados Unidos bajo el lema “*Postmodernism is visual culture*”.

Para García Canclini: “(...) desde antes de ser América Latina venimos integrando las artes en una cultura visual.” La ‘cultura visual’ se piensa como una colección hasta entonces no coleccionada. Al considerar todas aquellas imágenes producidas por una determinada sociedad: “Con este concepto, intentamos abarcar conjuntamente los diversos sistemas de imágenes y diseños presentes en la organización simbólica de cada sociedad” (p. 49). La noción de ‘cultura’ sigue teniendo para este momento una estrecha relación con la noción de ‘arte’. Por tanto, la ‘cultura visual’ incluye la noción de ‘arte’ (pintura, escultura, arquitectura, instalaciones, performances, literatura). García Canclini intenta construir el campo de lo simbólico a partir de lo visual:

### Capítulo III: Los cruces de las genealogías El proceso de construcción teórica

Lo ‘simbólico’ estaría permitiendo la estandarización de todas las representaciones que una sociedad realiza. La muerte del arte es un tema que resucita una y otra vez. ¿Dónde buscar entonces nuestras imágenes? Y al fin de cuentas, ¿qué entender por *nuestras* después de las crisis teóricas de los nacionalismos, en medio del reordenamiento transnacional de todas las sociedades? Para encarar estos cambios superando el empantanamiento a que llevaron los estudios separados sobre arte, arte popular y comunicación masiva, queremos tomar como objeto de estudio la *cultura visual*. Con este concepto, intentamos abarcar conjuntamente los diversos sistemas de imágenes y diseños presentes en la organización simbólica de cada sociedad (arte, artesanías, medios masivos, arquitectura, diseño gráfico e industrial), y aun los procesos mixtos en que estos sistemas se cruzan e interpenetran. (p. 49).

El concepto de ‘cultura visual’ venía circulando en la línea de Riegel, Panovski y Aby Warburg, y las contribuciones de Gombrich y luego Hans Belting, pero principalmente todos los aportes de W.J. T. Mitchel, que condujeron, en interrelación con lo que en los Estados Unidos se llamó ‘Theory’ (desde Barthes y Lacan hasta de Certeau), a la problemática de la ‘visual culture’ y los ‘visual studies’. No obstante, García Canclini lo ubica sólo como un posible objeto: “queremos tomar como objeto de estudio la *cultura visual*”, y como propio de “nuestras prácticas artísticas”: “Esta propuesta tiene lejanos antecedentes, no teóricos pero sí en nuestras prácticas artísticas. Desde antes de ser América Latina venimos integrando las artes en una cultura visual”. (*ibidem*). De *cultura visual* García Canclini pasa a *culturas híbridas*, consiguiendo con ello el éxito editorial.

### El proceso de construcción teórica

Irrumpe con Bachtin una extensión de conceptos y abordajes que modifica a nivel latinoamericano e internacional la percepción literaria, artística y cultural y que permite pensar los “cambios en las nociones” de literatura y cultura, y reestructurar el estudio de lo cultural teniendo en cuenta los medios masivos, el consumo generado por la industria cultural y la serie de transformaciones que introduce la era tecnológica.<sup>63</sup> Las teorías de Bachtin se van a intersectar concretamente en los debates en torno al contexto latinoamericano con otras líneas relativas a los campos literario y cultural que venían siendo desarrolladas paralelamente: debate sobre *cultura popular*, estudios sobre

<sup>63</sup> Cfr. C. Rincón: *El cambio actual de la noción de literatura y otros estudios de teoría y crítica latinoamericana*. Instituto Colombiano de Cultura (1978) y el *Cambio en el concepto de cultura*, en: *Ubicuidad global y narrativa latinoamericana*, publicado primero en la revista *Caribe 3* (1982), y vuelto a publicar en: A. Contreras Castro y B. Pantin (eds.): *Carlos Rincón. Teorías y poéticas de la novela –localizaciones latinoamericanas y globalización cultural*. Wissenschaftlicher Verlag Berlin (2004), pp. 153-211.

Capítulo III: Los cruces de las genealogías  
El proceso de construcción teórica

lo real maravilloso americano y realismo mágico, literaturas heterogéneas y heterogeneidad cultural, barroco y neobarroco, modernidad y posmodernidad. No obstante, a partir de los años noventa son otras las líneas de discusión que van a surgir por medio de la transferencia de Bachtin y que están relacionadas con la teoría poscolonial.

Jean Franco después de la recepción de *Culturas híbridas* pone en conjunción los discursos de la identidad y cultura latinoamericana del *mestizaje* y la *hibridez* con las líneas teóricas del poscolonialismo y del contexto norteamericano, señalando algunas de las diferencias y similitudes teóricas y de vida cotidiana entre los contextos de Estados Unidos y América Latina teniendo en cuenta “la cuestión hibridez, como una cuestión que no es solamente ni primordialmente latinoamericana, sino un problema para Occidente” (franco 2000: 59).

Cuando ya había reflexionado sobre la *hibridez* en los discursos de América Latina, en el marco teórico del latinoamericanismo, Franco se refiere a los usos de la *hibridez* de los críticos poscoloniales como Homi K. Bhabha comparándolos con las tesis de la *hibridación* de García Canclini, haciendo referencia directa al artículo de Bhabha: *Sign Taken for Wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817*, publicado en 1985, que introduce junto con otros trabajos produciendo las teorías de *cultural hybridity*.<sup>64</sup>

Lo que señala Franco en una nota sobre los críticos postcoloniales es que trae confusión: “El hecho de que los críticos postcoloniales usen la hibridez para significar la inestabilidad que ocurre entre el lugar de enunciación y el lugar de alocución” (págs. 59-60).

En el número de *Hybridity* de 1992, (en: *New formations* 18), Judith Squires en la *Editorial* (págs. v-vii), aborda el *Third Space* en Bhabha como un “alien territory”: “May reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation

<sup>64</sup> La recepción de Bachtin en el contexto académico de los Estados Unidos comienza a partir de las primeras traducciones de sus trabajos. Las líneas de la *hibridación cultural* se comenzaron a estudiar internacionalmente de una forma más específica luego de la circulación de algunos de los trabajos de Bhabha, que habían sido producidos desde los años 1980 y que luego fueron compilados en la publicación titulada: *The location of culture*. London/New York, Routledge (1994). El artículo que cita Franco de Bhabha lo toma de la edición de Francis Barker, *Europe and Its Others*. Colchester, Essex (1985). En cuanto a la transferencia de Bachtin en Bhabha, en *The commitment to theory* un texto publicado primero en 1989, Bhabha se refiere a Bachtin por vía de Paul Gilroy en *There Ain't No Black in the Union Jack*. London, Hutchinson, (1987). Gilroy a su vez lee los ensayos de Bachtin editados por Michail Holquist y traducidos por Caryl Emerson y Holquist: *The Dialogic Imagination*. Austin/London, University of Texas Press (1981). Los artículos de *DissemiNation. Time, narrative and the margins of the modern nation* de 1994 y *The postcolonial and the postmodern* de 1992 hacen referencia a la edición de Bachtin de C. Emerson y M. Holquist: *Speech Genres and Other Lates Essays*. Austin, Texas, University of Texas Press (1986). Asimismo, Bhabha suma a esta constelación de la *hibridación* proveniente de Bachtin, los nombres de Sigmund Freud, Jacques Lacan, Frantz Fanon con las que construye sus tesis de sobre *hibridación cultural*.

**Capítulo III: Los cruces de las genealogías**  
**El proceso de construcción teórica**

may open the way to conceptualizing an international culture” (p. v), basándose en las líneas teóricas de Bhabha y Hall, tocando el punto de la “diaspora experience”, se habla de *hybridty*: “not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‘identity’ which lives with and through, not despite, difference; by hybridity” (p. v). Annie E. Coombes, en su artículo: *Inventing the ‘Post-Colonial’: Hybridity and Constituency in Contemporary Curating* (págs. 39-52), toma el pensamiento sobre *lo híbrido* en la línea de Bhabha como “the way to conceptualizing an international culture, based not on the exoticism or mutli-culturalism of the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s hybridity” (Coombes 1992: 39), y en la de Rushdie, como “impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beigns, cultures, ideas, politics, movies, songs (p. 39). *La hybridty* le resultó entonces una estrategia cultural en contra del esencialismo, dentro de un proyecto político de descolonización:

(...) for the political project of decolonization. For me the problem is not to question the validity of hybridity, either as a strategy of oppositional identity (‘roots revivalism’) or as an instance of creative transactional transculturation. I take both as contingent and conditional. (...) As Stuart Hall, Benita Parry and Gayatri Chakravorty Spivak have done elsewhere, I would argue for a strategic essentialism. The focus of this paper is rather to interrogate the ways in which ‘hybridity’ is transformed and to what effect, in the narratives of the western art and ethnographic museum and to ask what relations of power and transgression it can still articulate there. (...). Evidently the preoccupation with originary unity and the emphasis on racial purity, which characterized much of the aesthetic discourse around material culture from the colonies in the early part of this century, have been challenged by the current celebration of hybridity. (págs 44, 39 y 41)

Una tercera cuestión viene a plantear Franco en su comparación teórica e histórica entre Estados Unidos y América Latina:

