

Desde que existe la lingüística moderna se puede decir que ha estado totalmente absorbida en la diacronía. La gramática comparada del indoeuropeo utiliza los datos que tiene a mano para reconstruir hipotéticamente un tipo de lengua precedente; la comparación no es para ella más que un medio de reconstruir el pasado. El método es idéntico en el estudio particular de los subgrupos (lenguas románticas, lenguas germánicas, etc.); los estados sólo intervienen por fragmentos y de manera muy imperfecta. Tal es la tendencia inaugurada por Bopp; también su concepción de LA LENGUA es HÍBRIDA y VACILANTE (...). Se ha reprochado a la gramática clásica el no ser científica; sin embargo, su base es menos criticable y su objeto mejor definido que los de la lingüística inaugurada por Bopp. Aquella lingüística, al situarse en un terreno mal deslindado, no sabe bien hacia qué fines tiende. Cabalga sobre dos dominios, por no haber sabido distinguir bien entre los estados y las sucesiones.

**Ferdinand de Saussure,**  
*Curso de lingüística general* (1915).

É certo que através de muito maior miscibilidade que os outros europeus: as SOCIEDADES COLONIAIS de formação portuguesa têm sido tôdas HÍBRIDAS, umas mais, outras menos.

**Gilberto Freyre,**  
*Casa-Grande & Senzala* (1933).

Luego el protagonista conoce, previsiblemente, a una muchacha, se

Esas deidades —universidad, banca, industria, literatura, etc.—, con el transcurso de los años, no más que de los años, irán deformándose en un regreso a las formas ancestrales, según un proceso que Mendel fue el primero en estudiar; hasta que ya es muy difícil separar las FORMAS HÍBRIDAS de las de genealogía pura. (...) El procedimiento con que se quiso extirpar LO HÍBRIDO y EXTRANJERIZO, fue adoptar las formas externas de lo europeo. Y así se añadía lo falso a lo auténtico. (...) El más perjudicial de esos soñadores, el constructor de imágenes, fue Sarmiento. (...) Fue Sarmiento el primero que en el caos habló de orden; que en la barbarie dijo lo que era civilización; que en la ignorancia demostró cuáles eran los beneficios de la educación primaria; que en el desierto explicó lo que era la sociedad; que en el desorden y la anarquía enseñó lo que eran Norteamérica, Francia e Inglaterra. El creador de nuevos valores era un producto, por reacción, de la barbarie.

**Ezequiel Martínez Estrada,**  
*Radiografía de la pampa* (1933).

Y en todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como el ajíaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y, allá en los hondo del puchero, una masa nueva ya posada producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias

\* *(Las mayúsculas son mías).*

enamora de ella, pero comprende que, como él ha sido un desterrado del siglo XX, también lo es en el XVIII, es decir: es una PERSONA HÍBRIDA, que no pertenece a ningún tiempo; en cada una de esas épocas sentirá nostalgia de la otra.

**Jorge Luis Borges,**

Conversaciones con María Esther Vázquez  
(1964).

*Scientifiction* es un MONSTRUO VERBAL en que se amalgaman el adjetivo *scientific* y el nombre sustantivo *fiction*. Jocosamente, el idioma español suele recurrir a formaciones análogas; Marcelo del Mazo habló de las orquestas de *gríngaros* (gringos + zíngaros) y Paul Groussac de las japonecedades que obstruían el museo de los Goncourt.

**Jorge Luis Borges,**

*Prólogo a las Crónicas Marcianas* de Ray  
Bradbury (1984). Versión original:  
*The Martian Chronicles* (1946).

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

en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. MESTIZAJE de COCINAS, MESTIZAJE de RAZAS, MESTIZAJE de CULTURAS. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe (...).

**Fernando Ortiz,**

Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar  
(1940).

(Hay, por otra parte, una rara casualidad en el hecho de que Isidoro Ducasse, hombre que tuvo un excepcional instinto de lo fantástico-poético, hubiera nacido en América y se jactara tan enfáticamente, al final de uno de sus cantos, de ser “Le Montevidéen”). Y es que, por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la Revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los FECUNDOS MESTIZAJES que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías. (...) ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?

**Alejo Carpentier,**

*Prólogo. El reino de este mundo* (1949).

La irritación del norteamericano procede, a mi juicio, de que ve en el pachuco un ser mítico y por tanto virtualmente peligroso. Su peligrosidad brota de su singularidad. Todos coinciden en ver algo HÍBRIDO, PERTURBADOR y FASCINANTE. En torno suyo se crea una constelación de nociones ambivalentes: su singularidad parece nutrirse de poderes alternativamente nefastos benéficos.

**Octavio Paz,**

*El laberinto de la Soledad* (1950).

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.

**Gabriel García Márquez**, entrevista con M. Osorio, en: *Cuadernos para el diálogo* (1978).

*En unas pocas centurias, the future will belong to the MESTIZA. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos –that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave– LA MESTIZA creates a new consciousness.*

**Gloria Anzaldúa**, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987).

(...) y la fuerza de la colisión les hizo voltear y caer haciendo molinetes por el agujero que conducía al País de las Maravillas. Mientras se habrían paso, surgieron de la blancura una sucesión de formas nebulosas, en metamorfosis incesante de dioses en toros, mujeres en arañas y hombres en lobos. Nubes-CRIATURAS HÍBRIDAS se precipitaban hacia ellos, flores gigantes con pechos humanos colgadas de tallos carnosos, gatos alados y centauros, y Chamcha, en su aturdimiento, tenía la impresión de que también él había adquirido calidad nebulosa y metamórfica, HÍBRIDA, como si estuviera convirtiéndose en la persona cuya cabeza estaba inserta entre sus piernas y cuyas piernas se enlazaban alrededor de su largo y estirado cuello.

**Salman Rushdie**, *The Satanic Verses* (1988).

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.

**José María Arguedas**, *Yo no soy un aculturado* (1968).

To this day I would define Post-Modernism as I did in 1978 as double coding: the combination of Modern Techniques with somethings else (usually traditional building) in order for architecture to communicate with the public and a concerned minority, usually other architects. The point of the double coding was itself double. (...) Double coding to simplify means both elite/popular and new/old and there are compelling reasons for these opposite pairing. (...) Virtually every Post-Modern architect –Robert Venturi, Hans Hollein, Charles

En la arquitectura Robert Venturi ya construyó y pensó posmodernamente en los años sesenta, y en pintura la irrupción del Pop-Art en los dominios de la abstracción se cuenta entre los detonadores de las tendencias posmodernas. Desde ese entonces se trabaja con la combinación de paradigmas, y se la encuentra hoy en una amplísima paleta desde Mimmo Paladino hasta Mario Merz y desde Gary Stephan hasta Albert Hien. Fenómenos de HIBRIDACIÓN, combinaciones irritantes, el interés por el salto a lo inesperado definen el conjunto. Esto es válido lo mismo para la pintura y la plástica que en otros campos del arte, desde la música hasta el teatro y desde la danza hasta el cine. (...) Las formas posmodernas más avanzadas de confirmación y estructuración tienden en forma propia a alcanzar efectos que incrementan la complejidad de lo plural. La HIBRIDACIÓN es su característica estructural básica, la irritación surgida con ella, he ahí su meta.

**Wolfgang Welsh,**  
*Unsere postmoderne Moderne* (1987).

Moore, Robert Stern, Michael Graves, Arata Isozaki are the notable examples—use popular and elitist signs in their work to achieve quite different ends, and their styles are essentially HYBRID.

**Charles Jencks,**  
*What is Post-Modernity?* (1986).

The LITERAL HYBRIDITY of a Morrison or a Rushdie (...) provides a model for the FIGURATIVE HIBRIDITY of all culture an age of globalization.

**Kwane Anthony Appia,**  
*The hybrid Age?* (1994).

On se demande quelquefois, en Europe, lorsqu'on parle d'HYBRIDITÉ, s'il ne s'agirait pas d'un processus mettant en présence des cultures au départ unitaires et autonomes qui seraient ensuite réunies pour donner naissance à de l'HYBRIDATION. Mais ces cultures ont-elles été jamais unifiées? Certains d'entre nous tour present que nous sommes depuis longtemps rentrés dans un processus d'HYBRIDATION. En fait, le principal intérêt de l'HYBRIDITÉ pour nous, c'est de mettre en évidence le caractère SYNCRÉTIQUE des cultures qui se present unifiées et autonomes. Si bien que l'on peut considérer que le terme a sa place dans un continuum plutôt que de l'appréhender comme l'antithèse de l'homogénéité.

**Stuart Hall,**  
*Une perspective européenne sur l'hybridation éléments de réflexion* (2000).

## Segunda Sección

### **De cómo llegué a la hibridación cultural; o (auto)biografía intelectual/investigativa y la cocina de la investigación**

La interdisciplinaridad que buscamos trata más bien de captar constelaciones epistemológicas que se dan recíprocamente una nueva precisión de sus objetivos y un nuevo estatuto para sus procedimientos.

Michel de Certeau,  
*L'écriture de l'histoire* (1975).

#### I

### **Berlín, el encuentro con “lo híbrido”**

La primera vez que vi y supe de los términos de “culturas híbridas”, “hibridación” o “teorías de la hibridación cultural”, fue en los seminarios sobre *Teorías culturales y estudios culturales hoy en América Latina*, en que participé en el Zentralinstitut-Lateinamerika (LAI) de la Freie Universität, en Berlín, entre los años 2001 y 2003. En estos seminarios me crucé con distintas formas de pensar América Latina (de la mano de autores que para ese momento no conocía). Además, pude encontrarme con personas bilingües y/o políglotas, de diversas profesiones, disciplinas, tendencias políticas, religiones y proveniencias geográficas y culturales: profesionales de sociología, antropología, informática; doctorantes y estudiantes de filologías, filosofía, política, economía, historia, derecho, arte, comunicaciones; provenientes de Alemania (algunos educados en la antigua DDR), Europa Occidental (Francia, Italia, España), América Latina y Turquía.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> De Berlín (llamada ciudad multicultural) me preguntaba si era la Babel mítica de la confusión dada por la diversidad de lenguas o si venía a producirse en este contexto una experiencia (feliz) de otra Babel desconocida. Por otra parte, situaciones cotidianas me hacían pensar que de la misma forma, tanto en Berlín como en otras regiones en las que predominaba el uso de una sola lengua, surgían problemas causados por malentendidos en las comunicaciones. En todo caso, la necesidad de traducción tanto lingüística como cultural venía a resultar mi forma primordial de interacción y mediación, llegando a transformarse en un estilo de vida destinado a enfrentar este nuevo ambiente multilingüe y multicultural, que no dejaba tiempo ni espacio para las aclaratorias, pues en esta Babel o Berlín los procesos de desciframiento (recodificación/decodificación) se producían de una forma que encontraba muchas veces arbitraria, y basándose en auxilio de estereotipos y tipologías culturales como vía para reconstruir las identidades: rasgos físicos asociados a la procedencia territorial, gestos o lenguaje corporal, formas de hablar y vestir, tipos de opiniones, jerarquizaban las

Cuando llevaba tiempo dedicada a mi investigación, sentí la necesidad de indagar por qué motivos había comenzado a tratar esta clase de *palabras-imágenes-conceptos-metáforas-discursos* constituidos con “lo híbrido”.<sup>2</sup> Asimismo, me preguntaba cómo poder abordar críticamente la mezcla, cambio, contacto, encuentro, variedad, cruce o coexistencia cultural, compuestos con *mestizaje-transculturación-hibridación*: ¿No eran las utilidades de los discursos de mezcla cultural una forma de camuflar una supuesta transformación e integración y por lo tanto una exposición de un cambio puramente rotativo y no como se creía hacer ver permanente y dinámico de las sociedades? ¿No era la configuración específica de este lugar multicultural y las diferencias de “lo mezclado” o lo que no se deja “mezclar” que había entendido en el contexto latinoamericano, lo que me hacía volver a este terreno discursivo?

A la pregunta de cómo trabajar de forma crítica estos eslabones se le sumaba la de cómo tratar fuera de una disciplina específica o de una “ciencia”, los discursos de la nación, (pos)modernidad, identidad, cultura, ciudadanía, globalización; series múltiples producidas en el contexto intelectual latinoamericano o transferidas a él, en el transcurso del siglo XX, dentro de macroprocesos económico-sociales estructurales: colonialismo e imperialismo, formación de los estados nacionales latinoamericanos, división del mundo en bloques del este y oeste, caída del muro de Berlín o la actual fase que vivimos, enmarcada como globalización (económica, tecnológica, cultural).

De manera que me gustaría comenzar por decir, por qué me decidí a investigar estos conceptos en relación con el ámbito cultural. Es mi forma de introducir a mis propias prácticas de trabajo como búsqueda por lo que pueden tener de experiencia común con la de otros investigadores que igualmente se han encontrado a finales del siglo XX y comienzos del XXI, viéndose en la necesidad de reformular sus propias prácticas, desplazando modelos predeterminados y sin ninguna garantía de que esas nuevas formas de trabajo intelectual/investigativo que se están constituyendo puedan ayudar a superar los diversos conflictos. ¿Cómo y por qué surgió un trabajo de historia de conceptos, estudio de metáforas, análisis de discursos, investigación de las teorías culturales, en un ejercicio necesariamente inter/trans/post o multi-disciplinario? Lo que intentaba era comprender las transformaciones dadas por las migraciones de las palabras, términos, conceptos, metáforas, imágenes, significados y los procesos de su formación o construcción, en los distintos ámbitos o lugares de enunciación, analizar clasificaciones de la “otredad” antes que nada por vía visual y menos pudiendo incorporar las partes subjetivas o aquellas dimensiones “invisibles” del “yo”.

<sup>2</sup> Por las expectativas de un pronunciamiento político, me surgió la necesidad de preguntarme por qué estudiaba este tipo de términos y cómo poder entenderlos en este ámbito nuevo que se me mostraba más heterogéneo que el que llegué a vivir en una Caracas de los noventa y una cultura juvenil sumergida en los efectos hegemónicos de *homogeneización-norteamericanización* cultural: cultura del entretenimiento, consumo amplio de servicios y bienes importados y consumo como estilo de vida.

estos esquemas de pensamiento, combatiendo las interpretaciones reduccionistas o simplistas que producen las intervenciones apartadas de lo histórico-social, y más concretamente para poder llegar a obtener una respuesta sobre dónde ubicar, y relacionar con qué, la necesidad de establecer estas prácticas. ¿Qué venía a ser desde mi propio ejercicio la práctica cultural? ¿Qué entendía por cultura y lo cultural?

Al querer adentrar al estudio de estas formaciones, y al querer indagar este tipo de problemas desde este nuevo campo de estudio (*Lateinamerikanistik*), veía por lo tanto que me faltaban saberes, pues para una historia de conceptos se necesita adentrarse en un campo de conocimientos que percibía muy extenso, además, ¿a qué me conducía la *Lateinamerikanistik*, cuál era su propia historia en Alemania y cuáles sus actuales objetivos científicos e investigativos y el significado de su tratamiento regional y cultural de América Latina y de lo latinoamericano? Por otra parte, al estudio de lo cultural en este espacio que viví en Berlín quedaba mayormente entrelazado con lo sociológico y lo antropológico al nivel de enfoques o lecturas y no ya a un nivel estrictamente disciplinario como lo seguían soñando algunos. No existía una ciencia de la cultura y lo cultural y se pedían resultados científicos. Además los textos que comenzaba a leer quedaban identificados con la corriente norteamericana de los *Cultural Studies* y menos con la crítica cultural. Esto implicaba que quedaran descalificados en el marco de una expectativa de rigurosidad o científicismo. Se notaban en seguida múltiples vacíos: estudios de economía y educación faltaban, estudios de artesanía, arte, estética y religión también, las categorías sociales se desdibujaban mientras que la cultura ya había perdido toda especificidad. Y una última cuestión: ¿Cómo exponer resultados para un campo de trabajo permanentemente abierto y siempre en reconstrucción y hasta disperso?

### **A tener en cuenta en la cocina de la investigación**

En relación a los tipos de trabajos que normalmente se exigen en los espacios académicos, existen, por un lado, los mecanismos y criterios que determinan aquello que de común se entiende por resultado, *opus operatum*, y lo que suele considerarse el procedimiento, *modus operandi*, y el espacio de fabricación que Pierre Bourdieu llamó “las cocinas de la ciencia”.<sup>3</sup> “Nadie”, escribe Bourdieu, “entra jamás en las cocinas de la ciencia”. El producto acabado, *opus operatum*, oculta el *modus operandi* (Bourdieu 1990: 251). Al excluir en la producción académica, la descripción, análisis o crítica

<sup>3</sup> La versión castellana titulada: *Cultura y política* de donde se han tomado estas referencias de Bourdieu, es la traducción de una conferencia dictada en la Universidad de Grenoble, el 29 de abril de 1980, que posteriormente, apareció publicada en: *Questions de sociologie*. París, Les Editions de Minuit (1984). En 1990, se publicó como parte de la compilación de P. Bourdieu: *Sociología y Cultura*. Trad. de Martha Pou. México, Grijalbo (1990), pp. 251-265.

del *modus operandi*, el investigador se presta a conformar un texto enigmático; al hacer desaparecer “su cómo”, siendo aquello, paradójicamente, lo que intenta develar en los otros procesos que estudia. Se multiplican las incógnitas, al aparecer esta producción como producto de artes mágicas, y a su vez los lectores pasan a interactuar con un resultado “que pocos saben cómo fue producido” (*ibidem*). Así un objetivo central en la tarea intelectual/investigativa que es lograr establecer una “comunicación racional” entre los interlocutores se pierde: “Y sucede que el conocimiento de las condiciones de producción del producto forma parte rigurosamente de las condiciones de una comunicación racional sobre el resultado de la ciencia social” (*ibidem*).

Lo que ocurre en las cocinas de la investigación viene a ser entonces tan importante de tratar como el plato listo, pues en cada cocina se implementan formas particulares de cocinar que van modelando la producción. Estas “maneras” van modificando la interacción con los diversos espacios de producción y desenvolvimiento, así como también las propias conductas y actitudes: “Es evidente, por ejemplo, la relación entre la manipulación de las cosas y la dominación en *El Capital*, de Karl Marx, donde cada técnica de producción requiere la modificación de la conducta individual, no sólo de las habilidades sino también de las actitudes” (Foucault 1990: 49). Se dificulta la comprensión de los procesos si los propios investigadores ocultan las recetas de sus artes de cocinar y si se evade en el sentido de Michel Foucault por lo tanto el conocimiento de la tecnologización del yo.<sup>4</sup> De aquí que hasta la obtención del conocimiento se estanque al verse en medio de un camino con obstáculos y ocultamientos clave, al ser el *conocer*, como señaló Edward Said: “*conocer cómo se ha hecho algo, contemplarlo desde el punto de vista de su artífice humano*” (Said 2006: 31).<sup>5</sup> (*Subrayado mío*).

---

<sup>4</sup> Michel Foucault distingue cuatro tipos de “tecnologías del yo” a los cuales le corresponde “una matriz de razón práctica”: “1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular las cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su propio cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (p. 48). Cfr. M. Foucault: *Tecnologías del yo*, en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós (1990), pp. 45-94. La versión original: *Technologies of the Self* fue publicada originalmente en: *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst, University of Massachusetts Press (1988).

<sup>5</sup> Esta referencia de Said proviene de una conferencia realizada en el 2000, en la Universidad de Columbia. La versión en castellano se titula: *La esfera del humanismo*, y fue publicada en E. Said: *Humanismo y crítica democrática. la responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Trad. de Ricardo García Pérez. Caracas, Random House Mondadori (2006), pp. 21-52. Versión original: *Humanism's Sphere*, en: *Humanism and democratic criticism*. Columbia

Se abre por lo tanto todo un horizonte que le correspondería al estudio del área de los espacios y momentos de la investigación donde se localizan las dificultades en las formas y condiciones y, al mismo tiempo, donde se ubican desenvolvimientos adyacentes de los que de común distinguimos en los trabajos académicos, que no han sido tan abordados, y menos, lingüísticamente articulados, vistos o escuchados, debido a que el foco de dominación que convierte los hechos en discurso y que produce además los espacios de enunciación se encuentra operando en otra parte. Se esperan resultados claros sin importar las condiciones en que esos resultados son producidos.

En la puerta trasera o en la parte oculta de la investigación, en los intersticios de los análisis operacionalizados, se da un campo paralelo de relaciones transtextuales que posibilita también la comprensión de los cambios de enfoques y las síntesis. La revelación de este espacio de transferencias tiene que ver con lo que se tiende a devaluar como no-digno de estudio: “esas cosas triviales que la mayoría que tienen como profesión hablar o pensar sobre el mundo social considerarían como indignas de su examen” (Bourdieu 1990: 264).

Parte de los interines de la producción que interfiere marcadamente en los procedimientos y resultados de las investigaciones, se conforma en las situaciones de presencia y comunicación, en las vivencias, conversaciones, entrevistas, diálogos y encuentros que se dan en los pasillos y cafés, y hasta en los recesos de los simposios y congresos; otros espacios que no son necesariamente los oficiales del aula, bibliotecas y oficinas o lugares de trabajo. Los contactos humanos son así importantísimos catalizadores mediados no exclusivamente por la letra inscrita/escrita sino por lo visto, lo hablado, lo sentido, lo intuido. Por esto, al campo textualista en que se suele apoyar la labor investigativa le acompaña un campo de relaciones sociales que interviene de forma crucial en los procesos y resultados de cualquier investigación. Las políticas de citas de autoridades son un claro ejemplo de esta ausencia de verdaderas claves cuando a través de ellas se ocultan lo que fueron en muchos casos los verdaderos catalizadores de los resultados.

Por otra parte, Bourdieu coincide con Foucault al decir que tanto en la política como en el arte “no es posible comprender las últimas estrategias si no se conoce la historia del campo, que es relativamente autónoma en relación con la historia general” (p. 261).<sup>6</sup> La *Historia universal de la infamia* (1935) de Jorge Luis Borges, en términos de

---

University Press (2005).

<sup>6</sup> Por ejemplo, una de las cuestiones determinantes en la enseñanza y en el cumplimiento de objetivos docentes en las disciplinas literarias en que fui formada en la década de 1990, fue en vez de estudiar la historia de las disciplinas, y específicamente de la disciplina literaria, más bien afianzar los marcos de valoración positivos para que se pudieran apreciar los procesos artísticos y culturales entendidos como logros dentro de la idea de civilización occidental: el punto de partida era la cultura griega vista desde un enfoque clasicista.

