

Hibridación y heterogeneidad en la modernidad latinoamericana: la perspectiva de los estudios culturales

*Francisco Rodríguez Cascante*¹

A partir de la crítica que las teorías posmodernas han efectuado de la modernidad, en este artículo analizo algunas de las principales categorías que los trabajos de Néstor García Canclini y Antonio Cornejo Polar han aportado a los estudios culturales latinoamericanos, todas relacionadas con las posibilidades de aproximación transdisciplinaria a la cultura y a la literatura latinoamericanas. Discuto la pertinencia para el estudio de las producciones culturales de América Latina de las nociones de: *hibridez cultural*, *heterogeneidad*, *totalidad contradictoria* y *heterogeneidad no dialéctica*. Me propongo como objetivos identificar los alcances de la teoría sobre la posmodernidad en la crítica a la modernidad latinoamericana y analizar los aportes de García Canclini y Cornejo Polar a los estudios culturales latinoamericanos. Como hipótesis de trabajo planteo que a) el concepto de *hibridación cultural*, aunque es una útil herramienta para describir las sociedades latinoamericanas en el período de crisis de la modernidad, privilegia el resultado de los elementos culturales que se encuentran y deja de lado las contradicciones que los separan; b) al hacer esto, se relegan las dimensiones de *resistencia cultural* de la modernidad en su etapa actual; c) las nociones de *totalidad contradictoria*, *heterogeneidad cultural* y *heterogeneidad no dialéctica* tienen su fundamentación lógica en el dialogismo no sintético, con lo cual asumen la contradicción como principio epistemológico y, d) las ideas de *heterogeneidad cultural* y *heterogeneidad no dialéctica* complementan la noción de *hibridación cultural* tanto para rescatar las dimensiones de *resistencia cultural* como para describir los ámbitos de la *modernidad diferencial* de América Latina.

1. Introducción

Las diferentes concepciones sobre la posmodernidad no solamente han generado enfrentamientos a nivel ideológico, cuyo origen más claro puede observarse en la discusión Lyotard – Habermas², sino también apropiaciones y discusiones que han puesto en tela de juicio las categorías de aprehensión de la realidad a las que estábamos acostumbrados en las distintas disciplinas sociales.

¹ Profesor de la Universidad de Costa Rica. Sede Occidente. Filólogo.

² Lyotard como defensor del posmodernismo en tanto situación de la humanidad a partir de la segunda mitad del siglo XX. En esta posición se sitúan también Vattimo y Baudrillard. En la acera contraria, Habermas defiende la idea de que nos encontramos más bien frente a una modernidad inacabada. Los textos claves del debate son: Jean Francois Lyotard. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979; Jean Baudrillard. *Les stratégies fatales*. Paris: Bernard Grasset, 1983; Gianni Vattimo. *La fin de la modernité*. Trad. Charles Alunni. Paris: Editions du Seuil, 1987; Jürgen Habermas. « *Modernity an unfinished project* » in: Passerin, Maurizio. *Habermas and the unfinished project of modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

Lo que más ha puesto en entredicho la discusión son los alcances de una modernidad que había sido considerada procuradora de beneficios y utopías. De más está decir que las construcciones posmodernas se ocuparon del análisis de las contradicciones y los fracasos de los programas de la modernización, por un lado tratando de clausurar una época; y por otra parte, cuestionando prejuicios y ganando espacios para sujetos y proyectos de carácter microsistémico, imposibles de pensar dentro de programas totalizadores que relegaban los intereses de las minorías.

Este debate que trascendió las fronteras europeas y norteamericanas, se ha planteado asimismo en las discusiones de la teoría crítica latinoamericana y latinoamericanista. También en nuestra región lejos de llegar a plantearse como categorías consensuadas, sus estatutos son objeto de encontradas disputas.

Al pensarse la posmodernidad en América Latina, muchos son los elementos que entran en discusión. Tantas son las maneras de valorar el concepto como su misma ambigüedad lo permite: desde un cuestionamiento a la nece(s)idad de transplantar ideas de otras realidades a las nuestras hasta la implantación del fenómeno como algo propio de nuestro medio. También se ha leído como un irracionalismo filosófico o la dimensión ideológica del neoliberalismo que no tiene otro propósito más que eliminar la energía transformadora de cualquier tipo de revolución, sea burguesa o de carácter socialista.

Me parece que la pertinencia del debate para América Latina no tiene tanto que ver con la apropiación ni el desarrollo de la categoría, mucho menos en la contemplación de un nuevo estado de la realidad ante el cual no queda más que vivir el presente como fracaso.

En el marco de la discusión es importante la reflexión posmoderna porque pone en evidencia las limitaciones y la nueva etapa de la modernidad diferencial de América Latina³, crítica necesaria que sí puede marcar el replanteamiento tanto de metodologías de análisis en las ciencias humanas como de opciones políticas verdaderamente democráticas.

Esta revisión teórica ha afectado también a la teoría y la crítica literaria. Los estudios culturales son muestra de ello, en tanto una opción posterior a los dogmatismos disciplinarios de la crítica latinoamericana de las décadas del 60 y 70. Entre las propuestas críticas que revisan la modernidad de América Latina y que se orientan a la comprensión de los fenómenos culturales, los trabajos de Néstor García Canclini ocupan un importante lugar para el estudio de la cultura latinoamericana contemporánea. Asimismo, los textos de Antonio Cornejo Polar realizan fundamentales estudios acerca de los sistemas literarios y sus interrelaciones con zonas culturales específicas.

Ambos autores aportan categorías de análisis que han enriquecido la teoría literaria y cultural latinoamericana. En este artículo analizo los principales conceptos que estos autores han desarrollado en sus estudios de problemáticas relacionadas con la cultura y la literatura latinoamericanas de las últimas décadas del siglo XX, con el fin de discutir su pertinencia para el estudio de las producciones culturales de zonas

³ Por *modernidad diferencial* entiendo la especificidad de los procesos de modernización que se han efectuado en América Latina, los cuales se distinguen de los llevados a cabo en cualquier otra parte del mundo. No comparto el criterio de quienes consideran pertinente la denominación de *modernidad periférica*, ya que este concepto retoma el gastado binarismo de centro-periferia, tan querido por la teoría de la dependencia.

culturales de América Latina. Las nociones que estudio son: *hibridez cultural*, *heterogeneidad*, *totalidad contradictoria* y *heterogeneidad no dialéctica*.

Me propongo como objetivos identificar los alcances de la teoría sobre la posmodernidad en la crítica a la modernidad latinoamericana y analizar los aportes de García Canclini y Cornejo Polar a los estudios culturales latinoamericanos.

Como hipótesis de trabajo planteo que a) el concepto de *hibridación cultural*, aunque es una útil herramienta para describir las sociedades latinoamericanas en el período de crisis de la modernidad, privilegia el resultado de los elementos culturales que se encuentran y deja de lado las contradicciones que los separan; b) al hacer esto, se relegan las dimensiones de *resistencia cultural* de la modernidad en su etapa actual; c) las nociones de *totalidad contradictoria*, *heterogeneidad cultural* y *heterogeneidad no dialéctica* tienen su fundamentación lógica en el dialogismo no sintético, con lo cual asumen la contradicción como principio epistemológico y d) las ideas de *heterogeneidad cultural* y *heterogeneidad no dialéctica* complementan la noción de *hibridación cultural* tanto para rescatar las dimensiones de *resistencia cultural* como para describir los ámbitos de la *modernidad diferencial* de América Latina.

2. De la posmodernidad a la modernidad

2.1. Un camino con muchas bifurcaciones

Regresar de la posmodernidad a la modernidad es una vuelta que nunca tuvo punto de partida, pero que sin ninguna duda es muy importante para evaluar la historia reciente y el presente de las culturas latinoamericanas.

En sus inicios, el debate sobre la posmodernidad resultó una novedad deslumbrante, tanto que fue aprovechado por todos los sectores sociales y culturales para inscribir en él un resultado de innovación explicado por el nacimiento de una época sin pesadumbres. Se quiso proponer la idea de una modernidad demasiado vieja y llena de promesas incumplidas. Pero eso no significó que la nueva época prometiera nada, había que conformarse con reírse del incumplimiento de las falsas promesas: progreso, bienestar social, justicia, etc. De ahí que lo nuevo resultara un atractivo por sí mismo y sin el peso excesivo de las responsabilidades morales. Ser posmoderno significaba ser “más actual, más moderno todavía, vuelto hacia el futuro, divertido y liviano, culto sin ser aburrido, sofisticado sin ser elitista, complejo sin ser oscuro” (Berandinelli, 1999, 213).

Esta ambigüedad originó más que nada incertidumbre y el enfrentamiento entre quienes se pensaban como posmodernos o modernos. Los posmodernos se complacían mirando la deshistorización de las prácticas culturales y proclamando el fin de la historia, mientras que los detractores defendían que aún estábamos en una modernidad inconclusa.

Fue Jean François Lyotard con *La condición posmoderna* (1979) quien hizo circular la idea del fin de la modernidad. Su libro, considerado como una especie de manifiesto de la posmodernidad en el ámbito de las ideas, inicia diciendo que retoma el concepto utilizado por sociólogos y críticos norteamericanos, el cual expresa “el estado de la cultura después de las transformaciones que afectaron las reglas del juego de la

ciencia, de la literatura y de las artes a partir del final del siglo XIX” (1979, 7)⁴. Este estado de la cultura tiene que ver con la conocida propuesta de “crisis de los metarrelatos”, y la explicación de Lyotard es que los grandes metarrelatos que han legitimado a las ciencias y que entendíamos en tanto marcadores de la modernidad, como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica y el progreso social, entre otros, han perdido credibilidad y por consecuencia la metafísica que los ha acompañado. En este sentido se comprende por posmoderno “la incredulidad a los metarrelatos” (1979, 7).

Al tiempo que el saber posmoderno proclamado por Lyotard cuestiona la legitimidad de los metarrelatos, propone sensibilidad para aceptar y convivir con las diferencias que provienen de las minorías y los microtextos dejados de lado por las anteriores empresas totalizantes. Esta nueva sensibilidad la mira el autor como propia de una etapa histórica que sigue a la creadora de los metarrelatos. La hipótesis del autor es que “el saber cambia de estatuto cuando las sociedades entran en la era llamada posmoderna” (1979, 11). Este período comenzó a partir del final de los años cincuenta, que para Europa marcó el final de su reconstrucción y de sus empresas colonialistas.