Aparte de los cruces de fronteras y de la ‘latinización’ de los Estados Unidos, el lugar de Latinoamérica en la cultura mundial es demasiado importante para reducirlo a un estilo o a las débiles tácticas del shock de la yuxtaposición de Miró y Zapoteca. En los Estados Unidos, la hibridez es a menudo una representación de lo exótico con miras a exhibir una familia pluralista y feliz, aún cuando, todo el mundo sabe que el espacio entre el ghetto y el melting pot lo ocupan solamente las estrellas de béisbol, las personalidades de los medios y los autores más vendidos. En Latinoamérica la representación de la diferencia es perfectamente compatible con la integración en un sistema global. (...) La hibridación como diferencia es un término demasiado indiscriminado para dar cuenta tanto de las particularidades de la cultura global como de las anomalías que verdaderamente causan disensos al interior de la familia feliz. (Franco 2000: 60)

Las reflexiones teórico-críticas de Bachtin llegarán a producir las semióticas de Iuri Lotman y las reflexiones sobre contacto cultural provenientes de Tzvetan Todorov y por esta vía también traspasarán el espacio de debate latinoamericano ya internacionalizado por el encuentro del cruce de estas líneas. En una propuesta panorámica sobre nuevos procesos de teorización cultural y del ejercicio de la crítica cultural en Latinoamérica, presentado en el mismo año en que se publica el *Debate sobre culturas híbridas*, 1992, en el *Deutsche Romanistentag*, Rincón señaló que Todorov acuñó en 1986 el término “cultures hybrides” en: *Le croisement des cultures*, con el contenido conceptual del contacto cultural del cruce y la frontera (Rincón 1994: 24). Rincón citó de Todorov: “L’interaction constante des cultures aboutit à la formation de cultures hybrides, métissées, créolisées, et cela à tous les échelons: depuis les écrivains bilingues, en passant par les métropoles cosmopolites, et jusqu’aux États pluri-culturels” (Todorov 1986: 20).<sup>65</sup>

Estas ideas de contacto cultural, que Todorov piensa en relación con lo fronterizo, habían tomado cuerpo ya en los debates de la antropología culturalista de principios del siglo XX.<sup>66</sup> La diferencia en los campos de objetos y sujetos, entre ese ejercicio de disciplina antropológica y el campo cultural de los noventa, aparte de la introducción de la novedad teórica de la metáfora de la frontera como lugar a partir del cual observar y trabajar el contacto, y la de no pensar más en términos de culturas primitivas y culturas avanzadas, culturas inferiores y culturas superiores, culturas premodernas y culturas modernas o posmodernas, sino en perspectiva con lo que resultó ser lo nacional, como un lugar propenso a excluir y no como posibilidad de verdadera existencia de lo pluricultural.

La tesis del contacto cultural, del cruce y la frontera es retomada en otro artículo de Rincón titulado: *Streams out of Control: The Latin American Plot*, reproducido varias veces, pero publicado por primera vez por David Palumbo-Liu y Hans Ulrich Gumbrecht quienes editan los números 1 y 2 de *Stanford Literature Review* sobre *Streams of Cultural Capital*.<sup>67</sup> Posteriormente, en un trabajo panorámico, concretamente, en el

<sup>65</sup> En: T. Todorov/V.A: *Le croisement des cultures*, en: *Communications* 43, Editions du Seuil (1986). La versión en castellano de esta cita de Todorov: “La constante interacción entre las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizas y criollas, en todos grados: desde los escritores bilingües, pasando por la metrópolis cosmopolita, hasta los Estados pluriculturales.” La edición de *Le croisement des cultures* en castellano la tradujo Antonio Desmonts como *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Ediciones Júcar, 1988, publicada dentro de la Serie Antropología, dirigida por Alberto Cardín de “Teorías Culturales”. Es significativo que la traducción en castellano haya agregado en el título “mestizaje cultural”.

<sup>66</sup> Por ejemplo, si se compara el trabajo de Todorov sobre el contacto cultural con el artículo de Melville J. Herskovits, *The significance of the study of acculturation for anthropology* (1937), en: *American Anthropologist* 2 (1937), pp. 259-264.

<sup>67</sup> En este número participan también Lyotard, Arjun Appadurai, V. Y. Mubimbe, Xiaomi Chen, entre otros teóricos y analistas. La colección *Mestizo Spaces/Espaces Métisses*,

apartado: *II. Theorie heute. Hybride Kulturen des heutigen prä-, post- und modernen Lateinamerika*, Rincón presenta dos líneas más de la *hibridación* independientes y anteriores a la poscolonial de Bhabha venida de Bachtin y la debatida en el contexto latinoamericano: la de las teorías de la posmodernidad en arquitectura, literatura, artes plásticas, performance, teatro, danza, la línea que entrelaza la *hibridación* y la posmodernidad en Ihab Hassan, Robert Venturi, Paolo Portoguesi, de los 1960-70 (págs. 23-24). En este trabajo, Rincón delimita lo que establece como “un proceso de construcción teórica” (*Theoriebildungsprozess*), afincado en una serie de aportes de autores latinoamericanos a la teoría cultural.<sup>68</sup>

Otros cambios de la transferencia de las líneas de Bachtin los señala Petra Schumm en un artículo publicado en la misma compilación donde aparece el artículo de Rincón de 1994: “*Mestizaje*” und “*culturas híbridas*” – *kulturtheoretische Konzepte im Vergleich* (“*Mestizaje*” y “*culturas híbridas*” – *Conceptos teóricoculturales en comparación*).<sup>69</sup> Aquí Schumm va a realizar una primera comparación entre los términos relacionando los discursos del *mestizaje* y las *culturas híbridas* con los debates propios del contexto latinoamericano, y produciendo a la vez una comparación con otros de los debates internacionales. Asimismo va a destacar la recepción de Bachtin en el contexto latinoamericano dentro del debate sobre el neobarroco (Sarduy) en los años 1970, y dentro de las líneas de las guerras de las imágenes y colonización del imaginario de la historia de las mentalidades en Serge Gruzinski, así como va a introducir también los términos: posmodernidad y multiculturalismo. Desde 1994 se comienzan a comparar todos estos conceptos. Aparte de Schumm, Cornejo Polar reflexiona en ese momento sobre *mestizaje*, *transculturación*, *heterogeneidad* e *hibridación* (1994-1996).<sup>70</sup> En 1995, Friedhelm Schmidt compara las *literaturas heterogéneas* con las *literaturas de la transculturación*.

---

dirigida por Mudimbe con asesoría de Anthony Appiah, Gayatri Spivak y Gumbrecht en Stanford University Press, publicó ese tomo en 1997.

<sup>68</sup> En este artículo: *Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandaufnahme* señala Rincón además que entre los años 1989 y 1992, se encuentran en Berlín, en el John-F. -Kennedy-Institut y el Lateinamerika-Institut (LAI), por motivo de conferencias, simposios y seminarios: Carlos Monsiváis, Jean Franco, Volker Lühr, Josefina Ludmer, Petra Schumm, Monika Walter, Florian Nelle, Néstor García Canclini, Nelly Richard, William Rowe, Walter D. Mignolo, Silviano Santiago, Roberto Schwarz, Martin Lienhard, Alexander Honold, Wander Melo Miranda, John Beverly, Horst Kurnitzky y Heloísa Buarque de Hollanda. En los años 96-97 se continúan encuentros como esos en Bogotá y Río de Janeiro.

<sup>69</sup> Las ponencias de 1992 de Rincón y Schumm se encuentran en el volumen de 1994 preparado por Birgit Scharlau: *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Stuttgart, Gunter Narr Verlag.

<sup>70</sup> De Cornejo Polar: *Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad*, *op. cit.*, (1996). Friedhelm Schmidt: ¿*Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?*, en: *Nuevo Texto Crítico*, 14/15, pp. 37-45.

En 1996, Martin Lienhard enfoca los “mestizajes”, “heterogeneidades”, “hibridismos” como “quimeras” (1996).<sup>71</sup> La mixtura o quimera tiene dos contracaras: la del objeto descompuesto o repleto de descomposiciones (ojos por un lado, brazos por el otro), y el sujeto que lo observa, que como señala Lienhard, le responde con un tipo de mirada que lo intenta recomponer de nuevo en las unidades que reconoce. Lienhard se refiere a la “quimera europea clásica”, la de un “–monstruo que echa llamas de fuego por la boca y tiene cabeza y cuello de león, el vientre de cabra y la cola de dragón (Covarrubias 1611)–” (p. 58). Por el otro, las quimeras “mexicana” o la “einsteiniana” como:

(...) producto de una mirada o, más exactamente, de la cooperación de dos miradas: la del artista que descompuso “los objetos visibles de la naturaleza”, y la del observador que los va recomponiendo. (...) Como el “monstruo” de piedra, sin duda una de las representaciones de Quetzalcóatl en Teotihuacán, la “quimera” de la historia mexicana está a la espera de la mirada que recomponga sus pedazos diseminados –sincrónicamente– en el espacio. (*ibidem*)

Así la observación de S. M. Eisenstein en el intento de la elaboración de la película: *¡Qué viva México!*, señala Lienhard, es la de observar “la transformación de una cultura, ofrecida no verticalmente –en años y siglos, sino horizontalmente– según una coexistencia geográfica de los estadios más variados de la cultura –unos al lado de otros, cosa que vuelve México tan sorprendente–” (*ibidem*). Es la acumulación de residuos, lo que hace que la transformación cultural en América Latina tenga esa particularidad. Lienhard relaciona los comentarios de Eisenstein con lo que hubiera sido su película “como un tratado interesantísimo sobre los procesos culturales que se dieron en un país como México. Procesos a los que se aludió en México y otros lugares de América Latina con conceptos o imágenes como “mestizaje”, “transculturación”, “hibridismo”, “sincretismo” y otros más” (p. 58):

Las reflexiones que preceden guardan una relación directa con el asunto principal de este trabajo, la discusión de algunos de los paradigmas que se vienen empleando para describir los efectos de la interacción cultural en la América colonial y moderna: “mestizaje” o “sincretismo”, “heterogeneidad” o “hibridismo”. En muchas de las polémicas pasadas y presentes se nota una clarificación insuficiente en cuanto al verdadero “objeto” de investigación. Con estos términos se suelen calificar –casi indiferentemente– ciertos objetos, ciertas prácticas o ciertos complejos culturales. (...) El “mestizaje”, el

---

<sup>71</sup> M. Lienhard: *De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras*, en: José Antonio Mazzotti y Juan U. Zevallos Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas (1996), pp. 57-80.