Foucault, venía a imaginármela, como la re-escritura de un conjunto de historias adyacentes a las oficiales, y no gloriosas o heroicas:

Durante siglos, la religión no ha podido soportar que se narrara su propia historia. Hoy en día nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian que se escriba su historia, lo cual es, sin duda, significativo. (...) Ya conoce la diferencia entre la verdadera ciencia y la pseudociencia. La verdadera ciencia reconoce y acepta su propia historia sin sentirse atacada. (Foucault 1990: 137-138 y 145).<sup>7</sup>

Un trabajo investigativo depende siempre del conocimiento tanto de las historias generales u oficiales, como de las emergentes y alternativas. La muestra sólo de la “buena cara” de las historias de las disciplinas y prácticas intelectuales y científicas corresponde a la lógica de funcionamiento de los grandes órganos de celebración que presentan los resultados limpios, pero nunca las operaciones engorrosas y conflictivas.<sup>8</sup> Con esto se reproduce la misma dinámica de producción capitalista en la que los resultados obtenidos están “limpios” de los procedimientos y de los juicios que se le puedan adjudicar a estos procesos de producción. Por último, la des-historización generalizada como política de amnesia producida en los últimos años por muchos medios de comunicación, por nuestros espacios de vida cotidiana y por los propios espacios universitarios volvía casi imposible que muchos jóvenes pudiéramos conocer las continuidades y discontinuidades de muchos procesos. Muchos investigadores

---

<sup>7</sup> Cfr. Michel Foucault: *Omnes et Singulatim: Hacia una crítica de la «Razón Política, y Verdad, Individuo y Poder. Una entrevista con Michel Foucault* (Rux Martin, 25 de octubre de 1982), pp. 95-140 y 141-150 respectivamente, en: M. Foucault, *op. cit.*, (1990). La versión original: *Omnes et Singulatim: Toward a Criticism of “Political Reason”* apareció en: *The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City*. University of Utah Press (1981). La versión original de la entrevista: *Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*, fue publicada en *op.cit.*, (1988).

<sup>8</sup> En la conferencia *Cultura y Política* Bourdieu cuestionaba, después de haber vivido los acontecimientos de mayo del 68, la estructura y análisis de las encuestas que se realizaron sobre el sistema educativo francés: quiénes fueron los encuestadores y los encuestados, la formulación de las preguntas y el tipo de respuestas condicionadas por esas preguntas. Bourdieu establecía una comparación entre los no-incluidos en las encuestas y las no-respuestas y el hecho de la abstención al voto en una elección política. Hacía reflexionar, por un lado, sobre estos silencios que dicen y, por el otro, sobre la competencia social que se juega en cada participación y aquello que la determina. ¿Por qué se excluye a un individuo o a un grupo o por qué un mismo individuo o grupo se autoexcluye de participar? Una de las respuestas la da Bourdieu al decir que: “Esa gente que se elimina lo hace en buena medida porque no piensa que tenga la competencia necesaria para actuar en política” (Bourdieu 1990: 260). Al mismo tiempo, la competencia técnica que legitima o no la participación es algo institucionalmente construido. Por último, existe una participación que dice conscientemente con su silencio y que por lo tanto no debe ser leída como una supuesta inactividad. En este caso no se forma parte adrede de una alianza. Los límites entre el condicionamiento y la autodeterminación habría que intentar localizarlos para comprender los tipos de participación social hoy existentes.

carecíamos de la erudición y más aún permanecíamos sumergidos en simulacros producidos por los medios.

El *Diario del hallazgo del mapa de Macondo* de Anna Jagdmann me parece una muestra de cómo poder describir un proceso de investigación, incluyendo a los catalizadores tanto solidarios como mal intencionados, que surgen en el contacto humano interpersonal, como elementos centrales del proceso de los cambios teóricos y las direcciones que toma la investigación.<sup>9</sup>

El investigador, en estos espacios de las cocinas, se convierte en un ser interdependiente y además en un “vigía” que ve, escucha, relaciona y que se vuelve practicante de rituales del recuerdo y tejedor de redes. Se da entonces para cualquier analista el desafío de poder establecer operaciones de desciframiento múltiples: la del hecho articulado o invisible lingüísticamente, la de la formación discursiva (qué se dijo, quién ha hablado sobre esto, cómo, cuándo y dónde), y la relación entre esto y el mundo de los comentarios y actualizaciones marcadas por los impactos de toda índole que producen los contactos. La actitud de “vigía”, a la que Said conecta además la vida cotidiana, se le une finalmente su noción de “ciudadanía participativa”, que además propone como la tarea intelectual mundano-humanística contemporánea:

Parte de lo que hacemos como intelectuales no solo es definir la situación, sino también discernir las posibilidades de intervención activa, tanto si después las ejecutamos nosotros mismos como si las reconocemos en otros que, o bien las han visto antes, o bien ya se han puesto manos a la obra: el intelectual como vigía. (Said 2006: 167).<sup>10</sup>

Por otra parte: ¿Qué implica un hallazgo? ¿Quién halla qué cosa? Jagdmann encuentra el mapa de Macondo y se encuentra con un Macondo que hasta entonces no existía sino en la ficción de Gabriel García Márquez. En este proceso, se entra en dinámicas de recuperación de la memoria histórica dada tanto por la interacción del mundo de la vida como por un ejercicio intelectual centrado en la lectura y escritura. Mientras los cartógrafos de la United Fruit Company representaron en 1928 una

---

<sup>9</sup> Este artículo fue publicado como: *Diario del hallazgo del mapa de Macondo*. Santafé de Bogotá, 19 a 25 de septiembre de 2003, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 63/64 (2006), pp. 283-296.

<sup>10</sup> Cfr. E. Said: *El retorno a la filología*, en: *op. cit.*, (2006), pp. 81-109. Título original: *The Return to Philology*, en: *op. cit.*, (2005). Habría que tratar de autocomprender y explicar como parte de un *modus operandi* cómo se va adquiriendo una nueva actitud y qué tipo de conciencia o de habitus se va adoptando y debido a qué circunstancias. Y preguntarse si la actual práctica intelectual/investigativa cultural no se corresponde mejor con este espacio de participación que Said describe en el que se enlazan una nueva consideración del humanismo mundano, con una idea de ciudadanía participativa.

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

geografía en las superficies de sus mapas, García Márquez reconstruía desde 1954-55 a partir de un nombre, un lugar nuevo con una historia nueva.

La huella de Macondo conocida por García Márquez se hacía primero de nombre y narración anecdótica. El gusto por la palabra y las estelas de la resonancia y reverberancia del *Macondo* lo conducirían a trasladar Macondo al lugar de su novela produciendo a partir de este nombre un lugar nuevo y mítico. El nombre lo había atrapado y faltaba un cuerpo que hiciera de ese nombre que García Márquez había percibido en esa geografía particular de una memoria local, una-otra-memoria. Y de re-vuelta, la necesidad de saber sobre el Macondo mítico de García Márquez produciría el hallazgo del mapa de Macondo y el conocimiento de la historia económica, social y cultural de esta región e historias afectadas por el comercio de las bananeras. Se reconstruían cuerpos e historias guiadas por la huella de la palabra, nombre y sonido, por oralidad anecdótica, contacto y comunicación, pero también, por la subversión teórica de las dicotomías: “realidad” y “ficción”.

Antes del hallazgo del mapa, en un encuentro con Eligio García Márquez, la investigadora recibió de él una clave (*como sus claves de Melquíades*), al revelarle el título de un trabajo suyo inédito sobre la estructura de la geografía urbana de Cartagena. Con esto, el autor dejaba en suspenso el contenido de un trabajo cartográfico sin cuerpo de libro y sin público. Por ese camino en búsqueda de ese cuerpo desconocido es que Jagdmann llegó a encontrar el mapa de Macondo.

## II

### **Un procedimiento mutante: Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Como forma de atender a una sociología del espacio, *la construcción de caminos* decía Georg Simmel en su ensayo de principios del siglo XX: *Brücke und Tur. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft* implica la superación de las distancias. El *camino* alcanza un punto álgido de realización en la edificación del *punte*. Por su parte, a la construcción del *punte* le corresponde una “voluntad de ligazón” que simboliza: “la extensión de nuestra esfera de la voluntad sobre el espacio. Sólo para nosotros las orillas del río no están meramente la una enfrente de la otra, sino «separadas»” (Simmel 2001: 47). La construcción de la *puerta*, por su lado, indica: “cómo el separar y el ligar son sólo las dos caras de uno y el mismo acto” (p. 48). La “movilidad de la puerta” hace percibir la “posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad” (p. 53). Por último, al ser menos que una estructura

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

que permite que un cuerpo pase completo en un abrir y cerrar, la *ventana* se convierte más bien en un “camino para la vista” y en una parte de la puerta, produciendo una “ligazón entre lo interior y lo exterior ciertamente gracias a su transparencia” (p. 50). Superación de distancias, voluntad de ligar lo que está separado, el interior con el exterior, la delimitación de fronteras, estos fragmentos provenientes de este texto de Simmel, me permitieron imaginar cómo se va estructurando un trabajo de investigación y un proceso de escritura. El investigador como el *Elleguá* de la santería cubana “abre” y “cierra” *caminos, puentes, puertas y ventanas*, liga y desliga, crea fronteras y horizontes, sale y entra de los espacios.

Teniendo en cuenta las interpretaciones de Simmel, fueron cuatro las situaciones que produjeron mi aproximación a la *hibridación cultural* y a querer estudiar más de cerca las posibilidades de este concepto:

**EL PUENTE.** Mi inclusión dentro de los procesos de migración me producían la búsqueda de aires de familia, el establecimiento de demarcaciones de líneas de continuidad disciplinarias y vitales, aceptación o no de la diferencia, conciencia de la experiencias de desterritorialización y reterritorialización, dificultades en la comunicación marcada por la limitación del dominio de otros idiomas. La *hibridación* venía a ser en un primer momento de este encuentro la continuación del *mestizaje* que yo conocía de antes.

**PUERTAS Y VENTANAS.** Mi vinculación a la producción de los *media*, la influencia que la televisión, la publicidad comercial y el cine produjeron, así como la industria musical, mi uso del Internet y la recepción (a veces sin encontrar ninguna explicación) de imágenes técnicamente reproducidas de forma incontrolada. Esta constelación medial contribuyó a que se conformara una confusión del lenguaje conceptual. El cuerpo sumergido en el sentir de sensaciones (ni siquiera de emociones y sentimientos que pudieran ser descifrados), deterioró la articulación y las formas (y artes) de la comunicación, así como motivó el confrontamiento con simulacros (espejismos), retrasando el adentramiento de una posible traducción cultural e interpretación simultánea del carácter político y científico.

**EL CAMINO.** Mi visualización de un posible horizonte de saber como parte del trabajo en las historias de términos como los de la *hibridación* derivó en la confrontación con nuevas lecturas y enfoques relacionados con las problemáticas que determinaban las agendas en los nuevos espacios académicos en los que me encontraba; igualmente, la posibilidad de reconocer y tratar nuevos *corpus*, con énfasis en la búsqueda de un lenguaje para determinar nuevos códigos de significación. Finalmente, la necesidad de confrontar lo visual con lo escrito-conceptual y localizar los límites de lo conceptual, intentando el desarrollo de una dialéctica entre formas de ver y pensar, incorporando a la tarea teórica el rendimiento cognoscitivo de la imagen, y enfrentándome, a las viejas

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

identidades colectivas construidas por un campo intelectual específico con el estudio de las *culturas mestizas* o *híbridas*, o a las formas de producción mediadas por la idea de mezcla y coexistencia, y a las críticas por la aproximación de los fenómenos a través de conceptos como los de la *hibridación* o *migración cultural*.<sup>11</sup>

**HORIZONTES ENCONTRADOS.** Primero, el estudio de la *hibridación* demarcaba para mí la posibilidad de poder comprender el tejido que notaba muy confuso de los conceptos. Al comparar este concepto con los provenientes de la literatura, es decir, lo que yo aprendí sobre barroco, romanticismo, real maravilloso americano, realismo mágico y más en particular con las corrientes de la ensayística literaria y la novelística, pasando por los movimientos de vanguardia artística, impresionismo, cubismo, dadaísmo y surrealismo, surgió al principio una superposición. Quería ver cómo podía crear puentes entre lo pasado y lo presente. La *hibridación* se podía poner metonímicamente bajo el signo de la mezcla o lo sincrético, unido al estudio de las formas de producción artísticas y literarias “propias” latinoamericanas. Estos procedimientos que enfatizaban la proliferación y la reunión de lo diverso y contrastante: transgresión de cánones y normativas de los géneros, el *kitsch*, *camp*, pastiche, *collage*, *bricolage*, la parodia, y que incorporaban la idea de una *heterogeneidad multitemporal*, eran (habían sido), como fórmulas interpretativas y técnicas de producción, el pan de cada día (para culminar en la “novela carnavalesca” o los “epos carnavalizados”). Tomando en cuenta esto, la *hibridación* a simple vista se convertía en la continuación de la misma evaluación positiva de la producción basada en la ruptura de lo estatuido y aparición de formas nuevas o sorprendidas: cultivo de emociones mediadas por el contraste, lo imprevisto, lo maravilloso, lo que quedaba entendido como subversivo o transgresor. Familiar y común en el estudio de esos procesos artísticos era observar y analizar que siempre desbordaban los nombres y clasificaciones. En las Escuelas de Letras de la UCAB y UCV, e inclusive en ámbitos berlineses, el *mestizaje* se solía ubicar en un campo que establecía una identidad cultural latinoamericana, representando una idea de “riqueza cultural” que quedaba revalorizada entre la producción de técnica y tecnología, como producción humana-humanizante.

---

<sup>11</sup> Otra diferencia la marcaban contextos anteriores en los que el *mestizaje* y otros conceptos provenientes del campo literario-artístico-filosófico como el barroco, lo real maravilloso americano, el realismo mágico –los conceptos principales del denominado *boom* de la literatura latinoamericana–, el surrealismo, la deconstrucción y la posmodernidad se reproducían en los estudios universitarios como elementos identitarios positivos de la cultura latinoamericana. Con la introducción de la *hibridación* me interesaba comparar la formación discursiva producida en relación con el concepto introducido en 1948 por Alejo Carpentier de “*lo real maravilloso americano*” y el concepto de “*hibridación intercultural*” introducido en 1990 por Néstor García Canclini. Me preguntaba si estos términos en los usos de estos autores no terminaban dando cuenta de la misma visión positiva de lo latinoamericano, y si no, ¿en qué se diferenciaban estas construcciones con relación a la construcción de una identidad cultural latinoamericana, o cómo había transformado uno y otro los discursos de la cultura?

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Una lectura crítica a la celebración del *kitsch* la encontraba en Carlos Monsiváis en su publicación: *Aires de familia* (2000), introduciendo “lo popular” como “lo clásico marginal” (p. 33) y el “*Kitsch*” como “un idioma latinoamericano” que había que desmontar:

Si el kitsch es un idioma latinoamericano, ¿por qué no darle la vuelta, traspasarlo irónicamente y hacer de él un espejo de las falsas virtudes y las genuinas debilidades de la sociedad? Lo que, sin plan alguno, presenta Puig en *Boquitas pintadas*, muchos lo acometen para revelarnos lo que hay detrás del lenguaje tribunicio, de la respetabilidad como decoración de exteriores, del gusto de no poseer gusto certificado. Hasta el momento los resultados son más que desiguales, y el riesgo afirma la plena impunidad del kitsch, algo ciertamente innecesario. (...) El fin de siglo, una manera como otras de decir «el día de hoy». De golpe, todo es «cultura híbrida», para usar la expresión de Néstor García Canclini, o «fusión», para acudir al concepto discográfico, o sincretismo, si se quiere alojar a la Virgen de Guadalupe en hologramas. La modernidad interpreta la tradición, el Tercer Mundo es el infierno de los posmodernos, y los neoliberales les adjudican a la desigualdad, el hecho cultural más significativo de América Latina, el papel de la civilización. (p. 47).

De golpe, siguiendo a Monsiváis, todo es «cultura híbrida» o «fusión», para acudir al concepto discográfico, *o sincretismo, si se quiere alojar a la Virgen de Guadalupe en hologramas.*



**Ei Ei Kyaw Hybrid**

*BA (Hons) Textile Design  
Central Saint Martins College of  
Art and Design, 20 - 28 September  
(2003).*

Esta imagen proviene de un diseño textil que fue presentado en Londres en un festival de diseño.

En el marco de mi investigación, esta imagen venía a resultar, un modelo para ver y leer los términos, como manera de captar lo que coexiste, las similitudes, las diferencias, los cambios o las repeticiones, en una serie de campos semánticos.

La *hibridación* en la constelación medial se tornaba un modelo “cinematográfico”, por así decirlo. Como término predominantemente visual, diseñaba una estructura para recrear una película hecha de desplazamientos de formas o metamorfosis en mi cotidianidad y en los procesos y objetos que intentaba estudiar y comprender. La influencia del cine en la manera de recrear e interpretar los fenómenos tenía un papel determinante en la reproducción de secuencias y cambios de formas, anécdotas culturales, hologramas y caleidoscopios, así como la producción de fusiones musicales y de *géneros híbridos*, o la fabricación de monstruos y seres imaginados: el *Frankenstein* de Mary W. Shelley, o las antologías de los “seres imaginarios” del *Manual de zoología fantástica* (1957) o *El libro de los seres imaginarios* (1967) de Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero, como también la tradición iconográfica clásica o barroca del catolicismo como un proceso de sensualismo y concentración en la devoción de imágenes de santos y santas, que marcaba una continuidad en el capitalismo tecnológico de punta.

En la era de la producción (y guerra) de imágenes, de bombardeos realizados gracias a la (re)productibilidad digital, quedaban así en evidencia visual-contextual: la “colonización de lo imaginario”; los impactos de los descubrimientos científicos de las ciencias naturales; y las catástrofes o destrucciones de nuestro (y de otros) presentes.<sup>12</sup> Vista “cinematográficamente” la *hibridación* permitía desarrollar descripciones superficiales o no de fenómenos, hechos y productos culturales, dando cuenta de actos violentos o disminuídos de violencia, de desintegración y reintegración de formas.<sup>13</sup> En el apartado: *Consumos barrocos, sincretismos y posmodernidad*, Gruzinski (2001) establece la necesidad de adentrar en el código de la “experiencia barroca colonial” como la forma más idónea de búsqueda de comprensión para confrontarnos con la producción/recepción/consumo de las imágenes hoy:

En Los Ángeles, en 2019, se persigue a los “replicantes” arguyendo la inhumanidad de esos esclavos androides, como cinco siglos antes los conquistadores sometieron y masacraron a los indios sosteniendo que éstos no tenían alma. Pero eso no es lo esencial.

<sup>12</sup> La “colonización de lo imaginario” y la “guerra de las imágenes” son propuestas de Serge Gruzinski de finales de los años ochenta y principio noventa. Cfr. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIIIe siècle*. París, Éditions Gallimard (1988) y la versión en español traducida del francés por Jorge Ferreiro: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, F.C.E. (1991). *La guerre des images/de Christophe Colomb à “Blade Runner” (1492-2019)*. París, Librairie Arthème Fayard (1990) y la edición en español traducida del francés por Juan José Utrilla: *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, F.C.E. (2001).

<sup>13</sup> Se trataba de trascender la experiencia de un arte de ver puramente retiniano, para utilizar la expresión del artista Alejandro Lecuna, y de ver, aparte de hologramas, lo constituido a nivel de significado en las imágenes.

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Lo esencial se encontrará en la *metrópoli* titanésca de *Blade Runner*, grasienta, pegajosa y atestada, con unas culturas mezcladas y “contaminadas”, percibida como uno de los desenlaces lejanos de una historia esbozada desde 1942. Ese mundo de la imagen y del espectáculo es, más que nunca, el de lo híbrido, del sincretismo y de la mezcla, de la confusión de las razas y de las lenguas, como ya lo era en la Nueva España: otra razón más para buscar elementos de reflexión en la experiencia barroca colonial, tan ejemplar en su capacidad de tratar el pluralismo étnico y cultural sobre el continente americano. (Gruzinski 2001: 214-215).

¿Qué había que aprender según Gruzinski? ¿Cómo entender que la experiencia barroca colonial era una experiencia ejemplar de tratar el pluralismo étnico y cultural? ¿No se trata del mismo cambio de paradigmas en lo escópico que Foucault había encontrado en su análisis de *Las Meninas*? ¿No era la lucha por la jerarquización lo que el barroco permitía en la confluencia de estilos?<sup>14</sup> Lo visual, aparte de las imágenes, se constituye en sí mismo en un campo de trabajo como un recurso de producción de enfoques y miradas, codificación y decodificación de significados, se presta en sí mismo además como una instancia que guía o recupera la atención y la toma de conciencia. Algunos fragmentos de Michel de Certeau *Histoire et Psychoanalyse entre Science et Fiction* (1987), sobre la forma de trabajo de Foucault indagan sobre las posibilidades cognitivas en el trato con lo visual.<sup>15</sup> De Certeau se refiere a una práctica de “asombro” como práctica asidua de los “nacimientos” del pensamiento y de la historia, que le proporciona a Foucault:

(...) constantemente nuevos puntos de partida en el empeño (...) con el cual busca elucidar esta “otra dimensión del discurso” que los azares le revelan. Ella da un tono de *western* incluso a su trabajo archivístico y analítico por desdoblar los juegos de verdad que primero son indicados por las luces paradójicas. El cuidado que pone en controlar, clasificar, distinguir y comparar sus hallazgos de lector no sabrían apagar la vibración de despertar que revela en sus textos su manera de descubrir. (...). Lo más importante, en su trabajo, es este excepcional ejercicio del asombro, transformando en práctica asidua de los “nacimientos” del pensamiento y de la historia. (...). Sus “relatos”, como él decía, cuentan cómo aparecen y se instituyen nuevas problemáticas. A menudo tienen la forma de sorpresas, como novelas policíacas. (de Certeau 2003: 65)

---

<sup>14</sup> En este sentido los estudios de Bolívar Echeverría sobre el barroco y el *ethos barroco* en contraposición con el *ethos realista* del capitalismo son reveladores como sistemas cognitivos. Cfr. su artículo: *El ethos barroco*, en la compilación que hace: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, U.N.A.M./El Equilibrista (1994).

<sup>15</sup> Utilizo la versión: *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. Trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. México, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (2003).

Por otra parte, De Certeau agregaba sobre el “carácter visual” la incorporación de “un aspecto curioso” y “permanente” de la obra de Foucault que conduce a una especie de trabajo que parte para su escritura de una figura, pintura, cuadro o grabado: “el discurso va de visión en visión. El paso que marca su andar, donde él se apoya y recibe su impulso, es un momento visual. La imagen-sorpresa tiene una función, a veces heurística y recapituladora (...). Lo visible constituye para Foucault el teatro contemporáneo de nuestras opciones fundamentales” (p. 67). Foucault es propiamente un iluminador de los archivos empolvados y de sus propios procesos investigativos y textuales. En este caso, lo visual y lo escrito se convierten en complementos el uno del otro. Es precisamente el ejercicio que presenta Foucault con su análisis introductorio a la representación barroca de *Las Meninas* como la “metátesis de la visibilidad” y la supresión de la semejanza, en el que establece el hecho de que “la relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita” (también la de las palabras con las cosas):

No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles una o otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. (Foucault 1996: 19).<sup>16</sup>

Por último, los textos relacionados con los debates acerca del *mestizaje*, la *heterogeneidad* y la *hibridez*, inauguraban para mí un nuevo campo de aprendizaje. Esto estimulaba su estudio teniendo en cuenta los lugares.<sup>17</sup> De vuelta a los seminarios, ese

<sup>16</sup> Con Nelson Gómez, imaginábamos la lectura desde el punto de vista de la técnica de iluminación teatral en su despliegue por los escenarios textualizados, produciendo zonas de atención a través de un juego de luces. El acto de lectura se convertía como en la representación teatral en el efecto iluminador o de sombra del contenido de los textos.

