

LA CRÍTICA LATINOAMERICANA  
Y SUS METÁFORAS:  
ALGUNAS ANOTACIONES

Durante los últimos veinticinco años un importante sector de la crítica latinoamericana se ha venido empeñando tanto en la renovación de su sistema conceptual, sus lenguajes y sus métodos y la revisión de sus relaciones con disciplinas colindantes, en particular con la antropología, como en la formulación de su objeto de estudio y la deselitización y ampliación del corpus literario del continente. Esta empresa de transformación de una crítica literaria en crítica cultural ha implicado una concienzuda tarea de autorreflexión sobre las tradiciones culturalistas que florecieran en el período de entreguerras y que permanecieran silenciadas por el peso de las tendencias sociologistas, de una parte, y las formalistas, de otra, hasta entrados los años setenta. Entre los ejes que sirven de fundamento a dicha empresa se cuentan su rompimiento con parámetros universalistas, su afán por indagar sobre los rasgos específicos de la historia cultural de la región, su cuestionamiento de los modelos de literatura nacional vigentes hasta entonces dentro de la historiografía literaria, la búsqueda de modelos de lectura que permitieran dar razón de la pluralidad de nuestra producción literaria dentro de y más allá de los erosionados paradigmas nacionales y finalmente, su énfasis en la exploración de las articulaciones entre proyectos literarios y culturas regionales. De esta última perspectiva se desprenden propuestas que replantarían radicalmente el estudio de las literaturas andinas (RAMA, 1982; CORNEJO POLAR, 1977, 1980 y 1994a) y las literaturas del Caribe y América Central (LOSADA, 1983 y 1984) y harían posible revalorar el

aporte histórico de las culturas autóctonas a la producción literaria del continente (Lienhard, 1992)<sup>1</sup>.

De estas propuestas críticas hemos heredado categorías que se han difundido en grado diverso y han generado debate igualmente en variada medida dentro de los estudios latino-americanistas; pienso en primer lugar en la noción de transculturación originalmente acuñada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en los años cuarenta, redefinida y puesta en circulación dentro de la crítica por Ángel Rama, donde funciona como categoría fundamental en su discusión de los encuentros y desencuentros entre tradición y modernidad en el continente; con ella se refiere Rama tanto a los procesos de mediación, selección, reformulación e invención operados tanto entre los sistemas culturales regionales y el hegemónico, como entre estos y la tendencia dentro del sistema literario erudito que explora una vía de renovación alternativa —con respecto a las vías universalistas promovidas por los embates de la modernización— por medio de la cual se propone salvaguardar y revitalizar el acervo cultural local, a la vez que servir de estrategia de penetración y modificación del sistema dominante por parte de las culturas populares tradicionales (1987a)<sup>2</sup>; en segundo lugar, me refiero a la noción de heterogeneidad, deudora del pensamiento mariateguiano y reelaborada por Antonio Cornejo Polar cinco décadas más tarde para dar razón del modo de producción de las literaturas caracterizadas por poseer ‘un doble estatuto socio-cultural’ (1978).

El doble propósito de este artículo es revisar la categoría de la transculturación, a la vez que reconstruir y evaluar algunas de las más aceptadas apreciaciones que sobre ella se han institucionalizado, con el ánimo de alertar sobre los

---

<sup>1</sup> Para una sistematización de algunas de las más significativas propuestas ver D'Allemand (en prensa).

<sup>2</sup> La definición sintetizada aquí se ajusta más que todo a la reconceptualización de la categoría que Rama ofrece en *Transculturación narrativa en América Latina*. El ensayo original, “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”, que Rama vuelve a trabajar en este libro, data de 1974.

riesgos de reducción de sentidos a que dicho proceso de institucionalización puede haber conducido. La invitación es a reconsiderar esta noción afrontando sus contradicciones y así, en un doble movimiento, rescatar los ejes productivos que la atraviesan, a la vez que problematizar aquellos que minan su potencial interpretativo.

