



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Ramírez, Liliana
Hibridez y discurso en los estudios literarios latinoamericanos contemporáneos
Revista de Estudios Sociales, núm. 13, octubre, 2002, pp. 47-55
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501306>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

HIBRIDEZ Y DISCURSO EN LOS ESTUDIOS LITERARIOS LATINOAMERICANOS CONTEMPORÁNEOS

Liliana Ramírez*

Resumen

La hibridez es una de las más importantes estructuras discursivas desde las que se ha construido y se construye hoy la identidad latinoamericana. A partir de la noción foucaultiana de discursos como prácticas que estructuran nuestro sentido de realidad al construir nociones, como las de identidad, nación e hibridez, desde las que nos pensamos y actuamos, se presenta aquí una síntesis del pensamiento de diferentes críticos contemporáneos sobre el concepto de hibridez. Esta síntesis muestra la heterogeneidad del debate y deja ver que la hibridez no es un concepto unitario ni estable, sino que como estructura discursiva que es, está en negociación, viva; siendo repensada y redefinida y a la vez siendo usada para repensar y redefinir la llamada identidad latinoamericana.

Abstract

"Hibridity" has been one of the most important discursive structures in the construction of latinoamerican identity. We use Foucault's concept of "discourse" in order to think "hibridity" because for him, discourses are practices that structure our sense of reality, that form the concepts that we use to think about ourselves and determine our behavior. We present here a synthesis of the ideas of some contemporary thinkers who work with the notion of hibridity. This synthesis shows the heterogeneity of the debate and presents "hibridity" not as an unitarian and stable concept, but as a concept in constant negotiation, alive, being re-defined and used to think and re-define the so called latinoamerican identity.

La noción de "discurso" usada por los postestructuralistas puso en evidencia una ruptura con visiones anteriores del lenguaje y la representación. Atrás quedaron los John Wilkins y sus pretensiones de crear un idioma en el que cada palabra se definiera a sí misma y no fuera un "torpe símbolo arbitrario". Como lo muestra Borges en su ensayo sobre el idioma analítico de John Wilkins, no hay un orden intrínseco al mundo. Se lo imponemos a través de categorías que no son naturales sino culturales: "He registrado las arbitrariedades de Wilkins, del desconocido (o apócrifo) enciclopedista chino y del Instituto Bibliográfico de Bruselas; notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos

qué cosa es el universo... Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias del secreto diccionario de Dios./ La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios.¹ Como Borges, los pensadores postmodernos ya no asumen el lenguaje como expresivo, como vehículo de comunicación, como forma de representación; sino como un sistema que tiene reglas y límites, que está determinado por factores externos a él y que a la vez tiene un efecto determinante en la forma como los individuos se piensan y expresan a sí mismos.

Esta concepción del lenguaje como no neutro, se extiende a la literatura misma que no es ya concebida como mimesis de la realidad, sino como constituida desde y constituyente de la llamada realidad. Los Nuevos Historicistas señalaron el proceso de doble vía por el cual los textos no sólo representan formas de conocimiento y autoridad culturalmente construidas sino que también instalan o reproducen las prácticas que los constituyen. Para ellos no sólo la realidad determina el arte; sino el arte, la realidad. Pero como lo señala Hayden White en "New Historicism: A Comment" este proceso de doble vía no es exclusivo del "New Historicism", sino común a toda la crítica literaria contemporánea como el feminismo y el postcolonialismo, para la que luego de Foucault y Derrida es imposible concebir los discursos estéticos y los sociales como excluyentes. Esa esquizofrenia ya se ha superado y precisamente eso, hace pensar hoy en día la literatura—tanto la escritura como la lectura—, como praxis.

De ahí el trabajo de la crítica feminista al revisar las lecturas y las imágenes que de las mujeres han hecho los hombres para denunciar que esas lecturas no son neutras ni naturales. De ahí, el esfuerzo general del feminismo por cuestionar el canon e incorporar a él mujeres escritoras que presenten otras imágenes de las mujeres y sus roles. De ahí también las críticas de las feministas postcoloniales al feminismo tradicional, por crear discursos que homogenizan a las mujeres e ignoran las diferencias entre ellas, como lo anota Judith Butler en "Subject of Sex/ Gender/ Desire" quien dice que es necesaria una genealogía que revise el lenguaje y las

* M.A., Universidad de Massachussets. Candidata a doctorado de la misma Universidad. Profesora de cátedra del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Universidad de Los Andes.

1 Jorge Luis Borges, "El idioma analítico de John Wilkins" en *Otras Inquisiciones*, Obras Completas, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, pág. 708.

instituciones políticas que constituyeron a la mujer como sujeto estable, porque son formaciones discursivas y efectos de otras políticas representacionales que hicieron que la categoría de mujer denote una identidad común, olvidando que el género intersecta clase, etnia, sexo.