**Capítulo III: Los cruces de las genealogías**  
**El proceso de construcción teórica**

“sincretismo”, el “hibridismo” y la “heterogeneidad” son meros paradigmas. Ahora, cualquier paradigma empleado para describir e interpretar los mecanismos que rigen una sociedad en el orden económico, político, social o cultural, no pasa de ser un intento más o menos vano para imponer un orden a un conjunto cuya realidad siempre evanescente lo va negando (...). Ilusoria o no, la construcción de paradigmas es, pese a todo, uno de los métodos indispensables para conocer la realidad. El problema está en comprender correctamente la relación entre “paradigma” y “realidad”. El paradigma no es el sistema o un conjunto de reglas que rige la realidad, sino un modo, siempre provisional, para pensarla –o para pensar alguno de sus aspectos–. (págs. 63-64 y 65).

Lienhard además señala que la “integración forzada de las sociedades nativas y el empleo masivo de una mano de obra esclava de procedencia africana fueron indiscutiblemente las bases sociales sobre las cuales se asentó el sistema colonial europeo en América” (p. 65). En esto observa tres paradigmas principales “para dilucidar el funcionamiento y evaluar los resultados de los macroprocesos de interacción cultural en América Latina: los del “mestizaje”, de la “aculturación” y del “pluralismo cultural” (p. 65).

En inglés aparece desde 1994 un debate sobre ‘cultural hybridity’ en los volúmenes editados en inglés por Pnina Werbner y Tariq Modood: *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (1997), resultado del European Workshop (University of Manchester): “Culture, Communication and Discourse: Negotiating Difference in Multi-Ethnic Alliances.”<sup>72</sup> Las políticas de integración en Europa conforman el contexto principal de este debate:

The workshop was generously funded by the Economic and Social Research Council, UK, and by the European Union through its COST A2 Migration Programme on ‘Multiculturalism, Democracy and European Integration’. (...) The issue of Europe’s cultural integration and our ability to redress the predicaments experienced by racialised ethnic minorities living in our midst, or cope with the influx of migrants and refugees entering the Union, make the issue of ‘culture’ as pressing as ever. We hope that the present volume sheds some light on the complexity –and yet also inherent flexibility– of ‘culture’ and identity, their potential openness as well as their closures. It is this openness, the essentially hybrid nature of all culture, that makes the vision of European integration a possible future reality. (Werbner/Modood 1997: viii).

---

<sup>72</sup> Pnina Werbner y Tariq Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London/New Jersey, Zed Books/International Centre for Contemporary Cultural Research (ICCCR), (1997), y *The Politics of Multiculturalism: Racism, Identity and Community in the New Europe*.

En las intervenciones de Nikos Papastergiadis en: *Tracing Hybridity in Theory* (1997), el autor resume las tesis de la *hibridación* en Hall, Bhabha y Spivak. Para Papastergiadis los discursos y el criticismo cultural han recurrido a la construcción de un conjunto de modelos que intentan representar la supuesta novedad de la identidad posmoderna, con el concepto de *hybridity*, como una “cyborgian fantasy” (fusión entre hombre y máquina, y de un objeto en otro) (1997: 257).<sup>73</sup> Para este autor el uso corriente de la *hibridación* puede estar motivado por la constante de tomar un término negativo y transformarlo en un signo positivo (p. 258). En el apartado: *Hybridity in post-colonial theory*, observa la utilidad del término *hybridity* en el campo conceptual, tanto en la arena del tercer mundo post-colonial como dentro de la condición diáspora de las minorías que constituyen los migrantes del primer mundo (p. 273).

En Hall la construcción de *hybridity*, que le sirve para representar la transformación social, se sostiene en una línea de continuidad con Bachtin y Gramsci. Hall entiende que el proceso de transformación nunca está construido en términos de un oposicionamiento absoluto en la que una oposición termina eliminando por completo a su otra que le es antagónica, donde cada etapa de transformación hace un quiebre total con el estadio anterior. La transformación se da de una forma generativa: Las ideas, los punto de vista y las fuerzas materiales interactúan unos con otros en un proceso interior de luchas en el que va desplazando lo que le era anterior a ese contacto (p. 274).

En Bhabha, *hybridity* se convierte en un modo interpretativo que le sirve para tratar las yuxtaposiciones de espacios en un ‘time lag’ en el cual se consruye un sentido del ser que oscila constantemente entre los axiomas “*foreing*” y “*familiar*”. Bhabha sugiere que para aprehender las estructuras contemporáneas de agenciamiento se necesita poner mayor atención en la producción de objetos concretos y menos que en los procesos de identificación. Bhabha pone un gran énfasis en que la identidad nunca está totalmente construida, ni se cohesionan en una forma absoluta. Con esto las identidades son vistas como emergencias ‘in between of imagen and sign, the accumulative and the adjunct, presence and proxi’ (p. 277): “The status of representation is defined more by its limitations and distortions than by ability to capture an ‘elusive’ spirit or hold the totality of presence. Therefore any theory of agency must also include the process of ‘bricolage’. Identity is always conceived in the ‘twixt of displacement and re-invention’.” (p. 278). Bhabha, como Bakhtin, incluyen “*separateness*” y “*unity*” dentro de un mismo campo semántico. *Hybridity identity* no se conforma como combinación de identidades esencialistas, sino como un proceso de acumulación: “The hybrid is formed (...) out of the dual process of displacement and correspondence in the act of translation. (...) Every translation requires a degree

<sup>73</sup> Nikos Papastergiadis: *Tracing Hybridity in Theory*, en: Pnina Werbner y Tariq Moddod (eds.), *op.cit.*, (1997), pp. 257-281.

of improvisation” (p. 278). Los proyectos multiculturales a menudo se sitúan en esta dicotomía entre acumulación y síntesis (p. 279).

En el campo conceptual de *hybridty*, Jan Nederveen Pieterse plantea: *Globalization as Hybridization* (1995), reconceptualizando una ‘structural hybridization’ a partir de la definición de formas culturales en Rowe/Schelling (1991): “in which forms become separated from existing practices and recombine with new forms in new practices.’ (...) This principle can be extended to structural forms of social organization” (Nederveen 1995: 49).<sup>74</sup> Como sociólogo, Nederveen plantea por un lado pensar las diferencias en las acciones colectivas centrando la atención en el proyecto común, por otra parte, reflexiona con la introducción de la *hibridación* sobre la disciplina sociológica, proponiendo la idea de una ‘global sociology’ o de una ‘sociology of the in-between’:

What is the basis of bonding in collective action – past or future, memory or project? While communal symbolism may be important, collective symbolism and discourse merging a heterogeneous collectivity in a common project may be more important.” (p. 57). Globalization/hybridization makes first, an empirical case: that processes of globalization, past and present, can be adequately described as processes of hybridization. Secondly, it is a critical argument: against viewing globalization in terms of homogenization, or of modernization/Westernization, as empirically narrow and historically flat. (...) The career of sociology has been coterminous with the career of nation-state formation and nationalism, and from this followed the constitution of the object of sociology as society and the equation of society with the nation. Culminating in structural functionalism and modernization theory, this career in the context of globalization is in for retooling. A global sociology is taking shape, around notions such as social networks (rather than ‘societies’), border zones, boundary crossing and global society. In other words, a sociology conceived within the framework of nations/societies is making place for a post-inter/national sociology of hybrid formations, times and spaces. (...) Hybridization is a contribution to as sociology of the in-between, a sociology of the in-between, a sociology from the interstices. This involves merging endogenous/exogenous understandings of culture. This parallels the attempt in international relations theory to overcome the dualism between the nation-state and international systems perspectives. (p. 64)

En esta serie de cruces, se aprecian dos tendencias en las prácticas intelectuales relacionadas con las élites que asumen estos discursos. Por un lado, en el terreno latinoamericano el discurso predominante sigue siendo el de la crítica cultural

---

<sup>74</sup> Cfr. Jan Nederveen Pieterse: *Globalization as Hybridization*. en: Mike Featherstone et. al. (eds.), *Global Modernities*. London, Sage (1995), pp. 45-68 y W. Rowe y V. Schelling: *Memory and Modernity*. London/New York, Verso (1991).

como receptáculo para exponer y reflexionar sobre un conjunto de problemas que abarca múltiples áreas y en el que todavía no se reconoce del todo el estadio real de representación: ¿por quiénes hablan estos intelectuales cuando plantean los problemas? El proceso de construcción teórica por otra parte señala la emergencia de un campo nuevo para este contexto: el teórico.