En este sentido, la cultura contemporánea, o sea aquella posterior a la década del 50, estaría marcada por la correspondencia “sociedad posindustrial, cultura posmoderna” (1979, 63) en la cual a la vez que han perdido su legitimidad los grandes relatos, toman impulso las tecnologías posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Desde un punto de vista geopolítico, la posmodernidad también se ha leído como la expresión cultural del capitalismo transnacional cuya sede son los Estados Unidos. Observando el fenómeno desde este ángulo, Alfonso Berardinelli señala que “la posmodernidad es de hecho la forma que la hegemonía norteamericana ha dado a toda la cultura occidental después de 1945” (1999, 217).

Para este autor, la posmodernidad es también una etapa posterior a la modernidad, y aunque analiza diversos aspectos del fenómeno, por ejemplo la fusión de la cultura de masas con la literatura culta y las transformaciones en el periodismo cultural, hace explícito su *locus* enunciativo europeo al lamentarse del traslado de manos de la hegemonía desde el viejo continente hacia el norte de América.

Recuérdese que el teórico más prestigioso de la posmodernidad ha dejado en claro los orígenes del fenómeno. Lyotard escribe *La condición posmoderna* como un informe sobre el saber en las sociedades “más desarrolladas” (1979, 9).

Jean Baudrillard ha teorizado sobre la impertinencia de la historización en la sociedad contemporánea, dejando de lado las preocupaciones de los pensadores interesados en clarificar el pasado para explicar el presente y proyectar el futuro. Para este sector del pensamiento posmoderno, la historia como disciplina es una ciencia vacía, una especie de arqueología utópica a la que hay que renunciar. Con esto anuncian que lo importante es vivir el momento, la eternización de un presente del que no debemos esperar más pues ya llegó, porque estamos en el “final de la historia” (1983, 21)⁵.

Pero el teórico no se queda en una enunciación estrictamente especulativa, para él este final de la historia tiene un espacio geopolítico específico donde la utopía se ha realizado: los Estados Unidos. Comparando el envejecimiento de la cultura europea con la norteamericana ha dicho que “la de ellos es la utopía realizada confrontada con su permanencia. La convicción idílica de los americanos de ser el centro del mundo, el

⁴ Las traducciones de *La condición posmoderna* de Lyotard son mías.

⁵ Traducción mía.

poder supremo y el modelo absoluto no es falso” (1986, 76)⁶. Esta situación es una clara evidencia del traslado de los centros de poder tanto a nivel geopolítico como de los imaginarios culturales que afectan, también, a los marcos epistemológicos.

Sin embargo, otros teóricos posmodernos europeos asumen esta actitud de descentramiento a partir de la actualización de pensadores antimetafísicos. Gianni Vattimo, por ejemplo, rescata y actualiza el pensamiento de Nietzsche y Heidegger para fundamentar una apología del nihilismo⁷ como opción a la crisis del humanismo.

En este sentido, las ideas del descentramiento de los grandes relatos, de la muerte de Dios, de la delimitación del sentido, en fin, de todos los postulados de la metafísica, devienen en una propuesta a renunciar al *pensamiento fuerte* y asumir como posibilidad el *pensamiento débil*, es decir aquellas formas de indagación que no insistan en construcciones totalizantes, sino que, por el contrario, busquen reflexionar sobre fragmentos de la realidad. Dice Vattimo que en esta situación “debemos hablar de una « ontología débil » como única posibilidad de salida fuera de la metafísica” (1987, 185)⁸.

Para Vattimo, el fin de la modernidad implica también el final de la historia como un conjunto unitario, así como una renuncia a la idea del progreso social⁹. Este cuestionamiento de la racionalidad totalizante y de Europa como modelo cultural lo hacen Vattimo y los autores posmodernos a partir de la evidencia del traslado de los centros de poder hacia los Estados Unidos, de los fenómenos anticolonialistas y del desarrollo de los medios de comunicación.

Observando este desplazamiento, Fredric Jameson define la posmodernidad como la lógica cultural del capitalismo tardío, cuyas características se pueden distinguir a partir de finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta. El autor se ocupa, principalmente, de la dimensión artística del fenómeno y sostiene que el arte posmoderno evidencia ausencia de profundidad y “the waning of affect”, que representa la eliminación de la subjetividad, de la marca del sujeto individual, que es sustituido por la creación de pastiches¹⁰.

⁶ Traducción mía.

⁷ Sostiene Vattimo que “Nietzsche, en efecto, nos ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la Metafísica se ha hecho siempre del mundo) es solamente un mito “confortante” propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es una modalidad todavía violenta de reaccionar frente a una situación de peligro y de violencia; trata en efecto de controlar la realidad con un “golpe de mano”, captando (o creyendo hacerlo) el principio primero del cual todo depende (y por lo tanto asegurándose ilusoriamente el dominio de los eventos). Heidegger, prosiguiendo sobre esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es solamente un modo de extender a todo el ser el modelo de la objetividad “científica”, de la mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las debe reducir al nivel de puras presencias medibles, manipulables, sustituibles, -finalmente, reduciendo a este nivel también al mismo hombre, a su interioridad, a su historicidad” (1991, 154).

⁸ Traducción mía de la versión francesa.

⁹ Dice el filósofo “La crisis de la idea de historia trae consigo también la de la idea de progreso: si no existe un curso unitario de las experiencias humanas, no se podrá tampoco sostener que esas proceden hacia un fin, que realicen un plan racional de mejoramiento, de educación, de emancipación” (1991, 149).

¹⁰ Jameson define este fenómeno así: “Pastiche is, like parody, the imitation of a peculiar or unique, idiosyncratic style, the wearing of a linguistic mask, speech in a dead language. But it is a neutral practice of such mimicry, without any of parody’s ulterior motives, amputated of the satiric impulse, devoid of laughter and of any conviction that alongside the abnormal tongue you have momentarily borrowed, some healthy linguistic normality still exists” (1991, 17).

De la perspectiva posmoderna son positivas la aceptación y la celebración de las diferencias étnicas y culturales, tanto como el cuestionamiento y el reconocimiento de la imposición de los modelos culturales europeos, con sus visiones sobre la historia, el progreso, la humanidad en general. Asimismo, la salida de la metafísica permite replantear la elaboración de proyectos sociales ya no totalizantes, sino microsociales.

La respuesta de Habermas a estos fenómenos es una defensa del criterio de que la modernidad no ha acabado, por el contrario es un proyecto inconcluso que debe continuar desarrollándose (1997, 51).

Para Habermas, la crítica de la modernidad tiene que ver con tres proyectos políticos claramente antimodernos que él denomina propios de los *jóvenes conservadores*, *los viejos conservadores* y *los nuevos conservadores*. Los primeros, antimodernos, se apropian de la estética de la modernidad llamándola la revelación de la subjetividad descentrada y liberándola de las coacciones de la pragmática y de los imperativos del uso y del valor. Los segundos, premodernos, procuran no contaminarse con la modernidad cultural y proclaman un regreso a posiciones pre-modernas¹¹. Los nuevos conservadores, posmodernos, son quienes se relacionan mejor con los logros de la modernidad. Ellos dan la bienvenida al desarrollo de la ciencia moderna siempre y cuando esté en sus esferas de poder para promover avances tecnológicos y el crecimiento del capital. Recomiendan, también, una política de apaciguamiento del contenido explosivo de la modernidad cultural.

En esta discusión acerca de si la modernidad se debe considerar como una etapa histórica separada o si, por el contrario, son las contradicciones de la modernidad las que se deberían comprender mediante el calificativo de posmodernidad, Jean François Lyotard en su artículo *Reescribir la modernidad* aclara que la actitud posmoderna está siempre inmersa en la moderna, en tanto que la modernidad presupone un salirse de sí misma y resolverse en algo distinto. Así que la posmodernidad siempre ha estado y continuará estando en la modernidad:

La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma (1986, 32).

En este sentido, el opuesto a la modernidad no es la posmodernidad, sino la Edad Clásica¹².

Recientemente se escuchan voces que miran el fenómeno posmoderno como una moda finisecular que ya terminó. Hablando de la dimensión filosófica que identificó la posmodernidad con el fin de la historia y de las ideologías, Alfonso Berardinelli afirma que “también de la posmodernidad estamos saliendo. Todo termina, también la moda del fin” (1999, 223), mientras que Hal Foster estima que “considerado como una moda, el posmodernismo quedó démodé” (1999, 225).

¹¹ Indica Habermas que ellos “observe with mistrust the collapse of substantive reason, the progressive differentiation of science, morality and art, the modern understanding of the world and its purely procedural canons of rationality, and recommend instead a return to positions prior to modernity (something which Max Weber regarded as a regression to the stage of material rationality” (1997, 53).

¹² Señala Lyotard: “Como se sabe, yo empleé la palabra *postmoderno*; también se sabe que no era sino una forma provocativa de dar vida a la contienda, de situarla en el primer plano del campo de conocimiento” (1986, 32).

Si bien es cierto que el énfasis de la posmodernidad en establecer un final de la historia sin otra etapa que la siguiera más que un *pos*, condujo a una paradoja irresoluble, el paso del tiempo atestiguó que nada había terminado y las sociedades seguían su marcha, muchas de ellas incluso luchando por ingresar a una modernidad elemental. A la vez, considerar la posmodernidad como una moda es un posición sumamente superficial que procura restar importancia a las críticas que de la modernidad han realizado los autores posmodernos. La perspectiva más conveniente es abandonar los clichés acerca de la posmodernidad y evaluar las epistemologías y las formas de organización social de la modernidad para buscar nuevas formas de democratización social y cognitiva, de acuerdo con los contextos específicos de cada región.

Desde nuestro lugar de enunciación interesa la recepción del fenómeno posmoderno en América Latina, para mirar las modalidades bajo las cuales se piensa hoy ese contradictorio proceso llamado modernidad.