Como el feminismo, la crítica postcolonial, en general, parte de la dimensión política de la estética y de la estética de la política. Esto se ve, por ejemplo, en el artículo "Cultural Identity and Diaspora" de Stuart Hall donde se dice que la identidad cultural no es un ser sino un hacerse. No es esencia sino construcción y tiene historia. La identidad cultural no está entonces en el pasado, sino que se va haciendo a través de la literatura, el cine, etc. Podríamos también hablar aquí de Fanon y Said para quienes la relación entre política y cultura es fundamental. En "On national culture", Fanon hace un llamado para que los intelectuales ayuden en la recuperación de la cultura nacional porque esto es fundamental para hacer frente al imperialismo colonizador. Precisamente una de las estrategias del colonizador es destruir y devaluar la historia y la cultura precolonial. Hay que anotar que cuando Fanon llama a la recuperación de la cultura, no pide que se aferren al pasado porque más importante que las tradiciones son las significaciones que de ellas se hacen, significaciones que cambian durante la lucha política. Para Fanon es imposible separar política y estética y por esto, para él, si el intelectual quiere ser parte de la lucha anticolonialista tiene que ser parte de la cultura porque la cultura está inmersa en la lucha.

Para Said, la relación entre el mundo y el objeto estético es compleja. Como lo dice en "The world, the text and the critic", tanto el sujeto como el texto están inmersos en circunstancias, tiempos, lugares y sociedades. Tanto los unos como los otros son sujetos y a la vez, por estar en el mundo, son productores de circunstancias (se ve aquí el proceso de doble vía de nuevo). Además del autor y del texto, incorpora a la crítica literaria como acto político y señala que el crítico debe evidenciar cómo es formado el discurso, como lo hace él en *Orientalism* donde muestra que el Orientalismo es una construcción de Occidente en la que está ausente el Oriente. Para él los textos orientalistas crean y también perpetúan, no sólo expresan sino que también constituyen una cierta voluntad o intención de entender, en algunos casos de controlar, manipular e incorporar lo que es un mundo diferente, en este caso el Oriente.²

El autor que está detrás de este paradigma de pensamiento es

Michel Foucault con su análisis del discurso. En su libro *Discourse*, Sara Mills recoge las siguientes definiciones que Foucault hace del término:

1. Discurso como todo pronunciamiento o texto que tiene significado y efectos en el mundo real.
2. Discurso como grupo de pronunciamientos o textos que parecen estar organizados de una forma y tener en común una coherencia y una fuerza.
3. Discurso como práctica regulada que da cuenta de un número de pronunciamientos o textos, es decir, discurso como reglas y prácticas que producen textos y que a la vez son reproducidas por ellos.³

En la tercera definición, Foucault está más interesado ya en la noción de discursos como prácticas que forman, construyen, constituyen el objeto del que hablan, que en la noción de discurso como grupo de textos. De ahí que para él, el discurso no exista ni pueda ser analizado aisladamente. Una estructura discursiva puede ser detectada por la sistematicidad de las ideas, opiniones, conceptos, formas de pensar y comportarse que se forman dentro de contextos particulares y por el efecto de esas formas de pensamiento y comportamiento, como lo ejemplifica el trabajo sobre el Orientalismo hecho por Said y ya citado antes.

Como Bakhtin y Althusser, Foucault reconoce la naturaleza institucional del discurso y su ubicación en lo social. Para todos ellos (en alguna etapa de su pensamiento) el discurso es un grupo de pronunciamientos que actúan dentro de un contexto social que los determina y a la vez determinan porque contribuyen a la forma como dicho contexto social existe.⁴

Estos discursos tienen entonces significado, fuerza y efecto dentro del contexto social, como se ve también en la noción de discurso propuesta por Laclau y Mouffe, "discurso como prácticas lingüísticas y no lingüísticas que acarrear y confieren sentido en un campo de fuerzas caracterizado por el juego de relaciones de poder".⁵ Para Foucault y siguiéndolo a él, para todos estos pensadores, los discursos no existen en el vacío, sino que están en conflicto con otros discursos y prácticas sociales, siempre en relaciones de poder. Los discursos no son fijos, no ocurren aisladamente, sino en relación con, en contraste y oposición.

En sus trabajos como lingüista, Pecheux analiza el significado de las palabras en relación con estructuras mayores, sin

2 Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, pág. 12.

3 Sara Mills, *Discourse*, London, Routledge, 1997, pág. 7.

4 Diane McDonnell, *Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell, 1986, pág. 3.

5 Ernesto Laclau, y Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.

asumir que tienen significado en sí mismas y muestra cómo los discursos, desde los que leemos, determinan nuestra interpretación de los textos. Señala, como también lo hace Fish al hablar de “comunidades interpretativas”, que leemos desde contextos discursivos, contextos que circulan y a los que no todos tenemos el mismo acceso.