<sup>17</sup> El *corpus* latinoamericano acerca del *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* no ha sido traducido en su mayor parte a otros idiomas, por lo tanto su circulación ha estado delimitada a los espacios de aquellos especialistas interesados en leer este tipo de textos, intelectuales/ investigadores que trabajan con el español como segunda o tercera lengua en una diversidad de institutos sobre todo norteamericanos y europeos. Por ejemplo, el libro de García Canclini, *Culturas híbridas* (1990) cuenta con traducciones al inglés (1995), portugués (1997) e italiano (1998). Además el desplazamiento de García Canclini por diversos espacios geográficos lo ubica en unas coordenadas internacionales. No obstante, la generalidad de los otros textos se encuentra sólo publicada en un idioma, en este caso el español. Estas tres condiciones hacen posible que se pueda distinguir en principio entre un espacio relativo a un ámbito local, de un espacio internacional que incluye no sólo múltiples territorialidades, sino tipos de comunidades más virtuales que suelen trascender espacio geográfico y un único idioma. Los términos *local* e *internacional* (no global) no van aquí con connotaciones positivas o negativas. La serialidad de los aportes acerca del *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* en el campo intelectual internacional y en el latinoamericano produce paralelamente una formación discursiva incipiente: la de

nuevo campo era el de la crítica cultural y la teoría y el análisis culturales. Pero el hecho era: no se habían estudiado lo suficiente en el caso latinoamericano, a no ser de manera asistemática, las formas y las condiciones de la producción de estos discursos y de las formas artísticas en general. En relación con el estudio de las formas y condiciones de producción, en el lugar donde me encontraba investigando (Berlín), el artículo *Paisajes después de la encrucijada* (2000) de Javier G. Vilaltella me permitía ubicar parámetros necesarios para entrar en el campo de trabajo de los análisis de los lugares de producción. Primero, destaca que los lugares condicionan efectivamente la producción mas no la determinan: “Es decir, existen los lugares y estos lugares condicionan el tipo de discurso crítico que se construye” (p. 269). En sus observaciones pone en cuestión la distinción entre discursos de “fuera” y “dentro” de América Latina, proponiendo la reflexión de que estos son siempre de “dentro” aunque siempre trabajados de diversa manera. Por otro lado, destaca la correspondencia entre “visiones abarcadoras” producidas desde Nueva York o Berlín:

En lugares como esos es donde se produce la máxima circulación de discursos teóricos, constituyendo por ello atalayas privilegiadas de observación. Esto no es mejor o peor: es simplemente un hecho derivado, entre otras cosas, del lugar. (...) para tomar un ejemplo fácil: discursos que traten de México y que tengan la densidad descriptiva que tienen los de Carlos Monsiváis muy difícilmente se pueden producir si no se vive en el lugar descrito, no sólo por los datos concretos sino por la manera de armarlos. (*ibidem*)

Frente a los estudios de la desterritorialización, considera productivo profundizar en cómo se constituye el lugar de enunciación, intentando hacer planteamientos que puedan mostrar: “qué discursos se pueden producir de manera más efectiva en qué lugar” (*ibidem*). No obstante, me preguntaba si estas “atalayas privilegiadas” de las que habla Vilaltella son realmente privilegiadas. Si diferenciamos al menos dos tipos de miradas la del tipo “*aleph*” o la mirada “*imago mundi*” que cree ver a través de la experiencia del vuelo aéreo y la distancia que da el desplazamiento transcontinental la existencia comprimida y por lo tanto comprendida de lo que deja en el sur, o si se trata de la mirada “*microscópica*” a la que le interesa más bien reconstruir no una visión total del mundo, sino el detalle de forma artesanal, nos encontramos con dos formas de tratamiento y presentación (macro/micro) de lo que se estudia.

En una conversación que pude tener en noviembre del año 2005, en la Universidad de São Paulo, con la antropóloga brasilera Paula Montero sobre este trabajo, me señalaba algunas diferencias de enfoques entre la antropología

---

los discursos y teorías de la sociedad, identidad y cultura. Las migraciones del concepto han generado una serie de cambios en los discursos de lo nacional y lo latinoamericano y, recientemente, de lo local y global.

propiamente dicha y la práctica culturalista de autores como García Canclini, Renato Ortiz, Jesús Martín Barbero, y otros asociados con la corriente de los estudios culturales. Puedo resumir algunas de las reflexiones de Montero con relación a la pregunta que le hice sobre conceptos como los de la *hibridación*. El concepto tiene valor ideológico. Por ejemplo, *sincretismo*, no resulta una categoría empírica y analítica puesto que no está construida a partir de un criterio que permita comprender relaciones sociales y simbólicas. Sin embargo, en el caso de Roger Bastide, Montero piensa que lo hace un concepto bueno para pensar la degradación de África en el Brasil, en el estudio de las equivalencias de las cosmologías negras y africanas con las europeas, a través de la idea de la máscara. Con relación a *Culturas híbridas*, para Montero, se empobrecen en este tipo de trabajos, los estudios de dominación y poder. Dentro de las dos tradiciones de prácticas antropológicas: una culturalista y otra social o estructuralista, la crisis de la cultura como sistema de producción simbólico se manifiesta en el hecho de que se hace imposible atribuirle un tipo de cultura a una determinada clase, mientras que la etnicidad tomando etnia como categoría política, permite por ejemplo el estudio de la emergencia de grupos en miras de la constitución de nuevos derechos (¿quién es negro, quién es mujer y para qué?). Montero me invitaba a reflexionar sobre lo siguiente: ¿Cuál es la narrativa de los estudios culturales? ¿Qué tipo de producción es? ¿Qué es lo que se puede aprender del conocimiento de esa producción? ¿Cómo podría constituir yo una especie de “*ethos* disciplinario” que me permitiría ver de qué manera disienta con lo hecho? En la geopolítica actual se están moviendo de manera permanente los objetos y las fronteras. Para Montero se da una fascinación por las teorías periféricas o “teorías de medio alcance” como las presentadas en *Culturas híbridas*. Por su parte, en las “teorías” (localizadas de común en los centros europeos) existe la tendencia a diluirlo todo en una “gran teoría” de la sociedad y la cultura, lo que dificulta muchas veces poder adentrarse realmente en los casos y el contexto e historia locales.

Paralelamente, al ir descubriendo los múltiples lugares de enunciación de la *hibridación* notaba que se daba en este campo cultural una acentuada imposibilidad de considerarla siquiera como concepto (medianamente) riguroso y mucho menos como interpretación consistente de las culturas contemporáneas. Los hologramas causaban perplejidad:

¿Qué es lo que está en juego en el término ‘hibridación’? En su sentido más débil, puede referirse simplemente al permiso postmoderno para usar todos los repertorios sin pensar en su autenticidad. En el sentido fuerte, sugiere una pareja original y pura que produce nuevos hijos. En la acepción débil y ya que ha sufrido muchos saqueos, préstamos e intertextualidad, la tarea del crítico parece estar limitada a acumular evidencia sobre nuevos híbridos. (Franco 2000: 59)

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Lo que sucedía muchas veces es que se lograba recurriendo a la *hibridación*, descomponer o desintegrar una serie de unidades, mas sin poder recodificar esas “mezclas” o “composiciones”, y sin poder dar una explicación del por qué estaba sucediendo lo que sucedía. Se hacía difícil responder a la pregunta planteada por Beatriz Sarlo en *Tiempo presente*: “¿Qué mezcla? (...) creo que importa no sólo la mezcla sino qué se mezcla en la mezcla” (Sarlo 2001: 226-227). En congresos o simposios internacionales, el uso de *hibridación* solía ser a partir de esto sintomático: reflejaba una imposibilidad de profundizar los análisis e indagar los contenidos y menos de establecer críticas. Las descripciones también perdían consistencia. No existía en manera alguna un uso o tratamiento crítico de la *hibridación* del tipo del intentado por Michail Bachtin a principios del siglo XX, en el campo literario y cultural, al separar la *hibridación* “inconsciente” (la constante) de la *hibridación* conciente o “voluntaria”. Con esto Bachtin lograba conformar un campo sociológico de investigación dentro del campo literario, al incluir la conciencia del escritor o lector y la instancia dialógica en la construcción de un determinado y voluntario plurilingüismo en la novela y en cualquier enunciado o discurso. La búsqueda de los hablantes y de la polifonía entre individuo y sociedad se convertía en una búsqueda de enfoque sociológico, de los actores sociales, en el terreno artístico, literario, discursivo.

En las más diversas ocasiones, en la mayoría de las intervenciones se daba entonces vueltas sobre el hecho del descubrimiento de la “hibridez en sí” o de situar un objeto de estudio cualquiera como un objeto “híbrido”. No se podían establecer siquiera las diferencias entre tipos de *hibridaciones*. Muchísimo menos, no se llegaba a preguntar lo que pasaba si la mezcla, el cruce o la coexistencia se convertían en un estilo generalizado de vida y qué sucedía por el contrario con la incapacidad de producir síntesis y con la producción ilimitada de singularidades y particularismos que no podrían agruparse de ninguna forma. El mismo García Canclini, paradójicamente, en algún lugar de *Culturas híbridas* criticaba la forma de producción ecléctica que no se privaba de nada. Primero se hacía la pregunta con relación al destino productivo del arte latinoamericano: cómo lograr que estas obras reciban reconocimiento en el mercado (p. 124). Una segunda pregunta tenía que ver con la búsqueda de una estrategia idónea de producción que permitiera que un artista se pudiera diferenciar y competir en el mercado: “¿Qué hay que hacer para diferenciarse de lo simplemente artesanal?” (p. 125). Con esto la artesanía quedaba fuera de la idea de arte del autor. Por último, García Canclini se plantea otra pregunta: *¿Cuáles serían, entonces, los caminos actuales para generar un arte latinoamericano?* La respuesta, le hace emitir un juicio negativo con relación a un mecanismo de *hibridación* generalizado en los artistas:

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Las respuestas pueden ser, simultáneamente, las que acabamos de dar: reelaborar con una mirada geométrica, constructiva, expresionista, multimedia, paródica, nuestros orígenes y nuestro presente híbrido. Por eso, son artistas liminales, que viven en el límite o en la intersección de varias tendencias, artistas de la ubicuidad. Toman imágenes de las bellas artes, de la historia latinoamericana, de la artesanía, de los medios electrónicos, del abigarramiento cromático de la ciudad. No se privan de nada: quieren ser populares, masivos, entrar en el *mainstream* del arte, estar en el propio país y en los otros. Es el momento de decir que logran muy poco de todo eso. (*ibidem*).<sup>18</sup>

En una de las conversaciones sobre la *hibridación* que pude tener, en tránsitos urbanos alejados del espacio universitario, Anabelle Contreras me llamó la atención de que *lo híbrido* era entonces “irrefutable”. Había con esto que escrutar el fenómeno de “lo que emerge” y “la emergencia”. Y esto venía a encajar con otras reflexiones que hacía tiempo intentaba articular, puesto que si se pretendía descifrar la *hibridación* presentada por García Canclini en *Culturas híbridas* como otro de los mecanismos de procesos como desterritorialización y descolección, esto aplazaría cada vez más tanto la reconstrucción de la memoria (Rowe 1991, 1992, 1995 y 1998) como la formulación de teorías complejas. La idea de “emergencia” se tocaba con la existencia de los fósiles y los monstruos en la época clásica que describe Foucault en *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966). Al situarme aquí esto me permitía pensar que en esta dirección *lo híbrido* vendría a representar la ausencia (trágica o no) del nombre, del nombre propio o común, pues la emergencia la marcaría el nombre.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> La modernidad latinoamericana (renovación democrática, reconversión y productividad económica) en este trabajo vendrían a constituir la, las *culturas híbridas*: “Cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina. (...) El débil arraigo en la propia historia acentúa en América Latina la impresión de que la modernización sería una exigencia importada y una inauguración absoluta. Tanto en política como en arte, nuestra modernidad ha sido la insistente persecución de una novedad que podía imaginarse sin condicionamientos al desentenderse de la memoria” (págs 15 y 135). Por otra parte, García Canclini parecía desvincularse de importantes líneas teóricas que permitían comprender el contexto latinoamericano: “Ni el “paradigma” de la imitación, ni el de la originalidad, ni la “teoría” que todo lo atribuye a la dependencia, ni la que perezosamente quiere explicarnos por “lo real maravilloso” o un surrealismo latinoamericano, logran dar cuenta de nuestras culturas híbridas” (p. 19). ¿No era también la forma de producción de García Canclini la de imaginar la *hibridación* sin los condicionamientos del *mestizaje* o del *sincretismo*?

<sup>19</sup> Se ha resaltado que la etimología castellana básica de *híbrido* como término tomado del francés *hybride* (primera documentación 1596), y éste del latín *hybrida* o *ibrida*, para significar el producto del cruce de dos especies diferentes. Las primeras documentaciones de *híbrida* la ubica Corominas en 1817 y 1843. No sólo como sabemos el concepto de especie es sumamente problemático, sino la oscuridad o el hueco que todavía se encuentra en el debate sobre el origen de este concepto en una historia del nombrar científico que se desconoce, no deja del todo claro que el cultismo *híbrido* no pueda guardar una relación con el término *hybris*. Desde el

**Capítulo II: Un procedimiento mutante:  
Vivencias/Experiencias (recordadas) de la *hibridación cultural***

Los *híbridos* serían seres suspendidos con apodos en el tiempo y el espacio. Seres a la espera de un lugar de continuidad, y a su vez, reafirmando la continuidad de los otros ya organizados en la similitud. Pues, ¿cuántos plantas raras y especímenes extraños, cuántos “monstruos” no fueron catalogados todos como “híbridos”, mientras que las especies seguían el orden de sus taxonomías?:

En efecto, si se necesita que el tiempo, que es limitado, recorra –quizá haya recorrido ya– todo el continuo de la naturaleza, debe admitirse que un número considerable de variaciones posibles se ha tachado, después borrado; así como la catástrofe geológica era necesaria para que se pudiera pasar del cuadro taxinómico al continuo, a través de una experiencia mezclada, caótica y desgarrada, así la proliferación de monstruos sin futuro es necesaria para que se pueda redescender del continuo al cuadro a través de una serie temporal. (...) lo que en un sentido debe leerse como el drama de la tierra y de las aguas, debe leerse, en otro sentido, como una aberración aparente de las formas. El monstruo asegura, en el tiempo y con respecto a nuestro saber teórico, una continuidad que los diluvios, los volcanes y los continentes hundidos mezclan en el espacio para nuestra experiencia cotidiana. La otra consecuencia es que a lo largo de una historia tal, los signos de la continuidad no pertenecen más que al orden de la semejanza. Dado que ninguna relación entre el medio y el organismo define esta historia, las formas vivas sufrirán todas las metamorfosis posibles y no dejarán tras ellas, como señal del trayecto recorrido, más que referencias de las similitudes. (Foucault 1996: 156)

Los dos extremos, el de la absoluta fijación clasificatoria (lo que Foucault llamó el cuadrilátero del lenguaje de la ciencia natural), la *homogeneización* dada por la similitud y la identidad, por un lado, y la indeterminación o el abandono de lo no-semejante, por el otro, no podrían sostenerse solos o aislados. Pero si ambos principios llegaban a coexistir, entonces *lo híbrido* y la *hibridación*, a la par de las determinaciones y los géneros, de los cruces y las fronteras como límites reconocibles, adquirirían un sentido crítico. De hecho la novela venía a ser para Bachtin un *género híbrido* y literario, mientras que para otras comunidades interpretativas, como la de los formalistas rusos, la de los *stalinistas*, o la de los puristas de lo literario como *Wortkunstwerk*, la novela de Dostoievski no podría llegar a ser ni literatura, ni literatura crítica, ni poesía. En la

---

punto de vista etimológico según Corominas no hay relaciones con el griego *hybris* o ‘injuria’. Pero no se sabe si en la época de una configuración de la ciencia natural y de las taxonomías, el género de *los híbridos* –a donde iban a parar todas las rarezas y lo no-semejante– no quisiera de alguna forma representar una *hybris* con la que la “naturaleza salvaje” quería imponerse a las rigurosidades de la estructura taxonómica. No es casualidad que los monstruos hayan sido caracterizados como *híbridos* y que los *híbridos* resultados de los cruces humanos entre diversas “razas” hayan sido figurativamente expuestos como infértiles. Obviamente estos “seres” descoordinan las taxonomías, pero al mismo tiempo, fortaleciendo el orden y la continuidad de lo semejante.

U.R.S.S. estalinista Bachtin permitía con ayuda de la categoría de *lo híbrido* que premisas de exclusión fueran objetos de reflexión.

De modo que los cambios en los enfoques investigativos, en el encuentro con la problemática de la *hibridación*, se dan para mí al menos cuatro desplazamientos. En primer lugar, el abandono necesario de una experiencia contemplativa (estética) del mundo que hacía que el encuentro con los objetos, hechos o fenómenos, girara en torno a la fascinación (como cuando se está ante un acto de magia). El impacto producido por los hologramas y por las formas complejas solían retrasar la tarea de la comprensión social.<sup>20</sup> Por otra parte, la conciencia de pertenencia a una clase social media privilegiada, en algunos aspectos de la vida, marcaba la urgencia de encontrar un terreno crítico.<sup>21</sup> El enfrentarme con textos antropológicos, sociológicos y estudiar asuntos relacionados con las formas de dominación y poder me permitió crearle un puente al discurso crítico. Ver los pro y contra del campo de estudio en el que me encontraba. En tercer lugar, intentar producir un cambio de enfoque para reemplazar la perspectiva esencialista o de pensamiento identitario por una perspectiva performativa del lenguaje. Esto conllevó la decisión metodológica determinante de elaborar historias de conceptos, genealogías, análisis de discursos, trazar genealogías y arqueologías del saber y comenzar a estudiar el campo de la metaforología. En este proceso surgen dos preguntas: ¿Cómo se establece la relación entre reproducción y aprendizaje de nuevas significaciones si las formas conceptuales se diluyen y sin la existencia de parámetros sólidos que ayuden a fijarlas? ¿Cómo se transforma la idea de síntesis cuando se trabaja dentro de perspectivas metodológicas como las mencionadas? En último lugar, me resultaba necesario situarme (permanecer) en un campo experimental de prácticas y espacios de trabajo. No tenía que volver a practicar la literatura como antes ni tampoco intentar practicar ahora la sociología de forma ortodoxa o cerrada negando lo estético como posibilidad de conocimiento y vía igualmente válida para el estudio de lo social. Trataba de trabajar de otra forma y no desde la perspectiva clasista de “culto al desprendimiento”. En lo social este culto

<sup>20</sup> En *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (París, Éditions du Seuil 1992), Bourdieu señala el idealismo de Berkeley o el idealismo del mundo social como una visión que supone “el sobrevuelo y el punto de vista absoluto del espectador soberano, liberado de la dependencia y del trabajo, a través de los que se recuerda la resistencia del mundo físico y del mundo social, y capaz como dice Flaubert, «de situarse de un salto por encima de la humanidad, y de no tener nada en común con ella, salvo una relación visual». Eternidad y ubicuidad, tales son los atributos que se otorga el observador puro. (...) La traducción sensible oculta la estructura, en la forma misma en la que se presenta y gracias a la cual logra producir un *efecto de creencia* (más que de realidad)” (Bourdieu 1995: 56 y 63). Cfr. la versión castellana: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Editorial Anagrama (1995).

<sup>21</sup> Para Bourdieu el método crítico consiste en obtener la “mayor reflexividad posible” o “construir metódicamente el espacio de los puntos de vista posibles sobre el hecho.” (p. 289).

## Capítulo II

### Las retóricas de las prácticas: ¿cómo leer?

equivalía, según Bourdieu al “principio de inversión asombrosa, que convierte la pobreza en riqueza rechazada, por lo tanto en riqueza espiritual” (p. 57). En pocas palabras, ¿qué se desprende del mundo de la vida y lo material, del mundo estructural del ser humano?

#### Las retóricas de las prácticas: ¿cómo leer?

He aquí lo que Foucault respondió a sus interlocutores de Belo Horizonte, pero con una palabra más ajustada a las sutilezas de la escena brasileña y que designaba su estilo filosófico: “¿Quién soy yo? Un lector”.

Michel de Certeau,  
*Histoire et Psychoanalyse entre Science et Fiction* (1987).

En una conferencia del año 2000 titulada: *Los cambiantes fundamentos del estudio y práctica humanísticos*, Said proponía: “leer filológicamente con una mirada mundana e integradora, en contraposición a separatista y divisora”, y al mismo tiempo, “ofrecer resistencia a las pautas de pensamiento, tan reduccionistas y vulgarizadoras, del «nosotros contra ellos» típicos de nuestro tiempo» (Said 2003: 72). Said sugiere fortalecer una práctica de lectura cuidadosa, detenida, atenta que consiste en poder llevar a cabo, un pensamiento paradójico. Esta manera de pensar teniendo en cuenta la *doxa* o el sentido común e ideales recibidos, consistía en romper con un tipo de reproducción del saber que excluye su relación con estructuras sociales determinadas: lo dado se asume como algo naturalizado y no como producto del artificio humano o social arbitrario. Bourdieu pone el ejemplo de la carencia de un pensamiento paradójico en relación con las maneras de aproximarse o de apropiarse del lugar (hablar del lugar):

(...) hablar hoy de “suburbio problemático” o de “gueto” es evocar casi automáticamente, no “realidades” –por otra parte, amplísimamente desconocidas por quienes hablan de ellas con la mayor naturalidad–, sino fantasmas alimentados por experiencias emocionales suscitadas por palabras o imágenes más o menos descontroladas, como las que vehiculizan la prensa sensacionalista y la propaganda o el rumor políticos. Pero para romper con las ideas recibidas y el discurso corriente no basta, como a veces quiere creerse, con “ir a ver” qué es lo que pasa (...). Sólo es posible romper con las falsas evidencias y los errores inscriptos en el pensamiento sustancialista de los *lugares* si se efectúa un análisis riguroso de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico. (Bourdieu 2000: 119)

## Capítulo II

### Las retóricas de las prácticas: ¿cómo leer?

Por otra parte, esta misma reflexión de Bourdieu le sirve a Said para reelaborar los grados de un tratamiento del discurso y poder incluir la estructura social “espacio social” junto al “espacio de las palabras” y al “espacio físico”. Said añade:

(...) opino que el humanismo es el medio –quizá la conciencia– de que disponemos para ofrecer ese tipo de análisis en última instancia antinómico o antagonista entre el espacio de las palabras y sus diversos orígenes y desarrollos en el espacio físico y social; que nos lleve desde el texto hasta la sede real de la apropiación o la resistencia, hasta la transmisión, la lectura y la interpretación; desde lo privado a lo público, desde el silencio a la explicación y la expresión y de nuevo al comienzo, hasta que encontremos otra vez nuestro silencio y nuestra condición mortal. (Said 2003: 108)

El acto de leer, concluye Said, “es por tanto el acto de 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” (p. 86). Estas formas de hacer (leer, reflexionar, pensar o escribir) deberían llegar a producir resultados abiertos y no temerosos a la comprobación y discusión. El reto entonces fue para mí de lectura, de establecer una “cacería furtiva”. Como la lectura que según de Certeau practicó Foucault (de Certeau 2003: 97). Lograr captar de manera ubicua, claves metafóricas y metonímicas. Con esto intentaba aprender a leer, entre “diferencia y repetición” como ejercicio de proceder simultáneo, en el sentido de Gilles Deleuze.<sup>22</sup> Es decir, había que separar los nombres y las palabras de los conceptos, había que moverse dentro y fuera de los textos, dentro y fuera de los discursos, para poder encontrar los cortes y las cadenas discursivas que se repetían y las que a su vez emergían. Había que leer las palabras por un lado, y reconocer los presupuestos, los preconceptos, las formulaciones y las desconcepciones, por el otro. Había que encontrar las metáforas, las imágenes y la imposibilidad, por otra parte, de producir conceptos. Intentar ubicar las jerarquías establecidas entre todos estos elementos, en el orden del discurso. Seguir la línea argumentativa de dibujaban los comentarios de Said en su conferencia igualmente del 2000: *El retorno a la filología*, sobre la “lectura atenta”, que extraía de *Principios de ciencia nueva* (1744) de Giambattista Vico, quien para Said:

(...) inaugura una revolución interpretativa basada en una especie de heroísmo filológico cuyas consecuencias habrían de revelar, como formularía Nietzsche un siglo y medio después, que la verdad relativa a la historia de la humanidad constituye «un ejército móvil de metáforas y metonimias» cuyo significado es preciso decodificar incesantemente

---

<sup>22</sup> Utilizo la versión en castellano: *Diferencia y repetición*. Trad. De María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu (2002). Versión original: *Différence et répétition*. París, Presses Universitaires de France (1968).