2.2. América Latina: modernidad y posmodernidad

En la recepción de la reflexión sobre la posmodernidad en América Latina pueden distinguirse claramente tres posiciones. La primera de ellas es la apropiación del concepto y consecuentemente los esfuerzos por evidenciar la condición posmoderna de la región. Esto implica, también, pensar los fenómenos latinoamericanos presentes como posmodernos a la vez que se buscan justificaciones para reconsiderar el pasado reciente como posmoderno. Es decir, que en realidad la posmodernidad también estaba en América Latina cuando se vislumbró en Estados Unidos y Europa, solamente que no nos habíamos dado cuenta.

Un autor que asume esta perspectiva es Alfonso de Toro. Lo hace fundamentándose en que “no he compartido jamás la opinión de que Latinoamérica sea “diferente” y por esto no pueda estar englobada en fenómenos universales generales” (1991, 454).

A partir de esta concepción metafísica de la cultura¹³, de Toro señala que gran parte de América Latina no entró a la modernidad, lo que no es impedimento para hablar de modernidad literaria, que empezó en 1888 y terminó en 1960. Ahora, en esta confusión de lo histórico-social con lo estrictamente literario, el autor señala que “si aceptamos lo expuesto, pues, estaremos obligados a denominar y describir aquello que sucede en los años posteriores con otro término (a no ser que se quiera petrificar la modernidad), y esto es con el de postmodernidad” (1991, 453).

Lo que afirma de Toro es que si bien una gran parte no tuvo modernidad, eso no es obstáculo para pensar que después de 1960 (recuérdese que los filósofos de la posmodernidad señalan sus inicios en la década de 1950) América Latina haya entrado en la posmodernidad.

¹³ Para de Toro, la <i>diferencia </i>latinoamericana en relación con Estados Unidos, es igual que la que tienen los Estados Unidos con Europa. Esta miopía que se salta tanto el colonialismo como las condiciones socio-históricas, se refuerza con un concepto elitista de la cultura. Cuando el autor habla de la “universalidad” de algunos escritores, dice que “Neruda, poeta universal, sale de la provincia, de un país subdesarrollado; Roa Bastos proviene de un feudo, Carpentier del azúcar, García Márquez de la superstición, Vargas Llosa de un país culturalmente descastado” (1991, 454).

Su esfuerzo de mimesis¹⁴, nos dice de Toro, tiene dos finalidades: por un lado evitar que quedemos fuera de la discusión de este fenómeno, y por otro describir los aportes de América Latina a la posmodernidad.

Dicho en otros términos, las producciones culturales latinoamericanas tienen validez en la medida en que se ajusten a los parámetros de pensamiento de las sociedades europeas y norteamericanas.

George Yúdice también acepta el concepto de posmodernidad para aplicarlo al estudio de las culturas latinoamericanas. Su posición identifica la crisis del proyecto de modernización y sus consecuentes contradicciones en el ámbito del subdesarrollo, con actitudes posmodernas. Desde esta perspectiva, él establece una relación directa entre las particularidades del capitalismo y las culturas latinoamericanas¹⁵ con las teorizaciones europeas y norteamericanas acerca de la posmodernidad. Ejemplo de esta confusión homogeneizante es cuando asimila la heterogeneidad cultural con la posmodernidad, al decir que “esta heterogeneidad podría hacer pensar que América Latina era ya postmoderna antes que Europa y Estados Unidos” (1989, 107).

Es evidente que el autor toma el término de los autores norteamericanos y europeos que lo desarrollan y con él trata de explicarse la cultura de América Latina, aunque procura definirlo como un fenómeno interno de las sociedades latinoamericanas. Para él la posmodernidad debe entenderse como “múltiples respuestas-propuestas” locales ante, frente y dentro de la transnacionalización” (1989, 106); es decir, las particularidades del capitalismo tardío en América Latina.

La posmodernidad es el concepto que permitiría comprender el estado actual de los procesos socio-políticos y culturales de América Latina, junto con las respuestas que se generan a partir de ellos¹⁶. Esto es evidentemente problemático, porque habría que aceptar dentro de la posmodernidad incluso a teorizaciones y propuestas que decididamente se procuran distanciar del pensamiento posmoderno y de sus proyectos¹⁷.

Pero, por otra parte, también Yúdice acepta la propuesta de Lyotard en el sentido de que no hay una *post* modernidad, sino un cuestionamiento a los procesos de modernización. Dice Yúdice que él pretende “proponer un análisis de la postmodernidad no como una nueva *episteme* que sucede a la modernidad (...), es

¹⁴ Indica el autor que “entendemos la postmodernidad no sólo como una consecuencia de la modernidad, como una ‘habitualización’, una continuación y culminación de ésta, sino como una actividad de ‘recodificación iluminada, integrativa y pluralista’, que retoma y reconsidera un amplio paradigma, en especial de la cultura occidental, pero no solamente de ésta, con la finalidad de repensar la tradición cultural y de esta forma finalmente abrir un nuevo paradigma, donde se termina con los metadiscursos totalizantes y excluyentes y se boga por la ‘parología’, por el disenso y la cultura del debate. Yo osaría calificar la postmodernidad como un ‘Renacimiento recodificado’ (1991, 443).

¹⁵ Para Yúdice “la postmodernidad se tiene que analizar al menos en dos dimensiones: una que tiene que ver con la heterogeneidad de formaciones económico-socio-culturales irreductibles a una modernidad monológica y otra que considera las posibilidades de participación democrática en estas formaciones heterogéneas” (1989, 107).

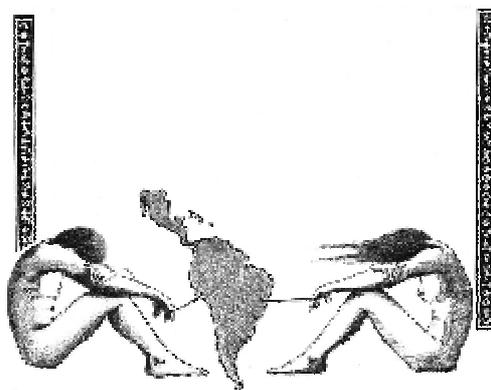
¹⁶ Por momentos la propuesta de Yúdice me deja realmente perplejo, como cuando afirma que Bolivia es el mayor ejemplo de una sociedad posmoderna: “Ahora, yo creo que sí se puede hablar de postmodernidad en Bolivia más que en otras partes, porque la estructura política y cultural de Bolivia ha sido cambiada totalmente por el narcotráfico. Eso tiene mucho que ver con la situación del capitalismo de hoy en día, del capitalismo tardío” (1989, 148).

¹⁷ Véanse, por ejemplo, las propuestas de Franz Hinkelammert y el grupo de investigación del Departamento Ecueménico de Investigaciones con sede en San José de Costa Rica. Cfr. F. Hinkelammert. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. San José: D.E.I., 1995.

decir que hay múltiples modernidades, múltiples formaciones sociales que constituyen la modernidad” (1989, 108).

Santiago Castro Gómez sostiene que la posmodernidad no es ni una moda ni una estructura conceptual únicamente importada, sino, por el contrario, un fenómeno global que posee particularidades según el contexto que se analice. En el caso latinoamericano se presenta como un “estado de la cultura” que rechaza los marcos absolutistas de la modernidad:

la posmodernidad es un “estado de ánimo profundamente arraigado entre nosotros, si bien por causas *diferentes* a la manera como este *mismo fenómeno* se presenta en los países centro-occidentales. Esto bastaría ya para hacernos cargo (al menos en parte) de la opinión simplista según la cual, la posmodernidad sería una “ideología del capitalismo avanzado” adoptada en América Latina por intelectuales alienados de su propia realidad cultural. Esto significa, en segundo lugar, que la posmodernidad no viene de la mano con el neoliberalismo, pues una cosa es el desencanto que se da en el *nivel del mundo de la vida*, y otra muy distinta es la tendencia homogeneizadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática, como la que representa el neoliberalismo (1996, 30).



Una segunda posición claramente diferenciada es aquella que adversa tanto la existencia de la época llamada *posmodernidad* como incluso el término mismo. Para quienes asumen esta perspectiva, el término es un modismo importado que tiene que ver con realidades extrañas a la latinoamericana.

En el debate de la segunda sesión del simposio “Latinoamérica: nuevas direcciones en teoría y crítica literarias” celebrado en Dartmouth, en abril de 1988, Nelson Osorio cuestiona a George Yúdice diciéndole que “me cuesta mucho entender lo de post-modernidad porque me lleva, primero, no a pensar en la post-modernidad, sino en la modernidad. Y ¿dónde está? ¿Cómo vamos a ser post-algo que no se ha hecho?” (1989, 146).

Para Osorio, el problema principal está en que muchos pensadores latinoamericanos siguen aplicando teorías surgidas en otras realidades (que funcionan para interpretar esas realidades) a nuestras especificidades¹⁸. Para él esto implica que miramos

¹⁸ Señala Osorio: “Me parece que [es] una propuesta interesante para la comprensión global de la literatura europea, esto de la modernidad y post-modernidad, pero nosotros la hemos importado sin cambiar las placas y la queremos hacer funcionar en las barrocas calles de América Latina. Creo que es justo lo que plantea en su ponencia Yúdice. Al menos como yo lo he entendido. Es decir, que esas caracterizaciones no eran las de él, sino el modo como estaba propuesto el asunto, que había que cuestionar después” (1989, 146).

nuestras culturas con modelos de pensamiento extraño, lo cual tiene que ver directamente con el problema de la importación de unidades ideológicas.

Desde una perspectiva sociológica, David Álvarez Saldaña y Adrián Sotelo Valencia identifican el problema con el peligro de la pérdida de la identidad nacional que está implícita en las propuestas de homogenización del neoliberalismo.

Según estos autores, los cambios en las relaciones internacionales, los sistemas productivos y las estructuras de las clases, entre otros, han problematizado los fenómenos culturales y han redefinido las relaciones de poder. Pero lo que sí es claro es la decidida inserción en América Latina del neoliberalismo económico y sus pretensiones de formar una corriente hegemónica de validez “universal”:

Los planteamientos económico-ideológicos de esa corriente proponen, por un lado, la restricción de la participación estatal en la economía; por otro, enuncian un pensamiento que quiere enhebrar lo filosófico, lo económico y lo estético-cultural. Se autodefine, se autoproclama, “postmodernismo”; pero en sustancia, no es otra cosa que la “muerte de la razón ilustrada”. Esta lucha a muerte tiene como blanco aniquilar la energía transformadora de las revoluciones burguesas, y de las revoluciones proletarias inspiradas en el marxismo (1993, 325).