Está relacionado esto con la noción de discurso de Bakhtin para quien el hablante hace parte siempre de una cadena semántica ya preconstituida, y al hacerlo entra en diálogo con otros textos abierta o implícitamente. Así que siempre hablamos desde alguna parte, desde discursos o intertextos. Y también escuchamos o leemos desde contextos, desde comunidades interpretativas.

Tenemos acceso a la realidad sólo a través de estructuras discursivas. Por esto, como lo dice Mills, los discursos estructuran nuestro sentido de realidad, al estructurar nociones como las de identidad, nación o hibridez, que examinaremos más adelante. Ella destaca la importancia y utilidad del análisis del discurso no sólo porque permite analizar las formas en que los sujetos han sido contruidos, sino porque también permite trazar nuevos terrenos en los que sea posible una construcción del sujeto más liberadora, como la que reconoce han hecho las feministas.⁶

Pero la cosa es más compleja porque como lo dice Pablo Vila, si el lenguaje más que reflejar la experiencia, la constituye, “si la experiencia es creada discursivamente, de esto se desprende que necesariamente existe una lucha entre diversos discursos por la conformación de tal experiencia”.⁷ Así hay una continua lucha acerca del sentido, una lucha alrededor de las formas en las que el sentido queda fijado, queda posicionado como verdad.

Por esto es indispensable considerar las nociones de verdad, poder y conocimiento foucaultiano que son indisolubles del discurso. Para Foucault la verdad no es algo intrínseco, ni es algo abstracto: “Truth is of the world; it is produced there by virtue of multiple constraints... each society has its regime of truth, its “general politics” of truth: that is the type of discourse it harbours and causes to function as true: the mechanisms and instances which enable one to distinguish true from false statements, the way in which each is sanctioned; the techniques and procedures which are valorised for obtaining truth: the status of those who are

charged with saying what counts as true.”⁸

El poder es otro elemento fundamental en la discusión sobre los discursos porque como dijimos están en conflicto constante con otros discursos y prácticas sociales que los informan sobre preguntas sobre la verdad y la autoridad. Sara Mills trae a colación el ejemplo de la relación entre la ciencia médica convencional y el conocimiento alternativo sobre la salud, que no tiene el mismo status. Lo que a Foucault le interesa no es cuál es el discurso dominante y cuál el alternativo, sino examinar los mecanismos que producen un discurso como dominante, el cual está respaldado por lo institucional, por el respeto de la población, mientras el otro discurso es mirado como sospechoso.

Hay que señalar, sin embargo que el poder para Foucault es la condición de producción de los discursos. No es negativo, ni represivo, ni monolítico. Está disperso a través de las relaciones sociales, restringe pero también produce formas de comportamiento y subjetividad, como lo analiza Foucault en el Volumen I de la *Historia de la Sexualidad* cuando habla de la sexualidad de los niños en el período victoriano y muestra como el discurso de la masturbación crea la forma como la sexualidad se da:

“Educators and doctors combatted children’s onanism (male masturbation) like an epidemic that needed to be eradicated. What this actually entailed, throughout this whole secular campaign that mobilized the adult world around the sex of children, was using these tenuous pleasures as a prop, constituting them as secrets (that is, forcing them into hiding so as to make possible their discovery).”⁹ Así, Foucault afirma que el discurso sobre la masturbación lo que hace es incrementar la sexualización del niño.

Según Foucault, el conocimiento que se maneja en un momento y un lugar es el efecto de luchas de poder, es el proceso a través del cual los sujetos se constituyen. Para él los individuos no son oprimidos por las relaciones de poder – como si fueran anteriores a ellas –, sino precisamente son contruidos, contruidos, son los efectos de las relaciones de poder: “the individual is not conceived as a sort of elementary nucleus... on which power comes to fasten... In fact, it is already one of the prime effects of power that certain bodies, certain gestures, certain discourses, certain

6 Sara Mills, 1997, op.cit., pág. 17.

7 Pablo Vila, “Construcción de Identidades Sociales en Contextos Transnacionales: el Caso de la Frontera entre México y los Estados Unidos” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, No. 159, Marzo 1999. <http://www.unesco.org/iss/rics/159/vilaspa.html>.

8 Michael Foucault, “Truth and Power and Interview with Alessandro Fontano and Pasquale Pasquino” en Morris, M., y Patton, P. (eds.), *Michael Foucault: Power/Truth/Strategy*, Sidney, Feral Publications, 1979, pág. 46.