## Capítulo II

### Las retóricas de las prácticas: ¿cómo leer?

mediante actos de lectura e interpretación basados en la idea de que la forma de las palabras es portadora de realidad; una realidad oculta, engañosa, difícil y que nos ofrece resistencia. Dicho de otro modo, «la ciencia de la lectura es primordial para el conocimiento humanístico». (Said 2006: 82)

La palabra venía a tener también su historia, así como el término, el concepto y el discurso (y hasta las metáforas y los nombres). El trabajo de las historias de conceptos consistía, en esta fase de mi reflexión sobre las prácticas de lectura, pensamiento y escritura, en la localización y análisis de los *desplazamientos* y *transformaciones* de una formación conceptual (Foucault 1969).

Después de que me topé con el trabajo de Cornejo Polar, de enterarme de su postura con respecto al *mestizaje* y de saber cómo se había esforzado para producir categorías interpretativas que pudieran dar mejor cuenta de fenómenos literarios, culturales, sociales, políticos “anómalos”, conocí el artículo de Arcadio Díaz Quiñones: *Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación*, leído en Bogotá en el *II Encuentro internacional interdisciplinario de Estudios Culturales sobre América Latina* en 1997.<sup>23</sup> Ambos intelectuales me permitieron observar lo muy contradictorio, detenido y dificultoso que resultan los procesos la formación de los conceptos. Cornejo Polar en sus intentos de décadas por representar de una forma más adecuada y crítica los problemas literarios, culturales y nacionales, y Díaz Quiñones al radiografiar a Ortiz en su deseo por sobrepasar el ámbito de lo racial en el proceso de formación nacional de Cuba, pues pasaron casi cuatro décadas para que Ortiz produjera el concepto de “transculturación”. El contexto berlinés, me permitía ubicarme en un trabajo e historias de conceptos, análisis del discurso y metaforología que yo desconocía como tradición investigativa y como metodologías.

#### De los efectos de la(s) lectura(s)

Con respecto a la lectura es claro que en la medida en que se van leyendo diversos textos, cambian considerablemente los enfoques. Para dar un ejemplo yo hice tres lecturas de *Culturas híbridas*, lo que significa que hubo en ellas tres cambios considerables. Las primeras lecturas son muy tramposas. En la primera lectura no establecí ninguna otra lectura adicional que sirviera de interlocutor, lo que pude

---

<sup>23</sup> El artículo de Díaz Quiñones fue publicado como: *Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación*, en la revista *Catauro* 0 (1999), pp. 14-31. Los primeros dos artículos de Cornejo Polar que tratan la “heterogeneidad cultural” y las “literaturas heterogéneas” son: *Para una interpretación de la novela indigenista*, en: *Casa de las Américas* 100 (1977), pp. 40-48, y *El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural*, en: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 7/8 (1978), pp. 7-21.

## Capítulo II

### Las retóricas de las prácticas: ¿cómo leer?

producir fue tan sólo una translación de algunas ideas que consideraba novedosas, sin poder hacer crítica. Creí encontrarme con una batería de nuevos conceptos, y me quedé exclusivamente reproduciendo: *culturas híbridas*, *culturas de frontera*, *desterritorialización*, *reconversión*, *hibridación*, etc. Me pasó, lo que Dominique Lecourt comentaba en una primera lectura, la “multiplicación” de palabras nuevas llama la atención y desubica un poco: “Todo es nuevo, dirán, ya no nos reconocemos en esto; pero nada está hecho: esperemos hasta ver funcionar esta batería de nuevos conceptos, y nos pronunciaremos” (Lecourt 1985: 97-98).

En una segunda lectura me encontré acompañada del *Debate sobre culturas híbridas* (1992), conformado por un conjunto de materiales escritos por Mirko Lauer, Jean Franco, Jesús Martín Barbero, John Kraniauskas y Gerald Martin, estudiosos provenientes de disciplinas y prácticas muy diversas y de distintos contextos disciplinarios y culturales.<sup>24</sup> Se me hacía sumamente difícil organizar todas las informaciones que brindaban estos autores, cada uno en un discurso propio. Pero posteriormente volví a leer estos artículos junto con la publicación de Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.<sup>25</sup> Aquí se presentaba un listado de teorías producidas en el contexto latinoamericano, entre ellas, “las teorías” de la *hibridación* de García Canclini. En este segundo momento empecé a enfocar la producción intelectual que estaba leyendo desde un punto de vista de su exclusión e inclusión. ¿Qué sucedía con el hecho de que una parte importante de la producción intelectual latinoamericana quedara marginada en un contexto que estudiaba fenómenos y procesos latinoamericanos? Las distinciones entre una producción “alemana”, de una “francesa” o “latinoamericana” me resultaba igualmente problemática. ¿En qué sitio poner estas denominaciones? ¿Cuándo asumirlas, cuándo dejarlas? Existía una incomunicación involuntaria/voluntaria entre los departamentos, las comunidades investigativas y sus producciones. Es decir,

---

<sup>24</sup> Me refiero al Debate. *Néstor García Canclini's Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad (México 1990)* que fue publicado en inglés por la revista *Travesía* del Center for Latin American Cultural Studies del King's College en Londres, en el año 1992. En este debate aparece la respuesta de G. Canclini: *¿Too Much Determinism or Too Much Hybridization?*, a los artículos de M. Lauer: *Modernity, A Foreign Body*, *Néstor García Canclini's 'Culturas Híbridas'*, J. Franco: *Border Patrol*, J. Kraniauskas: *Hybridism and Reterritorialization*, y los artículos sin título de G. Martin y J. Martín Barbero. (Cfr. en: *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies* 2 (1992), pp. 125-170). Sólo en el año 2000 este mismo debate fue traducido y publicado en español como parte de una compilación realizada por Sarah de Mojica: *Culturas híbridas - No simultaneidad - Modernidad periférica. Mapas culturales para la América Latina*, por la Wissenschaftlicher Verlag Berlin, con una segunda edición aumentada en: Ceja, Santafé de Bogotá (2001), pp. 41-70.

<sup>25</sup> Cfr. E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires. CLACSO (2000).

## Capítulo II

### De los efectos de las(s) lectura(s)

no existía una simultaneidad entre espacios generales y espacios locales como saberes interdependientes unos de otros, un encuentro entre disciplinas y prácticas.<sup>26</sup>

En la tercera lectura de *Culturas híbridas* llega por fin el momento del desencanto. Leí el libro con Bourdieu y Lyotard. La tercera lectura de *Culturas híbridas* coincidió con *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979) y *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (1986). Yo no podía coincidir con el tratamiento que hacía del concepto de autonomía en Bourdieu, ni con el concepto de posmodernidad en Lyotard. En un artículo posterior a la publicación de *Culturas híbridas*, García Canclini expresaba: “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” (García Canclini 1999: 54). ¿A qué o a quién García Canclini pretende dar respuesta con esta propuesta?

En *La condition postmoderne*, en el apartado: *La naturaleza del lazo social: La alternativa moderna*, Lyotard resume las dos formas de saber provenientes de las sociedades industriales avanzadas. En la una, Lyotard observa la corriente del modelo funcional de Talcott Parsons que asume la sociedad como un todo sistemático y funcional, como “una totalidad unida, una «unicidad»” (Lyotard 1994: 33). En la otra, Lyotard apunta al modelo crítico proveniente de la corriente marxista, que admite la existencia de lucha de clases y la dialéctica como dualidad (p. 29). Sin embargo, para Lyotard las dos alternativas de producción de saber: “homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber” ocasionan problemas a la hora de tener que decidirse entre ambas, dice Lyotard:

Uno está tentado a escapar a esa alternativa distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuera productiva indispensable al sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda «recuperación». (p. 34)

---

<sup>26</sup> Cuando leí por segunda vez *Culturas híbridas* me parecieron sintomáticas las siguientes conexiones. En primer lugar, en la *Entrada*, García Canclini, sólo invita a realizar los estudios de la ciudad y de la cultura popular urbana al antropólogo, sociólogo, comunicólogo e historiador. Los estudiantes de arte y literatura quedaban fuera por su relación con la alta cultura. Los escritores latinoamericanos quedaban fuera por su complicidad con los procesos de formación nacional y aceptar los privilegios de las élites nacionales. En momentos del libro, García Canclini hacía referencia a lo propiamente científico que él mismo se adjudicaba como investigador, a lo importante de la constatación fáctica y señalaba el poco científicismo de otros autores. Mientras que en el contexto berlinés el libro no era considerado científico.

## Capítulo II

### De los efectos de las(s) lectura(s)

Además, agrega Lyotard esta es la “oposición teórica entre *Naturwissenschaft* y *Geistwissenschaft*” que encuentra su origen en la filosofía de Dilthey (1862-1911). (*ibidem*). Proveniente del artículo de Max Horkheimer: *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937), Lyotard establece lo que en su reflexión terminan siendo en este nuevo contexto la “teoría tradicional” y la “teoría crítica”:

Si la teoría «tradicional» siempre está bajo la amenaza de ser incorporada a la programación del todo social como un simple útil de optimización de las actuaciones de ese último, es porque su deseo de una verdad unitaria y totalizadora se presta a la práctica unitaria y totalizante de los gerentes del sistema. La teoría «crítica», dado que se apoya en un dualismo de principio y desconfía de síntesis y reconciliaciones, debe de estar en disposición de escapar a ese destino. (Lyotard 1991: 32)

Una de las posiciones de García Canclini como intelectual en el trabajo concreto es de asesoramiento y diseño de políticas culturales, para determinar tácticas latinoamericanas (¿o estrategias?) de reconversión y reposicionamiento como región productiva en la etapa posterior a la disolución del campo socialista. ¿Asesor o Consejero/Consultor: Intelectual orgánico? ¿Cuál es entonces hoy el destino del “discurso crítico”? La lectura que propone Said, atenta, ciudadosa, detenida, parece un ejercicio contradictorio frente a las velocidades que ha venido exigiendo el uso de Internet y la maquinaria de producción académica e intelectual actual. Un problema entre atención, cuidado, digestión y velocidad o gula cultural. ¿Qué podría significar entonces practicar una lectura (y escritura) detenida que refleje un espacio polifónico, ajena a las proclamas apologéticas de una *hibridación* superficial si hoy en el sentido común de la globalización está que todo es *híbrido*? (O mejor: ¿qué podría significar, en medio de la velocidad que piden las tecnologías actuales, un ejercicio de “interpretación simultánea” como el que se dio luego de los acontecimientos del 11 de septiembre con traducciones casi inmediatas como las que presentaron Noam Chomsky o Jean Baudrillard? ¿No es una tarea que de la traducción cultural pasa a ser casi la de la interpretación simultánea?).

## Capítulo II Acerca de 2/3 eras

### Acerca de 2/3 eras

El 23 de agosto de 1955, Alejo Carpentier escribía un artículo en el periódico *El Nacional* de Caracas, titulado *La era de las imágenes*. Cincuenta años después, el filósofo español Salvador Pániker, publicó el 28 de diciembre (2005) en el periódico *El País* de España: *La era del hibridismo*. En 2006 Carlos Rincón se refirió a (¿nuestra?) “nostalgia por la era de la significación”.<sup>27</sup> He aquí algunos cuadros/fragmentos de cada *era*:

#### *La era de las imágenes*

Resumiendo la vida cotidiana del hombre moderno, escribía recientemente un conocido periodista:

Al levantarme cada mañana, recibo el periódico; periódico lleno de fotos, de dibujos; es decir, de imágenes. Voy a mi trabajo, y me vienen al encuentro, en todas partes, los carteles de la publicidad. Llego a mi oficina, y recibo postales –imágenes– enviadas por mis amigos que están de viaje. A mediodía, contemplo las actualidades presentadas por la Televisión. Regreso a mi casa, siguiendo calles cuyas vitrinas son otras tantas imágenes. Antes de acostarme hojeo libros abundantemente ilustrados –acerca de las artes, la historia, las ciencias...– o leo revistas, que son otros tantos repertorios de imágenes. Nunca ha ocupado tanto lugar la imagen en la vida del hombre, como en este siglo.

La observación es sumamente acertada, ya que, efectivamente la multiplicación de las imágenes, en el mundo actual, es un fenómeno muy reciente. ¿Qué lugar ocupaba la imagen en la vida cotidiana del hombre hasta fines del siglo XVIII? (...) El hombre recibía informaciones, noticias de interés general, avisos, advertencias, disposiciones legales, a través de la letra impresa. Se leía mucho y se miraba poco. Hoy «se mira» más que se lee. (...) Acaso hemos entrado en lo que podría llamarse «la civilización de la imagen» –hecho este que, por su indudable novedad, podría servir de buen tema para un ensayo sociológico.

#### *La era del hibridismo*

Se nos antojan cada vez más bizantinas las grandes disquisiciones sobre conceptos absolutos (nación, patria, religión, etcétera). Ello es que pertenecemos a la era de la fluidez y el hibridismo. Los valores son cada vez más relativos, móviles, provisionales. Los

---

<sup>27</sup> C. Rincón, *Sobre el debate acerca del postmodernismo en América Latina. Una revisión de La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, en: Alfonso de Toro (ed.), *Cartografías y estrategias de la ‘postmodernidad’ y la ‘postcolonialidad’ en Latinoamérica. ‘Hibridez’ y ‘Globalización’*. Madrid, Iberoamericana/Vervuert (2006), pp. 93-127.

## Capítulo II Acerca de 2/3 eras

territorios científicos son interdisciplinarios. La misma ética es, ante todo, ética aplicada y casuística. Y hablar de hibridismo es hablar de identidades múltiples, pluralismo a la carta, mestizaje cultural. (...) Finalmente, resulta obvio que todos los fundamentalismos que hoy emergen son intentos simplistas de atajar ese trasfondo de hibridismo fluido que genera inseguridad. Lo que ocurre es que para sobrevivir a la provisionalidad, a la complejidad y a la incertidumbre se requieren unas reservas de “libertad interior” que no todo el mundo posee. A menudo he señalado que conviene distinguir entre vida pública, vida privada y vida íntima. Algunos tienen vida pública, todo el mundo tiene vida privada, muy pocos tienen vida íntima. Si el movimiento hacia la secularización híbrida y global es imparable, la compensación sólo puede proceder de la “vida íntima”. Entonces uno tiene “fe” –confianza en la realidad– sin necesidad de tener creencias dogmáticas. Uno configura su visión del mundo a la carta. Uno puede abandonarse al gozo de tomar de aquí y de allá, con cierta agilidad y despreocupación, a la medida de sí mismo. Que al fin y al cabo, ésta ha sido una de las conquistas fundamentales de la modernidad: el derecho de cada cual a ser cada cual. Un derecho que pocas veces ejercemos.

### *La “nostalgia por la era de la significación”*

Como resultado de la computarización, la tecnología comunicacional y los medios masivos y su énfasis en superficies e imágenes, los *simulacra* enmarcarían toda experiencia, de manera que no sólo la vida cotidiana resultaría transformada con el redimensionamiento permanente de las arenas privadas y públicas, sino que la calidad misma de la realidad y el modo de relacionarse con ella habrían mutado. Imágenes y significados, referentes y referencias, representaciones y realidad se hallarían por completo dislocados. Esta poderosa construcción distópica involucró más tarde aspectos relativos al trabajo, el consumo como clave básica del orden social y de la lógica del capitalismo en lugar de la producción, lo mismo que sobre el fin de lo social y el cambio político, convertido en una nostalgia por una era de la significación, típica de la edad industrial. (Rincón 2006: 109)

**Coda:** A inicios de 2007, en el discurso de toma de posesión presidencial, el actual presidente de Venezuela, Hugo Chávez, se refirió a la creación de un nueva Asamblea popular, de un nuevo poder del pueblo, como parte central de su programa de gobierno. Esta asamblea la definió como un “híbrido” en una línea de transferencia proveniente de *Empire* (2000) de Michael Hard y Antonio Negri, texto que habla de la “liberación de las hibridaciones”, de la “constitución híbrida”, del “nomadismo” y el *métissage*.

**Capítulo II**  
**Uso (y abusos) de los vocabularios de moda**



**Usos (y abusos) de los vocabularios de moda**

La cuestión es poder observar, las posibilidades de que por medio de una palabra podamos vislumbrar los procesos característicos de una era. Se trata de construir un espacio de significación ancho/estrecho que permita comprender el uso de *lo híbrido* tanto dentro de sistemas categoriales más simples (homogeneidad/heterogeneidad, pureza/impureza, fertilidad/infertilidad o esterilidad), como en medio de sistemas conceptuales sofisticados y complejizados por el uso histórico social y convertidos en pequeños universos semánticos hechos de relaciones de toda índole. Por esto, no corresponde trazar aquí los límites epistemológicos de la categoría de *lo híbrido* desde el punto de vista de una búsqueda de una pretendida esencia conceptual. A partir de la fase actual del proceso de globalización el uso de *lo híbrido* se ha atomizado entre una serie de heterotopías y proyecciones deseantes, y así como ha pasado a formar parte de los aparatos teórico-metodológicos de diversos campos disciplinarios, ha entrado también en un espacio de mercado en el que por medio del *marketing* se ha dado existencia a productos tecnológicos con nuevas identidades y a los correspondientes *slogans* publicitarios.

Uno de los últimos y más recientes logros de la creación de *híbridos* es el auto que funciona con gasolina y electricidad. El *slogan* de promoción en 2005 para un auto marca Lexus reza: *Hybrid ist Zukunft. Die? Heute Führt. Mehr Kraft aus weniger Kraftstoff: Lexus Hybrid.* Una “conexión sorprendente” liga el concepto de *lo híbrido* (*Hybrid*) con el de futuro (*Zukunft*), *híbrido es futuro* (*Hybrid ist Zukunft*), y con otra serie de conceptos como fuerza (*Kraft*) y material (*Stoff*), en la conjunción entre *lexus* y *luxus* (lujo): *híbrido*

= lujo, posesión del futuro en el presente. Se trata de una “sorprendente conexión de ideas” como Walter Benjamin pasó a demostrar en *Theorien des deutschen Faschismus* (1930). En el caso de “lo subyacente” a la fórmula: “el automóvil es la guerra”, – una frase que toma de un informe realizado por el líder del partido monárquico francés, Léon Daudet, a principios del siglo XX, sobre el Salón del Automóvil (Benjamin 1999a: 47).<sup>28</sup> La frase de Daudet en la interpretación de Benjamin se transforma en: “el automóvil” (los instrumentos técnicos o la técnica) “es” (produce, está produciendo o podría seguir produciendo en el futuro) “guerra”, en la medida en que no se logre reestructurar la brecha insalvable que la sociedad burguesa, por su naturaleza económica, ha creado entre lo técnico y lo espiritual (lo técnico como fetiche de guerra y catástrofe), y que no se logre dar reinscripción del hombre en la naturaleza a través de sus medios técnicos: “millones de seres humanos serán corroídos y destrozados a gas y hierro –eso será inevitable–” (p. 57). “Toda guerra venidera será a la vez una rebelión de esclavos de la técnica” (p. 47). Por otra parte, al presentar este enunciado, se trata el lenguaje como formulación que se pone a prueba. Esta actitud tiene que ver con el hecho de que cualquier identidad no se admite nunca como fundamental, así el tono del discurso sea prescriptivo y así algún enunciado nos parezca lo más cercano a la verdad o certeza. La identidad del lenguaje deja de ser autoridad ciega, para convertirse en producto social performativo.

La *hibridación* resulta moldeable como vocablo para un tipo de teoría cultural, así como resulta moldeable para la atracción del consumo. En comparación con otros instrumentos teóricos, la migración reciente de la *hibridación* en su desplazamiento del espacio académico al espacio de mercado, ha sido posible en gran medida debido a que es un vocablo que comparte una doble tensión: conceptual y visual. La cuestión se traza como posibilidad de comprender cómo se produce el conocimiento y bajo qué condiciones y en qué medida lo crítico se podría incorporar a la descripción. En esta dirección, como plantea Rincón, *hibridación* es una metáfora conceptual (o un concepto-metáfora) ya que arrastra tanto su molde (su modelo estructural), como su vacío o incompletud conceptual. Para “completar” la significación de la *hibridación* en un autor dado hay por eso que recurrir directamente al lugar de enunciación para observar lo que allí sucede. Todos los usos de los concepto-metáforas se despliegan sobre un doble horizonte transformado: 1) Búsqueda de una cultura de la percepción y los sentidos que involucre el nuevo estatus cognitivo de la imagen (Rincón 1999: 342). 2) Propósito de abordar los procesos culturales desde los puntos de vista de la apropiación, la circulación y el consumo (*ibidem*): “Hoy la metáfora apunta sobre todo a proporcionar, más allá de los mitos de la autenticidad, la originalidad, la pureza, la no

<sup>28</sup> Utilizo la traducción: W. Benjamin: *Teorías del fascismo alemán*, en: W. Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. de Roberto Blatt. Madrid (1999), Taurus, pp. 47-58.

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos**  
**Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

contaminación, y de las formas esencialistas de la identidad, un modelo para explicar *inter-cambios culturales*” (p. 353).

En el marco de los modelos de análisis entonces la cuestión tendría que ver con poder captar por qué no aparece otro nombre en lugar de *hibridación*, así la manera de describir y analizar los procesos tendría que ver con un campo semántico propio de lo perceptivo en la forma de poder observar lo que se presenta como correspondiente a ese modelo. Como señala Jean Franco, la metáforas de mestizaje e hibridación tienen desventajas:

La desventaja que tiene el antiguo término de *mestizaje* tiene que ver con la idea de que sugiere que la cultura brotó naturalmente de la cópula. 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. 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. (Franco 2000: 59)

### III

## Enfrentar los conceptos

La costumbre, pocas veces expresada pero no por eso menos poderosa, es enfrentar los conceptos, verlos como oposiciones naturales.

Carlos Monsiváis,  
*Cultura urbana y creación intelectual* (1979).

### Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)

Nombre Nombre.  
¿Qué se llama cuando heriza nos?  
Se llama Lomismo que padece  
nombre nombre nombre nombrE.

César Vallejo, *Trilce* (1922).