Los autores ven un inminente peligro en dos dimensiones: por un lado la expansión económica del neoliberalismo (las des-regulaciones de los mercados) y por el otro el despliegue de la ideología neoliberal, o sea el posmodernismo, cuyas articulaciones anuncian una sociedad post-industrial, post-capitalista y post-socialista, es decir, posmoderna. Esta nueva sociedad celebra el conocimiento científico-tecnológico y libera de controles a las tecnologías, propiciando, según ellos, una cultura deshumanizada.

Esta perspectiva, un tanto apocalíptica, me parece problemática en tanto equipara los niveles culturales con los socioeconómicos. No funcionan ni con las mismas lógicas ni con los mismos tiempos las dimensiones económicas y culturales. Si bien los procedimientos economicistas impulsados por el neoliberalismo están homogeneizando las relaciones comerciales en América Latina mediante la apertura de mercados, la creación de alianzas estratégicas, la privatización de las empresas estatales y la liberalización de todas las esferas económicas, estableciendo una minimización del estado, no ocurre lo mismo en los ámbitos culturales.

Las conformaciones de los imaginarios culturales tardan mucho tiempo en constituirse y no se pueden alterar de la noche a la mañana. No es igual el desplazamiento de una macroestructura económica, en la cual pueden quedar excluidos millones (tal como ocurre con el neoliberalismo), que intentar una transformación cultural tal como eliminar los metarrelatos que explican los imaginarios.

Por otra parte, sería absurdo negar una transformación en algunos sectores culturales de corte ilustrado al asumir (y consumir) las teorías posmodernas después del fracaso del socialismo como proyecto político. El posmodernismo forma parte de la reflexión y la práctica de variados sectores latinoamericanos.

Una tercera posición en esta problemática la representan aquellos que procuran realizar una lectura reconociendo la posmodernidad - por lo menos como parte de la reflexión que se realiza en América Latina - y proponiendo dos alternativas: la recuperación del proyecto socialista mediante la construcción de un extraño *socialismo*

posmoderno y una revisión de la modernidad que resuelva las contradicciones planteadas por el pensamiento posmoderno.

Desde el marxismo, Adolfo Sánchez Vázquez realiza una exploración de las postulaciones posmodernas y señala que antes que nada es una perspectiva que niega la médula de la modernidad, es decir sus proyectos de emancipación. Desde este punto de vista, la posmodernidad es antes que otra cosa un sistema de negación: negación de todo intento por transformar la sociedad, negación de la historia, de la razón¹⁹, el sujeto, el progreso y la novedad. “La superación –señala Sánchez Vázquez– se concibe como una categoría de la modernidad que ni siquiera como superación crítica puede aceptarse ya que mantiene la identificación del ser con lo nuevo, carente de valor para el postmodernismo” (1990, 10).

Rasgos fundamentales del posmodernismo, según Sánchez Vázquez, son la reivindicación de lo fragmentario frente a las narraciones totalizantes y la negación de las relaciones políticas, en tanto que dicha corriente “desplaza la atención de la acción a la contemplación, de lo político a lo estético” (1990, 13), pero lo estético entendido sin la responsabilidad de proyectos emancipadores.

Ante este fatalismo, el autor no claudica a la idea de la emancipación, señala que el proyecto “inconcluso” de “progreso” de la modernidad debe realizarse a partir de las condiciones del capitalismo tardío. Es decir, acepta que la etapa actual del capitalismo es una etapa con determinaciones diferentes a los anteriores estadios de la modernidad, y propone que ese proyecto emancipatorio “en las condiciones posmodernas, sigue siendo el socialismo –un socialismo si se quiere posmoderno–” (1990, 14).

¹⁹ En su artículo *Posmodernismo e imperialismo: teoría y política en Latinoamérica*, Neil Larsen indica que en su crítica del fundamentalismo y del esencialismo de la filosofía de la Ilustración, lo que el posmodernismo hace es un rechazo del concepto de razón como fundamento para entender la realidad. Entonces, concluye, Larsen, “el posmodernismo es [...] una forma, aunque no convencional, de irracionalismo” (1990, 78).

Alejándose de la idea de rescatar un socialismo que en la práctica ha sido un verdadero fracaso para la construcción de la democracia latinoamericana, Martin Hopenhayn tiene la opinión de que existe en algunos sectores una ideologización del discurso posmoderno²⁰ que se ha prestado a la ofensiva político-cultural del neoliberalismo:

De hecho, la retórica postmoderna ha sido provechosamente capitalizada por el neoliberalismo para poner al día un ansiado proyecto de hegemonía cultural. Dicho proyecto fue largamente acariciado por el liberalismo y frustrado por la ética universalista del humanismo moderno, por la movilización política y/o por las presiones sociales. Lo que muchos neoliberales ven, sobre todo desde países industrializados, es la posibilidad de que la reculturización, por vía del seductor relato postmoderno, legitime la ofensiva de mercado de los años ochenta, vale decir, que haga coincidir los gustos de la gente con la promoción de las políticas pro-mercado y con la consolidación de un sistema capitalista transnacional (1994, 165).

Esta ideologización es notoria en las relaciones que se establecen entre las propuestas posmodernas y el programa neoliberal. Entre ellas, Hopenhayn señala que la exaltación de la diversidad promovida por el posmodernismo se puede leer como la exaltación del mercado, la crítica de las vanguardias se traduce en un rechazo de la función del estado y de sus programas de planificación en intervención. A la vez, como no existe ninguna dinámica emancipadora, no hay nada que cuestionar en la sociedad. Por otra parte, la crítica de las ideologías se interpreta como una crítica a las versiones humanistas-socialistas del marxismo. Y, finalmente, la crítica a los programas de integración de la modernidad transforma la heterogeneidad cultural en una muestra de la diversidad.

Ante esta manipulación de los fenómenos socio-culturales, afirma el autor que “la astucia discursiva del neoliberalismo postmoderno reside allí en el buen uso de eufemismos, mediante el cual los intereses de los centros de poder político y económico, y de sectores más identificados con la economía “libre”, se barnizan con esteticismos que sin duda los tornan más atractivos” (1994, 167).

Esto implica tener claro que ha habido opciones de modernización rebasadas por la dinámica histórica, como las siguientes: a) la capacidad integradora del modelo industrial de sustitución de importaciones; b) el privilegio excesivo que han concedido los estilos de modernización a la racionalidad sistémica, delegando el saber y el poder a las élites que se han transformado en burocracias tecnócratas y clientelares; c) el excesivo papel centralista del Estado; d) la función de la planificación para el desarrollo; e) los modelos de planificación para replantear la direccionalidad y f) la crisis de los modelos globales de transformación social supone un desafío a las necesidades de construcción de sociedades donde sea válido pensar en proyectos colectivos de convivencia.

Hopenhayn insiste en que existen alternativas que intentan buscar salidas a la crisis de paradigmas de modernización en América Latina, y que mantienen una distancia crítica con el paradigma neoliberal. Estas opciones son: la revalorización de la

²⁰ Al cuestionar la vigencia de los metarrelatos de la modernidad, dice Hopenhayn (1994, 160-163) que los posmodernos se basan en fenómenos como la revolución de los paradigmas, los cambios tecnológicos, el auge de la informática, la pérdida de la centralidad del sujeto, la despersonalización del saber y el éxtasis comunicacional provocado por la relación entre informática y telecomunicaciones. Ante estos hechos, los posmodernos atacan la idea del progreso, las vanguardias, la noción de modernización integradora y las ideologías.

democracia fundada en la concertación social, la reorientación de la planificación²¹ y la revalorización de los movimientos sociales en contraste con los partidos políticos.

Esto significa que se debe tener mucho cuidado con las asociaciones entre el diagnóstico de la crisis de los proyectos de la modernidad y la celebración del neoliberalismo, tal y como lo plantean, también, Álvarez Saldaña y Sotelo Valencia. Sin embargo, estoy de acuerdo con Hopenyan en el sentido de que el debate posmoderno puede ayudar a aclarar programas incumplidos y contradicciones latentes en las formas del capitalismo que tenemos en América Latina.

Para Nelly Richard es el trauma de la marca colonizadora lo que ha influido para que en América Latina la recepción de la posmodernidad²² se haya hecho con mucha desconfianza. Sin embargo, considera que “no es necesario que se reproduzca aquí el cumplimiento estructural de la post-modernidad del Primer Mundo para que el pensamiento cultural latinoamericano aloje en sus pliegues teórico-estéticos motivos *oblicuamente* vinculados con el tema posmoderno” (1994, 213), ya que hay que tomar en consideración la diferencia de las modernidades regionales y nacionales de América Latina, además de las contradicciones y distancias respecto a la modernidad europea.

Por otra parte, la autora estima que a Latinoamérica, en tanto figura enunciativa periférica, le sirve el cuestionamiento posmoderno a las jerarquías de la “razón universal”, a pesar de que dicha crítica se haga desde los centros de poder de la cultura metropolitana. En este sentido, indica, la posmodernidad se debe entender como el pretexto coyuntural para la relectura de la modernidad:

En tal sentido, la “posmodernidad latinoamericana” no sería nunca el “después” conclusivo de una modernidad por lo demás inconclusa. Es la exacerbación translineal de lo que esta modernidad ya contenía de heteróclito y disparatado —el paroxismo figural de su multitemporalidad abigarrada de referencias disconexas y memorias segmentadas (1994, 217).

Concuerdo con Richard en el hecho de que se debe superar el esquema obsoleto de *centro-periferia* ya que resulta retardatario, porque en los mismos centros, al igual que en las periferias, existen microterritorios y microculturas que los atraviesan y los cuestionan.

²¹ Señala el autor que “la aventura de proyectos totales ha sido sustituida por la observación “prudente” de las articulaciones intra-sociales” (1994, 175).