Una de las estrategias dominantes dentro de los esfuerzos de sistematización de las metáforas que aquí nos ocupan ha tendido a contraponerlas de modo mutuamente excluyente y a leerlas desde un sistema de valoración que casi siempre pierde de vista tanto los espacios de intersección que en efecto hay entre ellas como sus aspectos complementarios (Cornejo Polar, 1994b; Kaliman, 1995; Bueno, 1996; Lienhard, 1996; Schmidt, 1996). Al señalar continuidades o complementariedad entre transculturación y heterogeneidad, no pretendo ni diluir sus diferencias ni asimilar sus significados o funciones, sino más bien subrayar la relevancia de los datos de nuestra historia cultural para una visión más densa de estos desarrollos de la crítica; quisiera recordar que los discursos de que estas dos categorías son núcleo, además de las perspectivas mencionadas en la introducción de este ensayo, comparten una visión binaria de la producción literaria continental —a pesar del obstinado empeño de ambos críticos por dar cuenta de la pluralidad de la misma— que opone las literaturas que movilizan elementos constitutivos de las culturas tradicionales campesinas —percibidas como genuinas representantes de la nacionalidad— a aquellas producidas en los grandes conglomerados urbanos —percibidos como desnacionalizados— y articuladas a los movimientos internacionales de renovación de la cultura<sup>3</sup>.

Por diferentes caminos los trabajos arriba mencionados llegan a la conclusión de que el grado de problematicidad del

---

<sup>3</sup> Esta común plataforma ideológica de los proyectos de Cornejo Polar y Rama la discuto en detalle en mi artículo de pronta aparición en *Caligrama*, "Antonio Cornejo Polar: aportes al abordaje de la pluralidad cultural en América Latina".

concepto de transculturación es hasta cierto punto parangonable al del ya ampliamente aceptado para la noción de mestizaje y por consiguiente sugieren su sustitución por el de otras metáforas, principalmente hibridez, heterogeneidad y diglosia cultural. Si la eliminación del concepto es sostenible o si constituye la propuesta más enriquecedora para la crítica, es un interrogante al que dedicaré mi atención más adelante. Me interesa explorar hasta qué punto un manejo del concepto que expone sus contradicciones y refina su aplicación ofrece una alternativa a esta propuesta de eliminar un concepto que cuenta con tanta raigambre dentro de los estudios latinoamericanistas, eliminación que conduciría más bien a una pérdida de espesor del debate cultural.

Ya lo señalaba el mismo Cornejo, cuando, refiriéndose a las nociones de 'mestizaje' o 'hibridación' nos recordaba que uno de los peligros del uso de este tipo de metáforas provenientes de otras disciplinas, procedía del hecho de que al ser importadas éstas no llegaban solas al campo de los estudios literarios y culturales, sino que llevaban con ellas las asociaciones que las circundaban en su disciplina de origen: la biología en este caso específico. Sin embargo, a la vez y a pesar de sus bien fundados celos, no podía menos que reconocer no sólo la importancia y la capacidad explicativa de la 'densa capa de significación' desplazada con dichos términos, sino incluso, la posibilidad de que

una lectura de ese sustrato de significado [fuera] más productiva que la simple declaración de impertinencia de las categorías empleadas para esclarecer un punto concreto (1997, 341).

En sus últimos y fecundos escritos sobre la heterogeneidad literaria y cultural de las sociedades andinas Cornejo se dedica a dismantelar el edificio ideológico de la categoría de mestizaje y a cuestionar los graves efectos distorsionadores que su aplicación a la reflexión sobre la cultura de la región, conlleva:

lo que [mestizaje] hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en

el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. (341) <sup>4</sup>.

La que inicialmente sería una crítica a la noción de mestizaje, se extendería muy pronto al concepto de 'transculturación en sus versiones Ortiz y Rama', concepto que como él mismo señala en una especie de auto-crítica, había entrado a formar parte de su propio sistema conceptual en sus trabajos anteriores. Para Cornejo el concepto, aunque con 'una aptitud hermenéutica notable', habría venido a constituirse 'cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje', ya que según éste la imagen del 'ajiaco' creada por Ortiz y retomada por Rama, constituiría 'el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso múltiple de mixturación' (1994b, 369 y 1997, 341). Así sintetiza Cornejo su crítica a la categoría de la transculturación:

[La transculturación] implicaría a la larga la construcción de un nivel sincrético que finalmente insume en una unidad más o menos desproblematizada (pese a que el proceso que la produce pueda ser muy conflictivo) dos o más lenguas, conciencias étnicas, códigos estéticos, experiencias históricas, etc. Añado que el espacio donde se configuraría la síntesis es el de la cultura hegemónica; que a veces se obviaría la asimetría social de los contactos que le dan origen; y, finalmente, que dejaría al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura 'ilustrada'. (1994b, 369).