9 Michael Foucault, *The History of Sexuality*, Vol 1, Harmondsworth, Penguin, 1978, pág. 42.

desires, come to be identified and constituted as individuals".¹⁰

El concepto de discurso foucaultiano, basado en la concepción postmoderna de lenguaje como no neutro, hace posible entonces analizar la literatura no sólo como producida desde discursos sino como generadora de ellos, ya sea para perpetuarlos o para resistirse. Desde esta perspectiva, críticos literarios contemporáneos han analizado por ejemplo, las novelas realistas del siglo XIX y comienzos del XX en América Latina. Doris Sommer, en su libro *Foundational Fictions* estudia el papel de dichas novelas en la fundación de las naciones y la determinación del rol social de la mujer y la familia en dicho proyecto.¹¹

Esta perspectiva está siendo usada también para examinar temas como el de la construcción de identidades en textos literarios; identidades constituidas desde discursos como el de la nación, la raza, la clase social, el género, la preferencia sexual, entre otros. La crítica literaria contemporánea trabaja estos temas, especialmente en literaturas llamadas de minorías, del tercer mundo o del colonizado, en las que el que siempre había sido representado como Otro es ahora el Yo. La pregunta no es ya cómo son representados esos Otros, sino cómo se construyen ellos mismos como Sujetos. ¿Desde qué discursos y qué categorías?

Una de las categorías y discursos importantes en este contexto ha sido el de la hibridez, particularmente para los estudios literarios latinoamericanos. El tema no solamente es fundamental al hablar de la identidad latinoamericana, sino que la hibridez como discurso puede ser estudiada a la manera foucaultiana expuesta antes, para hacer evidente que este concepto que fundamenta la identidad latinoamericana no es unitario ni estático. Está inscrito e inscribe otros discursos que constituyen sujetos e identidades como el de la raza, la preferencia sexual, la lengua.

HIBRIDEZ

El tema de la hibridez es central en los debates teóricos contemporáneos no sólo por el auge del postcolonialismo, sino desde el auge de la postmodernidad misma que cuestionó las esencias, los centros, la unidad, la pureza. Un ejemplo maravilloso es *Reivindicación del Conde don Julián*, la novela de Juan Goytisolo que socava la idea de la esencia

española como pura y eterna, al hacer evidente que uno de los elementos constitutivos de esa cultura es lo árabe, marginado, siempre en España.

En uno de sus apartes Goytisolo se sirve del diálogo que aparece en *Don Quijote*, entre Sancho y el médico, y lo parodia. Crea una escena en la que remplace al médico por el gramático y en la que las comidas prohibidas no son ya las nocivas para el estómago como en el texto de Cervantes, sino las que son etimológicamente extranjeras.

"Yo señor soy gramático, y miro por la pureza del idioma mucho más que por mi vida, estudiando de noche y de día y tanteando la complexión del carpeto para acertar a curarle cuando cayere enfermo: y lo principal que hago es asistir a sus comidas y cenas, y dejarle comer de lo que me parece castizo y quitarle cuanto etimológicamente es extraño".¹² Prohibe entonces, de la mesa española, el adobo, el azafrán, las berenjenas, las zanahorias, las espinacas, las albondigas, las alcachofas que acompañan (contaminan) el arroz, las aceitunas, las perdices y conejos.

Al retirar todas las palabras de derivación árabe de la lengua castellana, Goytisolo muestra irónicamente la importancia y abundancia de la terminología árabe en el español y la impureza, la hibridez, no sólo de la lengua española, sino de la comida española misma. Muestra como, tanto en el lenguaje como en la comida, lo árabe está presente. Lo llamado español contiene en esencia elementos árabes. Lo español no es el uno originario; es más bien un tercero, resultado de la mezcla.

Esto está relacionado con las propuestas de James Clifford y Homi Bhabha de repensar las culturas como abiertas, en proceso, siempre en contacto, que hacen pensar a los llamados nativos no como locales no contaminados, puros, sino precisamente como híbridos. Clifford en su libro *Routes* ve lo híbrido como el punto de partida y no la consecuencia. Para él, precisamente lo que hace que algo sea centro cultural son los contactos, por eso hay que verlos como constitutivos y no como suplementarios. De ahí que cuestione el que "las raíces" precedan a "las rutas" en nuestra forma de pensar la cultura. Propone ver la cultura "as much a site of travel encounter as of residence; it is less like a tent in a village or a control laboratory or a site of initiation and inhabitation, and more like a hotel lobby, urban cafe, ship or bus".¹³ En la misma línea está Homi Bhabha quien en su análisis sobre la

¹⁰ Íbid, pág. 98.

¹¹ Doris Sommer, *Foundational Fictions*, Los Angeles, University of California Press, 1991.

¹² Juan Goytisolo, *Reivindicación del Conde Don Julián*, Barcelona, Seix-Barral, 1976, pág. 197.