Por otra parte, en los debates de *hybridity* en inglés el punto álgido de tratamiento se sostiene sobre la base de una sociedad multicultural que se asume como *híbrida y heterogénea*, partiendo de allí, los intelectuales se ubican como representantes de las voces de la diáspora y de las minorías estableciendo reflexiones sobre el sujeto y lo colectivo, como parte de las luchas étnicas y de la integración en las sociedades en las que habitan.

En el terreno latinoamericano, ¿cuáles son entonces los problemas que persisten y sobre los que se retorna con la enunciación del *mestizaje, transculturación e hibridación*? Como señala Jean Franco, en el marco de la globalización se diluye la cuestión de la especificidad latinoamericana, pues ya todas las sociedades se piensan *mestizas, híbridas, transculturadas, heterogéneas*. ¿Es el anhelo de una sociedad democrática y de una democratización no lograda? ¿Es la preocupación por lo local? ¿Es el deseo de representar a una sociedad civil? ¿Es la configuración de lo cultural como un campo de crítica?

### **Un descubrimiento reciente: *transculturación y transmigración***

El período de formación de la idea de *transculturación* analizado por Díaz Quiñones en los años noventa presenta como novedad la influencia del espiritismo de Allan Kardec en Ortiz.<sup>75</sup> ¿Qué operaciones en el campo intelectual se pudieron

<sup>75</sup> Las referencias de Kardec en Ortiz, como señala Díaz Quiñones, se comienzan a hacer visibles desde 1906 con *Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal*, donde Ortiz aplica la teoría espiritista de la evolución de las almas y presenta la noción de transmigración. Así lo hará también en *La filosofía penal*. En 1912, Ortiz introduce de manera más visible la doctrina espiritista de Kardec, en un discurso inaugural pronunciado en la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana. De allí se origina el trabajo que será publicado en 1914 en la *Revista Bimestre Cubana* como *La filosofía penal de los espiritistas*. Este trabajo reaparece en 1915 en una edición habanera y con difusión notable. En 1918 se publica como libro *La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de Filosofía Jurídica en La Habana* que puede leerse, nos dice Díaz Quiñones: “como una antología de textos de Kardec comentados por Ortiz”. Existen además dos publicaciones posteriores de *La filosofía penal*, una del año 1924 de la Biblioteca Jurídica de autores Españoles y Extranjeros, y otra de 1950 de la Serie Filosofía y Doctrina de la Editorial Víctor Hugo de Buenos Aires. En 1919 la Sociedad Espiritista de Cuba le pide a Ortiz que de una conferencia sobre el espiritismo. Ortiz habla de *Las fases de la evolución religiosa*. Estas y otras referencias de Kardec analizadas detalladamente en Ortiz por Díaz

dar para que Díaz Quiñones pudiera desentrañar la poética o la política de esta relación? Específicamente, Díaz Quiñones establece una relación de génesis y calco entre la concepción de la *transmigración* y evolución de las almas en Kardec y la idea de *transculturación* que se gesta y hace en Ortiz como idea positiva.

Tanto la “*transmigración de las almas*” y la “*transculturación de los afro-cubanos*” son modelos para pensar pasos “ascendentes” o escalones que suben las almas en la *transmigración* como ascenso en la escala cultural que cumplen los *transculturados*. La doctrina espiritista de Kardec le va a permitir un planteamiento científicista y positivista del bien y la espiritualidad con el que supera las ideas de regresión y atavismo lombrosianas que maneja en el momento en que comienza a investigar la criminalidad. El modelo de Kardec le sirve a Ortiz para presentar de forma dinámica y progresista la idea de individuo para el que existe no un determinismo biológico, sino la posibilidad de mejoramiento o perfeccionamiento de su alma o de su espíritu, entendida como una serie de sucesivas reencarnaciones que permiten el tránsito de la vida espiritual a la corporal. (Díaz Quiñones 1999: 17). El alma o el espíritu debe prevalecer sobre el cuerpo y la materia. La *transmigración* de la materia al espíritu permite que los espíritus imperfectos en los que predomina la materia sobre el espíritu y que son los propensos al mal, por sus pasiones: sensualismo, crueldad, codicia, sórdida avaricia, puedan ir superando este estado (p. 23). En los espíritus superiores, el espíritu predomina sobre la materia. Estos espíritus se distinguen por su deseo de hacer el bien (ciencia, pureza y bondad). La ciencia la conforman las leyes del mundo material, mientras que a la religión las leyes del mundo moral. El espíritu, por su parte, es la marcha integral de la humanidad: “no es esencialmente ni malo ni bueno”. Los “espíritus prudentes” realizan una “misión de progreso” (p. 25).

La indagación de la presencia de Kardec en Ortiz es un estudio genealógico en el sentido de Foucault y de los principios “*beginnings*” (Said) de Ortiz, que transforma la visión de su primera etapa, que de común ha sido tratada como una etapa lombrosiana. Una de las claves del artículo de Díaz Quiñones es que el positivismo adquiere un rostro de Jano para Ortiz en ese momento. Es decir, se distingue un científicismo positivista que presenta una cara pesimista de atavismo y determinismo social –el biologicista– por un lado y una cara optimista de evolución y renovación social, un espiritismo científicista –el kardeciano–. Para Ortiz la ciencia presenta la posibilidad de eliminar el esoterismo y las creencias míticas: “La doctrina de la reencarnación le garantizaba a Ortiz una jerarquía espiritual que superaba el marco del “criminal nato” para incluir la nación, la raza y el “progreso”.” (Díaz Quiñones 1999: 21).

---

Quiñones nos permiten enterarnos del arraigo del ideario de Kardec en el trabajo de Ortiz. (Díaz Quiñones 2000: 17-23, 27 y 30).

Por otra parte, Ortiz empieza a concentrarse en elaborar una antropología culturalista muy centrada en la música, en los instrumentos, en la economía, en la cultura general en sus trabajos como: *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950) y *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951). Lo que descubre Ortiz no es la “unidad” del “pueblo” cubano inscrita en la necesidad histórica, sino sus múltiples devenires y su potencialidad en el marco del “progreso” espiritual. La nación no “progresa” de modo unilineal, sino con adelantos y atrasos —y contrapuntos— espirituales (*ibídem*). No hay una representación estática de los mundos en contacto, sino el reconocimiento de la diversidad de culturas humanas (Melis 1987). Y es que el maestro cubano se proponía, ante todo, explicar como funcionaba el proceso de integración nacional cubano y no establecer leyes generales invariables (Ibarra 1990: 1342).

El concepto de *cubanidad* en Ortiz es central en este proceso. A diferencia con el *hibridismo* y con el *mestizaje*, Ortiz incluye la *cubanidad* en los discursos de la humanidad (peculiaridad adjetiva de un sustantivo humano): hispanidad, mexicanidad: “los factores humanos ¿cuáles son?: la cubanidad en lo humano: es sobre todo una condición de cultura” (p. 153). Dice Ortiz: “La cubanidad: peculiar calidad de una cultura, la de Cuba, condición del alma, complejo de sentimientos, ideas y actitudes” (Ortiz 1973: 152). “No basta tener en Cuba la cuna, la nación, la vida y el porte; aún falta tener la conciencia” (p. 153). Dice Díaz Quiñones: “La cubanidad”, fundamental en la formulación del concepto de *transculturación*, desarrollaba nuevos modos de interpretar la cultura nacional aprovechando las conceptualizaciones kardecistas del orden espiritual. En consonancia con la “regresión” espiritual en *La filosofía penal* o el adelanto del medio al africano en *Los negros brujos*, la cubanidad “retiene la categoría de desplazamiento para explicar el lugar del negro en la cultura cubana. Cada encarnación permite un acceso al perfeccionamiento: cada vida es, pues, histórica y transformable” (Díaz Quiñones 1999: 27):

No hubo factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores; que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora. Hombres, economías, culturas y anhelos, todo aquí se sintió foráneo y provisional, cambiadizo “aves de paso” sobre el país, a su costa, a su contra y a su malgrado. (...) Los negros trajeron con sus vuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumentario. Vinieron negros con multitud de procedencias, razas, lenguajes, culturas, clases, sexos y edades, confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente igualados en un mismo regimen de esclavitud. Llegaron arrancados, heridos, y trozados como las cañas en el ingenio y cómo éstas fueron molidos y estrujados para sacarles

su jugo de trabajo. No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transmigración de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias. (Ortiz 1993: 147)

Ya en este último balance entre *mestizaje*, *transculturación*, *hibridación* se observa más enfáticamente el balance de las transformaciones de los discursos de lo humano, de la búsqueda de la subjetividad en medio de la tecnologización de la sociedad. Con esto, se establece la pregunta por las variaciones del concepto de lo humano y por la introducción de nuevas subjetividades en una sociedad capitalista y tecnificada.