La alternativa estaría en categorías que den cuenta de la conflictividad de los procesos de intercomunicación socio-cultural dejando de lado la noción de resolución sincrética; en otras palabras, nociones como heterogeneidad (CORNEJO POLAR, 1978) o incluso 'hibridez', tal como la plantea García Canclini (1990); una categoría que 'aunque no obvia las instancias sincréticas [sin embargo] las desenfatisa y las sitúa en una precaria temporalidad situacional que tan pronto las instaure como las destruye' (CORNEJO POLAR, 1994b, 370). Lo que Cor-

---

<sup>4</sup> Sobre el tema, ver especialmente Cornejo Polar (1993, 1994a, 1994b, 1997).

nejo encuentra productivo en la formulación de García Canclini es 'su inmersión en la historia, lo que permite que así como se "entra y se sale de la modernidad" también se pueda —de algún modo— entrar y salir de la hibridez' (Cornejo Polar, 1994b, 342). Su afinidad sobre todo con la fluidez de esta visión va mano a mano con lo que Cornejo justamente considera un objetivo prioritario de la crítica: el elaborar 'aparatos teórico-metodológicos' capaces de dar cuenta no sólo de la multiplicidad de discursos producidos, sino, especialmente, de su naturaleza conflictiva y añade que el

[a]sumirla como tal, hacer incluso de la contradicción el objeto de nuestra disciplina, puede ser la tarea más urgente del pensamiento crítico latinoamericano (1994b, 371).

Y es precisamente la aceptación de la urgencia de esta tarea la que me hace cuestionar su rotunda descalificación de la noción de transculturación y sobre todo de los términos hasta cierto punto reduccionistas y homogeneizantes en que ella se realiza. Incomodan varias cosas: la total asimilación, por un lado, de Ortiz y Rama, y por otro, tanto de mestizaje y transculturación, como de sincretismo y transculturación. Igualmente preocupa la negación de todo carácter contrahegemónico a la transculturación y la sugerencia de que su ámbito de operación se restringe fatalmente a la literatura 'ilustrada'.

Asimilar a Ortiz y Rama implica pasar por alto las diferencias entre sus campos de estudio, los objetivos específicos dentro de sus respectivas disciplinas, los debates a los que se articulan y los diversos niveles de significación involucrados en las aplicaciones del concepto a sus particulares objetos de investigación. Ortiz acuña el término transculturación en el contexto de su reflexión sobre los procesos tanto de interacción como de cambio cultural que definirían el perfil histórico-cultural de Cuba, como reacción a la perspectiva aculturadora dominante dentro de la antropología norteamericana, que como bien ha señalado Lienhard adolece de una visión asimilacionista que contraponde de manera fatalista las culturas tradicionales a la moderna y no prevee para ellas sino "un papel

de 'víctimas' pasivas", sin percibir en primer lugar, 'el protagonismo —las estrategias y capacidades de resistencia, de readaptación y de renovación cultural— de los sectores subalternos' y en segundo lugar, 'la producción de nuevas y diferentes prácticas culturales como consecuencia de los procesos de interacción entre tradición y modernidad' (1996, 67). Vale la pena recordar que la reacción de Ortiz al concepto de aculturación se refiere primordialmente a sus aplicaciones concretas dentro de la antropología, más que a su formulación teórica original como justamente ha sido señalado tanto por Coronil (1995, xxvi) como por Lienhard (1996, 67).

Contra el paradigma asimilacionista Ortiz propone el de transculturación, por encontrarlo inadecuado 'para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican'; sólo abordando la complejidad de los procesos interculturales sería posible

entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (1987, 93).

El discurso de Ortiz no escatima ni las diferencias sociales ni el lugar de los pueblos trasplantados en la estructura de poder, ni la violencia ni la destrucción que funcionan como matriz de la historia cubana. Como bien señala Fernando Coronil, para quien *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* constituye un aporte radical a la historia colonial y neocolonial del Caribe, con su 'invitación a cuestionar las presunciones tanto de la modernidad como de la posmodernidad', en Ortiz, la noción de transculturación —con su énfasis en la empecinada creatividad de la cultura popular cubana y su capacidad para responder a la violencia de la historia del país— se usa para aprehender simultáneamente los momentos de destrucción y construcción en las historias afectadas por el colonialismo y el imperialismo (1995, xiii y xv)<sup>5</sup>. La