²² La autora considera que si bien es cierto la posmodernidad abarca variados fenómenos y aproximaciones disciplinarias a veces contradictorias, y que en América Latina existen muchos contextos que pueden variar los cuestionamientos a sus modernidades específicas, se pueden establecer elementos compartidos caracterizadores de la posmodernidad como fenómeno general: “la fractura de los ideales (sujeto-historia-progreso como absolutos de la razón) que regularon monológicamente el proceso civilizatorio de la modernidad occidental-dominante; la heterogeneización de los signos y multivocidad del sentido en respuesta a la desacralización de la verdad-origen y del texto como original; el pasaje de la fase macrosocial de los poderes integradores a la fase microsociales de las fuerzas desintegrativas; el abandono de las certidumbres y la resignación a lo parcial y lo relativo como horizontes trizados de un nuevo paisaje teórico-cultural ubicado bajo el signo vacilante de la duda; la descorporeización de lo real-social convertido en artificio massmediático a través de imágenes cuya espacialidad y temporalidad han perdido textura y densidad históricas” (1994, 211).

3. Hibridez cultural y modernidad en América Latina

La investigación de Néstor García Canclini procura explicar las relaciones culturales entre la premodernidad, la modernidad y los fenómenos asociados a la posmodernidad latinoamericanas.

En *Culturas híbridas* (1989) el autor propone tres hipótesis. La primera indica que “la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan” (1990, 14). La segunda propone que la modernidad latinoamericana puede comprenderse como “los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación” (1990, 15). Y la tercera señala que la investigación transdisciplinaria desborda la investigación cultural.

La problemática de la modernidad en América Latina reside en el hecho de que existen contradicciones tan abismales, como que en el arte, la literatura y la filosofía las corrientes posmodernas han tenido mucho éxito, incluso al identificar un arte, una literatura y un pensamiento posmoderno, con fundadores, etapas, autores, textos, etc²³, mientras que en el plano socio-económico muchos países no han entrado en la modernidad y los sectores neoliberales pretenden cortar esa entrada para inscribirse en las corrientes transnacionalistas del capitalismo globalizado.

Estas dos situaciones son realidades en América Latina y García Canclini acierta al señalar que en los ámbitos económico y político los sectores hegemónicos menosprecian la autonomía de los estados y las tradicionales ideas de modernización relacionadas con la sustitución de importaciones y la industrialización. Ante ello, la tendencia cada vez más expandida es la apertura de los mercados y la privatización de las empresas estatales. A todo esto se le ha llamado la modernización del estado, que no es otra cosa más que el repliegue a la transnacionalización de los capitales y las dinámicas economicistas del neoliberalismo.

Tal circunstancia también ha incidido en los ámbitos culturales, donde existe una sensación de que toda una forma de entender la dinámica social cambió. Es por ello que hoy se entiende América Latina como una “articulación más compleja de tradiciones y modernidades” (1990, 23), un conjunto de países heterogéneos en los cuales coexisten diversidad de proyectos, etapas de desarrollo y lógicas culturales.

En este contexto, el autor entiende la posmodernidad no como una etapa o tendencia posterior a la modernidad, sino como una problematización de las contradicciones de la modernidad con las tradiciones que ésta pretendió excluir para constituirse. La posmodernidad sería, entonces, una perspectiva de estudio de las tradiciones premodernas desde las contradicciones de la modernidad.

Con exactitud, ¿qué entiende García Canclini por modernidad? Dice que cuatro movimientos básicos: un proyecto emancipador que constituyó la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos. A este movimiento lo acompañó la racionalización de la vida social.

²³ Véase el texto de Fernando de Toro al que me referí anteriormente: *Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la narrativa postmoderna)*. En: *Revista Iberoamericana*. Vol. LVII, No. 155-156, abril-setiembre, 1991, pp. 441-467.

El segundo movimiento corresponde a un proyecto expansivo, la tendencia que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes.

El tercero es el proyecto renovador que tiene dos aspectos: la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes y la necesidad de reformular los signos de distinción que el consumo masificado desgasta. Esta renovación se comprueba en el crecimiento de la educación, en la experimentación artística y artesanal y en el dinamismo con que los campos culturales se adaptan a las innovaciones tecnológicas y sociales.

El último proyecto es el democratizador, el cual tiene que ver con la confianza en la educación, la difusión del arte y de los saberes para lograr una evolución racional y moral de la sociedad. Este proyecto se ha realizado parcialmente, por la dificultad de eliminar las prácticas dictatoriales y el regreso de los gobiernos fuertes, como es el caso venezolano, la dictadura cubana y las altas cuotas de poder de los ejércitos, por ejemplo el chileno.

Para García Canclini estos proyectos, al desarrollarse, entran en conflicto. El más evidente es el provocado por la caída de la utopía de la autonomía del saber y el arte. Antes que autonomía, la modernidad lo que ha hecho es establecer los controles del mercado. Ya el arte perdió la imagen romántica de que un creador y sus obras existen al margen de los mercados transnacionales. El caso paradigmático es el final de las vanguardias, las cuales se sustituyen hoy día con los rituales de innovación:

Hay un momento en que los *gestos* de ruptura de los artistas, que no logran convertirse en *actos* (intervenciones eficaces en procesos sociales), se vuelven *ritos*. El impulso originario de las vanguardias llevó a asociarlas con el proyecto secularizador de la modernidad: sus irrupciones buscaban desencantar el mundo y desacralizar los modos convencionales, bellos, complacientes, con que la cultura burguesa lo representaba. Pero la incorporación progresiva de las insolencias a los museos, su digestión razonada en los catálogos y en la enseñanza oficial del arte, hicieron de las rupturas una convención (1990, 44).

Elementos que hacen evidente esa apropiación de las distintas esferas del arte por las leyes del mercado, son las apropiaciones de lo primitivo y lo popular, así como la masificación de algunos sectores del arte culto. El caso paradigmático que presenta García Canclini es el de Umberto Eco, quien logra vender más de cinco millones de ejemplares de *El nombre de la rosa*, texto traducido a veinticinco lenguas. Estos fenómenos están transformando los campos simbólicos y haciendo cada día más porosas las fronteras entre lo culto, lo popular y lo masivo.

Basado en las conocidas propuestas de Marshall Berman²⁴, García Canclini propone que la modernidad latinoamericana es sumamente contradictoria debido a que han habido procesos de modernidad cultural²⁵ pero una modernización socioeconómica

²⁴ Véase: Marshall Berman. *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books, 1982, p. 16.

²⁵ Siguiendo a Marshall, el autor diferencia entre modernismo, referido al ámbito cultural y modernización, que alude más que nada a las dimensiones socio-económicas. Sobre este primer nivel dice que históricamente han habido logros: "A fines del XIX y principios del XX, impulsadas por la oligarquía progresista, la alfabetización y los intelectuales europeizados; entre los años veinte y treinta de este siglo por la expansión del capitalismo, el ascenso democratizador de sectores medios y liberales, el aporte de emigrantes y la difusión masiva de la escuela, la prensa y la radio; desde los cuarenta, por la industrialización, el crecimiento urbano, el mayor acceso a la educación media y superior, las nuevas industrias culturales" (1990, 65).

con grandes desequilibrios. Asimismo, en la primera parte del siglo XX estos dos fenómenos abarcaban a minorías, lo cual impidió la formación de campos culturales con algún nivel de autonomía. Así las cosas, hubo una modernización “con expansión restringida del mercado, democratización para minorías, renovación de las ideas pero con baja eficacia en los procesos sociales” (1990, 67) lo que privilegiaba la hegemonía de las clases dominantes²⁶.

Lo que constituye la modernidad en nuestros países es la heterogeneidad de tradiciones premodernas: indígenas, hispanistas, migratorias, etc., unidas a acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas, lo que ha generado “formaciones híbridas en todos los estratos sociales” (1990, 71). Esta heterogeneidad también evidencia que la modernización no implicó la sustitución de lo tradicional y lo popular; muy por el contrario, esta dimensión constituye una parte fundamental de la cultura latinoamericana. Tal hibridación es lo que caracteriza nuestra modernidad.

Según el autor, al comenzar la segunda mitad de este siglo las elites culturales se encuentran en un panorama de modernización, esto se evidencia en el ámbito socioeconómico²⁷, en la modernización de las ciencias sociales (el empirismo supera el irracionalismo), y en la constitución de una política desarrollista con énfasis modernizador. A la vez, se produce la ampliación del mercado cultural que favorece la especialización, la experimentación en las artes y su participación en las vanguardias internacionales. No obstante, al lanzarse el arte culto a la experimentación formal “se produce una separación más brusca entre los gustos de las élites y los de las clases populares y medias controlados por la industria cultural” (1990, 83).

La función del estado en el ámbito cultural se va reduciendo cada vez más hasta dejar la mayor parte del espacio a las empresas que son las encargadas de la promoción de la cultura moderna. Esto constituye un evidente desplazamiento de los criterios que operaban en décadas anteriores (años 60 y 70) cuando se asignaba el papel modernizador al estado. La década de los noventa registra la profundidad de este desplazamiento a la vez que es testigo de la modernización del subcontinente:

Al llegar a la década del noventa, es innegable que América Latina sí se ha modernizado. Como sociedad y como cultura: el modernismo simbólico y la modernización socioeconómica no están ya tan divorciados. El problema reside en que la modernización se produjo de una modo distinto al que esperábamos en decenios anteriores. En esta segunda mitad del siglo, la modernización no la hicieron tanto los Estados sino la iniciativa privada. La “socialización” o democratización de la cultura ha sido lograda por las industrias culturales –en manos casi siempre de

²⁶ Los sectores dominantes consiguieron tal hegemonía “limitando la escolarización y el consumo de libros y revistas. En la cultura visual, mediante tres operaciones que hicieron posible a las élites restablecer una y otra vez, ante cada cambio modernizador su concepción aristocrática: a) espiritualizar la producción cultural bajo el aspecto de “creación” artística, con la consecuente división entre arte y artesanías; b) congelar la circulación de los bienes simbólicos en colecciones, concentrándolos en museos, palacios y otros centros exclusivos; c) proponer como única forma legítima de consumo de estos bienes esa modalidad también espiritualizada, hierática, de recepción que consiste en contemplarlos” (1990, 67).