¹³ James Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pág. 25.

nación dice: "cultures are not unique but always mixed with other cultures because culture always overflows the artificial borders that nation set up to contain it".¹⁴

De esto se deriva, entonces, un cuestionamiento del centro como puro, anterior, unitario y se postula en su lugar lo híbrido. La pregunta que sigue, sin embargo, es si ¿no está acaso la hibridez siendo presentada ahora como esencia universal y eterna? Esto abre cuestionamientos como. ¿Quién entonces no es híbrido? ¿De qué tipo de hibrideces es posible hablar? ¿Racial, cultural, lingüística? ¿Y qué pasa con los otros horizontes que constituyen al sujeto que reclama Gloria Anzaldúa (clase, preferencia sexual, religión)?

Relacionado también con esta problemática está el cuestionamiento de la categoría de mestizo como término homogenizador. Stuart Hall en su artículo "New ethnicities"¹⁵ da luces sobre polémicas como ésta, cuando se refiere al problema de la categoría "negro" como término también homogenizador. Hall dice que hay que reconocer la diversidad de horizontes del sujeto, experiencias sociales e identidades culturales que componen una categoría como lo es "negro" y como nosotros podemos pensar lo es "mestizo". Esto evidencia que estas categorías son construidas cultural y políticamente y hacen posible establecer una diferencia entre los conceptos de raza (más biológico) y etnicidad.¹⁶ Esto va de la mano del pensamiento de Fanon quien se opone a la homogenización de los negros como si fueran una sola cultura y propone que cada cultura sea primero y sobre todo nacional y no racial.¹⁷ Pero viene entonces aquí la pregunta sobre qué es la nación y cómo establecer límites y qué clase de límites es posible pensar en eso que Anderson llama "comunidades imaginadas".¹⁸ De la misma manera como Hall reclama la necesidad de oponerse a la homogenización producida por términos como "negro", "blanco" y "mestizo", Gloria Anzaldúa reclama la necesidad de reconocer la diversidad que hay en cada uno de los grupos por ellos señalados, al tener en cuenta los

múltiples horizontes que nos constituyen como sujetos y sobre los que ella llama la atención al hablar de fronteras. En el primer párrafo del Prefacio a *Borderlands/ La Frontera*, postula la pluralidad de fronteras que la constituyen como sujeto "The actual physical borderland that I'm dealing with in this book is the Texas-U.S. Southwest/ Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest".¹⁹ A partir de esto va a ser posible hablar de mestizaje en un sentido más amplio que el tradicional que se refiere específicamente a la raza. En su texto habla de mestizaje a nivel de lenguaje, cultura e inclusive preferencia sexual. Precisamente la nueva mestiza por ella propuesta es mestiza racial, ideológica, cultural y biológicamente. "As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanic and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet".²⁰

Anzaldúa hace tal énfasis en la diversidad de los sujetos mestizos que llega hasta el punto de decir no sólo que no hay una misma experiencia US Latina, sino que no es posible siquiera hablar de una sola experiencia chicana, como lo muestra la pluralidad de lenguajes usados por los mismos chicanos en diferentes circunstancias que tienen en cuenta el género, la clase social, la preferencia sexual.

Otro punto interesante del debate contemporáneo sobre la hibridez es el replanteamiento de ésta como proceso activo y contradictorio, inestable, diverso, como se deduce del pensamiento de la misma Anzaldúa y de críticos latinoamericanos como Rama, Cornejo Polar y Benítez Rojo. En el primer capítulo de su libro *Borderlands/ La Frontera*, la crítica chicana dice: "The U.S.- Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages against, the lifeblood of two worlds merging to form a third country -a border culture".²¹ Ya aquí reclama el reconocimiento de la

14 Homi Bhabha, "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation" en Bhabha, H. (ed.), *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990.

15 Stuart Hall, "New Ethnicities" en Ashcroft, B., Griffiths G., Tiffin, H. (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995, págs. 223-227.

16 Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora" en Williams, P., y Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A reader*, New York, Columbia University Press, 1994.

17 Frantz Fanon, "On National Culture" en Williams, P. y Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A reader*, New York, Columbia University Press, 1994.

18 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1991.

19 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1999, pág. 19.

20 *Ibid*, págs. 102-103.

21 *Ibid*, pág. 25.

cultura de frontera como una tercera cultura, que no es la suma de las partes.