**Vacío I:** En el primer momento del encuentro con el concepto de *lo híbrido*, su campo semántico se solapó con los de la mezcla, *mestizaje*, *sincretismo*, *creolización* o *transculturación*. A esta sinonimia que lo envolvía todo en “lo mismo”, se sumaba una visión positiva del *mestizaje* que había heredado inconscientemente como parte de mi habitus producido

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos  
Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

en el contexto venezolano. Provenía de una política de identidad nacional (cultural/latinoamericana), que como legado de la Revolución mexicana (1910) había tomado la idea de *mestizaje* de José Vasconcelos, que imperó desde la década de los años 1920, para dar lugar al mito del *mestizaje* como síntesis armonizante o conciliatoria de las razas y culturas.<sup>29</sup> Hubo inclusive una línea concreta de biopolítica del *mestizaje* expuesta por la delegación mexicana en el *Primer Congreso Demográfico Interamericano* celebrado en México en el Castillo de Chapultepec, el día 20 de Octubre de 1943, organizado por el Instituto de Estudios Afroamericanos. A este evento asistieron 387 delegados provenientes de los distintos países latinoamericanos. En el último capítulo de *El engaño de las razas* (1946) titulado: *¿Hay razas humanas?*, Fernando Ortiz transcribía las resoluciones que fueron acordadas en él.<sup>30</sup> En este congreso se pedía suprimir el vocablo “raza” de los documentos oficiales legislativos, judiciales y administrativos, así como se recomendaba también a las naciones americanas no celebrar el Día de la raza (en Venezuela por ejemplo no se suprimió esta celebración). Se señalaba que no se había demostrado que “raza” tuviera conexión alguna causal con realizaciones culturales, cualidades psicológicas, religiones ni lenguajes; que no habían razas superiores o inferiores. En este mismo texto, Ortiz transcribe el documento que había sido preparado para el congreso por la delegación mexicana y que llevó por título: *El Mestizaje y los prejuicios raciales*. Allí la delegación mexicana se dirigía a los delegados respectivos del resto de países, llamándolos a considerar una política basada en el *mestizaje* como lo había llevado a cabo este país.

Por su parte, Úslar Pietri, todavía en 1967, escribía en un artículo titulado: *El mestizaje y el Nuevo Mundo*, que publicó en *Cuadernos Hispanoamericanos*:

Es sobre la base de ese mestizaje fecundo y poderoso que puede afirmarse la personalidad de la América Hispana, su originalidad y su tarea creadora. (...) Está ella ahora abierta y lista para recibir y procesar en una gran tentativa de unidad y síntesis el presente vivo de sus múltiples herencias y para realizar, en la víspera del siglo XXI, una hazaña renovadora

---

<sup>29</sup> En países como Venezuela las ideas provenientes de México se consolidaron. Había promotores de ese mismo *mestizaje* vasconceliano como Arturo Úslar Pietri, cuyas premisas influyeron notablemente en el sistema educativo de este país. A lo que se sumaba la simbiosis ideológica entre Estado, cristianismo y catolicismo. La Iglesia funcionaba como institución de principal ingerencia en este contexto en el momento de formación y consolidación de la unidad nacional. En la conformación de la ideología de las naciones confluyeron doctrinas religiosas que se vienen a cristalizar en conceptos como los del *mestizaje* con enfoque vasconceliano.

<sup>30</sup> Fernando Ortiz: *El Engaño de las Razas*. Edición de Norma Suárez. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (1975). La primera versión fue publicada por la Editorial páginas de La Habana en el año 1946. El libro contiene principalmente materiales que fueron realizados por Ortiz para las lecciones de un curso dado en el año 1944. El curso tuvo lugar en el Instituto Universitario de Investigaciones Científicas y Ampliación de Estudios de La Habana, en la Cátedra de investigación: *La formación étnica y social del pueblo cubano*.

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos  
Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

y renacimiento cultural similar al que hizo Roma o hizo Occidente. Su vocación y su oportunidad es la de realizar la nueva etapa de mestizaje cultural que va a ser la de su hora en la historia de la cultura. Todo lo que se aparte de eso será desviar a la América Latina de su vía natural y negarle su destino manifiesto, que no es otro que el de realizar en plenitud la promesa de los Garcilaso, de los Bolívar, de los Darío, de los constructores de catedrales para la obra de un nuevo mundo. (Úslar Pietri 1967: 28-29).<sup>31</sup>

El estudio de la *hibridación* tal como venía practicándose en América Latina (por ejemplo en trabajos como *Culturas híbridas*) reconocía este *mestizaje* de corte vasconceliano, pero desconocía el *corpus* de crítica cultural que había comenzado a conformarse entre las décadas de los años 1960 y 1970 en el mismo contexto latinoamericano. Para Alejo Carpentier o José Lezama Lima el *mestizaje* o el barroco eran hechos totalmente comunes e indiscutibles en su visión y representación de América. Se habían dado debates o discusiones sobre esos conceptos e identidades culturales y sobre los propios presupuestos y aparatos categoriales producidos en este marco que habían sido olvidados. Estos debates de identidad y cultura tenían que ver con esta modificación del campo intelectual de una corriente ensayística a una más específica de análisis, crítica y teorización, en la que se comenzó a configurar una forma de trabajo liminal, y en la que se dieron cita investigadores provenientes de diversos campos. Jean Franco analiza estos cambios en un artículo proveniente de un Coloquio realizado en Berlín: *El ocaso de la vanguardia y el auge de la crítica* (1994/1995).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ahora bien, ¿dónde se concretaba este *mestizaje* de síntesis armónica, si no única y exclusivamente en el lugar del discurso? José María Arguedas iba en búsqueda de la *cultura mestiza* de Huamanga y encuentra, dentro de ese ámbito, un solo *mestizo* de síntesis. Al tomar la idea de armonización de los contrarios, Arguedas mostraba un *mestizo* feliz, un *escultor*, José Joaquín López, que había podido integrar las religiones, las culturas y los procesos de una forma armónica, de forma comprobadamente equitativa y exitosa. Es decir, desde la totalidad hispánica o latinoamericana presentada por Vasconcelos o Úslar Pietri, pasando por México, Cuba, Venezuela, Brasil o Perú, y al llegar luego hasta la región de Huamanga analizada por Arguedas, existía sólo un *mestizo* vasconceliano en lo cultural que podía producir una síntesis conciliatoria y armónica en sus retablos, San Marcos, Santolines y Cruces. Lo que había sido la regla se transformaba en la excepción ya en los años 1950.

<sup>32</sup> Las producciones intelectuales de este nuevo *corpus* relacionado con un espacio inteligible internacional-latinoamericano pasaron a ser entonces mis referencias principales. Con este cuerpo de lecturas se producía un relevo que dejaba en reposo la lectura de poesía, cuentos, novelas. Intentaba entender cómo se había constituido una “nueva crítica”. Una respuesta la daba Antonio Cornejo Polar al ubicar las peculiaridades de este proceso: “En los últimos años se ha venido insistiendo, desde perspectivas no siempre coincidentes, en la urgencia de adecuar los principios y métodos de nuestro ejercicio crítico a las peculiaridades de la literatura latinoamericana. Se trata en términos generales de la “necesidad de autointerpretación” que invoca Mario Benedetti, o si se quiere ser más enfáticos, del requerimiento de fundación de una crítica de verdad latinoamericana.” (Cornejo Polar 1978: 7). El trabajo de Cornejo Polar tenía en miras la producción de un lenguaje crítico que pudiera corresponder de una forma

Por otra parte, García Canclini en *Culturas híbridas* establecía una jerarquía de términos al diferenciar “hibridación” como un término abarcador de “diversas mezclas interculturales” y “formas modernas” de “mestizaje” como mezclas “raciales” y “sincretismo” como “fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (García Canclini 1990: 15). Por otro lado, pasaba a ligar, como hicieron algunos de los ideólogos del mestizaje, la *hibridez* con la modernidad y lo específico latinoamericano, pero confusamente, transponiendo los discursos de la posmodernidad conocidos a nivel internacional con una modernidad propia latinoamericana:

Tenemos, entonces, tres cuestiones en debate. Cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina. Luego, reunir los saberes parciales de las disciplinas que se ocupan de la cultura para ver si es posible elaborar una interpretación más plausible de las contradicciones y los fracasos de nuestra modernización. En tercer lugar, qué hacer –cuando la modernidad se ha vuelto un proyecto polémico o desconfiable– con esta mezcla de memoria heterogénea e innovaciones trucas. (*ibídem*).

**Vacío II:** Los conceptos de “literaturas heterogéneas” y “heterogeneidad cultural” se me cruzaron en ese momento, para introducir ideas de sociedad y cultura diferentes a las que hasta ese entonces yo manejaba. Otro doctorante, que también asistía al Seminario de *Teorías culturales*, me habló en detalle del trabajo de Cornejo Polar. Wladimir Sierra hacía un doctorado sobre la “heterogeneidad estructural”. Su propuesta era realizar una lectura de la sociedad a través de dos novelas de José María Arguedas y Jorge Icaza y con los conceptos de heterogeneidad (literaria y cultural) proveniente de Cornejo Polar y heterogeneidad estructural de las teorías de la dependencia en el campo económico, y que han sido bibliografiadas en el campo cultural en un volumen de 275 páginas por Birgit Scharlau, Mark Münzel y Karten Garscha.<sup>33</sup> En un breve texto titulado: *Adelantar los debates*, Carlos Rincón fijó una

---

adecuada a la literatura nacional, indígena y latinoamericana, que no se podía interpretar en los términos del *mestizaje* armónico de síntesis. De su ejercicio surgieron como novedad para mí los conceptos de *heterogeneidad cultural*, *literaturas heterogéneas*, *totalidad contradictoria*, *sujeto heterogéneo*. Dentro de la crítica literaria se venía a dar un desplazamiento en un grupo de investigadores a la crítica cultural.

<sup>33</sup> En los coloquios para doctorantes y en los coloquios interdisciplinarios, en los que también pude participar aparte de los seminarios de *Teorías culturales*, conocí a otra doctorante llegada del Perú con estudios en San Marcos y Master de Campinas, Yazmín López Lenci, que realizaba una disertación sobre la reconstrucción de la memoria del Cusco. Cfr. Y. López Lenci: *El Cusco, paqarina moderna. Cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935)*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONCYTEC (2004). Tanto sus intervenciones como las de Wladimir fueron para mí muy importantes. Lo que ellos me decían sobre el debate intelectual en el Ecuador y el Perú, esta región con historias y problemáticas

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos  
Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

instantánea del primer encuentro que tuvo con Cornejo Polar, que permite ubicar algunos de los debates existentes en aquel momento para esta comunidad intelectual de la crítica cultural:

Fue en Caracas, en la segunda parte del 77, y de lo mucho que retengo de esos días muy intensos ofrezco apenas una observación: el interés de Antonio por planteamientos surgidos en otras disciplinas, sobre todo dentro de los enfoques de la teoría de la dependencia (lo que hoy se ve como uno de los antecedentes de la reflexión poscolonial); su interés por la economía, la sociología o la politología, según se enfocan en nuestros países. Se intresaba, por ejemplo, en las ideas de Silva Michelena, el economista venezolano, sobre la “heterogeneidad” de las sociedades latinoamericanas como obstáculo para el desarrollo. (Rincón 1999: 281)

Entre los textos relacionados con la *heterogeneidad* en relación entre economía y cultura existe un artículo del año 1967 de Silva Michelena titulado: *Desarrollo cultural y heterogeneidad cultural en Venezuela*. El propósito de este trabajo era “clarificar el papel que ha jugado la heterogeneidad cultural en el establecimiento del antagonismo entre los grupos, el cual parece estar tan hondamente enraizado en el sistema político venezolano.” (Silva Michelena 1967: 166). Esta *heterogeneidad* estaba comprendida en un “proceso de atomización de la política”. El economista localiza los orígenes de la atomización política y social, en la década de los años 1950:

Las grandes inversiones que se hicieron para desarrollar la zona urbana, el comercio importador intenso desde los países desarrollados, principalmente de los Estados Unidos y el estímulo que recibieron las industrias locales debido a las restricciones impuestas \_\_\_\_\_ por la Segunda Guerra Mundial, hicieron que el poder económico pasara de manos diferentes a las de México, venía a poner en cuestión de manera radical lo que aprendí en los estudios de Letras con relación al *mestizaje* en el tiempo y en el lugar donde estudié en Caracas y en su relación con el Caribe. Sus posiciones en relación con el *mestizaje* y la *hibridez* eran críticas y ponían en cuestión esa connotación celebratoria de la fusión, que impedía ver las políticas migratorias, poblacionales, culturales y de integración (segregación, discriminación, exclusión), y las denuncias de los genocidios indígenas que se estaban llevando a cabo, a la par con los discursos oficiales e identitarios mitificadores. Cfr. Birgit Scharlau, Mark Münzel y Karsten Garscha (eds.): *Kulturelle Heterogenität in Lateinamerika. Bibliographie mit Kommentare*. Tübingen, Gunter Narr Verlag (1991). La sección “Kulturtheorie/Kulturpolitik” incluye 185 libros y artículos (páginas 11-39). Vittoria Borsò: *Die Aktualität mexikanischer Literatur: von der Identität zur Heterogenität*, en: *Iberoamericana: Lateinamerika, Spanien, Portugal*. Frankfurt am Main (1992), pp. 84-108. Reinhold Görling: *Heterotopía. Lektüren einer interkulturellen Literaturwissenschaft*. München, Fink, 1997. Y las disertaciones de Wladimir Sierra: *Heterogeneidad estructural. Lectura sociológica de José María Arguedas y Jorge Icaza*. Diss. Freie Universität Berlin (2002), para estudiar más a fondo la dicotomía entre *mestizaje* y *heterogeneidad* y para el concepto de hibridación, cfr. Cornelia Sieber: *Die Gegenwart im Plural: Postmoderne/postkoloniale Strategien in neueren Lateinamerikadiskursen*. Frankfurt am Main, Vervuert, (2005).

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos  
Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

rurales a urbanas. La tierra dejó de ser una base de poder significativa. Sin embargo debe señalarse que más tarde, en la década del 50, los industriales empezaron a hacer nuevas inversiones tanto en la ganadería como en la agricultura comercializada. La imagen que emerge de todos estos cambios es la de una estructura de poder disociada y culturalmente heterogénea. (p. 165)

Por un apartado de su artículo (*Consideraciones teóricas*), me enteré de que en su caso concreto el concepto de “heterogeneidad cultural” provenía del trabajo de Jorge Ahumada, de 1966, titulado: *Hipótesis para el diagnóstico de una situación de cambio social*.<sup>34</sup> En su tratamiento de la “heterogeneidad cultural”, Michelena distinguía entre “fragmentación cultural” y “heterogeneidad cultural”:

A medida que se acumulan los estudios sobre las naciones emergentes o en transición, se ha hecho más claro que los cambios en la estructura de la sociedad ocurren corrientemente según ritmos y en direcciones diferentes. El problema de establecer la propia identidad se agudiza debido a que mucha gente resulta literalmente desarraigada de su ambiente cultural y agrupada junto con otras personas de estructuras valorativas completamente diferentes. (...) En este punto es necesario hacer una distinción entre lo que ha sido llamado fragmentación cultural y la heterogeneidad cultural. La fragmentación cultural es un síndrome de tradicionalismo. La heterogeneidad lo es de la transicionalidad. El primero, tal como lo dice Coleman “es una fragmentación que refleja grandes, o hasta totales, discontinuidades de la cultura política entre los sistemas de autoridad tradicional de los diferentes grupos étnicos de las nuevas naciones”. (Coleman, [*Education and political development*. Princeton University Press], (1965), p. 21). La heterogeneidad cultural implica un paso adelante, hacia una mayor integración de la sociedad y hacia una cierta fluidez de los roles y de las barreras de clase. Obviamente, ambos fenómenos pueden coexistir, pero hay entre ellos un cierto grado de incompatibilidad. Una sociedad totalmente fragmentada no puede ser culturalmente heterogénea. (Silva Michelena 1967: 169 y 179)

---

<sup>34</sup> Cfr. J. Ahumada: *Hipótesis para el diagnóstico de una situación de cambio social: el Caso de Venezuela*, en: *América Latina 2* (1964), pp. 3-14. Publicado posteriormente en: F. Bonilla y H. Silva Michelena: *Estudio sobre la política venezolana: exploraciones en análisis y síntesis*. Caracas, Cendes (1966). Para Ahumada: “(...) la esencia de los problemas socio-políticos y económicos de Venezuela son los típicos de toda nación cuya estructura social tradicional está en vías de desintegración, pero que no ha logrado aún adquirir plenamente y consolidar los caracteres de una sociedad moderna.” (Ahumada 1964: 4). El proceso de modernización genera conflictos dentro de esta nueva sociedad semitradicional y en vías de modernización por tres razones principales: por su heterogeneidad cultural, por la disociación del poder, finalmente: “porque están experimentando un proceso de cambio estructural que produce desajustes funcionales que tienen que ser corregidos, para lo cual se precisa cierto grado de consenso del que carecen, debido a la heterogeneidad cultural. La falta relativa de consenso retrasa la corrección de los desajustes y por tanto los agrava y hace más agudos los conflictos. (págs. 4-5).

La “heterogeneidad estructural” venía a presentarse por Silva Michelena como una categoría crítica mientras que la “fragmentación” celebrada por muchos hasta hoy día era presentada ya en los años 1960 de forma negativa. En esta línea se incluía el enfoque de Sierra que presentaba el rendimiento crítico de la *heterogeneidad cultural* según Cornejo Polar, mientras que la *hibridación* venía a ser para él una categoría descriptiva y un concepto que reproducía, en el uso que encontraba en García Canclini, el *mestizaje* mítico dándole signo positivo a lo latinoamericano: las “culturas híbridas” constituían una identidad cultural de tipo esencialista o sustancialista como la del *mestizaje*, le servían para construir “lo propio” o “específico” de las sociedades y culturas nacionales y latinoamericanas.<sup>35</sup> A partir de aquí el espacio de la cocina se hizo campo de debate y discusión. Era importante poder llegar a determinar diferenciaciones entre un campo de enunciación y otro, entre un *mestizaje* “positivo” y otro diferente a aquel que precisamente, en su devenir histórico, se había deshecho como pura mitología de armónicas interrelaciones. Un uso político del *mestizaje*, como fachada identitaria y como obnubilación de lo que sucedía como política social y cultural vino a contrarrestar y a desnudar en calidad de fantasía, este *mestizaje* difuso relacionado no sólo con la población y sociedad americana, sino con los procesos artísticos y con una idea de cultura barroca e integrativa con aspiraciones a lo universal. Es decir, que nunca se habían establecido en América Latina políticas culturales gubernamentales

---

<sup>35</sup> En el año 2002, Wladimir Sierra realizó una entrevista con Bolívar Echeverría en Berlín. Sierra le preguntaba a Echeverría qué pensaba con respecto a aquello que habían venido asumiendo algunos intelectuales como García Canclini, de ver en la *hibridación* (antes en el *mestizaje* o en el *sincretismo*) el rasgo positivo o de ventaja de las sociedades y las culturas de América Latina. En primer lugar, Echeverría se refiere al uso de cultura en los *Cultural Studies*, como una idea que “trae consigo ya una definición de lo que es cultura, que no me parece muy compartible por poseer una visión muy sustancialista. La cultura como un conjunto último, como un equipo profundo de usos y costumbres, como una coloración de la sustancia cultural humana en su conjunto, en fin, una definición muy cercana a la antropología cultural norteamericana que describe un conjunto de comportamientos básicos, elementales, que estarían determinando la vida social.” En segundo lugar, la cultura “debería ser replanteado más en el sentido de una definición de la cultura como un hecho formal, como un hecho efímero, como un hecho pasajero, como una especie de compromiso formal que se mantiene mientras dura la situación que obliga ese compromiso, y que no tiene nada que ver con la sustancia misma de un pueblo, sea esta del orden que sea. Por ello es importante deslindar el concepto de cultura como fenómeno histórico, del concepto de pueblo, de identidad del pueblo.” Para Echeverría, García Canclini persiste en una definición sustancialista de la cultura, la *hibridación* implica justamente eso. Esta metáfora de la cual es casi imposible salirse, esta metáfora de la combinación de sustancias, del entreveramiento de colores, del injerto de una planta en otra, del cruce de razas, toda una cuestión biologizante y por lo tanto sustancializadora, queda en el concepto de hibridación, que es un concepto que corresponde también a la biología.” (<http://prof08b.lai.fu-berlin.de/intellectuals/page.cgi?ABC:echeverria-c>). En contraparte, Echeverría establece una idea de códigofagia.

que realmente llegaran a equiparar y a valorar en igual magnitud las diferentes culturas. Tampoco teorías del *mestizaje cultural*.<sup>36</sup>

Paradójicamente, el *mestizaje*, que era supuestamente la mezcla sintética de las culturas involucradas en la etapa colonial se configuró a partir del paradigma de unidad y *homogeneidad* nacional, que lo venía a convertir en esa síntesis conciliante que no funcionaba como posibilidad real de ciudadanía y que no se reflejaba tampoco como proceso emancipatorio al nivel interno de las sociedades latinoamericanas. ¿Qué cultura era la tesis, cuál la antítesis y cuál la síntesis? Entonces, me preguntaba, dónde se completaba esta idea de una síntesis del *mestizaje*, si no, al nivel del discurso, exclusivamente como constructo lingüístico, como artificio. Y, ¿qué idea de síntesis estaba presente en el trabajo de estos intelectuales? Por otra parte: ¿a qué correspondían los cambios de connotación positiva y negativa en esta clase de formulaciones? No sólo variaban las palabras y los conceptos, sino también había un “cambio de paradigmas” de la *homogeneidad* a la *heterogeneidad*, que condicionaba la perspectiva y los resultados de las conceptualizaciones. No sólo síntesis, sino también coexistencias. Por lo tanto, había una *hibridez* de mezcla y una *hibridez* de coexistencia. Una era pensada con el *paradigma de lo homogéneo*, y la otra podía ser pensada con el *paradigma de lo heterogéneo*.<sup>37</sup> Si bien, por momentos, la *hibridez* sustituía el principio de mezcla por el de “cruce” (esto también implicaba que podían atenderse las diferencias entre las concepciones de la mezcla y “cruce”, la mezcla como proceso integrador de sustancias y el cruce como integrador no-sustancial), venía a establecer la misma idea productiva y fructífera de lo barroco y contaminado y de lo latinoamericano como lugar de producción culturalmente rica y diversa. Pero conceptualmente no podía ser lo mismo la representación de un espacio colonial esclavista como el que describe

<sup>36</sup> Cita de Cornejo Polar: “Es inútil enlistar los innumerables usos de la categoría mestizo (y sus derivaciones) para dar razón de la literatura latinoamericana; inútil porque son de todos conocidos y también (espero no ser injusto u olvidadizo) porque en ningún caso hubo un esfuerzo consistente por definir con una cierta solvencia teórica lo que implica una ‘literatura mestiza’. Me temo que en gran parte reproduciría una cierta ansiedad por encontrar algo así como un locus amenus en el que se (re)conciliaban armoniosamente al menos dos de las grandes fuentes de la América moderna: la hispana y la india, aunque en ciertas zonas, como en Caribe, se incluyera por razones obvias la vertiente de origen africano. Naturalmente, este deseo no era ni es gratuito, ni tampoco se enclaustra en el espacio literario: su verdadero ámbito es el de los fatigosos e interminables procesos de formación de naciones internamente quebradas desde la conquista.” (Cornejo Polar 1996: 54).