²⁷ Para García Canclini (1990, 81-82), entre los años cincuenta y setenta se evidencian cinco hechos que indican cambios estructurales: a) el despegue de un desarrollo económico más sostenido y diversificado que se basa en el crecimiento industrial, en el aumento del empleo asalariado y en las importaciones de carácter industrial; b) la consolidación y expansión del crecimiento urbano iniciado en la década del cuarenta; c) la ampliación del mercado de bienes culturales, d) la introducción de nuevas tecnologías comunicacionales; y e) el avance de movimientos políticos radicales que procuran que la modernización logre cambios profundos en las relaciones sociales y una distribución más justa de la riqueza.

empresas privadas- más que por la buena voluntad cultural o política de los productores (1990, 92-93).

Sin embargo, creo que no se puede generalizar tanto. Ni todos los países que conforman América Latina han ingresado a la modernidad de la misma manera ni con los mismos niveles de desarrollo, ni en el interior de las naciones la modernidad se ha distribuido por igual en todos los sectores. Creo que sí es evidente este avance de procesos modernizadores, aunque en algunos más profundos que en otros. No se puede equiparar la modernización de México con la de Nicaragua, que ocupa el segundo lugar de pobreza en el continente. A la vez, dentro del mismo territorio mexicano, no hay iguales niveles de modernización en Acapulco que en Chiapas, como tampoco lo hay en el acceso a la modernidad de los diferentes sectores que habitan estas regiones. En este punto García Canclini cae en un contradictorio intento de homogenización, que también se extiende a su concepción sobre América Latina, ya que fundamentalmente sus ejemplos son de las sociedades mexicana y argentina, con algunas pocas referencias a otros países²⁸.

Para el estudio de los fenómenos de hibridación de esta modernidad diferencial, García Canclini, propone partir de la idea de que en las ciudades ya es impertinente hablar de la separación entre lo culto y lo popular, porque cada vez se mezclan más y se confunden. Esta fragmentación de la cultura urbana donde se mezclan lo tradicional y lo moderno, también se redefine por la incorporación de la cultura masiva a la teleparticipación, la cual permite repensar los espacios de socialización: ya no se sale a la calle a conversar para enterarse de lo que pasa, sino que la información se busca en la televisión o en el internet.

Pero aparte de esta recodificación de la vida urbana, el autor señala que la hibridación intercultural se muestra con más claridad en tres procesos: el descoleccionamiento²⁹, la desterritorialización de los procesos simbólicos³⁰ y la expansión de los géneros

²⁸ Por ejemplo, los países centroamericanos son excluidos del estudio, solo hay una referencia a Nicaragua, pero únicamente a la propuesta de los talleres de cultura popular del Sandinismo. Esto, me parece, es un grave problema de representatividad y de homogenización excluyente.

²⁹ El descoleccionamiento se refiere a la imposibilidad actual de explicar la cultura mediante la referencia a colecciones de bienes simbólicos, por ejemplo colecciones de arte culto y de folclor que a la vez que ordenaban los símbolos, los separaban y jerarquizaban. Hoy día las culturas (cultas, populares o masivas) no se agrupan en conjuntos fijos o estables y, por consiguiente, no se reconoce la cultura elitista por referencia al conocimiento de las grandes obras, o la cultura popular por los textos de etnias o comunidades cerradas. En nuestra época "esas colecciones renuevan su composición y su jerarquía con las modas, se cruzan todo el tiempo, y, para colmo, cada usuario puede hacer su propia colección." (1990, 283) A este fenómeno ayudan los dispositivos de reproducción que diseminan el sentido de lo auténtico y original: las fotocopadoras, las videocaseteras, los videoclips y los videojuegos.

³⁰ Las tensiones entre la desterritorialización y la reterritorialización se refieren a la pérdida de la relación natural de la cultura con los territorios geográficos y sociales. Esto implica el desplazamiento de la idea de comunidad y de las nociones que oponían centro a periferia. García Canclini propone como caso paradigmático Tijuana, donde observa una mezcla de culturas: mexicana, estadounidenses e indígenas funcionando simultáneamente, por ejemplo en los comercios y la publicidad. El autor mira una cultura de la frontera que sería el ejemplo prototípico de la hibridación cultural que redefine la identidad: "Donde las fronteras se mueven, pueden estar rígidas o caídas, donde los edificios son evocados en otro lugar que el que representan, todos los días se renueva y amplía la invención espectacular de la propia ciudad. El simulacro pasa a ser una categoría central de la cultura. No sólo se relativiza lo "auténtico". La ilusión evidente, ostentosa, como las cebras que todos saben falsas o los juegos de ocultamiento de migrantes ilegales "tolerados" por la policía norteamericana, se vuelve un recurso para definir la identidad y comunicarse con los otros" (1990, 301).

impuros³¹.

Estos tres complejos fenómenos caracterizan el período actual de la modernidad, una modernidad híbrida, que hace pensar al autor que hoy todas las culturas son de frontera. Pero también un período en donde se replantean las relaciones de poder porque, a su vez, en nuestra modernidad ha habido un reordenamiento de los poderes lo cual ha relativizado la oposición política entre hegemónicos y subalternos, ya que no siempre son totalmente distintos ni siempre están enfrentados. Hay que ver, entonces, cuáles son las consecuencias de pasar de “una concepción vertical y bipolar a otra descentrada, multideterminada, de las relaciones sociopolíticas” (1990, 323).

Esta idea de hibridación me parece muy útil para describir la crisis actual de nuestra modernidad³². Más aún cuando en realidad lo que vivimos en América Latina no es el resultado de una modernidad compartida, sino, por el contrario, los distintos resultados de procesos diferenciados, según los países, de varios proyectos de modernización. En este punto quiero reiterar que no se pueden equiparar los programas de modernización de sociedades como la argentina o la mexicana, con las de los países centromericanos, por ejemplo. A la vez, repito, dentro de todos ellos el acceso a los proyectos de modernización ha sido muy desigual para los distintos sectores sociales. Pensemos en sociedades con fuerte población indígena, como la guatemalteca, donde una minoría ladina acapara la enorme mayoría de beneficios introducidos por la modernidad, mientras que gigantescos sectores sociales viven en condiciones con escaso acceso a los medios modernos (educación, participación, tecnologías, etc.).

Por otra parte, al analizar la etapa finisecular de la modernidad y su profunda crisis, García Canclini privilegia la mezcla de elementos y los resultados de estas relaciones. Por ejemplo sus análisis de los cruces entre las culturas de elite, las populares y las de masas, se orienta hacia la fragmentación, las intersecciones y los desdibujamientos de condiciones, privilegiando con esto los resultados híbridos como una condición de la modernidad.

Esta situación también se presenta en sus caracterizaciones del descoleccionamiento, la desterritorialización y los géneros impuros. El primero da como resultado un nuevo tipo de textos que no se reconocen por referencia a un originario ya sea culto, popular o masivo, sino a una mezcla de elementos de los tres referentes culturales. Igual situación ocurre con los géneros impuros (la historieta y el grafiti), los cuales mezclan modalidades genéricas y discursos culturales produciendo una síntesis de elementos híbridos.

Pero en cuanto a la desterritorialización y reterritorialización la situación es más compleja y problemática, ya que el modelo que nos propone García Canclini es Tijuana y la frontera México-estadounidense, donde el mismo criterio de frontera desaparece para dar paso a una especie de síntesis cultural celebratoria de la integración de elementos: el inglés con el español que conviven sin problemas, el cine, la música, la comida, etc., mexicana y estadounidense, dando lugar a que quienes viven ahí “deciden asumir todas las identidades disponibles” (1990, 202).

³¹ Por géneros impuros entiende García Canclini aquellos “constitucionalmente híbridos” (1990, 314) como el grafiti y la historieta. El primero mezcla la imagen y la palabra en una red de enunciados colectivos que van generando múltiples respuestas. Por su parte, la historieta es una conjunción del periodismo, el arte gráfico y la literatura que cuestiona la identidad nacional.

³² En este sentido, García Canclini destaca que “la crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es, es afirmado y discutido al mismo tiempo” (1990, 331).

El problema de este planteamiento es que enfatiza en la síntesis cultural que produce la hibridación y no toma en cuenta las diferencias y las contradicciones de los estratos y los sistemas culturales que se encuentran y conviven pero no siempre en armonía. Por ejemplo, y sólo para citar un caso, no tienen la misma hegemonía cultural las músicas que se escuchan en Tijuana. En este sentido, García Canclini, propone la hibridez como una superación dialéctica de las diferencias, en el sentido que lo piensa John Beverley:

Para mi gusto, reconocida o no, hay una teleología historicista implícita en estos conceptos que sugieren que el proceso dialéctico de contradicción y combinación que expresan es en cierto sentido providencial y necesario: es decir, una entelequia. De allí que hayan funcionado en distintas coyunturas como ideologemas. Para mí, la categoría de hibridez implica una *superación dialéctica* (Aufhebung) de un estado de contradicción o disonancia inicial en la formación de un sujeto o práctica social de nuevo tipo (1996 469).

Al perder de vista las contradicciones también se dejan por fuera las dimensiones de resistencia cultural, frente a los sistemas culturales hegemónicos. Un caso que me parece paradigmático es el del artesano de Teotitlán (Oaxaca) a quien visitó García Canclini, lo encontró viendo televisión y hablando en zapoteco, mientras exhibía tejidos con imágenes de Picasso, Klee y Miró. El artesano le explicó que:

comenzaron a hacerlos en 1968, cuando los visitaron algunos turistas que trabajaban en el Museo de Arte Moderno de Nueva York y les propusieron renovar los diseños. Me mostró un álbum con fotos y recortes de diarios en inglés, donde se analizaban las exposiciones que este artesano realizó en California. En media hora, lo vi moverse con fluidez del zapoteco al español y al inglés, del arte a la artesanía, de su etnia a la información y los entretenimientos de la cultura masiva, pasando por la crítica de arte de una metrópoli. Comprendí que mi preocupación por la pérdida de sus tradiciones no era compartida por ese hombre que se movía sin demasiados conflictos entre tres sistemas culturales (1990, 224).