---

<sup>5</sup> A menos que se especifique lo contrario, todas las traducciones son mías.

rica y matizada lectura que de la productividad del neologismo de Ortiz ofrece Coronil es resultado de un examen que va más allá de la evaluación de la definición que del mismo proporciona el cubano y se apuntala sobre todo en la reconstrucción y valoración de sus análisis y de la efectividad de su recurso a la alegoría y a la metaforización de los protagonistas de su narrativa, representantes tanto de 'objetos materiales' como de 'actores humanos'; de hecho, nos dice Coronil, es justamente por el recurso a esta estrategia escrituraria que,

entre más nos cuenta Ortiz sobre el tabaco y el azúcar, más sentimos aprender sobre los cubanos, su cultura, musicalidad, humor, desarraigamiento, su manera barroca de reconstituir sus identidades integrando los sentidos fracturados de múltiples culturas;

a partir de ella Ortiz construye una lectura radical de la historia colonial y neocolonial cubana y realiza 'una intervención crítica en la historiografía [de la isla]' xxxvi, xxvii y xxxv) <sup>6</sup>.

Ahora bien, aunque Ortiz proponga el término transculturación como 'cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda América en general' (1987, 97), lo cierto es que lo piensa en realidad en función de los rasgos particulares de la historia cubana, dentro de la cual resalta como punto de partida no sólo el que la cultura de la población nativa de la isla no se asimiló a la invasora, sino que desapareció al no poder 'acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana' (93), lo cual forzaría la 'transmigra[ción] de toda su nueva población, [tanto de] los nuevos dominadores como... de los nuevos dominados' (94). Y es en este contexto donde

---

<sup>6</sup> Para una excelente revaloración de la obra de Ortiz que le restaura la, por largo tiempo silenciada, originalidad de sus aportes a la antropología metropolitana, su contribución al desarrollo teórico de la misma y su vigencia y productividad dentro de los actuales debates sobre la agudización de la crisis en las sociedades latinoamericanas en la coyuntura globalizadora, ver Coronil (1955).

cobra sentido su definición del concepto de transculturación con su énfasis tanto en los procesos de 'desculturación' parcial que afectan a las culturas (ambas) traumáticamente desarraigadas de sus ámbitos originales y trasplantadas al nuevo y ajeno ámbito en que entrarán en contacto, como en los procesos de 'neoculturación' —o construcción de un producto cultural nuevo y diferente de las culturas 'progenitoras'— ocurridos como consecuencia de dicho contacto y de los procesos de reajuste por los que ambas pasan en su 'incesante' interacción (96-7). Si algo subraya Ortiz, son las 'continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores', el 'trauma' del desarraigo y el 'desajuste' con respecto a la 'sociedad sustentadora', así como la 'perenne transitoriedad de los propósitos' de la vida de dichos grupos humanos (95). Continuas transmigraciones, porque a la llegada de los africanos seguiría la de los

judíos, franceses, anglosajones, chinos y gentes de todos los rumbos... a un proceso de trasplantación y reforma más o menos hirviente,

donde lo que interesa a Ortiz es principalmente la reforma, el cambio operado en las prácticas culturales de todos estos grupos (dominantes o dominados) abocados, como queda dicho, a los reajustes y la 'neoculturación' (96-97). Por otra parte, si bien es cierto que Ortiz utiliza 'sincretismo', 'síntesis' y 'amestizamiento' en ocasiones como sinónimos de transculturación, también lo es que lo que resalta no es el carácter (armoniosamente) cerrado o final del proceso, sino por el contrario, la transitoriedad y la naturaleza abierta y en buena medida hostil y desavenida del mismo:

Hombres, economías, culturas y anhelos todo aquí se sintió foráneo, provisional, cambiadizo, "aves de paso" sobre el país, a su costa, a su contra y a su malgrado (95).