Para ella el mestizaje supera las bipolaridades. Coatlicue, la diosa azteca, es el símbolo que fusiona los opuestos: el águila y la serpiente, el cielo y el submundo, la vida y la muerte, la movilidad y la inmovilidad, la belleza y el horror. Ella es la síntesis de la dualidad, una tercera perspectiva. Por eso, Anzaldúa dice que es necesario pasar por el estado Coatlicue para llegar a la conciencia de la nueva mestiza. Es necesario superar las bipolaridades y llegar a ese tercero para sentirse "completa". "And suddenly I feel everything rushing to a center, a nucleus. All the lost pieces of myself come flying from the deserts and the mountains and the valleys, magnetized toward that center. Completa".²²

Esto es así porque para Anzaldúa A+B es C, no AB. Eso lo muestra también a nivel de lenguaje cuando afirma que la lengua chicana no es la suma del español y el inglés, sino una lengua diferente que puede ser sistematizada como lo comienza a hacer ella en "How to tame a wild tongue", el capítulo 5 de su libro. Esto lo muestra ella durante el texto entero en el que trata de mostrar que la cultura chicana no es la suma de la cultura anglo y la mexicana, sino algo diferente, con su propia historia (como ella la narra), su propia lengua, su propia literatura. Así pues Anzaldúa reclama para el mestizo un espacio propio, una nación, una literatura, una lengua propia. Reclama que el mestizo se nombre a sí mismo; no sea ya el objeto nombrado desde lo blanco o lo indio que lo constituyen, sino él mismo un sujeto, un sujeto no terminado, sino en proceso, como cualquier otro. Reclama el espacio del mestizo que en América Latina comenzó acaso a abrir Arguedas con Los Ríos Profundos. A aproximaciones similares habían llegado ya Angel Rama y Antonio Cornejo Polar. Este último en su artículo "Apuntes sobre mestizaje e hibridez: los riesgos de la metáfora" dice que el concepto de mestizaje "lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante" haciendo parecer lo mestizo como no conflictivo, como simple y reducido. En otro de sus artículos, "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis" critica la ideología del mestizaje que según él, habla de una "identidad coherente y uniforme, complaciente y desproblematizada".²³

Cornejo Polar relaciona el problema del mestizaje al del sujeto colonizado, y afirma que en América Latina el debate acerca del sujeto y su identidad híbrida tiene su origen en la condición colonial del sujeto que "consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferirían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan",²⁴ que lo producen como disperso y descentrado "en los precarios bordes de lo uno y lo otro, lo propio y lo ajeno, la identidad y la alteridad." Esto hace que el sujeto colonizado, el latinoamericano uno de ellos, sea cambiante y fluido, híbrido. Esta condición es entonces el resultado de un violento proceso histórico y no de la Postmodernidad y sus categorías, a la cual, según Cornejo Polar, la élite intelectual latinoamericana pretende incorporar la región.

A partir de ahí, aboga por un replanteamiento del mestizaje como proceso, como construcción inestable, como se manifiesta en lo que Cornejo Polar define como literaturas heterogéneas, "Literaturas en las que se cruzan dos o más universos socioculturales, desde las crónicas hasta el testimonio, pasando por la gauchesca, el indigenismo, el negrismo, la novela del nordeste brasileño, la narrativa del realismo mágico, la poesía conversacional";²⁵ en lo que Lienhard define las literaturas alternativas como "en las que por debajo de su textura "occidental", subyacen formas de conciencia y voces nativas"(citado por Cornejo) o en lo que Rama llama literaturas transculturadas, literaturas constituidas por rupturas, situadas en el conflictivo cruce de sociedades y culturas.

El proceso de transculturación sobre el que el pensamiento de Rama llama la atención es también un replanteamiento de la noción de mestizaje. En su libro Transculturación narrativa en América Latina, de 1982, analiza varias novelas latinoamericanas a partir del concepto de "transculturación" del cubano Fernando Ortiz, para examinar y revalorar el mestizaje como concepto y el papel de la cultura mestiza en la identidad latinoamericana. Rama, en su análisis de las diferentes etapas del indigenismo latinoamericano, resalta la importancia de la tercera generación indigenista de los años sesenta porque en ella se reconocen el mestizo y su cultura, una cultura propia en la que se preservaron los valores claves de la cultura indígena, pero también se absorbieron contribuciones españolas, re-elaborándolas en el cauce propio tradicional como lo ejemplifica el idioma quechua usado en

²² Íbid, pág. 73

²³ Antonio Cornejo Polar, "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis" en *Hispanica: Revista de Literatura Hispanoamericana*, Gaithersburg, MD, Vol. 22, No. 66, 1993, págs. 3-15.

²⁴ Íbid, pág. 9.

²⁵ Íbid, pág. 7.

el Perú, empedrado de hispanismos, que se oponen de ese modo, al purismo lingüístico.²⁶

El aporte de Rama en cuanto a la transculturación se refiere, es el destacar el papel activo del dominado en el proceso de transculturación. En su análisis de la obra de Arguedas, Rama señala cómo precisamente la transculturación no es un proceso de aculturación, sino que aunque el dominado reciba influencias y elementos del dominado, los transforma.