6/corte

### **Sobre los peligros, riesgos o el valor de las metáforas (1998-2000)**

La problemática de la transferencia de conceptos, formación de metáforas-conceptos y reconocimiento de límites entre ciencia pragmática, conciencia histórica o teoría forma parte de la temática de tres materiales publicados en 1998 y 1999 en la *Revista de crítica literaria latinoamericana* de Cornejo Polar, García Canclini y Rincón.<sup>76</sup>

Ya en 1992 en su contribución al *Debate sobre culturas híbridas* Franco se había referido a las categorías de García Canclini de “reconversión” en calidad de metáfora industrial y económica, y de “hibridación” en calidad de metáfora botánica. Franco indica, en primer lugar, que el término “reconversión” viene a describir los cambios culturales complejos que se producen en la globalización tecnológica, significa en el ámbito industrial: “(...) uso de desechos (*scrapping*) de la industria pesada del modernismo con su inversión en la alta calidad de artículos de lujo y su reinversión en la industria ligera del consumo masivo” (Franco 2000: 56). La ventaja del uso del vocabulario proveniente de la industria, dice Franco, es la de poder “desmitificar la cultura y desmembrarla de la noción romántica de creación” (p. 57). La desventaja, por el contrario, es que la metáfora económica “no permite abordar el problema de la subjetividad” (*ibidem*). En segundo lugar, con respecto a la “hibridación”, señala Franco

---

<sup>76</sup> A. Cornejo Polar: *Mestizaje e Hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n. 47, (1998), p. 7-11. En esta misma revista, n. 50, (1999): N. G. Canclini: *Entrar y salir de la hibridación*, p. 53-57. Carlos Rincón: *Adelantar los debates*, p. 281-283. Carlos Rincón: *Antropofagia, reciclaje, hibridación, traducción o: Cómo apropiarse la apropiación. Nuevo Texto Crítico*, n. 23/24, (1999), p. 341-356 y *Metáforas y estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.) *Nuevas perspectivas desde/de América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (1999). Este último texto fue publicado una segunda vez en Sarah de Mojica (comp.), *op. cit.*, (2000), p. 61-179.

que calca “mestizaje” para subrayar que: “La hibridación es una metáfora botánica estrechamente relacionada con la noción de la cultura como cultivo, pero tiene también algunos de los mismos problemas que el término *mestizaje*”.<sup>77</sup> Agrega Franco: “El subtítulo de *Culturas Híbridas* yuxtapone la metáfora botánica con la metáfora logística de ‘estrategias para entrar y salir de la modernidad’ – aún cuando los agentes de estas estrategias se diferencien considerablemente a lo largo de este libro” (*ibidem*).

El artículo de Cornejo Polar por su parte se apoya en la noción de “alerta” de Fernández Retamar sobre los “peligros implícitos en la utilización de categorías provenientes de otros ámbitos a los campos culturales y literarios” (Cornejo Polar 1998: 7).<sup>78</sup> He aquí los planteamientos propuestos en el siguiente debate entre Cornejo Polar (1998) y García Ganclini (1999):

1.

Es evidente que categorías como mestizaje e hibridez toman pie en disciplinas ajenas al análisis cultural y literario, básicamente en la biología con el agravante –en el caso de mestizaje– que se trata de un concepto ideologizado en extremo. En lo que toca a hibridez la asociación casi espontánea tiene que ver con la esterilidad de los productos híbridos. (Cornejo Polar 1998: 7)

Como con otros conceptos importados de la biología, por ejemplo el de reproducción, lo que legitima el adoptarlos para hablar de sociedad y cultura es que contribuyen a entender algo que permanecía inexplicado. Para tal fin, es necesario reconstruir el concepto que se ha apropiado dentro de una red de conceptos específicamente sociales. Ni la utilidad de hibridación o reproducción en biología garantiza su pertinencia para hablar de la sociedad, ni estamos obligados a hacernos cargo de sus tropiezos o limitaciones en esa ciencia cuando pasamos a las disciplinas sociales. (García Ganclini 1999: 54)

2.

(...) el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo

En las actuales condiciones de globalización, encuentro mayores razones para emplear los conceptos de mestizaje e hibridación que las manifestadas en los últimos textos de Cornejo Polar. La intensificación de la interculturalidad migratoria,

<sup>77</sup> Además agrega: “El mestizaje está aflorando con fuerza”, ver por ejemplo: Vargas Llosa, *Die Unendliche Geschichte, Der Tagesspiegel*, Berlín, 17 de mayo, 1992). (*ibidem*).

<sup>78</sup> A. Cornejo Polar se refiere al trabajo de Fernández Retamar: *Comentarios al texto de A. Cornejo Polar «Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad», op. cit.*, (1996), pp. 47-53 respectivamente.

figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. (págs. 7-8)

3.

(...) la teoría de la hibridez de García Canclini (...) tiene una virtud poco reconocida y para mí incuestionable: su inmersión en la historia lo que permite que así como se “entra y sale de la modernidad” también se pueda –de algún modo– entrar y salir de la hibridez, aunque estos tránsitos no siempre obedezcan a las necesidades, o a los intereses o a la libertad de quienes los realizan. (p. 8)

4.

(...) las categorías mencionadas, cuyo anclaje semántico corresponde a otras disciplinas, no dejan de ser tan conflictivas como aquellas otras categorías que parecen sustentarse en el propio ejercicio crítico: “literatura heterogénea”, “literatura alternativa”, “literatura diglósica” (...) ninguna categoría crítica devela la totalidad de la materia que estudia y –sobre todo– corresponde a un orden de distinta índole con relación a esa materia. (*ibídem*)

económica, mediática y evidente en otros campos culturales, no nos permite prescindir de la hibridación. La vasta producción reciente sobre esos asuntos (...) muestra (...) que en la historia del mestizaje no ha habido sólo ‘la fusión, la cohesión, la ósmosis, sino la confrontación y el diálogo’. (p. 56)

Si se me hubiera ocurrido aplicar a la hibridación este movimiento de tránsito y provisionalidad en *Culturas híbridas* coloqué, desde el subtítulo, en relación con los accesos y abandonos de la modernidad, hubiera podido dilucidar mejor cómo los sujetos individuales y colectivos se comportan respecto de lo que la hibridación les permite armonizar y de lo que les resulta inconciliable. De este modo, también se pueden trabajar los procesos de hibridación en relación con la desigualdad entre las culturas y con las posibilidades de apropiarse de varias a la vez en clases y grupos diferentes, y por tanto respecto del poder y el prestigio. (p. 55)

Una historia crítica de las hibridaciones, cuando se haga, tendría que evaluar en qué medida los autores que se ocupan de ellas logran explicar, gracias a ese concepto, la fertilidad y el poder innovador de tales mezclas. (p. 54)

He contrapuesto aquí la intervención inicial de Cornejo Polar con la de García Canclini que es posterior, para crear una impresión: la *paridad* entre *dos* contrapartes de un diálogo. Con relación al primer diálogo, se puede observar las diferencias entre el modo de asumir el ejercicio intelectual/científico/investigativo de los dos autores. Cornejo Polar está preocupado por la carga ideológica y por el tipo de construcción de una cultura política que se ha centrado en reproducir ideas falsas de armonía y conciliación. Una y otra vez Cornejo Polar insiste en la falsedad de los planteamientos y de la *ideología del mestizaje* con relación a la constitución de una cultura nacional que ha superado todos los conflictos de su historia. En este diálogo los autores no salen del principio identitario aunque las formas de considerarlos varíen. Mientras que Cornejo Polar intenta señalar la carga semántica en la memoria conceptual de estos términos que presenta como metáforas, García Canclini está preocupado por darle vuelo a su ejercicio antropológico-sociológico y en transformar los términos en principios funcionales y productivos al mismo tiempo que los propone nuevamente como elementos constitutivos de una identidad latinoamericana ya sea por la vía del arte o de la cultura “simbólica”, que en verdad no se estudia como producción simbólica. Su ejercicio, al desvincularse y distanciarse de las problemáticas de semánticas, historias de conceptos, así como de las cargas discursivas que términos como *mestizaje* y *sincretismo* conllevan se convierte en tarea pragmatista interesada más en construir un discurso que funcione, que en plantear conjunto de problemas comunes. García Canclini intenta hacer borrón y cuenta nueva, mientras que Cornejo Polar se inserta en la memoria conceptual y por lo tanto en tratar de comprender la red discursiva que se ha generado y que no se puede controlar en el imaginario y la recepción de los lectores como García Canclini pretende.

En el segundo punto, ocurre una operación inversa. Mientras Cornejo Polar asume una definición estable de *mestizaje*, García Canclini lo comprende en esta intervención metonímicamente (*mestizaje* = *hibridación*), como términos que comprendidos bajo el marco de la globalización, intentan dar cuenta de las dinámicas propias de las migraciones y el interculturalismo. En el tercer diálogo a raíz de la intervención de García Canclini, se entiende el lugar que ocupa la *hibridación* en el texto de García Canclini. Al no tener claro la dinámica que podía desplegarse de su subtítulo: “estrategias para entrar y salir de la modernidad”, la *hibridación* se sitúa sólo en un marco descriptivo-débil que no sólo no es capaz de dar cuenta del tratamiento real de lo transitorio, sino que además indica cómo “lo sociológico” no tuvo lugar en el texto. Esto se extiende al cuarto diálogo cuando Cornejo Polar introduce una crítica a las categorías no-críticas y a las críticas en la medida en que tampoco son capaces de revelar la totalidad de los fenómenos. Lo crítico no estaría mostrar los resultados positivos de las *hibridaciones* latinoamericanas como propiamente modernas

y no reconocidas por otros, sino en las desigualdades en las condiciones y formas de producción y en la adquisición de los capitales. Aunque García Canclini traiga con esta idea, que la apropiación de la *heterogeneidad multicultural* es algo positivo o creativo, no se podría establecer una crítica en la medida en que no se estudien detalladamente las condiciones desiguales.