<sup>37</sup> La razón por la cual no me conformaba con una explicación de sinonimia generalizada entre *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* era que yo veía que al solapar estos conceptos, como se solía hacer, se borraban automáticamente parte de los cambios y relevos tanto metafóricos como de lugares, en pocas palabras, las luchas discursivas. ¿Qué sucedía si Ernesto Sábato no se refería al *mestizaje* sino a la *hibridez* o si Freyre consideraba más bien todos estos términos (*hibrido*, *hibridez*, *mestizaje*, *hibridación*, *miscegenación*) como sinónimos, cuando describe la *senzala* como microcosmos social del Brasil?

**Capítulo III: Enfrentar los conceptos  
Vacíos históricos: Mestizaje (I), Heterogeneidad (I)**

Freyre en *Casa-Grande & Senzala* (1933), que la evocación de un espacio urbano transformado por la inmigración europea y la modernidad como lo describe Sábato en *La cultura en la encrucijada nacional* (1973). ¿Hasta dónde llegaban los conceptos? La diferencia entre nombre y concepto (superficie e interior), entre memoria y discurso, la traía a colación Jean Franco en el *Debate sobre culturas híbridas* (1992), al decir que lo nuevo no era en sí la *hibridez*, “sino más bien, las tecnologías que han globalizado y transformado la cultura” (Franco 2000: 56).

El *mestizaje* quedaba asociado con el deseo humanista de la cultura universal (Lezama Lima, Carpentier, Fuentes), mientras que la *hibridez* venía a relacionarse con el mundo urbanizado-cosificado-automatizado de Buenos Aires, la *ciudad híbrida* por excelencia de Sábato, donde lo humano hispánico del período colonial se diluía en lo secularizado, pragmático, de la economía moderna industrializada. La población migrante del campo y europea se enfrentaba con los procesos relacionados al cambio de un estilo de vida moderno que presionaba con la idea del control del tiempo, con la introducción de las máquinas, con el ascenso incontenible de las metrópolis, y con los fenómenos de masificación y consumo propios de las grandes urbes. La *hibridación* pasaba a señalar otro tipo de experiencias que el *mestizaje* no podía detallar en su idioma colonial. La *hibridación* se deshumanizaba en la medida en que intentaba describir ya no a un cuerpo, una sangre, una raza, un sujeto, un alma, un espíritu, una subjetividad, una cultura de síntesis pensada con ayuda de la doctrina del amor cristiano, sino a los ciudadanos de países con revolución industrial en una trama orgánica-mecánica-funcional-urbana. Su principal impacto –lo inconmensurable, el caos y la masa– venía a caracterizarse por medio de esas redes semánticas de la metáfora botánica o zootécnica en las que el rizoma –los resultados *híbridos*– dibujaban un paisaje humano y la concepción de la realidad y del hombre como tal en medio de universos urbanos y de cemento y técnica.

La sinonimia producía también la borradura de los testimonios o discusiones locales, la memoria de producción intelectual o los intentos de diferenciación de los que habían surgido conocimientos o saberes que yo encontraba significativos. La generalización de los conceptos tendía a trasladar las discusiones a territorios más abstractos y alejados de los contextos históricos donde se discutían diferencias “ideológicas” entre lo mezclado/contaminado y lo puro, mientras que las luchas entre el *mestizaje* y la *heterogeneidad* vendrían a generar espacios de debate en los que se superponían “ideologías” completamente disonantes unas de otras y en los que se reflejaba el interés por producir aparatos teóricos-metodológicos propios para una literatura o un mundo económico-social específico.

**De diferencias sobre el uso del *mestizaje*, de una polémica sobre el uso de los conceptos**

Una última precisión del periplo recorrido. Fue definitivamente a partir de este intercambio (Cornejo Polar/Fernández Retamar), que surgió para mí la necesidad de establecer una aproximación que vinculara entre sí los conceptos de *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* como parte de procesos sociales, políticos y culturales. Ambos autores hablan en principio desde el espacio de producción literaria y recepción o crítica latinoamericana, tomando elementos historiográficos y propios del espacio latinoamericano. Sin embargo, vamos a ver lo que sucede con ambos enfoques:

– Cornejo Polar:

Podría decirse que la categoría mestizaje es el más poderoso y extendido recurso conceptual con que América Latina se interpreta a sí misma, aunque tal vez hoy su capacidad de ofrecer imágenes autoidentificadoras sea menos incisiva que hace algunas décadas y aunque –de otro lado– no pueda olvidarse que a lo largo de nuestra historia no dejó de suscitar cuestionamientos distintos pero casi siempre radicales y hasta apocalípticos (desde Guamán Poma hasta algunos positivistas). Me parece claro, sin embargo, que prevaleció y prevalece una ideología salvífica del mestizo y el mestizaje como síntesis conciliante de las muchas mezclas que constituyen el cuerpo socio-cultural latinoamericano. Después de todo no es casual que aquí se pudiera concebir con éxito una imagen mítica, como la de la “raza cósmica”, que es la exacerbación himnica de algo así como un supermestizaje –que sería, además, la razón legitimadora de la condición latinoamericana–. (Cornejo Polar 1996: 54).

– Fernández Retamar:

Ahorrémonos que la lenta Academia ha dado entrada apenas ayer al vocablo “mestizaje”; y ahorrémonos también su etimología, sobre la que nos ilustra Corominas. Pero lo que no podemos ahorrarnos es la notable diferencia que el término (referido a la cuestión étnica, no a la literaria) tiene, digamos, cuando lo usa Martí que cuando lo usa Bonfil. El primero, en momentos en que la sociedad occidental impone a través de todos sus aparatos ideológicos un feroz racismo (cf., por ejemplo, de Edward W. Said *Culture and Imperialism*, 1993), se atreve a decir en 1891 que “no hay odio de razas, porque no hay razas”; y sobre esta base desafiante habla, al parecer de modo paradójico, de “nuestra América mestiza”. (...) Bonfil, por su parte, cien años después (tomo como muestra su trabajo de 1991 “Sobre la ideología del mestizaje”), impugna la ideología de tantas oligarquías criollas, sucursales de Occidente, que Cornejo llama con acierto “la ideología salvífica del mestizo y del mestizaje” (368). Tales oligarquías criollas enarbolan la defensa de un supuesto

### Capítulo III: Enfrentar los conceptos - De diferencias sobre el uso de *mestizaje*, de una polémica sobre el uso de los conceptos

mestizaje cuya única finalidad es borrar la diferencia, la especificidad de esos “pobres de la tierra”, los cuales sólo les parecen buenos para ser explotados. (Fernández Retamar 1996: 48-49).<sup>38</sup>

Cornejo Polar toma una posición contra el *mestizaje* afincada en lo que para él resulta ser el significado que ha prevalecido en sus múltiples momentos de aparición y uso. El *mestizaje* como concepto sintetizado viene a ser aquello que conlleva en un proceso de incorporar, juntar, integrar lo contrario, lo distinto o lo diverso en un mismo lugar, una intención de armonía y conciliación muchas veces sobrepuesta al caso. Cornejo Polar asume entonces un significación del *mestizaje* como síntesis de armonía. Lo hace para destacar, marcando la oposición entre esta idea y la idea de *lo heterógeno* como principio de totalidad contradictoria, el espacio dual y conflictivo que él observa tanto en la literatura indígena, nacional o latinoamericana como en la realidad social. Su postura forma parte además del tipo de ejercicio teórico y crítico que para Cornejo Polar consiste primordialmente en poder conformar nuevas categorías descriptivas y analíticas y nuevos repertorios o sistemas teóricos que puedan corresponder como formas autointerpretativas a los hechos sociales que son de una manera especial, observados.

Por su parte, Fernández Retamar introduce una comparación entre los debates propios del contexto latinoamericano y los internacionales remarcando vinculaciones entre un *mestizaje* liberador con la teoría poscolonial del de las oligarquías criollas. Aquí *hibridez* y *mestizaje* conforman metonímicamente un mismo concepto enfrentado a la idea de pureza o limpieza (de la misma forma como los concibe Said). Al mismo tiempo, Fernández Retamar reconoce, en la línea de Cornejo, que la política de la identidad de los estados nacionales centrada en una idea de *mestizaje* como encuentro no conflictivo entre sociedades y culturas ha oscurecido la posibilidad de observación del verdadero funcionamiento de la estructura social, haciendo creer que de facto se ha ido estableciendo una valoración equitativa de la diversidad y una igualdad social. Cornejo Polar y Fernández Retamar discuten ya en un momento en que la idea de un estado nacional unificado ha perdido fuerza. La misma idea de unidad pensada

---

<sup>38</sup> En 1994, Cornejo Polar publicó un breve texto que tituló: *Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad*, en el número cuarenta de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. En ese mismo número, aparecen los *Comentarios al texto de Antonio Cornejo Polar «Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad»* de Fernández Retamar. Ambos autores fueron invitados en 1995 a las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA), convocadas ese año en Tucumán, para continuar las reflexiones iniciadas en esos artículos. En 1996, Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar coordinan: *Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, volumen en el que reaparecen estas intervenciones de Cornejo Polar y Fernández Retamar. (Cfr. J. A. Mazzotti y U. J. Zevallos Aguilar (eds.), *op. cit.* Philadelphia. Asociación Internacional de Peruanistas (1996).

desde *lo homogéneo* o idéntico se ve confrontada en ese momento de los años noventa con el paradigma de *lo heterogéneo* ya asumido a nivel global como la estructura propia de las sociedades multiculturales. Sin embargo, en el proceso de su invención, la nación debía aspirar a una unidad constituida por un cuerpo social concebido en términos de homogeneización. Así lo piensa también Said muy recientemente: “(...) la cuestión es que, de todo el bagaje heredado del pensamiento político del siglo XIX, es esa idea de identidad nacional unificada, coherente y homogénea la que ahora está sufriendo los más profundos replanteamientos, y esta transformación se deja sentir en todas las esferas de la sociedad y la política” (Said 2006: 45).

Es decir, no cabía dentro del pensamiento hegemónico intelectual de principios del siglo XX la idea de que la sociedad pudiese ser *heterogénea* y al mismo tiempo pudiese constituir una nación, una comunidad, una unidad social. Esto debido al hecho, según señaló Aníbal Quijano en un artículo titulado: *Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas* (1995), de que: “La mirada eurocentrista de la realidad social en América Latina llevó a los intentos de construir “estados-nación” según la experiencia europea, como homogeneización “étnica” o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado” (Quijano 1995: 13).<sup>39</sup> Las denominaciones raciales concentradas primero en destacar lo visible del cuerpo en la forma de rasgos físicos y el color catalogados negativamente sembraron desde estas diferencias un determinismo de inferioridad social como una no aptitud para progreso, esto produce evidentemente un extrañamiento en el colonizado con respecto a su propia condición biológica y física sospechada como inferior. Se construyó en los debates sobre razas superiores e inferiores un determinismo social afincado en una ciencia falsa. Las razas superiores o blancas quedaban asociadas con el proyecto civilizatorio y la idea de progreso, mientras que las inferiores quedarían relegadas a la barbarie e incapacitadas desde su misma condición biológica para cualquier iniciativa de progreso. Las nuevas élites que reconceptualizaron lo social en el momento de formación nacional heredaron este aparataje de denominaciones y conceptualizaciones producidas en el período colonial y capitalista. La situación colonial, según Quijano, trasciende el fin del colonialismo como “sistema político formal”, haciéndose el principal criterio para determinar lo social la idea de “raza”. Por lo tanto, “las diferencias de identidad no dependían, ni eran el resultado, de la naturaleza concreta de las actividades, ni de los roles sociales específicos” (p. 4). No obstante, este repertorio conceptual de lo social afincado en lo racial, que era recibido por los intelectuales a cargo de constituir la nación moderna del progreso, con contenidos negativos, (la idea del *mestizo* o bastardo del racista Le Bon) intentaba ser invertido a lo positivo (piénsese en el *mestizo* social positivo que intenta constituir Justo Sierra y que reivindicará la Revolución mexicana). El cuerpo social es

<sup>39</sup> A. Quijano, *Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas*, en: *Estudios Latinoamericanos*, N° 3, (1995), pp. 3-19.

### Capítulo III: Enfrentar los conceptos - De diferencias sobre el uso de *mestizaje*, de una polémica sobre el uso de los conceptos

redefinido, en intentos de liberación colonial, no sólo como un cuerpo reivindicado apto para el progreso, sino como superación de las diferencias: el concepto de *mestizaje* le permitía a los intelectuales imaginar que los contrastes raciales, étnicos, sociales y culturales se irían disolviendo entre las mezclas. Esto produciría la *homogeneización social* vista desde lo racial “disuelto” y con ella, la unidad nacional. Pero a pesar de los intentos de recuperar positivamente las categorías raciales, no son superados los conflictos sociales. Para establecer la nación se necesitaba crear un vínculo sólido entre el territorio y la población. La manera de pensarlo fue imaginando una sola raza, una sola lengua, una sola religión, una sola cultura. La lógica funcional de la unidad nacional consistió en poder diseñar políticas de *homogeneización* por dos vías principales: La primera, proveniente de la religión, conformada en el caso latinoamericano, por la doctrina de amor cristiano o católico que produjo la idea de unidad substancial de las almas divididas en buenas y malas, como señala Freyre para el caso colonial del Brasil:

O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. (...) O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padrenosso e a ave-maria, dizer Creio-em-Deus-Padre, fazer o pelosinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial. O frade ia a bordo indagar da ortodoxia do indivíduo como hoje se indaga da sua saúde e da sua raça. “Ao passo que o anglo-saxão”, nota Pedro de Azevedo, “só considera de sua raça o indivíduo que tem o mesmo tipo físico, o português esquece raça e considera seu igual aquele que tem religião igual à que professa”. (...) Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolveu junto com a religião Católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplêndidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade. (...) Sílvia Romero observa que no Brasil foram o catecismo dos jesuítas e as Ordenações del Reino que “garantiram desde os primórdios a unidade religiosa e a do direito. (Freyre 1963: 92-93).<sup>40</sup>

Una segunda política consistió en promover el incremento de la inmigración europea. Con esto se decía producir paulatinamente el blanqueamiento, la

<sup>40</sup> Prosigue Freyre: “Os portugueses não trazem para o Brasil nem separatismos políticos, como los os espanhóis para o seu domínio americano, nem divergências religiosas, como os ingleses e franceses para as suas colônias. Os Marranos, em Portugal, não constituíam o mesmo elemento intransigente de diferenciação que os Huguenotes na França ou os Puritanos na Inglaterra; eram uma minoria imperecível em algunos dos seus característicos, economicamente odiosa, porém não agressiva nem perturbadora da unidade nacional. Ao contrário: a muitos respeito, nenhuma minoria mais acomodaticia e suave.” (p. 92). En: Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*. Editora Universidade de Brasilia (1963).

europización y occidentalización. El nombramiento del *mestizo* y el *mestizaje* se hicieron vías a través de las cuales se introducía a las sociedades americanas en los procesos de occidentalización. Luego de la Revolución mexicana resultó que tanto el *mestizaje* como la *creolización* van a establecer vínculos identitarios entre estos dos tipos de formaciones locales (nacionales) y trans-continenciales (latinoamérica). Otra forma de cohesión nacional surgió con la novela de educación sentimental que crea un vínculo simbiótico con el territorio y la nación como deseo de apropiación o de evocación del lugar en la forma de amor a la patria. Como lo revela Doris Sommer en *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America* (1991), tomando en cuenta las tesis de la sexualidad de Foucault y el trabajo de Benedict Anderson en *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), el amor a la patria fue el gran cohesionador de la unidad nacional.<sup>41</sup> Sin embargo, la necesidad que me surge del trabajo de Sommer en relación con las tesis de la sexualidad de Foucault en *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir* (1976), venía a ser la de poder distinguir entre eros, amor (cristiano/¿secular?), deseo (deseo colonial) y sexualidad, ya que Foucault señalaba cómo en Europa/Occidente se produjo una “implantación perversa” que consistió en producir una ciencia de la sexualidad y una disciplina sexual y no un arte erótico.<sup>42</sup> Por lo tanto, ¿cómo vendría a establecerse en el contexto latinoamericano la diferencia entre todos estos conceptos?

Tiempo después de la primera intervención que establecía una crítica de *mestizaje* como forma de unión armónica (¿erótica?), Cornejo Polar advirtió además, luego de haber transcurrido casi una década de recepción del libro *Culturas híbridas*, sobre el “riesgo” de utilizar metáforas biológicas como “mestizaje” e “hibridez” para el análisis cultural y literario. En su artículo *Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes* (1998), Cornejo Polar decía respecto al concepto de *mestizaje* que “lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante” (Cornejo Polar 1998: 7-8), subrayando que al igual que las metáforas *mestizaje* e *hibridez*, otras categorías “que parecen sustentarse en el propio ejercicio crítico” como literatura heterogénea, literatura alternativa, literatura disglósica, tampoco resuelven “la totalidad de la problemática que suscita y todas ellas se instalan en el espacio epistemológico que –inevitablemente– es distante y distinto” (1998: 8). En 1999, García Canclini polemizó con Cornejo Polar con la “visión” (*Insight*) y “ceguera” (*Blindness*) de

<sup>41</sup> Utilizo la edición de Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York, Verso (2000). D. Sommer: *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press (1991).

<sup>42</sup> La versión original fue publicada en París por Éditions Gallimard. Utilizo la edición en castellano: *La historia de la sexualidad. I-la voluntad del saber*. Trad. de Ulises Guinazú. México, Siglo XXI (2002).

### Capítulo III: Enfrentar los conceptos - De diferencias sobre el uso de *mestizaje*, de una polémica sobre el uso de los conceptos

la retórica de las disciplinas que practica (entre ellas, antropología urbana), dejando de lado la problemática y complejidad de las historias de los conceptos, los discursos y las metáforas practicadas en el último medio siglo por Koselleck, Krauss, Blumenberg, Canguilhem o Foucault. Su visión apunta más a la operatividad y legitimación y no tanto a la reflexión epistemológica e histórica:

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 mejor 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 las pasamos a las disciplinas sociales. (García Canclini 1999: 54)

Sin embargo, la utilización del término “híbrido” en el lenguaje corriente arrastra un imaginario, al que alude Cornejo Polar, que hace que se recreen automáticamente sus contenidos:

En lo que toca a hibridez la asociación casi espontánea tiene que ver con la esterilidad de los productos híbridos (...). De cualquier manera esa asociación no es fácil de destruir. De hecho en el diccionario Velázquez inglés-español la palabra híbrido suscita de inmediato una acepción algo brutal: “mula”. Por supuesto que reconozco que el empleo de estos préstamos semánticos tiene riesgos inevitables; al mismo tiempo considero que detrás de ellos como que se desplaza una densa capa de significación que engloba y justifica cada concepción de las cosas. Incluso estaría tentado a afirmar que una lectura de ese sustrato de significado es más productiva que la simple declaración de ajenidad e impertinencia de las categorías empleadas para esclarecer un punto concreto. (Cornejo Polar 1998: 7)

Es en ese punto del debate en que Rincón, por su parte, en una breve intervención, advertía que tal como *hibridación*, la *heterogeneidad* era también un concepto-metáfora proveniente de la química, retomado por la economía de la dependencia de los sesenta y setenta, y propuesto dentro del contexto latinoamericano e internacional por la teoría de la *heterogeneidad estructural* de Hirschmann (Rincón 1999: 281-283). Sin embargo, el punto álgido de la discusión reside en que Cornejo Polar está “tentado” a afirmar que la presencia de ese “sustrato de significado” pesa más que la necesaria reflexión histórico-epistemológica, ausente en García Canclini, de las categorías empleadas, en el momento de definir su pertinencia. De todas formas, la utilización dentro del discurso teórico-cultural de un término como *hibridación* sin

la mínima y necesaria reflexión epistemológica, acerca de su historia conceptual, llevó a que desde la década de 1990, se impusiera en parte del contexto académico un uso no histórico-crítico, mientras en los medios masivos e Internet la oferta de los comunicadores la incluyó dentro de lo que Román de la Campa llama “el nuevo horizonte multidisciplinario del marketing globalizante” (de la Campa 2000: 25). El divorcio entre el uso corriente y el especializado (agro-industria, biotecnología, tecnologías de punta, teoría cultural) fue así completo y apenas se estaba intentando en América Latina reconstruir y utilizar este concepto teniendo en cuenta tal separación.

Es en esas circunstancias que el volumen editado por Irmela Schneider y Christian W. Thomsen con el título: *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste* (1997), llegó a mis manos, con lo que pude darle seguimiento a las hipótesis que me venía haciendo sobre palabras/términos y campos disciplinarios/semánticos de *hibridación* y al mismo tiempo corroborar, a pesar de los traslapes y superposiciones, el desconocimiento de los debates y discusiones latinoamericanos desde comienzos del siglo XX.

El trabajo de los conceptos tenía entonces que considerar las formas en que los procesos de conceptualización en torno a *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* se desenvuelven en los discursos del contexto latinoamericano. Las formas como se hacen y se deshacen las significaciones y las formas cómo los conceptos y las ideas se sedimentan en la memoria. A partir de las historias de conceptos y el trazo de genealogías me proponía comprender todo ese conjunto de conceptualizaciones y discursos sobre sociedad, identidad y cultura, esas “sorprendentes conexiones de ideas”, que habían sido producidas en el contexto intelectual latinoamericano con su inscripción en el debate intelectual internacional, a lo largo del siglo XX y al llegar el siglo XXI.