Se reconoce así el papel activo del mestizo en la absorción de las contribuciones de la cultura dominante. Al mestizo se le presenta “como el único capaz de salvar algo de la herencia india en los difíciles trances de la aculturación”.²⁷

Precisamente por ese papel activo es por el que los pensadores izquierdistas latinoamericanos le otorgan al mestizo el rol de redentor que antes habían dado al indígena como extrapolación a lo que el marxismo había hecho con el proletariado.

Esto evidencia que aunque en ese momento se pretenda rescatar la noción de mestizo y su cultura misma, esto se hace en función de una causa que no es la mestiza, es la indigenista. En realidad, la visión de mestizo que predomina en esta época es precisamente la visión del mestizo que Anzaldúa condena. Rama dice que Arguedas mismo, refiriéndose al mestizo, “se sintió rechazado por su desconcertante ambigüedad y su aparente antiherocidad. Lo vio en dependencia estrecha de los señores, cumpliendo las faenas más indignas, vio también la velocidad con que podía trasladarse de uno a otro bando sin comprometerse con ninguno, pero sobre todo resintió en él su falta de moral”.²⁸

Está aquí presente la discriminación hacia un mestizo estereotipado y valorado en tanto que necesario para la causa indigenista. Es decir, el mestizo estudiado por Rama en los textos que él llama transculturados no es todavía el mestizo sujeto, el mestizo centro que vimos va a volverse luego teóricamente dominante. Pero este momento de Arguedas (años 50) es clave en el pensamiento latinoamericano sobre el mestizaje porque es el comienzo del replanteamiento que estará ya consolidado en el pensamiento de Rama y Cornejo Polar, en los años 80.

Rama estudia novelas como *Los Ríos Profundos*, *Cien años de Soledad*, *Gran Sertón: Veredas*, y ve la literatura transculturada como modelo reducido del resto de la cultura.

Lo transculturado lo examina no sólo a nivel de temas, sino también a nivel de lenguaje, de renovación de géneros literarios, de formas de pensamiento. Al hablar de transculturación va mucho más allá del mestizaje racial, aborda otras fronteras, como Anzaldúa.

Además reconoce el poder de resistencia del mestizo en ese proceso transculturador como bien lo muestra al analizar la transformación de la novela regionalista utilizada por Arguedas. Rama señala que el escritor peruano asume la novela, un género occidental, para narrar lo indígena. Pero esta escogencia no muestra que la batalla haya sido ganada realmente, por Occidente, porque la estrategia de Arguedas es incorporar a la novela como género, la canción popular (huaynos). El efecto de esto no es sólo que la canción aparece como un elemento de tipificación, como lo usaban los regionalistas, sino que a través de estas canciones hay una reinterpretación lírica del texto, a la vez que lo traslada “a un plano simbólico, autorizando la comunicación con un universo de diferentes valores”.²⁹ Rama señala que lo mismo pasa con el español en *Los Ríos Profundos*, que aunque es adoptado para narrar lo indígena, es forzado a “expresar otra sintaxis”, la quechua.³⁰

Así pues, en la transculturación están presentes tanto los elementos impuestos por las culturas dominantes (en este caso la novela como género), como el papel activo del llamado colonizado, no sólo al permear y así permitir que sobrevivan elementos de la cultura dominada (en este caso la indígena), sino también al transformar –la novela como género es renovada–.

Esto hace pensar en la noción de poder del subordinado postulada por Foucault y retomada por la escuela de pensadores brasileños, encabezada por Haroldo de Campos en los años sesenta, quien propone el canibalismo como una forma de resistencia contra los poderes hegemónicos. Según de Campos, quien habla específicamente sobre traducción pero bien es de utilidad acá, la cultura que recibe, penetra y transforma lo recibido. El proceso transcultural es de doble vía. Se lee, se traduce y se rescribe desde la tradición que recibe la influencia. Somos caníbales porque nos devoramos al Otro que pretende devorarnos. Nos comemos lo que se nos ofrece o se nos impone, y lo digerimos desde nuestras propias categorías. Cuando sale de nuevo, no es lo mismo; como lo muestra Rama en el análisis de sus textos transculturados.

26 Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1992, págs. 185-186.

27 *Ibid*, pág. 185.

28 *Ibid*, pág. 184.

29 *Ibid*, pág. 215.

30 *Ibid*, pág. 207.

Sin embargo, Rama parece seguir siendo indigenista. Enfatiza lo que pervive de lo indígena en los textos transculturados. Pero hay que dar un paso más y enfatizar lo mestizo mismo, como lo reclama Anzaldúa, y valorarlo no sólo por lo que en él pervive de lo indígena, sino sobre todo por lo que es capaz de crear a partir de eso.