Nuevamente se advierte el énfasis en la síntesis cultural como superación dialéctica de las diferencias, y como homogenización ya no de un sistema cultural sino de varios. Hay un esfuerzo en este relato por aplanar las diferencias de tres sistemas culturales el culto, el indígena y el popular. Me parece que esto no se puede hacer porque “en América Latina cada sistema representa la actuación de sujetos sociales diferenciados y en contienda, instalados en ámbitos lingüísticos distintos, idiomáticos o dialectales, y forjadores de racionalidades e imaginarios con frecuencia incompatibles” (Cornejo Polar, 1989, 22) A la vez, en el ejemplo no existen las contradicciones, la hibridación es vista como una suma homogénea de elementos que conviven en armonía. El ejemplo, me parece, representativo de un sector que por necesidades económicas se abre al mercado, pero no representativa de la cultura de un sujeto social colectivo. Aún así, ese artesano-artista vive en las contradicciones de varios sistemas, por lo cual no podría tener comportamientos homogéneos ni asumir los sistemas en estado de igualdad. Estas contradicciones son las que se deberían analizar, antes de celebrar la síntesis superadora de las diferencias.

Si la hibridez anula o minimiza las diferencias, no queda espacio para la resistencia

cultural y social de sectores que la modernidad globalizada no ha podido incorporar³³. La incorporación de estas diferencias es fundamental, ya que si la modernidad en su etapa actual se caracteriza por la ruptura de los relatos totalizantes, el espacio para los grupos que inscriben sus imaginarios en sistemas culturales no hegemónicos es imprescindible. Creo que es un evidente sesgo pensar que se han borrado las contradicciones entre grupos hegemónicos y no hegemónicos en una suma plana de diferencias. Además, esos niveles de resistencia no se deben borrar en una idea de hibridez homogenizante, sino, por el contrario, se debe pensar la hibridez como un espacio donde convivan la contradicciones y las luchas por la preservación de identidades no homogéneas.

En *Consumidores y ciudadanos* (1995) García Canclini se orienta a entender cómo los cambios en la manera de consumir han alterado las condiciones de la ciudadanía. Estima que en la era de la globalización que caracteriza el actual momento de la modernidad latinoamericana se hace más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales:

Las naciones y las etnias siguen existiendo. Están dejando de ser para las mayorías las principales productoras de cohesión social. Pero el problema no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación intercultural. Si concebimos las naciones como escenarios relativos, en los que se cruzan otras matrices simbólicas, la pregunta es qué tipos de literatura, de cine y de televisión pueden narrar la heterogeneidad y la coexistencia de varios códigos en un mismo grupo y hasta en un mismo sujeto (2000a, 129-130).

En su último libro *La globalización imaginada* (1999), García Canclini se dedica de lleno a estudiar los problemas culturales de la globalización. Indica que así como existen imaginarios nacionales, también se han construido imaginarios sobre la globalización, que oscilan entre la idealización del modelo propuesto por los economistas neoliberales y la realidad de exclusión que en la práctica se genera con procesos económicos, políticos y culturales que están muy lejos de ser homogéneos.

El problema de la modernidad globalizada es que se pierden los referentes que toman las decisiones, lo cual el autor plantea con la metáfora “cuando David no sabe dónde está Goliath” (2000b, 26). Esto conlleva a la necesidad de estudiar las identidades distanciándose de la oposición entre lo global y lo local. Para ello hay que analizar el problema situándolo en las articulaciones entre lo abstracto, lo inmediato y lo intercultural, lo cual traslada la búsqueda de identidades esencializadas para oponerlas a la globalización, a la indagación de cómo se pueden relacionar los sujetos en el nuevo período de la modernidad, apuntando el autor a una nueva utopía de interculturalidad identitaria globalizada:

Para decirlo rápido: no pienso que la opción central sea hoy defender la identidad o globalizarnos. Los estudios más esclarecedores del proceso globalizador no son los que conducen a revisar cuestiones identitarias aisladas, sino a entender las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad. Un mundo donde las certezas locales pierden su exclusividad y pueden por eso ser menos mezquinas, donde los

³³ Desde este punto de vista, Mabel Moraña afirma que “Más que como concepto reivindicativo de la diferencia, la hibridez aparece en Canclini como fórmula de conciliación y negociación ideológica entre los grandes centros del capitalismo mundial, los Estados nacionales y los distintos sectores que componen la sociedad civil en América Latina, cada uno desde su determinada adscripción económica y cultural” (1998, 215).

estereotipos con los que nos representábamos a los lejanos se descomponen en la medida en que nos cruzamos con ellos a menudo, presenta la ocasión (sin muchas garantías) de que la convivencia global sea menos incomprensiva, con menores malentendidos, que en los tiempos de la colonización y el imperialismo. Para ello es necesario que la globalización se haga cargo de los imaginarios con que trabaja y de la interculturalidad que moviliza (2000b, 30).

4. América Latina: una modernidad heterogénea y contradictoria

En su trabajo de 1978, *El indigenismo y las literaturas heterogéneas, su doble estatuto sociocultural*, Antonio Cornejo Polar propone la categoría de *heterogeneidad sociocultural*, la cual me parece fundamental para comprender las dinámicas sociales y culturales de América Latina desde la conquista hasta estos últimos períodos de nuestra modernidad. Aunque el crítico plantea sus ideas con base en el estudio de la literatura indigenista, creo que su propuesta es útil para estudiar las relaciones socioculturales en general. Asimismo, considero que dicha noción es pertinente para complementar la teoría de la hibridez cultural de nuestra modernidad, porque llena los vacíos teóricos (específicamente las diferencias culturales de los grupos sociales de distinta procedencia que conviven en una zona concreta) que esta idea genera. En concreto, ayuda a explicar las relaciones interculturales no como síntesis sino como contradicciones, donde los elementos conflictivos no se armonizan, sino que, por el contrario, establecen relaciones donde las contradicciones al resistirse a la homogenización, se recodifican. En este sentido, los imaginarios culturales no se anulan en una gran síntesis, sino que mantienen contactos pero conservando los elementos básicos de origen.

Cornejo Polar parte de la identificación de América Latina como una totalidad compuesta de subsistemas (literaturas nacionales y dentro de ellas de variantes regionales) cuyas diversidades no contradictorias ayudan antes que a entorpecer la comprensión de los sistemas culturales, a poner en razón una coherencia de la diversidad de las literaturas del subcontinente.

Esta importante constatación le permite al crítico señalar la existencia, en ese variado universo literario, de literaturas homogéneas y heterogéneas. Un ejemplo de las primeras son las narrativas peruana y chilena de los años cincuenta que evidencian la perspectiva de las capas medias urbanas, aluden a sus problemáticas y son leídas por un público del mismo nivel social.

Por otra parte, las literaturas heterogéneas tienen como rasgo básico la pluralidad de los elementos que las integran y la conflictividad inherente a sus estructuras:

Caracteriza a las literaturas heterogéneas, en cambio, la duplicidad o pluralidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto (1978, 73).

Como ejemplo de heterogeneidad menciona Cornejo Polar las crónicas de la conquista porque proyectan un referente cuya identidad sociocultural difiere del sistema que produce los textos. Es decir, construyen el mundo indígena a partir de sistemas de valores europeos, empezando por el idioma español. En “el plano formal este desequilibrio significa que el referente no es todavía capaz de imponer sus

modos de expresión y debe soportar la formalización que no le es propia y que resulta, en mayor o menor medida, tergiversadora” (1978, 76). Aunque, como es el caso de Guamán Poma con los dibujos, algunos textos formalmente se rebelan contra el sistema impuesto³⁴. Igualmente ocurre en la poesía de la independencia con Mariano Melgar, quien utiliza dos sistemas literarios: el neoclásico culto y el yaraví de carácter popular. El primero aborda el referente de la emancipación pero formalizado en un sistema ajeno.

En cuanto al indigenismo, indica Cornejo Polar que se destaca la fractura entre el universo indígena y su representación indigenista. Esto señala una literatura heterogénea porque las instancias de producción, realización textual y consumo pertenecen a un universo (autores no indígenas) y el referente (el mundo indígena) a otro.

Las polémicas acerca de la validez de que autores no indígenas hablen del tema no tiene sentido porque pierden de vista que se trata de literatura sobre las culturas indígenas y no de literatura indígena. De ningún modo puede pensarse que la identidad del indigenismo sea algo que no puede llegar a ser, por el contrario, su definición está en consonancia con ser una literatura escrita con los códigos de la cultura letrada.

En consecuencia, el indigenismo es una literatura escrita en español, siguiendo las normas de la literatura occidental e inscribiéndose en los cauces de la literatura culta. Pero, además “no abre un nuevo sistema comunicativo en cada uno de los países andinos y se limita a discurrir por el cauce que es propio de la literatura “cultura”, si se quiere “oficial”, de suerte que en ningún caso, ni aun en la perspectiva más radical, logra incorporar a los sectores indígenas en su circuito de comunicación” (1978, 82). Por esta misma razón es una literatura heterogénea, ya que revela el cruce entre dos culturas: la occidentalizada y la indígena.

La literatura indigenista responde a una sociedad de corte capitalista, mientras que el mundo indígena aparece más bien marcado por una estructura rural de rasgos feudales. Desde el punto de vista ideológico, el indigenismo representa la actividad de la clase media y el referente va a configurar la oposición entre el campesinado y el gamonalismo. En concreto y siguiendo a Rama³⁵, Cornejo Polar afirma que el movimiento indigenista se debe entender como el resultado “del ascenso de grupos minoritarios de la clase media baja que emplean las reivindicaciones indígenas como refuerzo y legitimación de sus propias demandas contra el sistema social impuesto desde arriba por la clase explotadora” (1978, 83).

Pero el indigenismo no se queda en esta apropiación, sino que asume los intereses del campesinado indígena y asimila también formas literarias que pertenecen al referente (el mundo indígena). Con esto queda claro que se trata de una literatura en donde el referente es extraño al sistema sociocultural de la literatura culta. Ejemplo de heterogeneidad es, también, el idioma inventado por José María Arguedas, que está hecho de una matriz sintáctica quechua pero realizada léxicamente en español. Esta invención supera al indigenismo mimético que copiaba palabras quechuas porque

³⁴ Dice Cornejo Polar que el género de las crónicas sirve de modelo a las literaturas heterogéneas porque señala, con desigual intensidad, las dos lternativas más importantes: o el sometimiento del referente por imperio e factores exógenos, en los casos normales, o, en algunos casos xcepcionales, la capacidad de ese mismo referente para modificar –con todo lo que ello significa- el orden formal de las crónicas. (1978, 77).

³⁵ Véase: Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. Segunda edición. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

revela la índole real del mundo que refiere y la desmembrada constitución de una cultura que aún no puede decir su historia más que con los atributos de un diálogo conflictivo.