## IV

### Las condiciones de un campo cultural en transformación

#### La metáfora de lo roto y las unidades rotas

Por lo tanto, preguntas centrales son: ¿A qué se debe el desgastamiento de la misma idea de identidad y de la misma idea de cultura? ¿Cómo se puede pensar hoy la unidad, si se han quebrado o roto tantas unidades? ¿Se trata de unidades rotas o de unidades que “siempre” han estado rotas –como me hacía pensar una periodista alemana–, entre ellas, de “naciones quebradas desde la conquista” (Cornejo Polar 1996: 54)? En su artículo; *Cultural Studies: two paradigms* (1980), Stuart Hall recreaba la

idea de unidad en Marx como “unidad compleja”, es decir, “como unidad de muchas determinaciones”:

(...) uno piensa en los complejos pasajes de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse* en que Marx demuestra cómo es posible pensar en la “unidad” de una formación social como construida, no a partir de la identidad sino de la diferencia. (...) el énfasis de la unidad-en-la-diferencia, en la unidad compleja –el concreto de Marx que era la “unidad de muchas determinaciones”– puede ser elaborado hacia otra, y a la postre más fructífera, dirección: hacia la problemática de la autonomía relativa y la sobredeterminación, y el estudio de la articulación. (Hall 1994 s/p).<sup>43</sup>

Comparaba esta idea de unidad marxista con la idea de unidad que funda el poder de los Estados, al cederle la persona en el contrato social el poder al gobernante, originando con él una unidad absoluta (o como en el cristianismo la unidad del cuerpo y el alma y del espíritu santo):

Una multitud de hombres deviene *una* persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues es la *unidad* del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*; y es el representante quien sustenta a la persona, sólo a una persona. Hablando de una multitud, la *unidad* no puede entenderse de otra manera. (Hobbes 1996: 137).<sup>44</sup>

Una de las experiencias que pueden ser comunes para establecer una condición del inmigrante es la del rompimiento. Este “viajero” se hace testigo y/o protagonista de una cantidad de cambios relacionados con la experiencia de la ruptura: la ruptura con los lugares, la ruptura amarga de relaciones, el abandono de ciertos compromisos, el fin de contratos que se pensaban inquebrantables, la inestabilidad de los acuerdos cotidianos (traiciones, agresiones, insultos, violencia destinada a los cuerpos y las psiquis, abusos). Todo lo relacionado con la ruptura se vuelve experiencia cotidiana a la que acompaña en muchos casos el sufrimiento. Nos vemos en cualquier lugar del mundo en medio de la opresión, la destrucción, la guerra, el racismo, el sexismo, la discriminación, la injusticia, la indiferencia, el egoísmo, el egocentrismo, la

---

<sup>43</sup> Publicado originalmente como *Cultural Studies: two paradigms*, en: *Media, Culture and Society*, N° 2, (1980), pp. 57-72, y aparecido en castellano en: *Hueso húmero*, 19, (1984). Utilizo la traducción de Mirko Lauer: *Estudios culturales: dos paradigmas*, publicada en: *Causas y azares*, N° 1, (1994) y en la página: [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe)

<sup>44</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power or a Commonwealth ecclesiastical and Civil* (1839). Versión en castellano: *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial (1996).

competencia, la crueldad, la intolerancia, la instrumentalización, la pérdida de interés por lo común. La experiencia de lo roto de una unidad es la experiencia/conciencia de aquella alianza que perdió la magia de su invisible cohesión y estabilidad. El desplazamiento en el exterior de una unidad no es sólo liberación y conduce también a la angustia. De allí, el sentimiento de querer participar conformando nuevas unidades. Si en algún momento pudimos experimentar que éramos parte de un mundo armónico, con una permanencia asegurada que marcaba el estado de continuidad, fue también porque la idea de una unidad armónica implicó casi necesariamente que un potencial conflicto se volivera tabú, que cuando el conflicto se asomara fuese disimulado y subsumido rápidamente por la fuerza coercitiva de una determinada institución.

Las instituciones sociales o la sociedad misma no se piensan hasta hoy sin la idea de unidad. La experiencia del jarrón roto, del vaso roto, de cualquier cosa rota, desmembrada o destruida produce un gran impacto en la percepción del mundo. Luego de que el jarrón o el cascarón se rompe, se deshace la experiencia de armonía y no se sabe qué hacer con los pedazos desperdigados y regados; si los intentamos ensamblar de nuevo, o si lo dejamos así.

Para Hall el “proceso de la comunidad” es el “proceso de la comunicación”:

(...) dado que nuestra manera de ver las cosas es literalmente nuestra manera de vivir, el proceso de la comunicación es de hecho el proceso de la comunidad: el compartir significados comunes, y en consecuencia actividades y propósitos comunes; la oferta, la recepción y la comparación de nuevos significados, que conducen a tensiones y logros de crecimiento y cambio. (Hall 1994: s/p-internet).

Uno de los rasgos centrales del desenvolvimiento de la subjetividad actual como parte de los procesos de inmigración es el hecho comunicativo. Nos encontramos en una serie de espacios y con interlocutores con los que sentimos que no podemos lograr una “efectiva” comunicación. Habría que indagar y ver que espera nuestra subjetividad del hecho comunicativo y qué puede ser aquello que se constituye en una comunicación que se considere lograda.

### Los estudios de género, filiaciones y afiliaciones

Los desplazamientos se resumen entonces en el abandono de una experiencia del mundo puramente contemplativa y en el encuentro y la lectura de textos concentrados en el estudio del poder.<sup>45</sup> No fue sino después de leer *La domination masculine* (1998), de Bourdieu, su *Post-Scriptum sobre la dominación y el amor*, que me di cuenta de la clase de tránsitos que estaba experimentando. Los nuevos espacios, las personas y sus conocimientos, impulsaron el desplazamiento de lo literario hacia una disciplina en crisis (la sociología) y sus enfoques. Al hecho del encantamiento se antepuso por ese camino el desencantamiento (del mundo), esa experiencia proveniente de una acción que Virginia Woolf percibió como placer de decepcionar, y que Bourdieu reconoció en la tarea sociológica, como aquello: “que podría explicar, y en parte justificar, algunas de las reacciones más violentamente negativas que suscita la sociología” (Bourdieu 2003: 133). El “placer de la decepción” no vendría a ser para mí otra cosa que la entrada al estudio/mundo del poder y la dominación.<sup>46</sup>

En los estudios de Letras, los resultados que se promovían tenían que ver con un tipo de hermética acrílica y descontextualizada. Los trabajos que se exigían promovían el “genio”: lo subjetivo y lo individual. Un mundo ligado al disfrute de la aparición y desaparición de las formas, en donde lo reconciliatorio venía a ser la reconstrucción de la continuidad del amor por la vida a través de la producción y contemplación de las imágenes escindidas de la historia social: un subjetivismo acrílico. El encuentro con las ciencias sociales y el contexto capitalista/socialista de

---

<sup>45</sup> ¿Qué es el estudio del poder? Para Foucault: “El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén asociadas entre ellas. El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva.” (Foucault 1990: 138).

<sup>46</sup> De allí se pasaría a querer denunciar las formas institucionalizadas del saber, los poderes que están en juego. Pero no sería suficiente la denuncia, pues dice Foucault, que el resistirse o rebelarse contra una forma de poder localizada, no se agotaría en el hecho de denuncia de la violencia o de la crítica a una institución. No bastaría con denunciar la razón en general. Habría además que intentar poner en tela de juicio la forma de racionalidad operante. (Foucault 1990: 138-139). El discurso construye esas normativas. Y descubrir las formas de racionalidad se constituye entonces en el tipo de trabajo de análisis del discurso que desarrolla Foucault –una forma de racionalidad desata siempre un conjunto de lógicas desde las cuales se piensan las cosas– y a partir de las cuales se actúa. ¿Existiría algo que podría decepcionar todavía más que descubrir cómo opera el poder en la estructura social? Una peor decepción estaría de vuelta, si no se pudieran reconocer las formas de racionalidad operantes, o si tampoco, pudiera entenderse, a aquello a lo que se refirió Jacques Lacan, como el poder comprender la subjetividad de nuestra era contemporánea.

Berlín produjo por lo tanto otro tipo de constelación. Este tránsito volvía predominante en este espacio institucional un lenguaje conceptual, el intento de ubicación de las categorías sociales, de la estructura social y los conflictos de dominación. Con esto las categorías sociales se transformaban de luchas de clases (burguesas y proletarias) a luchas entre dominadores o hegemónicos y dominados o subalternos en cualquier escala y a cualquier nivel, fuera o dentro del Estado, como microfísica del poder.<sup>47</sup> Bourdieu con su *Post-Scriptum* me permitía entender de dónde provenía el desconcierto que me habían producido los nuevos contactos y las rupturas con antiguas filiaciones, cuando el contexto me llevó a confrontarme con las dicotomías: dominación/amor o masculino/femenino, pero también, cuando pude distinguir las formas de una práctica ortodoxa de otra heterodoxa y la existencia de un campo de producción intelectual latinoamericana (propiamente) contemporánea que todavía no conocía.

Era ese hermoso texto de Bourdieu el que me venía a decir exactamente por qué me decepcionaban tanto las discusiones con los más ortodoxos en la gama de las disciplinas de mi actitud conciliatoria. Era la renuencia de algunos a considerar las otras cosas (la literatura que consideraban burguesa y sin posibilidades de poder acceder a través de ella a algún conocimiento) lo que me provocaba rechazo.<sup>48</sup> Su

---

<sup>47</sup> Pero es Paulo Freire quien hace especificaciones con respecto a las formas de proceder del “opresor” o del “invasor” sobre el “oprimido”: la acción central del “opresor” es impedir que el otro-oprimido se convierta en sujeto. La acción opresora se instaura a través de la violencia: “Toda situación en que, en las relaciones objetivas entre “A” y “B”, “A” explote a “B”, “A” obstaculice a “B” en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es opresora. Tal situación, al implicar la obstrucción de esta búsqueda es, en sí misma, violenta.” (Freire 1972: 54). Tanto la opresión como la invasión operan por medio de una matriz anti-dialógica: “La primera de las características que podemos sorprender en la acción antidialógica es la necesidad de conquista.” (p. 180). Esta perspectiva se relaciona con el estudio de la palabra autoritaria en Bachtin y con los estudios actuales de violencia y violencia simbólica.

<sup>48</sup> En sentido opuesto, un artículo de Volker Lühr presentaba el estudio de la interrelación en términos de conocimiento entre literatura y sociología en los contextos europeo y latinoamericano: “Wie weit können Literatur –im weiteren Sinn: Kunst– und Soziologie einander annähern? Der Blick auf Lateinamerika zeigt: die Zusammenschau von Literatur und Soziologie, von Philosophie und Literatur, kann fruchtbar sein – fruchtbarer als der Umgang Elias’ mit Goethes *Werther*. Man könnte sagen, das liege an der weniger scharfen Trennung zwischen den Genres, auch am Verschwimmen der Grenzen zwischen *literatura* und *crítica literaria*. Ich meine, der Grund reicht tiefer. Er hat mit der vorhin erwähnten anderen Wahrnehmung der Moderne zu tun, mit der nicht bis ihr fatales Ende gedachten und gelebten Subjekt-Objekt-Spaltung.” (págs. 1664-1665). Cfr. V. Lühr: *Vom Nutzen der Literatur – auch der lateinamerikanischen – für die Soziologie*, en: Axel Schönberger y Klaus Zimmermann, Klaus (eds.). *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus*. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag. 2. Vol. Frankfurt (1994), pp. 1653-1671.

incapacidad de entrar en un espacio *trans* que le abriera posibilidad a un mundo más vivido y más cercano a lo cotidiano y a los problemas de ciudadanía comunes.<sup>49</sup>

En este momento se intersectaban las discusiones del género con estas identidades culturales basadas en el principio de mezcla que estudiaba. Los estudios del feminismo me abrían campos nuevos que los intelectuales en su mayoría hombres no habían logrado. El papel de las mujeres significaba una vuelta al sentido real de la vida. Si por una parte las Madres de la Plaza de Mayo exigían en su rol de madres, justicia, por el otro, transformaron el terreno de lo político con su participación en la esfera pública. Lo político era todo: la democracia en la casa, lo público en lo privado y lo privado en lo público, y no, exclusivamente, cosa de Estados y de hombres. Por otra parte, eran las mujeres las que exigían la identidad como derecho, precisamente, por haber sufrido irreconocimiento y discriminación sistemática en la sociedad patriarcal. Entre estos cruces se producían dos tendencias relacionadas con la idea de identidad (identidad agresiva e identidad amenazada) que resume Said de la manera siguiente:

En el mundo surgido de la guerra fría, la política de la identidad y la separación (me refiero únicamente a la política identitaria agresiva, no a la defensa de la identidad cuando se ve amenazada con la extinción, como en el caso palestino) han acarreado más problemas y más sufrimiento de lo que valen, y en ningún sitio han producido tantos problemas como cuando están asociadas precisamente con elementos como las humanidades, las tradiciones, el arte y los valores que dicha identidad supuestamente defiende y preserva, puesto que acaban constituyéndose en procesos, territorios e identidades que, más que exigir vivir, parecen demandar matar. (Said 2006: 102)

Las intervenciones del feminismo latinoamericano a partir de la década de los setenta, en diversos espacios, le abrió lugar en el escenario nacional a los movimientos sociales, en los que se reunían todas las minorías no-reconocidas por la lucha democrática. A través de una “defensa de la identidad” de las mujeres se establecían nuevas peticiones de derechos con relación a la igualdad. En el caso de los grupos migratorios fueron los chicanos los que intentaron producir un cambio con miras a introducir su situación bicultural en los Estados Unidos que sufría discriminación por ambos lados (México/Estados Unidos). En el ámbito internacional ya en los años

<sup>49</sup> En este contexto en que nos encontrábamos los más ingenuos o desprendidos con los más abortos en las dinámicas de dominación, fue tras el encuentro con un sociólogo experimentado y no-ortodoxo, Thomas Loeb, como pude encontrar una vía para adentrarme en este campo de trabajo, pues él podía reunir algunas claves que yo consideraba necesarias. Loeb me demostraba con sus comentarios, que era posible humanizar-mundanzar la práctica sociológica al mismo tiempo que sociologizar-despertar del asombro o de la magia la práctica artística. Él precisamente era el modelo para mí de un practicante *trans* o *in-between* de los dos extremos, al legitimar estadios como los de la intuición y otros accesos al conocimiento que los más ortodoxos se negaban a incluir en su práctica sociológica científico-rigurosa (y “seria”).

noventa se dan nuevas irrupciones teóricas en relación con género y feminismo. Surge paralelo al feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia. Con la publicación de Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1999) se inaugura la llamada “teoría queer”, que introduce una visión performativa de las identidades. La “teoría de la performatividad” de las identidades del género permitirá plantear por analogía la pregunta de si se podrían tratar igualmente las identidades raciales desde este punto de vista. Para Butler la cuestión radica en poder observar en qué medida la teoría de la performatividad se modifica cuando se ve lidiando con la raza y en qué medida por su parte el género puede conservar su “carácter de categoría de análisis exclusiva”:

Aunque este texto no da respuesta a la pregunta sobre si la materialidad del cuerpo es algo totalmente construido, ése ha sido el centro de atención de gran parte de mi obra subsiguiente (...). Algunos especialistas han analizado la pregunta de si la teoría de la performatividad puede o no ser trasladada a las cuestiones de la raza. En este punto me gustaría aclarar que tras el discurso sobre el género se esconden permanentemente las presuposiciones raciales de manera que es necesario explicitar, y que la raza y el género no deberían ser tratados como simples analogías. Por consiguiente la pregunta que hay que plantear no es si la teoría de la performatividad puede trasladarse a la raza, sino qué le ocurre a dicha teoría cuando trata de lidiar con la raza. Muchos de estos debates se han ceñido al lugar que ocupa la «construcción», en la cuestión de si la raza se construye de la misma forma que el género. Considero que ninguna de las explicaciones de la construcción servirá, y que estas categorías siempre actúan como fondo la una de la otra y se articulan de forma más enérgica recurriendo la una a la otra. Así, la sexualización de las normas de género raciales se puede interpretar bajo distintas ópticas a la vez, y el análisis permitirá distinguir con total claridad los límites del género en su carácter de categoría de análisis exclusiva. (Butler 2007: 18-19).<sup>50</sup>

Esta observación de Butler me la respondía una intervención de una activista negra-lesbiana, Ochi Curiel en *Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las identidades negras* (2003).<sup>51</sup> La categoría de género, así como el resto de categorías sociales se entrelazan en series, eslabones o cadenas. Por un lado, Curiel distingue desde el feminismo entre identidades esencialistas (raciales) y las políticas

<sup>50</sup> Utilizo la versión en castellano: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. María Antonia Muñoz. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A. (2007).

<sup>51</sup> El antropólogo que me hizo llegar este ensayo, Héctor Guerra, me señalaba el carácter parcial e incompleto de la *hibridación*. Para él la *hibridación* venía a resultar un concepto parcial, un concepto a completar. Cfr. Ochy Curiel: *Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras* (2003), en: [http://www.creatividadfeminista.org/articulos/fem\\_2003\\_negras.htm](http://www.creatividadfeminista.org/articulos/fem_2003_negras.htm)

#### Capítulo IV

##### Las condiciones de un campo cultural en transformación

como formas de reconocimiento y dentro de su estudio como parte de las políticas de la identidad:

En el feminismo existen actualmente dos líneas de debate sobre las identidades. Por un lado las que consideran a todas las identidades como ficciones represivas y por otro lado las que consideran a las identidades como dignas de reconocimiento. (...) En lo que concierne a las identidades raciales las justificaciones de las primeras se centran en tres elementos: la identidad trae consigo esencialismos, trae consigo etnocentrismo y no asume esas categorías como regulaciones sociales en tanto que entramos en la lógica de cómo nos ha definido el sistema racista en oposición a un “otro” blanco, único legitimado, además encasilla a grupos sociales generalidades y estereotipos. Aquí encontramos muchas postmodernistas y también muchas feministas no postmodernas que asumen que las identidades son errores políticos en tanto no desenmascara las verdaderas causas de la subordinación y la explotación que se da a partir de hechos históricos. (...) Las segundas consideran que las identidades son estrategias de sobrevivencia humana y política. Plantean que es necesario una reafirmación subjetiva radical para poder hacer transformaciones sociales. Estas posturas son generalmente sostenidas por muchas mujeres negras y por algunas lesbianas. (...) Hay que partir de la experiencia negra para entender todas estas implicaciones que tiene la identidad y la necesidad de reconocimiento y de diferencia cultural. Identidades y diferencias que no solo deben ser analizadas en el plano del discurso académico, sino que atraviesa nuestras emociones y nuestras aspiraciones. (Curiel 2003: s/p).

Por último, se percibía además como signo de exclusión, que en este nuevo contexto berlinés, el tipo de recepción que se establecía con respecto a una parte de la producción intelectual latinoamericana negaba el cientificismo de estos trabajos. Se daban clasificaciones para esta producción dentro de un corte que dividía un conjunto no sistemático (recibido por algunos como poco riguroso y ecléctico como sinónimo de *hibridación*, siempre visto de forma negativa, de otro conjunto catalogado como producción disciplinaria. Buena parte de esta producción, tanto la antigua (ensayística de principios y mediados del siglo XX) como la contemporánea (crítica cultural y teoría y análisis cultural), se convertía en la cola de los *Cultural Studies*. A la vez se desconocía en el propio proceso de formación de un campo cultural iniciado en el contexto latinoamericano desde principios del siglo XX; eran pocas las excepciones a las que se dejaba pasar los umbrales. Con la producción no sistemática, irrumpían otras formas de saber que no cumplían con los cartabones teóricos tradicionales, producto de las condiciones de producción propias de regiones con historia colonial y dependientes de los principales centros de producción y distribución del saber, quedaban simplemente anuladas.

### Las condiciones de un campo cultural en transformación

Los lugares de enunciación, cortes y jerarquías de los conceptos de *hibridación* cultural se ubican en un campo cultural preciso. Dos preguntas planteadas por Rowe ayudan a situarlo. En primer lugar: ¿Cuáles son las condiciones de existencia de un campo cultural dado? Segundo: ¿Cuáles son las transformaciones actuales del campo cultural en el que forzosamente nos colocamos? (Rowe 1995: 38). Para el estudio del *mestizaje*, *transculturación* e *hibridación* pensé entonces en dos contextos principales: el de la consolidación de los estados nacionales (latinoamericanos) con sus residuos coloniales y posteriores momentos de crisis y el del paso de lo moderno a lo posmoderno que inaugura una nueva fase de globalización tecnológica y cultural, marcando el inicio de una nueva dialéctica entre intereses regionales, nacionales e internacionales. Intentaba comprender y analizar con consideración de estos procesos sociopolíticos la serie de cambios que da el concepto de *lo híbrido* y los discursos en tres zonas específicas del campo intelectual latinoamericano: la ensayística (principios y mediados del siglo XX), la crítica cultural emergente (años setenta) y la formación de la teoría cultural (años noventa) con los consiguientes los cambios en la idea de cultura y de su estudio.

Las condiciones de la emergencia de los discursos de identidad y cultura latinoamericanas (*mestizaje*, *transculturación*, *hibridez*, *heterogeneidad*) se ubican en lo que viene a ser el tránsito de lo colonial a lo moderno por medio de la formación del estado nacional y la invención de una política de identidad. La cultura se conformó entonces como parte de la política nacional de los estados, y los conceptos de identidad y cultura se constituyeron en el sustento ideológico de los estados nacionales. Estas identidades que intentan representar una sociedad nacional y/o latinoamericana, entran en crisis en los años 1980 en el momento en que colapsan los planes de desarrollo socio-económico “hacia adentro”, para dar paso a procesos y discursos acerca de identidades étnicas, de género y con los conceptos de sociedad multicultural y ciudadanía. Trataba entonces de pensar en qué medida este repertorio de identidades y las herramientas que sirven para la interpretación de los fenómenos, corresponden o no a las realidades sociales actuales, pues la globalización de los discursos de la *heterogeneidad cultural* y de la diferencia, desplaza la idea de la especificidad latinoamericana construida con ayuda del paradigma de la mezcla racial y/o cultural. Con las genealogías y el análisis de los discursos de sociedad, identidad y cultura se reconstruye todo un campo de memoria colectiva. Los análisis de estos discursos de mezcla y coexistencia conduce a repensar las limitaciones y posibilidades de una sociedad multicultural, así como a delimitar un nuevo concepto de ciudadanía. Por otra parte, sería necesario poder determinar de una forma más concreta cómo se constituyeron las fronteras de un campo de estudios culturales en América Latina.

## Capítulo IV

### Las condiciones de un campo cultural en transformación

Para introducir el análisis del campo cultural me concentré en tres momentos: 1) el surgimiento de lo cultural como un campo semiautónomo o de autonomía relativa distinto de los campos social, político, religioso y tecnológico; 2) la emergencia y el estudio de la ciudad y el cambio en el concepto de cultura; 3) la construcción de un campo cultural como ¿refugio? tras el desencanto producido por el ocaso de las utopías.<sup>52</sup> A partir de la reconstrucción que hizo en 1982 del proceso de “cambio del concepto de cultura”, a través del análisis del “inventar lo cotidiano”, “multiculturalism”, “cultura popular urbana” y “política cultural ayer y hoy”, Rincón estableció el papel clave que tuvo de Certeau en la redefinición contemporánea que marca el concepto de “cultura” (Rincón 2004: 172). La cultura se torna para de Certeau en lo cultural, es decir, en “un receptáculo al que refluyen todos aquellos problemas que una sociedad ha seguido hasta ahora sin saber cómo debe tratarlos” (*ibidem*). Los resultados de estas propuestas se conocen en los volúmenes de un equipo de trabajo orientado por de Certeau, publicado en 1980 como *L'invention du quotidien* o el estudio de las retóricas de las prácticas cotidianas o las prácticas del hacer (*ibidem*).