La visión de Benítez Rojo sobre mestizaje no enfatiza lo indígena, pero sí se inscribe en la línea que critica el pensar el mestizaje como resultado, estable y definitivo, en la que hemos visto están Cornejo Polar, Rama y la misma Anzaldúa. En su artículo "Three words toward creolization", analiza el concepto de criollización y lo postula como una especie de big bang que hace que se piensen las manifestaciones culturales no como mestizas, sino como en proceso de criollización. "Creolization does not transform literature or music or language into a synthesis or anything that could be taken in essentialist terms, nor does it lead this expression into a predictable state of creolization. Rather, creolization is a term with which we attempt to explain the unstable states that a Caribbean cultural subject presents over time".³¹ Para él, la criollización no es entonces meramente un proceso, palabra que implica movimiento progresivo, sino una serie discontinua de recurrencias, de acontecimientos, cuya única ley es el cambio.³²

Para él, el *big bang* de la criollización caribeña fue la plantación que arrojó fragmentos culturales en todas direcciones, fragmentos que a veces se atraen y otras se repelen, en un paso de baile, una línea de un poema, etc. Fuerzas como la técnica (radio, televisión, internet), la política, los acontecimientos históricos o naturales, intervienen en esta atracción y rechazo de los fragmentos. Benítez Rojo insiste, entonces, en la noción de mestizaje como siendo, pero se aparta de la noción de "proceso" usado por Cornejo porque ésta implica una linealidad en progreso. Lo plantea más bien como ese continuo atraerse y repelerse de fragmentos en el cosmos. Destaca la importancia de las fuerzas histórico, naturales, políticas que determinan ese devenir, pero no ya como el determinismo de causa y efecto. Hay que pensarlo de otra forma.³³

Estos postulados teóricos revisan, entonces, el concepto de hibridez haciendo necesario, en primer lugar, que la hibridez sea pensada no como identidad alcanzada, no como síntesis, no como coherente y uniforme, terminada y estable como

vimos repiensen Cornejo Polar y Benítez Rojo; nociones que van de la mano de los postulados de Clifford y Bhabha sobre culturas abiertas y nativos híbridos. En segundo lugar, ampliando el concepto de hibridez más allá de la raza, a todos los espectros del horizonte como lo reclama Anzaldúa, espectros que hoy se reconocen como constituyentes del yo. Estos son: raza, clase, género, preferencia sexual, nacionalidad, entre otros.

La hibridez es, entonces, una de las más importantes estructuras discursivas desde las que se ha construido y se construye hoy la identidad latinoamericana. La anterior síntesis del pensamiento de diferentes críticos pretendió mostrar la heterogeneidad del debate. Un debate que deja ver que la hibridez no es un concepto unitario ni estable, sino que como estructura discursiva que es, está en negociación, viva; siendo repensada y redefinida y a la vez siendo usada para repensar y redefinir la identidad latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1991.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1999.

Benítez Rojo, Antonio, "Three words toward creolization". Manuscrito no publicado.

Benítez Rojo, Antonio, *La Isla Que se Repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

Bhabha, Homi, "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation" en Bhabha, H. (ed.), *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990.

Borges, Jorge Luis, "El idioma analítico de John Wilkins" en *Otras Inquisiciones*, Obras Completas, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.

Clifford, James, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Cornejo Polar, Antonio, "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis" en *Hispamerica: Revista de Literatura Hispanoamericana*, Gaithersburg, MD, Vol. 22, No. 66, 1993, págs. 3-15.

Fanon, Frantz, "On National Culture" en Williams, P. y Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A reader*, New York, Columbia University Press, 1994.

31 Antonio Benítez Rojo, "Three words toward creolization". Manuscrito no publicado

32 Íbid, pág. 55.

33 Antonio Benítez Rojo, *La Isla Que se Repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

- Foucault, Michael, *The History of Sexuality*, Vol 1, Harmondsworth, Penguin, 1978.
- Foucault, Michael, "Truth and Power and Interview with Alessandro Fontano and Pasquale Pasquino" en Morris, M., y Patton, P. (eds.), *Michael Foucault: Power/Truth/Strategy*, Sidney, Feral Publications, 1979.
- Goytisolo, Juan, *Reivindicación del Conde Don Julián*, Barcelona, Seix-Barral, 1976.
- Hall, Stuart, "New Ethnicities" en Ashcroft, B., Griffiths G., Tiffin, H. (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995.
- Hall, Stuart, "Cultural Identity and Dispora" en Williams, P, y Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A reader*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Laclau, Ernesto, y Chantal, Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.
- Mcdonnell, Diane, *Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Mills, Sara, *Discourse*, London, Routledge, 1997.
- Rama, Angel, *Trasculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1992.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.
- Sommer, Doris, *Foundational Fictions*, Los Angeles, University of California Press, 1991.
- Vila, Pablo, "Construcción de Identidades Sociales en Contextos Transnacionales: el Caso de la Frontera entre México y los Estados Unidos" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO*, No. 159, Marzo 1999. <http://www.unesco.org/issj/rics159/vilaspa.html>