Por su parte, Rincón, en su intervención de 1999, propone la interacción de los conceptos de *antropofagia*, *reciclaje*, *traducción cultural*, e *hibridación* como formas de “apropiación”, situando “hibridación” en relación con la idea de flujos y corrientes. En relación con el artículo de Cornejo Polar de 1998, propuso lo siguiente: 1) la *heterogeneidad* es una metáfora proveniente de la química que pasa a la teoría económica y del desarrollo y adquiere en el trabajo sobre literatura de Cornejo Polar valor analítico-conceptual. (Rincón 1999: 283); 2) *hibridación* es una metáfora surgida en biología y teorías raciales que con la genética se devalúan, que en el paso con Bachtin al análisis de la literatura y la cultura complejiza sus mecanismos y en las utilidades recientes (botánicas, agroindustriales, biotecnológicas) en el análisis cultural de procesos contemporáneos latinoamericanos (más que en los del posmodernismo internacional y el poscolonialismo) sigue teniendo remanentes de sus orígenes biológicos. En la línea de Benjamin-Derrida (fin del tabú acerca de la metáfora en filosofía) y de la metaforología de Blumenberg, Rincón ve *heterogeneidad* como una forma heurística que acaba siendo concepto descriptivo, analítico y teórico, mientras que *hibridación* funciona como “concepto-metáfora” o “metáfora-concepto” según una idea de modelos analógicos. Porque si bien las huellas de la “metáfora absoluta” son obvias en ese término, como unicidad intratextual descriptiva puede ofrecer rendimientos cognoscitivos y brindarle al “historiador de las metáforas un instrumento de descripción y análisis”, en el sentido de Blumenberg (1971: 170-175).

Rincón ha señalado con el fin del miedo aporético a las metáforas, un delineamiento de la genealogía de la *hibridación*, destacando sus huellas de una doble procedencia: 1) el término ingresó con Mendel en la doctrina y de las especulaciones de las teorías raciales decimonónicas acerca de la infecundidad de las relaciones interraciales. La entrada por vía botánica elimina la idea de violencia que sí mantiene el *mestizaje* en los discursos de identidad mexicana con la idea de sometimiento por la fuerza, sangre y violación de la madre indígena; 2) Señala además el uso de la *hibridación* literaria y cultural en Bachtin, en la arquitectura posmoderna (*hibridación* de diferentes lenguajes), en la semiótica de la cultura de Lotman, en las prácticas posmodernas emergentes en los campos de las artes visuales y el performance, la fotografía, combinaciones de géneros, materiales, objetos y medios heterogéneos, y en el debate acerca del poscolonialismo desde *Orientalism* (1978) hasta Bhabha (1983),

que se ha pasado a estudiar procesos culturales desde el punto de vista de apropiación, circulación y recepción:

(...) para hacer la historia/genealogía cultural y conceptual de metáforas que funcionan como conceptos dentro de diversas culturas teóricas: canibalismo, recycling, hibridación, creolización, en cuanto a procesos de apropiación; y transferencia, traducción, en cuanto a circulación y recepción (Rincón 1999: 282).<sup>79</sup>

Hay así una serie de intervenciones a finales del milenio que retrata el nivel y la búsqueda de perspectivas que caracteriza en ese momento el proceso de reflexión epistemológica sobre la teoría de la cultura en América Latina. En ellas se aborda la cuestión propiamente dedicada relacionadamente entre metáfora y procesos de conocimiento y teorización. A continuación transcribo las principales tesis de Rincón (p. 352): 1) La conceptualización y el cotejo entre las metáforas disponibles para referirse a las economías actuales en materia de apropiación y circulación cultural, es un desiderata de la teorización. En todos los casos reseñados, incluido el del canibalismo, la analogía parte de una similitud parcial entre elementos de diversos procesos, para ilustrar lo que ocurre en el campo de la cultura con lo sucedido en otros (industria, botánica, lenguas, cuerpo). 2) Se trata, por consiguiente, de metáforas modélicas, siendo el papel actual de los modelos, según muestra Lyotard, la construcción heurística de correspondencias analógicas al nivel de objetos, estructuras y funciones designadas concretamente, en la investigación de inestabilidades. 3) La realización topológica del modelo metafórico no puede pretender, por principio, la representación figurativa de los fenómenos, cuya descripción o “explicación” busca permitir. 4) Términos o formaciones como: reciclaje, traducción cultural, hibridación, antropofagia son por tanto metáforas que como parte de un nuevo ars inveniendi en la teoría cultural, despliegan su propia lógica heurística desde su calidad de modelos analógicos dentro de una redefinida reflexión estética, que para poder ser analítica debe proceder por asociación. 5) El uso de cada una de estas metáforas se mueve, por lo tanto, entre la extensión reflexiva y sistemática de una estructura de percepción analógica y el juego de amalgamas inevitables, propio de las metáforas no controlables. Por eso mismo, se puede objetarlas con muy diversos motivos y se las puede encontrar desde anacrónicas hasta imprecisas. 6) Cuando apenas, además, casi no se consigue diferenciar su empleo del de conceptos o ideologemas tomados del estudio de los

---

<sup>79</sup> Fernández Retamar hace referencia al estudio del 1. concepto-metáfora, en: Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography* (1985), y en *Other Worlds. Essays in Cultural Politics* (1987) y 2. personaje conceptual, en: Gilles Deleuze y Felix Guattari: *Les personnages conceptuels. Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Cfr- R. Fernández Retamar: *Todo Calibán*. La Habana, Editorial Letras Cubanas (2000), p. 198.

fenómenos religiosos (sincretismo), o de la metanarrativa eufórica de la identidad en América Latina (mestizaje). Parece existir, por otra parte, una permanente amenaza de que aquello que constituye su riqueza, la dimensión imaginaria y tropológica, les haga perder a esas metáforas su referencialidad.

Análisis metaforológico e historia de los conceptos y discursos muestran entonces como decisivo lo siguiente: 1) El modelo de la mezcla rige siempre los discursos del *mestizaje* (negativo/positivo) y, como variación o derivación tácita o reconocida al concepto de la *hibridez/hibridación* en la utilización descriptiva latinoamericana. 2) La distinción de los códigos sin mezcla de ellos, de sus funcionamientos, es lo propio de la triple herencia de Bachtin en semiótica cultural/teorías y análisis del posmodernismo como producción cultural/el poscolonialismo (Bhabha; Hall es cuanto a identidades). 3) Los mecanismos del cambio cultural en el modelo de la *transculturación* colapsan, resultando la semiótica y las teorías de la significación los instrumentos más específicos para analizarlos/teorizarlos.

Volviendo a la *Introducción* del trabajo a la búsqueda de lo que tienen de imagen los conceptos (Benjamin), se produce aquí una inversión, luego de aceptar el estatus cognoscitivo de la metáfora, es la búsqueda de lo conceptual y de los significados lo que principalmente entra en tensión en la reunión de imágenes y palabras. ¿Una vez reconocida la metáfora como instancia cognoscitiva dentro de las ciencias, qué sucede ahora con los conceptos? ¿Hasta dónde llegan las posibilidades de lo descriptivo? ¿A qué le es sintomático el hecho de describir por encima del análisis y la crítica aunque no los excluya?

Por último, ¿cómo puede pensarse la predominancia de las metáforas-conceptos o conceptos-metáfora en la producción intelectual latinoamericana? ¿Qué tipo de conocimiento producen las metáforas y que tipo de vínculos producen a su vez con lo real en su construcción y percepción?

7/corte

### **Usos recientes de *lo híbrido***

La mujer ser determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949).

-En este último corte *lo híbrido* es parte de una serie de discursos en los que se intersectan las teorías culturales con nuevas teorías políticas de la sociedad y la condición del sujeto en la sociedad multicultural. *Lo híbrido* sirve para reflexionar de forma filosófica problemáticas relacionadas con la identidad. La fórmula más común del uso de *lo híbrido*, como contrario de lo puro, permite demarcar la diferencia entre identidades esencialistas de las *heterogéneas*. En este sentido las intervenciones de Said son muy claras y apuntan al hecho de defender por toda causa una idea de *hibridez cultural*. En otros ámbitos de discusión, los señalamientos de Laclau y Mouffe han reunido un conjunto de consideraciones sobre lo político en las sociedades actuales. En esta dirección, Antelo recurre a Laclau para establecer una reflexión con *lo híbrido* y la *hybris* sobre las ideas clásicas de “representación” y “decisión”.<sup>80</sup> En segundo lugar, Ulrich Beck en el campo sociológico construye con ayuda de *lo híbrido* las tesis de la “sociedad de riesgo global”, en: *World Risk Society* (1999).<sup>81</sup>

La renovación de lo político vendría dada como lo antagónico, al admitir el carácter finito y simulado de la representación y la decisión. Sólo así la sociedad civil podría intervenir en lo político, poniendo en cuestión la esfera política que pretende representar de forma absoluta. Lo que está implícito en estas tesis es que el carácter de lo político es transformado por la sociedad civil que a su vez se encuentra amenazada por las fuerzas del capitalismo, recuperando la idea misma de lo político como una lucha permanente dada por la no-identificación en las representaciones. En su artículo sobre multiculturalismo, Žižek se refiere a que la lección más importante de la política posmoderna con relación al estado nacional fue la de observar el equilibrio precario que existe en las políticas del Estado entre lo étnico y el patriotismo y la función universal del mercado. El poder colonizador surge no de los Estados sino de las empresas globales. Žižek se pregunta cómo hacer para reiventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización. La izquierda, dice, acepta el carácter antagónico de la sociedad (no hay posición neutral, la lucha es constitutiva) y habla en nombre de la emancipación universal. Desde esta perspectiva se acepta el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social, siendo el “tomar partido”, la única forma de ser efectivamente universal (Žižek 1998).