¿Qué implicaría una práctica de la ciudad? Una manera de andar. Una manera de hacer. Un arte de vivir. El enfoque de trabajo cambia: de estudiar la manipulación de la industria cultural y los organismos de poder al examen de las resistencias, estrategias y tácticas de los habitantes ordinarios de la ciudad: “Este ensayo está dedicado al hombre ordinario. Héroe común. Personaje diseminado. Caminante innumerable” (de Certeau 2000: 3). De este hombre ordinario se observan sus modos de operar, ejercicios o prácticas vistas como formas de apropiación a las que se les otorga un margen de libertad o de reinención de los parámetros y las normas establecidas en haceres tácticos: “La investigación publicada parcialmente en estos dos volúmenes nació de una interrogante sobre las *operaciones de los usuarios*, supuestamente condenados a la pasividad y a la disciplina” (p. XLI). Entendiendo que los hombres corrientes realizan en la vida cotidiana entonces operaciones creativas, de Certeau se pregunta: ¿Cómo pensarlas?: “Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas

<sup>52</sup> En el contexto inglés, en el año 1956, un grupo de intelectuales, profesores de lengua y literatura, escritores, trabajadores sociales en Inglaterra, manifiestan su desacuerdo en el XX Congreso del PCUS por la invasión a Hungría. Este grupo realizó una doble operación de cambio, por un lado, se analiza la situación de crisis del partido laborista inglés en el *May Day Manifesto*, y por el otro, se atiende la superestructura. La cultura comenzó a estudiarse desde esta perspectiva marxista de lo que podía llegar a ser la superestructura en la sociedad capitalista para la clase proletaria. Se publican: *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart, *Culture and Society* (1958) de Raymond Williams, *The Making of the English Working Class* (1963) de Edward Thompson y *The Popular Arts* (1964) de Stuart Hall y Paddy Whannel. En 1960 se funda la revista: *The New Left Review* y, en 1967, aparece el *New Left May Day Manifesto*, editado por Hall, Williams y Thompson. La primera institucionalización de los ‘cultural studies’ ocurrió en el año 1964 al crearse el *Center for Contemporary Cultural Studies* en Birmingham.

tácticas: buenas pasadas del “débil” en el orden construido por el “fuerte”, arte de hacer jugadas en el campo del otro” (p. 46). Mientras que la estrategia es un cálculo de medición de fuerzas para sacar provecho de un lugar (gestionarlo y manejarlo con exterioridad distante), la táctica mas que un cálculo es una forma de interactuar con el lugar del otro pues la táctica “es aquél cálculo que no puede contar con algo propio” (Rincón 2004: 173).

Concidiendo con esa redefinición y esas búsquedas, una serie de artículos de Monsiváis produjeron un nuevo campo epistemológico para el estudio de lo cultural en el contexto latinoamericano.<sup>53</sup> Observando detalladamente el caso de México, Monsiváis logró construir formulaciones de cultura desde un punto de vista crítico, es decir, en su calidad, como propone de Certeau, de receptáculos de problemas. El concepto de lo popular urbano pensado alrededor del año 1978 pone a funcionar diversas dialécticas entre acepciones de cultura (cultura de la dependencia, alta cultura, subcultura, cultura tradicional, cultura nacional, cultura central, cultura de frontera, cultura de masas, cultura de entretenimiento, cultura urbana, creación urbana y creación intelectual, consumo cultural) vistas siempre en relación con los lugares de producción, enunciación, divulgación y como productos sociohistóricos con contenidos o rasgos simbólicos que pertenecen a grupos localizables y específicos (el Estado, la industria cultural, el grupo de intelectuales).

Desde 1976, Monsiváis destaca funciones críticas de la cultura: destrucción del colonialismo cultural, batalla por la ampliación y consolidación del espacio democrático y en últimas, dice Monsiváis, del socialismo (Monsiváis 1976: 54). Para Monsiváis “lo popular” deviene en “cultura urbana”, brotando del caos urbano (1978: 101). Su espacio es la ciudad capitalista y la vida cotidiana: crisis de los servicios urbanos (casa, transporte, ofertas culturales, sociales, educativas y de salud, espacios verdes destruidos, formas de relación humana envilecidas y envilecedoras). Por lo tanto, “lo popular urbano” constituye un espacio generado por los modos operativos de la ciudad capitalista y las respuestas a tal sujeción (Monsiváis 1987: 135). Las tareas intelectuales para la “cultura urbana” dentro de este nuevo contexto serían: humanizar, examinar la industria cultural para observar las formas de explotación,

---

<sup>53</sup> Cfr. la serie de artículos de C. Monsiváis: *La dependencia y la cultura mexicana de los setentas*, en: *Cambio* 4/1 (1976), pp. 42-54. *De México y los chicanos, de México y su cultura fronteriza*, en: David R. Maciel (comp.), *La otra cara de México: el pueblo chicano*. México, Ediciones El Caballito (1977), pp. 1-9. *Notas sobre la cultura popular en México*, en: *Latin American Perspectives* 1 (1978), pp. 98-118. *Cultura urbana y creación intelectual*, en: *Casa de las Américas*, (1979) pp. 80-93. *Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México*, en: *Cuadernos Políticos* 30 (1981), pp. 33-43. *De algunos problemas del término “Cultura Nacional” en México*, en: *Revista Occidental* 2/1 (1985), pp. 37-48. *La cultura popular en el ámbito urbano: el caso de México*, en: FELAFACS (ed.), *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. México* (1987), pp. 134-158.

#### Capítulo IV Las condiciones de un campo cultural en transformación

ampliar los límites de la creación intelectual evitando paternalismo y sectarismo, rechazar el autoritarismo culturales, reexaminar términos como “imperialismo cultural” y “dependencia cultural” (p. 92). En resumen la “cultura urbana” debe:

(...) rehusar las esquemáticas y casi siempre clasistas divisiones inapelables entre cultura de masas y cultura de élites, vanguardia y kitsch, alta cultura y cultura popular, cultura refinada y folclor. La cultura urbana, el producto más acabado de la sociedad industrial y el capitalismo avanzado, requiere con urgencia del esfuerzo democratizador de la creación intelectual. (p. 93)

Viene a ser lo popular “la personalidad” de la cultura urbana: “Del caos, brota esta cultura popular urbana. La animan el espíritu celebratorio de la groticidad y de la agresión física y verbal, el júbilo ante la teatralización del habla citadina” (p. 101).

En 1987, diez años más tarde, después del debate latinoamericano acerca de “cultura popular”, y antes del impacto en América Latina del Internet y lo virtual, Jesús Martín Barbero, construye un campo de trabajo propio a partir de las teorías de la comunicación y la historia socio-política, dando una visión dinámica del campo cultural en donde la medialización (sobre todo la presencia de la TV) se hizo decisiva. En *De los medios a las mediaciones* estudia los fenómenos urbanos que había comenzado a cartografiar Monsiváis. La inmigración, los centros urbanos y la masificación se presentan como elementos centrales de análisis, a partir de los trabajos que había venido realizando desde 1960 el historiador José Luis Romero, quien construye el concepto de “folclore aluvial” para dar cuenta de los procesos sumidos a la modernización y urbanización de los espacios. De su *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas* dice Martín Barbero haber tomado las líneas básicas de reflexión: “Hubo una especie de explosión de gente, en la que no se podía medir exactamente cuánto era la mayor decisión de muchos para conseguir que se contara con ellos y se les oyera” (Martín Barbero 1996: 217-218). Romero ayuda a pensar la cultura de masa –“folclore aluvial”-, logrando establecer “la primera caracterización sociológica y fenomenológica no maniquea de esa cultura desde América Latina” (*ibidem*):

Como Benjamin, Romero mira esa cultura más desde la experiencia que allí accede a la expresión que desde la perspectiva de la manipulación. Y lo que de allí aparece como significativo es algo muy cercano a lo que le interesaba también a Arguedas al analizar la cultura del mestizaje: la hibridación y la reelaboración, la destrucción en ella del mito de la pureza cultural y la asunción sin ascos, a propósito del uso de instrumentos modernos en la música autóctona o su difusión radiofónica, del paso del folclore a lo popular. Lo masivo es hibridación de lo nacional y lo extranjero, del patetismo popular y la preocupación burguesa por el ascenso y de los tipos básicos: los que sin ser ricos

#### Capítulo IV

### Las condiciones de un campo cultural en transformación

lo aparentan, “los que imitan las formas eternas que caracterizan a aquellos”, y su más opuesto, los desgarrados tipos del suburbio y el hampa. Una cultura, en fin, esencialmente urbana, que “corrige su marcado materialismo – lo que importa, lo que tiene valor es lo económico y lo que significa ascenso social – con el desborde de lo sentimental y lo pasional. (*ibidem*)

En los años ochenta las ciencias sociales duras caen en América Latina en una aguda crisis teórica y metodológica. Comienzan los procesos de redemocratización y la democracia va por un lado y el desarrollo social por el otro. En 1987 comienza “el debate sobre la modernidad latinoamericana” como forma de salir de la crisis. La publicación de *Culturas híbridas* va a generar una serie de intervenciones que son leídas dentro de este debate sobre la modernidad (y posmodernidad). En el contexto inglés, quien mejor resume el momento que marca el fin del bloque socialista y el desencanto por el fin de la utopía socialista, es Eagleton:

Mientras las luchas de clase obrera se iban al traste y las fuerzas socialistas quedaban desintegradas, las fuerzas del mercado penetraban más profundamente en la producción cultural, y así, la cultura lograba alcanzar su fama como «dominante», no sólo para el capitalismo avanzado, sino para una amplia gama de sus oponentes. Desde luego, fue un cambio sumamente conveniente para algunos intelectuales de izquierdas que se podían consolar de la derrota política de su época pensando que su área profesional cobraba una importancia renovada y un significado radicalmente global. Así fue como una izquierda que en los setenta había intentado repensar el papel de la cultura dentro de la política socialista y que, para lograr eso, se había volcado con entusiasmo en Gramsci, Freud, Kristeva, Barthes, Fanon, Althusser, Williams, Habermas, acabó siendo minada no por el filisteísmo anticultural de la propia izquierda, tal como había pasado antes, sino por el contrario, por una inflación de sus propias preocupaciones culturales; de hecho, hasta un punto en el que amenazaron con perder todas las amarras con la política. (...) Lo que puso en entredicho a este tipo de enfoques culturales no fue el hambre, sino la opulencia. (Eagleton 2001: 188-189).

¿Cabe o tiene validez esta reflexión para el campo intelectual latinoamericano que estudia lo cultural? En todo caso lo que se observa claramente es el malestar del poder político, en la tensión actual del contrato social entre gobernante y gobernado. El modelo de contrato social hobbsiano ha entrado en crisis y hoy la representación constituye un problema evidente. El repliegue en la cultura se presenta en el campo latinoamericano abordado de alguna forma por el cambio que va del concepto de “cultura” a “lo cultural” antes de este momento que indica Eagleton.

#### Capítulo IV Las condiciones de un campo cultural en transformación

Entre todas las disciplinas y enfoques que se han encargado de estudiar la cultura y lo cultural, desde los estudios de Lyotard y Roland Inghand hace un cuarto de siglo (Tomassini 2007: 15; Tobar 2000: 299), me alejaba al final del que definía prácticamente toda la existencia como cultura y todo como cultura: cultura = totalidad.

Después de haber aceptado todas las dudas pertinentes sobre las futuras tareas de las disciplinas filológicas, resultaba que me había acogido a la idea de cultura en una línea de Ernst Cassirer a Clifford Geertz: como suma de aquellas actividades que tienen un aspecto de lado captable (los símbolos), lado o aspecto que no refleja el mundo sino que posibilita cualquier comprensión del mundo y de sí mismo. Luego la ampliación, corrección y redefinición de cultura, de acuerdo con los cinco *item* que propuso de Certeau, cuando “el pueblo” se ha transformado en “lo público” (Rincón 2004: 172), me significó un cambio de perspectiva necesario. La totalidad de la palabra cultura me producía agotamiento y sentía la necesidad de retomar un enfoque que quedara asociado con problemáticas, más bien materiales, de formas y condiciones de producción, que me permitiera estudiar cultura como productos artísticos (o no). O, simplemente, estudiar la cultura, venía a ser, la cultura como telos y en sí era el estudio de cualquier problema social lo que venía a significar cultura. Me distanciaba por momentos de ver la superestructura (para unos) o lo simbólico (para otros) como cultura. A la vez que me distanciaba de los términos de nación e identidad. Estas nociones se me habían convertido en jaulas y utilizadas por las políticas estatales hoy en forma tal, que se me hacía difícil pensar en cualquier proyecto emancipatorio a partir de estos conceptos.

El distanciamiento definitivo con relación a este enfoque se produjo después de la aparición de *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004) de Samuel P. Huntington.<sup>54</sup> Sin embargo, tres acontecimientos produjeron un nuevo acercamiento a lo cultural como un espacio de problemáticas distinto al del poder político, como un campo de posibilidades, siguiendo la definición de Jacques Derrida de la literatura como posibilidad o derecho de decir (Antelo 2001).

---

<sup>54</sup> A raíz de los acontecimientos del 11.9 las tesis esencializadoras de Huntington sobre el choque o guerra entre civilizaciones han tenido fuertes repercusiones a nivel mundial. Uno de los pronunciamientos en su contra que resume las problemáticas que le subyacen a sus intervenciones, lo realizó el escritor Carlos Fuentes en un artículo titulado: *Huntington, el racista enmascarado* y publicado en: *El País*, Madrid, 23.3.2004. Fuentes retoma la dicotomía entre unidad vista en la pureza racial, lingüística, religiosa o cultural vs. multiplicidad. Para Huntington los inmigrantes “latinos” en USA, en su mayoría “mexicanos”, forman sus propios enclaves (culturales), como sucede en las ciudades de Los Ángeles y Miami rechazando los valores anglosajones de tradición protestante y angloparlante de “raza blanca”. El cuestionamiento central de los planteamientos de Huntington que Fuentes plantea es su reconstrucción del “otro” y de la “otredad” como un todo o unidad cerrada y pura.

Cuando ya tenía tiempo la investigación, y cuando tuve la oportunidad de ir de visita a Ouro Preto en Minas Gerais y la pregunta resultada de todas estas rutas de perspectivas disciplinarias entrecruzadas fue: ¿Dónde están inscritas las historias de producción de estas Iglesias o de los Palacios de Gobierno? El conocimiento de las historias del padecimiento y destrucción física de los esclavos producidas por la extracción del oro, venía a transformar el valor de los edificios. No hay producto de civilización que no sea a la vez testimonio de barbarie. (Una reflexión de Walter Benjamin, ya tantas veces citada, pero no trabajada en los análisis de la cultura). La cultura dejaba de ser producción de orgullo nacional o latinoamericano para transformarse en un campo de análisis de luchas de poder simbólico.<sup>55</sup>

Un segundo acontecimiento hizo que el enfoque culturalista se redimensionara. En el Mundial de Fútbol que tuvo lugar en Alemania en el año 2006 surgieron momentos en que vi surgir como sentimientos nacionales muy precarios. Entre una multitud que festejaba permanentemente el fútbol me encontré con personas que echaban de menos la “autenticidad” de un equipo que fuera “en verdad” alemán, francés u holandés.

Los espectadores y vendedores de periódicos y revistas en algunos barrios de Berlín se cruzaban con el público del mundial, haciendo comentarios entre los interines de los partidos, mientras vendían los ejemplares. En los días del Mundial me cruzaba siempre con un vendedor de periódicos. En una oportunidad, este vendedor se refirió a la situación de los palestinos, a las invasiones del Medio oriente, y ponía en contrapunto un proyecto “cultural” como el de Said y Daniel Barenboim, el de la *Orquesta del West-Eastern Divan* conformada con músicos jóvenes palestinos e israelíes.

Después de la muerte de Said, tiempo después de que se iniciaran los conflictos en el Líbano apareció en el periódico *El País* una noticia de que en la Plaza Mayor de Madrid se iba a dar un evento con la actuación gratuita del director Barenboim bajo el lema: “Música contra la violencia” o “Música para la paz”. Decían los miembros de la orquesta: “Nuestro proyecto no va a cambiar el mundo, pero es un importante paso hacia delante” (*Miles de personas asisten al concierto de Barenboim en Madrid por la paz*, en: *El País*. Madrid, 11.8.2006). La tercera generación de la Frankfurter Schule representada en Axel Honneth, director actual del Institut für Sozialforschung, antiguo asistente de Jürgen Habermas y como Habermas, asistente de Theodor W. Adorno, puso de presente la importancia clave en las sociedades contemporáneas de la lucha por el reconocimiento: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (2003)

---

<sup>55</sup> Un guía de la ciudad de nombre Lima me contó historias referidas a la esclavitud y resistencia de los esclavos, mientras que me mostraba los monumentos como parte del patrimonio nacional brasileiro y patrimonio de la humanidad decretado por la UNESCO. En él se encontraban al mismo tiempo: oralidad y memoria, historia oficial o nacional, historias no-escritas en el espacio visual del turismo.

—es el título de la habilitación de Honneth—. En su filosofía social ha desarrollado la tesis de que al lado del reconocimiento jurídico de ciudadanía e igualdad ante las leyes, demandable ante tribunales, se necesita, para que la vida en sociedad valga la pena de ser vivida, el reconocimiento que propociona el amor, con sus dimensiones de amparo, protección, benevolencia, y la valoración del trabajo particular que hace cada quien, vinculado a la experiencia de la dignidad y la solidaridad. Junto a la repartición justa de los bienes económicos, y a la existencia de un estado de derecho en que se pueda confiar, el reconocimiento, ese fenómeno sobre el que ya reflexionó Hegel, resulta así, un elemento clave de la justicia.

Por otra parte —es el tercer acontecimiento—, se podían encontrar casi todos los días, en los últimos años, noticias en los medios referentes a los problemas de la “integración cultural” en la UE: notas referidas a los conflictos que acontecían en el anillo urbano marginado de París, en barrios de mayoría árabe y/o musulmana en Neukölln en Berlín, las respuestas de molestia luego de que se publicaran las caricaturas grotescas de Mahoma en prensa derechista danesa y luego en demás periódicos europeos.<sup>56</sup> Contra la idea de guerras y choques culturales, Said argumentó:

No solo nuestra propia historia nos brinda sin duda innumerables ejemplos negativos, sino también el tenor general de la experiencia moderna en todo el mundo. De estos modelos negativos a cuya estela se disemina la ruina, la devastación y un sufrimiento humanos sin límites, hay tres en particular que merecen resaltarse: el nacionalismo, el fervor religioso y el exclusivismo derivado de aquello a lo que Adorno se refiere en su obra como «pensamiento identitario». (...) Con el término «exclusivismo» me refero a esa soslayable estrechez de miras que ve en el pasado únicamente narraciones halageñas que impiden frontalmente el paso no solo a los logros de otros grupos, sino en cierto sentido también a su fructífera presencia. Estados Unidos, Palestina, Europa, Occidente, el islam y todos los demás «grandes» nombres de nuestro tiempo son todas ellas investidas de un poder colosal. Convertirlas en clubes privados para miembros selectos es hacer lo que he sugerido que en otro tiempo se solía hacer con el humanismo. Incluso en el reñido y disputados universo de la política y la religión, las culturas están entrelazadas y únicamente pueden zafarse unas de otras mutilándose. De modo que no debemos prestar oídos al choque de civilizaciones, ni al conflicto de culturas: estos constituyen el peor tipo de estructura del «nosotros contra ellos», cuya consecuencia neta es siempre empobrecer

---

<sup>56</sup> El periódico de centro-derecha danés *Jyllands-Posten* publicó el 30.9 del 2005, 12 caricaturas entre las que se encontraron representaciones de Mahoma, cuestión prohibida para la religión islámica. (Estas imágenes pueden verse repetidamente en Internet). Posteriormente con la premisa de apoyo a la libertad de prensa, las imágenes fueron reproducidas entre 2006 y 2007 en algunos periódicos europeos entre los que se encontraron: *Magazinet* (periódico noruego) que republicó en seguida las caricaturas, *Die Welt* (periódico alemán), y los periódicos franceses: *France Soir*, *Charlie Hebdo* y *Libération*. La aparición de estos dibujos motivó protestas en diversos lugares, destrucción de lugares y muertes.

#### Capítulo IV Las condiciones de un campo cultural en transformación

y estrechar la visión, y solo en muy raras ocasiones iluminar y favorecer la comprensión.  
(Said 2006: 72-73 y 74)

A pesar de la intención de Said, de recuperar la noción de humanismo en un humanismo mundano, de intentar conciliar los conflictos, había de todos modos que enfrentar esas nuevas construcciones de “choques de civilizaciones”, “guerras culturales” que habían surgido, de la forma cómo concluía Terry Eagleton su *The idea of culture* (2000) –libro que dedicó a Said–: “Hemos visto cómo la cultura ha asumido una nueva dimensión política, pero, también, cómo ha adquirido una importancia desproporcionada. Es hora, pues, de reconocer todo su alcance, pero, también, de volver a ponerla en su sitio” (Eagleton 2001: 193). La cultura se había insertado en el eslabón: raza, etnia, nación, identidad, unidad, homogeneidad, pureza, superioridad, alteridad... consiguiendo solapar y sustituir estos conceptos en su campo semántico.

Hasta aquí, mi aprendizaje (*Bildung*) se movía entre un estadio de ajuste y saldo de cuentas. La inter o transdisciplinariedad como más comúnmente se la llama constituye un campo en demasía complejo, aunque necesario. Mi incorporación como doctorante a los estudios de *Lateinamerikanistik* (como en Alemania se denomina a los estudios latinoamericanos) me ha hecho dar muchos traspiés, me ha hecho comenzar casi de cero, pero evidentemente cuando uno se planta en la situación de aprendiz, surgen una serie de deseos, pequeños deseos y resistencias, de intentar darle vuelta a la serie de conocimientos que circulan y de ver y meditar si estos pasarán o no a ser reproducidos por el pensamiento y la escritura propios.

En cualquier situación de aprendizaje se dan dificultades a la hora de evaluar los conocimientos que se habían obtenido, a la hora de adquirir los nuevos conocimientos que se presentan y a la hora de intentar fijarlos (dejarlos) o abandonarlos. Teniendo en cuenta la idea de reproducción, el aprendizaje se puede transformar en un posible lugar de resistencia, como en la *Pedagogia do Oprimido* (1972) de Paulo Freire: aprender significa, lograr obtener criterios sólidos que puedan producir una conciencia (¿de justicia, de libertad?) con relación a la calidad de los saberes que circulan por el espacio académico, llegando a enfrentar conscientemente los propios juicios que determinan que se incorporen o no cierto tipo de conocimientos en el propio repertorio que se maneja.

Me preguntaba recientemente qué tipo de recorrido entonces había culminado en este tiempo que estudié el *mestizaje*, la *transculturación* y la *hibridación* (y la *heterogeneidad* como su contraparte crítica), para que en este final, terminara reflexionando sobre la unidad rota o sobre la metáfora de lo roto. ¿Ha sido el paso de los principios ciegos a aquellas “sorprendentes conexiones de ideas” que le interesaban a Benjamin? Las unidades de todo tipo de disolvían en su supuesta indivisibilidad. Y si de Certeau

**Capítulo IV**  
**Las condiciones de un campo cultural en transformación**

tenía razón, era posible evadir la construcción de un intento unitario, señalando que “rehusar la ficción de un metalenguaje que unifique el todo, es dejar aparecer la relación entre procedimientos científicos *limitados* y lo que les *falta* de lo “real” que están tratando” (de Certeau 1999: 13).

Entonces al enfrentarme con mis propias interpretaciones (entre borradores, hipótesis y su publicación), me encuentro con que no podía huir de los juicios y las decisiones, que lo sostenido en esta Disertación asumía su condición temporal y contingente, siempre en dialéctica: oralidad, visibilidad, lectura y escritura. Y que las unidades, alianzas, contratos, convenios son productos humanos sometidos al paso del tiempo y al cambio de intereses, por lo tanto, sometidos también a una permanente reinterpretación. La importancia de la idea de unidad se reflejaba en la fragmentación y en todo este conjunto identitario de la mezcla que había enriquecido y ampliado el mundo, pero que al mismo tiempo había producido una vida llena de indeterminación, desorientación y confusión, resultada de las políticas totalitaristas y de los valores culturales totalitarios propios del sistema neoliberal.