Son también estas imágenes las que refuerzan su metáfora del 'ajiacó', metáfora situada en la base de su comprensión del proceso histórico-cultural cubano como signado por la pluralidad cultural, la fragmentación y la dinámica recombinatoria, a la vez que eje de un proyecto de construcción de

un discurso de identidad nacional anclado en la conciencia de la diferencia, de la fluidez de las identidades y en el desmantelamiento de los esencialismos y los mitos de pureza original. El 'ajiacó', ese guiso cuyas raíces se remontan a los taínos, que originalmente fuera un guiso 'dormido'<sup>7</sup>, es

el guiso más típico y más complejo, hecho de varias especies de legumbres... y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo ají que le da el nombre;

el ajiaco opera como imagen de la matriz generadora de una identidad en continuo trance de reformulación; en palabras de Ortiz, la metáfora del ajiaco

nos simboliza bien la formación del pueblo cubano... [ya que antes que nada es] una cazuela abierta... [donde van] las sustancias de los más diversos géneros y procedencias (1991, 15).

Es cierto que el guiso 'dormido' incluye un momento de sedimentación, de síntesis si se quiere, —síntesis que podría tomarse incluso por 'esencia' de lo nacional— a partir del cual se continúan generando transiciones y transacciones; sin embargo, Ortiz se apresura a afirmar que la cubanidad no puede buscarse únicamente 'en esa salsa de nueva y sintética succulencia formada por la fusión de los linajes humanos desleídos en Cuba', sino que ella debe buscarse también en el proceso mismo, en los nuevos y heterogéneos elementos que entran en la olla al día siguiente y su yuxtaposición, 'en los elementos sustanciales entrados en su acción, en el ambiente en que se opera y en las vicisitudes de su transcurso' (16). Más que asimilar esta noción de Ortiz a la de mestizaje, habría que decir que su metáfora del ajiaco funciona sobre dos ejes contradictorios: de un lado, un eje desde el que

<sup>7</sup> En Cuba, este uso del adjetivo 'dormido' hace referencia a los restos de una comida que se dejan para comer al día siguiente y aquí recoge la imagen de la olla 'cavernaria', de la que 'se sacaba cada vez lo que se quería comer... [y donde] lo sobrante... quedaba para la comida venidera' (Ortiz, 1991, 15).

sueña para el futuro de este incesante proceso mixturador un resultado de fusión utópica e igualadora de las diferencias, un futuro de 'paz universal de las sangres... una posible, deseable, y futura desracialización de la humanidad' e incluso

la consolidación de una definitiva y básica homogeneidad nacional, y, de otro lado, un eje desde el que caracteriza al cubano como un pueblo que no es un guiso hecho, sino una constante cocedura ... un renovado entrar de raíces, frutos y carnes exógenas, un incesante borbotear de heterogéneas sustancias (16 y 17).

Entre paréntesis, vale la pena llamar la atención sobre una de las implicaciones de esta visión abierta del proceso: la sugerencia de que él opera con una dinámica que responde a factores históricos y socio-culturales más que a una 'voluntad' de patria impuesta desde el poder (28 y 29). Sin embargo, la tensión entre la aspiración a una resolución armónica e igualadora y la constatación de la heterogeneidad y la ebullición que a la vez que produce síntesis, abre el proceso a lo impredecible, genera simultáneamente imágenes que invitan a examinar las diferencias y la pluralidad; por eso la 'composición [de la olla cambia] y la cubanidad [tiene] sabor y consistencia distintos según [el guiso] sea catado en lo profundo, en la panza de la olla, o en su boca, donde las viandas aún están crudas y burbujea el caldo claro' (16). Y este segundo eje del discurso de Ortiz merece, al menos, que se le haga visible y se le reconozca su productividad.

Los usos que Rama hace de la noción de transculturación dentro de la crítica también son contradictorios, pero esto no justifica desconocer lo que de fecundo tiene su propuesta, diluyéndola totalmente dentro de los confines interpretativos del mestizaje, negando su carácter contestatario y, de paso, adelgazando nuestra historia cultural. Como se anotara al comienzo de este ensayo, la apropiación de dicho concepto por parte de Rama es una fase de un proyecto más amplio de renovación de la crítica que tiene como uno de sus nortes desarrollar un aparato conceptual que le permita dar razón de los rasgos específicos de la producción literaria del conti-

nente, romper con visiones monolíticas, y homogeneizantes de su corpus, que impedían una justa valoración de las contribuciones de las culturas populares tradicionales a las literaturas eruditas. La perspectiva transculturadora haría visibles no sólo la pluralidad de proyectos que constituyen el sistema literario de la región, sino la multiplicidad de formaciones culturales regionales, su persistencia y su capacidad de resistencia y de reconstitución. Como he señalado en otro lugar, su movilización de la noción de transculturación permite a Rama proponer un modelo de lectura pluricultural contra-hegemónica, que pone en evidencia tanto el fracaso del proyecto liberal de construir culturas nacionales, como el de la empresa integradora y homogeneizadora del programa modernizador<sup>8</sup>.