Para Bhabha la ambivalencia produciría sujetos y comunidades contingentes, envueltos en una unidad circunstancial, siempre en desplazamiento.<sup>82</sup> Mientras que

<sup>80</sup> Cfr. R. Antelo, *Antonio Candido, a hybris e o híbrido*, en: R. Antelo (ed.), *Antonio Candido y los estudios latinoamericanos*. Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, (2001), pp. 131-163.

<sup>81</sup> Utilizo la versión: *La sociedad del riesgo global*. Trad. de Jesús Alborés Rey. Madrid, Siglo XXI (2002).

<sup>82</sup> En su última visita a Berlín, en 1996, Bhabha sustituyó los términos de sociedad e identidad, por el de comunidad y la *hibridación* por ambivalencia, que pasó a ser su fórmula

la utopía política busca que se produzca una relación de eclipse entre representante y representado, las reflexiones actuales en esta línea de *lo híbrido* piensan al sujeto político (tanto representante como representado) como contrincantes permanentes de una representación y decisión finitas. No obstante, el punto clave lo pondría Derrida al incluir la idea de justicia con relación a la de la decisión como algo siempre “por-venir”. El problema no permanecería entonces en el momento de la representación o decisión, sino en si la decisión es justa o injusta, es decir, en la búsqueda de la justicia. En esta línea, lo político estaría entendido en el parlamentarismo, y no como lo demarcaban Hobbes-Schmidt, en la fuerza y poder del gobernante como tomador de las “últimas” decisiones.

En *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), expresa Lyotard que la “clase dirigente es y será cada vez más la de los «decididores»”, argumentándolo de la siguiente forma:

El «redespliegue» económico en la fase actual del capitalismo, ayudado por la mutación de técnicas y tecnologías, marcha a la par, ya se ha dicho, con un cambio de función de los Estados: a partir de ese síndrome se forma una imagen de la sociedad que obliga a revisar seriamente los intentos presentados como alternativa. (...) las funciones de regulación y, por tanto, de reproducción se les quitan y se les quitarán más a los administradores y serán confiadas a autómatas. La cuestión principal se convierte y se convertirá más aún en poder disponer de las informaciones que estos últimos deberán tener memorizadas con objeto de que se tomen las decisiones adecuadas. La disposición de las informaciones es y será más competencia de expertos de todos los tipos. La clase dirigente es y será cada vez más la de los «decididores». (Lyotard 1994: 35)

La decisión se convierte en un hecho crucial de poder. Por lo tanto, el principio cuestionador sería lo antagónico en tanto pone siempre en cuestión que la decisión tomada sea la decisión más justa. En de *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Derrida establece una crítica a la idea clásica de la decisión.<sup>83</sup> En *El derecho a la justicia*, señala tres aporías para pensar la relación entre justicia, derecho y deconstrucción: 1) Primera aporía: la *epokhé* de la regla, 2) Segunda aporía: *la obsesión de lo indecible*, 3) Tercera aporía: *la urgencia que obstruye el horizonte de saber*. Entre la segunda y tercera aporía Derrida produce la reflexión siguiente:

---

central como constante de desplazamiento, siempre: “*from one place to another*”, como suspensión estratégica entendida en el performance y una dimensión espacio-temporal.

<sup>83</sup> Versión original: *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. París, Éditions Galilée (1994). Versión en castellano: *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. 1. *El derecho a la justicia*, 2. *Nombre de pila de Benjamín*. Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid, Editorial Tecnos (1997).

La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión*, en cuanto tal, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético- o político-cognitiva que la precede y que debe precederla. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto a la decisión justa que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. (Derrida 1997: 61)

Para Antelo, en el contexto latinoamericano, se trata de pensar el lugar de un intelectual como Antonio Candido en la actualidad, contraponiendo la nostalgia de Roberto Schwarz: “que lamentava ver diminuído o esforço civilizatório da formação de Antonio Candido, melancolicamente reduzida, no presente, a “um repositório de forças em desagregação” (Antelo 2001: 146). Por el contrario, la posición de Antelo señala que es en el lugar de fuerzas enfrentadas, precisamente porque han cambiado los parámetros, con las que un autor como Candido tendría cabida en un tercer espacio de integración o resistencia como “verdadeira “paixão de valores”, que reside a ambivalência dinâmica, ficcional, da empreitada do híbrido” (*ibidem*):

(...) o carácter híbrido designa sempre uma liminaridade simbólica. Afirma dualidade de perspectiva e representação, significando, simultaneamente, materialidade discursiva e vazio da linguagem. (p. 138). O híbrido, nesses casos, é sinônimo de matéria sem identidade e pulsão acéfala. Não se confunde, a rigor, com o heterogêneo. A heterogeneidade cultural é premissa transculturadora que opera com a noção de diversidade entre culturas, diversidade essa controlada por limites disciplinares ainda inequívocos. O hibridismo cultural, entretanto, trabalha na esteira da noção de diferença. A heterogeneidade é tributária do universalismo comparatista; o hibridismo, no entanto, do culturalismo globalizado. (p. 141). Assim sendo, o hibridismo remete-nos, diretamente, à problemática da decisão. Desconstruir uma estrutura equivale então a mostrar sua indecibilidade, a distância entre a pluralidade de articulações possíveis a partir dela mesma e as articulações que, finalmente, de fato, prevalecem. (...) Seu próprio caráter estriado e híbrido torna a decisão um momento de peculiar loucura: ela é, afinal de contas, o momento de passagem do acéfalo ao racional, do humano ao divino, com a ressalva de que essa decisão opera sempre conforme a lógica simulacral do *como se*, pressupondo sempre um deslocamento. (...) Laclau apoia-se, para essa leitura, na *Ética* de Spinoza, notadamente na noção de Deus (momento da decisão), quando um ser absolutamente

infinito ou uma substância que consta de infinitos atributos manifesta sua essência eterna e infinita. (Antelo 2001: 143).<sup>84</sup>

Lo ambivalente o lo antagónico se plantarían como alternativas a la autoridad y fuerza del poder marcadas en las ideas de representación y decisión absolutas. Con esto *lo híbrido* se opondría al principio mismo de la identidad. Al mismo tiempo en que se intenta conseguir, a través de este concepto, otra identidad, es decir, la antagónica. Volver a lo finito sería paradójicamente volver a la identidad, pero con *lo híbrido*, de una manera compleja, se la podría cuestionar siempre en su aparente infinitud.

### La sociedad del riesgo

En *World Risk Society* (1999), Beck se pregunta: ¿Cómo se construye socialmente –y reconstruye sociológicamente– la distinción naturaleza-sociedad?:

Desde un contexto de investigación científica y tecnológica, Bruno Latour (1993) y Donna Haraway (1991) han sugerido renunciar al dualismo naturaleza-sociedad a favor de una *sociología de los artefactos* o –por utilizar su término– de los *híbridos*. A la pregunta de que qué tiene que sustituir la distinción básica entre sociedad y naturaleza (sociedad y técnica), Latour y Haraway responden: la nueva unidad de su indiscernibilidad. (p. 41). Bruno Latour (1995) ha defendido que vivimos en un mundo que trasciende la dicotomía de nuestro marco de pensamiento. Estoy totalmente de acuerdo con él. Ambos consideramos que el mundo híbrido en el que vivimos y producimos constantemente es, simultáneamente, una cuestión de percepción cultural, juicio moral, política y tecnología, construido en “opacamiento”. Sin embargo, la noción de mundo “híbrido” es necesaria

<sup>84</sup> Laclau: “Lo que hace posible una buena representación es lo que la hace, al mismo tiempo y por las mismas razones, imposible. El carácter impuro o híbrido de la relación de representación es constitutivo. La condición para la emergencia del sujeto –la decisión– es que aquél no puede ser subsumido bajo ningún determinismo estructural, no porque sea una sustancia en sí mismo, sino porque la determinación estructural –que es el único ser que el así llamado sujeto podría tener– no ha logrado ser su propio fundamento, y debe ser suplementada por intervenciones contingentes. (...) Yo diría que tenemos aquí algo de la naturaleza de una simulación. Tomar una decisión es como personificar a Dios. Es como declarar que uno no tiene los medios para ser Dios, y que uno tiene, sin embargo, que proceder como si fuera Él. La locura de la decisión es este punto ciego en la estructura, en el cual algo totalmente heterogéneo en relación con ella –y, en consecuencia, totalmente inadecuado– tiene, no obstante, que suplementarla.” Cfr. E. Laclau: *Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logic*, en: Judith Butler et al. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London, Verso (2000), págs. 101-102.

pero insuficiente para entender lo nuevo. El de “híbrido” es un concepto que tiene más de negativo que de positivo. En cierto modo, afirma qué no es —*no* es naturaleza y *no* es sociedad, etcétera— pero realmente no dice qué es. (p. 232)

Nuevamente, destacando el punto entre lo irrefutable y la emergencia que señalaba en la *Introducción, lo híbrido*, con apoyo en la síntesis de Beck de que *lo híbrido* no dice qué es, podríamos observar que el objeto nombrado con *lo híbrido* no lo saca de su estadio encontrado o tenso, es decir, el nombre que hace emerger el objeto no vendría dado ni tampoco en el futuro. En: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), Foucault señala que “mientras más se aumenta el número de las divisiones de las producciones naturales, más se acercará a lo verdadero, ya que no existen realmente en la naturaleza más que individuos, y los géneros, los órdenes, las clases, sólo existen en nuestra imaginación. (p. 148). Por lo tanto: “la cuestión crítica es la del fundamento de la semejanza y de la existencia del género. (...) Kant, al aislar la causalidad, invierte la cuestión: allí donde se trataba de establecer las relaciones de identidad y de distinción sobre el fondo continuo de las similitudes, hace aparecer el problema inverso de la síntesis de lo diverso. (p. 162).” Con *lo híbrido* prácticamente el objeto queda suspendido en una unidad que no es la de la síntesis. Beck, piensa en la idea de “sociedad de riesgo” como vía para poder superar los “más allá” y “posts” que dominan nuestro pensamiento. Los riesgos, para Beck son:

(...) “*híbridos creados por el hombre*. Incluyen y combinan la política, la ética, las matemáticas, los medios de comunicación de masas, las tecnologías, las definiciones y percepciones culturales y, lo más importante de todo, no se pueden separar estos aspectos y realidades si se quiere entender la dinámica cultural y política de la sociedad del riesgo global. Por tanto, la de “riesgo” no es únicamente una noción que se utilice como tema central en disciplinas muy diversas, sino que es el modo en el que la “sociedad híbrida” observa, describe, valora, critica su propia naturaleza híbrida. (p. 232)

La sociedad del riesgo y la teoría de la sociedad del riesgo incorporan para Beck la posibilidad de una utopía: “la utopía de una modernidad *responsable*, la utopía de *otra* modernidad, de *muchas* modernidades a inventar y experimentar en diferentes culturas y partes del mundo” (p. 234). Años antes, Foucault, en *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), había expresado que las *utopías* consolaban, pues si no se ubicaban en un lugar real, se podían desarrollar en espacios maravillosos. Por el contrario, las *heterotopías* inquietaban: “sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que

**Capítulo III: Los cruces de las genealogías**  
**Una última consideración sobre los nombres: raza, mestizo e híbrido**

construye las frases –aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas (Foucault 1996: 3).

**Una última consideración sobre los nombres: raza, mestizo e híbrido**

En *The Martian Chronicles* (1946), en el cuento: *2004-2005. La elección de nombres*, Ray Bradbury comenzaba su relato de la manera siguiente:

LLEGARON A LAS EXTRAÑAS tierras azules y les pusieron sus nombres: ensenada Hinkston, cantera Lustig, río Black, bosque Driscoll, montaña de los Peregrinos, ciudad Wilder, nombres todos de personas y de las hazañas de esas personas. (...) En todos los sitios donde los nombres de los cohetes quemaban el suelo con sus calderos ardientes, quedaban como cenizas los nombres. Y, naturalmente, había una colina Spender y una ciudad Nathaniel York.

Dice Ortiz:

Parece comprobado que la voz raza se aplicó primero a los animales para señalar su casta y que, al extenderse metafóricamente dicha voz a los humanos, llevó consigo implícita una concepción de animalidad, por lo cual la palabra raza tuvo generalmente, desde su origen, un sentido despectivo. No hay, pues, que “laicizar ni trivializar” una voz expresiva de un concepto metafísico propio del lenguaje hierático; basta escoger un vocablo del vulgar lenguaje usado para tratar a los animales y, por vía de metáfora y sin perder su sentido zoológico, aplicarlo a los seres humanos. Esta metáfora deviene común precisamente en la época en que, por razones sociales, se trata de inferiorizar a determinados tipos de hombres hasta un nivel infrahumano, como el de los animales. (...) Los mercaderes orientales, moros, turcos, árabes y hebreos, que en Ibiza, Venecia, Berbería, Egipto, Constantinopla y Arabia negociaban con el tráfico de esclavos tan diversos, los clasificaban según su raza, empleando la voz semita ras, que indica “cabeza u origen”, es decir según sus antecedentes genéticos. (...) Mestizo y otros provenían sencillamente de expresar la mezcla de tintes. (...). Pero los más de los apodos del mestizaje procedían de la nomenclatura de los animales. Mulato (Etimología de Covarrubias) cría de blanco y negra, “la comparamos a la naturaleza del mulo”. (Ortiz 1975: 46-48)

La nación es un proyecto que conducen las élites latinoamericanas entre los siglos XIX y XX. En este proyecto se intentan unir en una unidad indisoluble: el territorio, la población, la lengua, la cultura y la religión. Pero con los nombres de *mestizos, híbridos* aplicados a los sujetos y a las sociedades, observamos que la cuestión de la identidad no se llegó a librar de una caracterización descriptiva-peyorativa

que va estar absolutamente mediada por la situación colonial. Jack D. Forbes en: *El concepto de mestizo-metis* (1983), establece la siguiente pregunta: “Ahora pues, ¿es acaso este “mestizaje” de la gente mexicana o chicana una necesidad que se presenta como resultado de una realidad social concreta, o es primeramente el resultado de la imposición europea de descripciones y categorías ajenas impuestas sobre el pueblo mexicano?” (Forbes 1983: 22).

En los dos sentidos, racial y cultural, el español es un profundo “mestizo”. Forbes reflexiona que sin embargo, “con asombro uno nunca encuentra sociólogos anglosajones que categoricen a los españoles como “mestizos”. Uno nunca encuentra investigadores académicos que describan a tal o cual individuo español como de este o aquel grupo o sub-grupo, o como “parte gitano” o como un tipo físico del norte de África. Estos científicos sociales nunca han disecado y analizado a la gente española para luego decirles “quiénes son ellos”.” (p. 22):

¿Por qué se le “da y permite” al español de habla castellana la dignidad y la seguridad de ser simplemente un español, de poseer una identidad étnica y una nacionalidad, mientras que el mexicano y el chicano son hasta hoy disecados y categorizados primeramente como “mestizos”, y después como mexicanos y chicanos? (...) Indisputablemente, el español es un “mestizo”, en el sentido de que él es de sangre mixta, igual que su cultura. Pero él nunca es considerado un “mestizo” y sí un español (o como andaluz, malagueño, catalán) porque, al menos desde 1491, el español castellano no ha sido sujeto a experiencias políticas e intelectuales de carácter colonizador. (p. 22).

Entre España y México: (...) los mexicanos y los chicanos deben cargar perpetuamente con la genuflexión ante la imagen del “mestizaje”. (p. 23). (...) uno puede encontrar “pueblos” en México donde la cultura de la gente puede rastrearse hasta España, el norte de África y el Medio Oriente. Al igual que en el México nativo. Pero este dato histórico de “mezcla”, de ninguna manera produce un “pueblo mestizo”. (...) Si visitáramos uno de estos pueblos (o aldeas), encontraríamos que la gente posee una cultura integrada que es percibida como propia. Tales personas no tienen el concepto consciente de ser “mixtos”; por el contrario, tienen un sentido completo de unidad y totalidad. (p. 24).

En el tipo de racionalidad de la época clásica que describe Foucault se da la “unidad sólida y centrada del lenguaje (...). Es ella la que, por el juego de una designación articulada, hace entrar la semejanza en la relación proposicional. Es decir, en un sistema de identidades y de diferencias, tal como es fundamentado por el verbo ser y manifestado por la red de nombres” (Foucault 1996: 125). La tarea fundamental del “discurso” clásico para Foucault es la de “atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre. (...) Al atribuir a cada cosa representada el nombre que le

convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia –nomenclatura y taxinomia– (*ibidem*):

Sin duda alguna, es la continuidad de la naturaleza la que da a la memoria la oportunidad de ejercitarse, dado que una representación, confusa y mal percibida por cualquier identidad, hace recordar otra y permite aplicar a ambas el signo arbitrario de un nombre común. (...) La imaginación (aquella que autoriza al lenguaje al permitir la comparación) formaba, sin que se supiera entonces, el lugar ambiguo en el que la continuidad rota, pero insistente, de la naturaleza se reunía con la continuidad vacía, pero atenta, de la conciencia tanto que no habría sido posible hablar ni habría habido lugar para el menor nombre si, en el fondo de las cosas, antes de toda representación, la naturaleza no hubiera sido continua. (...) la naturaleza sólo se ofrece a través de la reja de las denominaciones y ella que, sin tales nombres, permanecería muda e invisible, centellea a lo lejos tras ellos, continuamente presente más allá de esta cuadrícula que la ofece, sin embargo, al saber y sólo la hace visible atravesada de una a otra parte por el lenguaje. (p. 160).

En primer lugar, como señala Lyotard, con la denominación de “ario” se dejaron de lado las nociones de “ciudadanía” y “cosmopolitismo”. Mientras que los nombres *mestizo* e *híbrido* pretendían invertir, en las enunciaciones que hicieron los intelectuales latinoamericanos en el siglo XX, la negatividad en la idea de pureza racial de la voz “ario o puro”, en una positiva que incluiría lo interracial hasta llegar a la síntesis, sin embargo, los problemas nuevos que se derivarían de esta inversión serían de la misma forma, entre ellos, el aplazamiento de identidades colectivas secundarias o ajenas a las determinantes físicas, psicológicas o tipológicas del sujeto, o a las territoriales y de patria. Con relación a los nombres, de hecho, y volviendo al epígrafe de este corte lo otro (la mujer, el negro, el indio, el mestizo, el salvaje, el bárbaro...), lo caracterizado con el nombre (el apodo) y lo descrito a partir de él (la cadena de eslabones: raro, infértil, degenerado, pobre, inculto, incivilizado, subdesarrollado, etc.), es lo inconcluso subsumido en un sistema de dominación que pone al otro a preocuparse y a extrañarse de su propia condición, en pocas palabras, transfiriéndole problemas que lo hacen distanciarse de los propios de la economía política.