La reflexión de Rama está cobijada, entonces, por el paradigma de la 'pluralidad cultural' que Lienhard asocia al 'impacto de las teorías posmodernas o de sus ecos difusos' en los estudios latinoamericanos, pero al cual encuentra antecedentes ya en nuestra historia colonial y más recientemente en la antropología "plural" de los latinoamericanos Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y José María Arguedas (1996, 68). Hay que anotar, sin embargo, que la noción de transculturación brilla por su ausencia de la lista de categorías que Lienhard identifica con dicho paradigma. Si Fernando Ortiz recibe una breve mención (no su neologismo), a pie de página, Rama y su lectura transculturadora corren con menos suerte. Las lecturas que del discurso crítico del uruguayo hacen tanto Losada (1985a, 1985b) como Schmidt (1996, 39) también ignoran esta dimensión en el trabajo de Rama, pues consideran que los escritos de este autor continuarían dominados, aún en los años 70, por una visión unitaria de los procesos de modernización de la literatura latinoamericana; esto pierde de vista un aspecto crucial de su nueva comprensión de la moder-

---

<sup>8</sup> Para una reconstrucción y evaluación del proyecto transculturador de Rama y de su contribución al desarrollo de la crítica cultural latinoamericana, ver D'Allemand (en prensa). Para una evaluación global de la significación de la obra de Rama dentro de los estudios latinoamericanos, ver la colección de ensayos editada por Moraña (1997).

nidad, visión que comenzaría a tomar forma alrededor de su 'descubrimiento' de los narradores transculturadores, y que le llevaría a argumentar, en su ya clásico artículo de 1974, paralelamente a la existencia de 'un solo sistema de la modernidad latinoamericana' (Schmidt, 41), una pluralidad de fórmulas contrahegemónicas de modernización de la literatura, articuladas a las diferentes culturas regionales:

A la *presuntiva unidad de la cultura modernizada* se opone, en cambio, la pluralidad de las culturas regionales a las que pertenecieron los diversos escritores del proceso: ello nos ha dotado de una serie equivalente de soluciones que, aunque plasmándose sobre un similar esquema conflictivo, también respondieron a las singularidades que justamente buscaban salvaguardar. La variedad de los resultados corrobora el triunfo de la pugna empeñada, puesto que nos ha repuesto la característica variedad del mapa cultural latinoamericano, en un nuevo nivel y en una nueva instancia de su incorporación a la estructura occidental. (Rama, 1987b, 219) <sup>9</sup>.

Sí, hay aquí dos discursos paralelos y en tensa convivencia, pero seguramente la solución no está en silenciar uno para apostar por el otro. Más bien, habría que dar cuenta de la contradicción, alertar sobre la problematicidad de la dimensión homogeneizadora que propone un modelo unitario de modernidad y explorar la productividad de la dimensión pluralista que nos enseñó a ver ese nuevo y contrahegemónico mapa cultural latinoamericano que como ya se ha dicho, invalida los mapas nacionales del proyecto liberal. Habría igualmente que añadir, que de hecho, a esta mirada plural se superponen contradictoriamente también —como se ha explorado en otro lugar— de un lado, un discurso integrador construido a partir de su movilización de la región y de otro, una lectura binaria de la producción literaria del continente, como advirtiera al comienzo de este ensayo (D'Allemand en

---

<sup>9</sup> Para un análisis detallado de la lectura rosadiana de Rama, ver D'Allemand (en prensa). Allí examino también la evolución de las visiones que de modernidad, unidad y diversidad de la literatura latinoamericana y autonomía del discurso crítico continental presenta la obra de Rama.

prensa). Finalmente, otra tensión para tener en cuenta en el discurso transculturador de Rama se presenta alrededor de imágenes que apuntan a un futuro de utópica armonización de los conflictos culturales que caracterizan a las sociedades latinoamericanas (Rama, 1987b, 229). Es este tipo de imagen el que propicia la homologación del discurso transculturador de Rama a la ideología del mestizaje (Cornejo Polar, 1994b, 369 y Schmidt, 1996, 197). Sin embargo, por esta vía, se hace invisible la convivencia contradictoria en el pensamiento de Rama, de una visión armonizante y una dimensión que resalta el conflicto y el potencial contrahegemónico de las culturas campesinas y su capacidad de penetrar y transformar la cultura hegemónica articulando propuestas alternativas de modernidad, como lo ejemplifica su percepción del proyecto de Arguedas como un intento de,

insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresar otra sintaxis (quechua), encontrar los 'sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado', en fin, imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta. (1987a, 207).

Las prolíficas obras tanto de Rama como de Ortiz, no podían escapar a la presencia de contradicciones y me atrevería a insinuar que ellas no sólo son consecuencia de los riesgos que estas inquisitivas mentes se atreven a tomar al lanzarse en tal multiplicidad de exploraciones, sino que es justamente a ellas que probablemente debemos la riqueza de sus contribuciones al debate cultural latinoamericano. La multiplicidad de búsquedas y sus contradicciones nos ponen en contacto con la densidad de la historia del pensamiento en nuestro continente y nos proponen un reto que la investigación no puede evadir sin el peligro de empobrecer nuestra memoria crítica.

PATRICIA D'ALLEMAND

Queen Mary and Westfield College  
Universidad de Londres.

## BIBLIOGRAFÍA

- BUENO, RAÚL, "Sobre la heterogeneidad literaria y cultura en América Latina", *Asedios a la heterogeneidad cultural*, Philadelphia, AIP, 1996, págs. 21-36.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO, "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 7 (1978), págs. 7-21.
- , *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, La-sontay, 1980.
- , *La novela peruana: siete estudios*, ed. corregida y aumentada (1ª ed., 1977). Lima, Horizonte, 1989.
- , "El discurso de la armonía imposible", *Revista de Crítica Literaria latinoamericana* 38 (1993), págs. 73-80.
- , *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994a.
- , "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994b), págs. 363-374.
- , "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista Iberoamericana*, LXIII, 180 (1997), págs. 341-344.
- CORONIL, FERNANDO, "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, *Cuban Counterpoint*", Introduction to FERNANDO ORTIZ. *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Durham, N. C., Duke University Press, 1995.
- D'ALLEMAND, PATRICIA, *Latin American Cultural Criticism: Re-Interpreting a Continent*, Lewiston/Queenston/Lampeter, Edwin Mellen Press (en prensa).
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
- KALIMAN, RICARDO, "Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes Centromeridionales", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 42 (1985), págs. 87-99.
- LIENHARD, MARTIN, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina*, Hanover, Ediciones del Norte, 1992.
- , "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras", *Asedios a la heterogeneidad cultural*, Philadelphia, AIP, 1996, págs. 57-80.
- LOSADA, ALEJANDRO, "La internacionalización de la literatura del Caribe, en las metrópolis complejas", *La literatura latinoamericana en el*

- Caribe*, Berlín, Lateinamerika-Institut, Ed. Alejandro Losada, 1983, págs. 266-351.
- , “La internacionalización de la literatura latinoamericana”, *Caravelle* 42 (1984), págs. 15-40.
- , “La contribución de Ángel Rama a la historia social de la literatura latinoamericana”, *Revista Casa de las Américas*, 150 (1985a), págs. 44-57.
- , “Nueva ‘novela’ y procesos sociales en América Latina”, *Texto Crítico*, 11, 31-32 (1985b), págs. 246-270.
- MORAÑA, MABEL (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, 1997.
- ORTIZ, FERNANDO, “Los factores humanos de la cubanidad”, *Estudios etnosociológicos*, Comp., pról. y notas Isaac Barreal Fernández, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales, 1991. (Originalmente publicado en *Revista Bimestre Cubana*, XIV, 2 (1940), págs. 161-186.
- , *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.
- RAMA, ÁNGEL, *La transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987a. (1ª ed. 1982).
- , “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”, *La novela en América Latina: Panorama 1920-1970*, Bogotá, COLCULTURA, 1987b, págs. 203-234. (Originalmente publicado en *Revista de Literatura Iberoamericana*, 5 [1974]).
- SCHMIDT, FRIEDHELM, “¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?”, *Asedios a la heterogeneidad cultural*, Philadelphia, AIP, 1996, págs. 37-45. (Publicado originalmente en *Nuevo Texto Crítico*, 7 [1994-1995], págs. 193-199).