En síntesis, las literaturas heterogéneas son aquellas que presentan elementos socioculturales de al menos dos culturas diferentes creando zonas de ambigüedad y conflicto. El indigenismo es un ejemplo de ellas porque plantea el conflicto de una clase social occidentalizada (la clase media) que se apropia de las reivindicaciones indígenas para legitimar sus propios intereses, pero en ese proceso a la vez que emplea los cánones de la literatura occidental también asimila formas expresivas indígenas.

En su polémica con Roberto Paoli, quien cuestiona la validez epistemológica del concepto³⁶ y le resta valor señalando que es muy general y que no capta la interioridad del mundo indígena, Cornejo Polar insiste en que su propuesta trata de explicar el funcionamiento en el indigenismo de dos sistemas socio-culturales diversos, donde uno de los dos “que corresponde al lado occidentalizado de los países andinos, rige el proceso de producción, los textos resultantes y el circuito de comunicación de esta literatura” (1996, 502). El indígena funciona como referente, aunque a veces pueda verse que él refluye en el discurso literario que procura revelarlo y lo transforma, ya sea modificando las estructuras formales “cultas” o la visión representativa de la realidad.

En un segundo momento, Cornejo Polar extiende su noción de *heterogeneidad* a todos los elementos que integran el ámbito comunicativo, especialmente al sujeto, al discurso y al referente. Esto se observa en su artículo de 1993, *Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis*³⁷, que luego recoge el autor en la introducción a su libro *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*³⁸, donde indica que la noción puede aplicarse a otros procesos literarios más vastos, como a los elementos que integran las instancias de comunicación, es decir al emisor, al discurso-texto, al referente y al receptor:

Entendí más tarde que la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias, haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites. Traté a la vez de historizar con el mayor énfasis posible lo que al principio no era –y tal vez ésta fue su paradoja más fructífera- sino la descripción de la *estructura de un proceso*; fructífera, claro está, porque se instalaba en una coyuntura intelectual en la que todavía uno y otro término (*estructura y proceso*) parecían inevitablemente contradictorios y hasta daban lugar a disciplinas distintas (1994, 17).

De ahí la crítica que ha realizado Cornejo Polar al carácter deshistorizante y armónico de la historiografía literaria latinoamericana, y su propuesta de abandonar como objeto de estudio un solo sistema literario, el culto.

³⁶ Refiriéndose al indigenismo, dice Paoli que “dentro de este espacio referencial, habrá que seguir distinguiendo un indigenismo más auténtico y penetrante, en el cual se produce la problematización del indio: problematización, y, por lo tanto, búsqueda, indagación, a las que quitaría esa especie de imposibilidad y traba original implícita en el concepto de heterogeneidad, tentador pero muy equívoco epistemológicamente” (1996, 496)

³⁷ Publicado en el número 66 de la revista *Hispanérica*, 1993, pp. 3-15.

³⁸ Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

El crítico propone el estudio de por lo menos tres sistemas literarios: el culto, el popular y el indígena, pero teniendo presente que “cada sistema tiene su propia historia, pero también participa de otra, mucho más abarcadora, que es la que distingue a un sistema de otro y al mismo tiempo, directa o indirectamente los correlaciona” (1989, 20). Por esto es importante acabar con la oposición que contraponen estructura a proceso, ya que ambos son históricos.

Construir la historia de las literaturas marginales supone fundar una historiografía capaz de enfrentar un tiempo que no es el nuestro. No se puede forzar a los sistemas marginales a encauzarse en la historia que sí conocemos, es decir la hegemónica.

A la idea de un tiempo vacío donde todo cabe, hay que oponer la idea de que las relaciones entre los sistemas son siempre contradictorias. En América Latina cada sistema representa la actuación de sujetos sociales diferenciados y en contienda, instalados en ámbitos lingüísticos distintos, y forjadores de racionalidades e imaginarios frecuentemente incompatibles.

Son las relaciones concretas entre los sistemas literarios que pueden servir para comprender la índole de cada uno de ellos y el sentido de la contradicción que los engrana y los hace participar en el corpus de la literatura latinoamericana. Las literaturas heterogéneas funcionan como receptoras de tradiciones populares e indígenas y resemantizan formas y contenidos alternativos. En éstas, el discurso hegemónico se abre a otros discursos marginales y subterráneos.

En cuanto a la relación de la heterogeneidad con el discurso, esta noción puede dar cuenta de la constitución de discursos ubicados en lugares de contactos y contaminaciones, donde se fragmenta la voz y se produce un dialogismo múltiple. En estos espacios lingüísticos se pueden leer discursos de variada procedencia cada cual en busca de una hegemonía semántica que muy pocas veces alcanzan. Se trata, entonces, de poner en evidencia esas contradicciones y darse cuenta de que el análisis de “esos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados” (1994, 18).

Por otra parte, el autor procura reconsiderar el sujeto alejándose de la concepción moderna heredera del romanticismo que imaginó un sujeto fuerte y homogéneo, para analizarlo como un espacio de contradicciones internas, más de carácter relacional que autosuficiente, un sujeto que se reconoce en varios rostros y que “está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes y heteróclitas” (1994, 21).

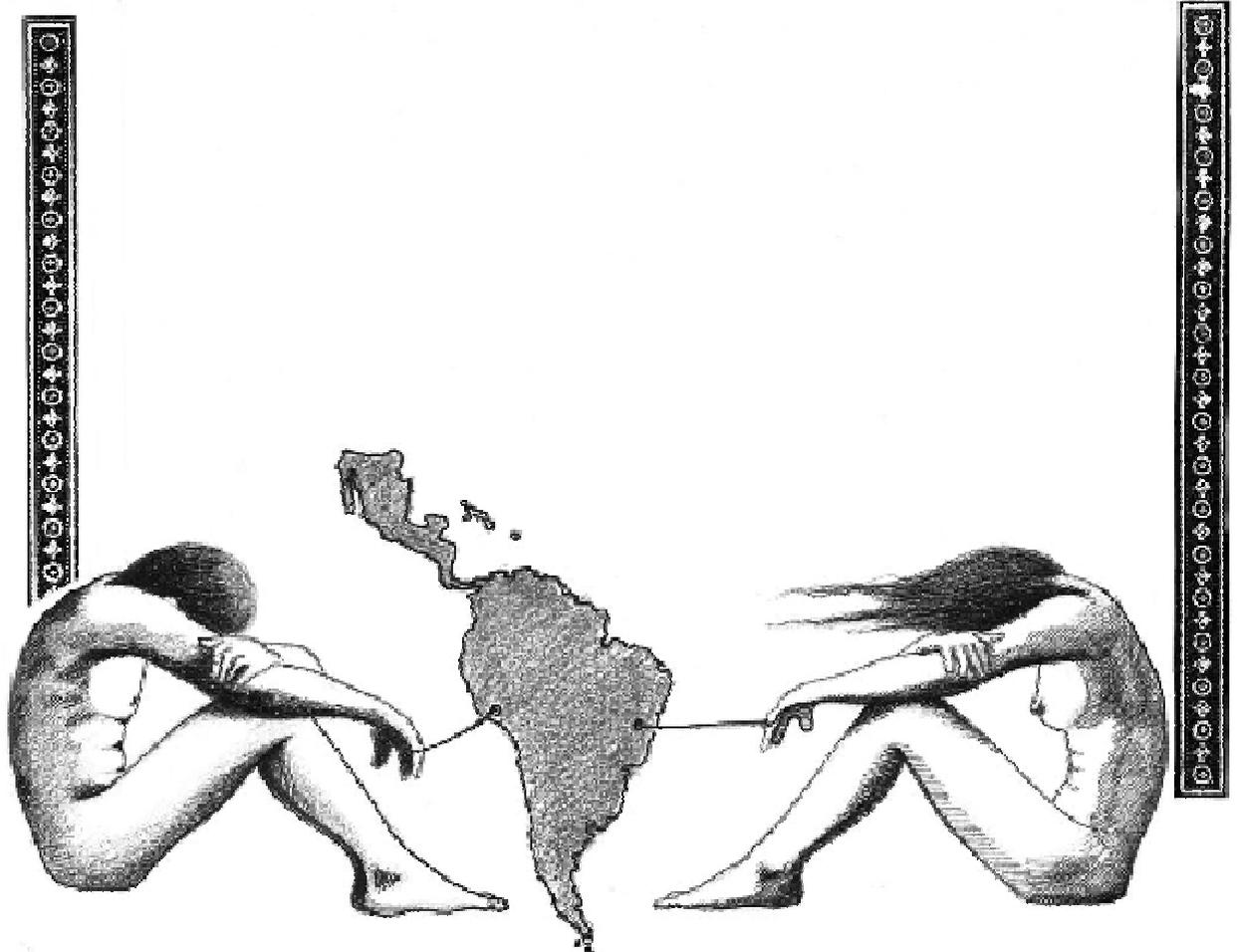
El sujeto se construye en relación con otros sujetos y en su relación con el mundo. En este sentido, y siguiendo las teorías postestructuralistas³⁹, Cornejo Polar insiste en que la realidad es una construcción del sujeto. La representación, la mimesis, no se encierra en su función representativa de la realidad, antes bien, “en cuanto construcción discursiva de lo real, en la mimesis el sujeto se define en la misma medida en que propone como mundo objetivo un orden de cosas que evoca en términos de realidad independiente del sujeto y que, sin embargo, no existe más que como el sujeto la dice” (1994, 22).

³⁹ Cornejo Polar lo reconoce cuando dice que “ opto : 1) por reconocer que el postestructuralismo nos ha dotado de instrumentos críticos más finos e iluminadores, pero también: 2) por enfatizar que nada es tan desdichado como el propósito de encajar –y a veces encajarnos a nosotros mismos- en los parámetros *post* mediante algo así como la estetización de un mundo de injusticias y miserias atroces” (1994, 15).

Me parece que para que toda esta dinámica relacionada con la heterogeneidad no pierda sus conexiones con la historia específica donde ocurren los fenómenos culturales, es fundamental la noción de *totalidad contradictoria*, que empieza a desarrollar Cornejo Polar en su artículo *Unidad, pluralidad, totalidad: el corpus de la literatura latinoamericana* de 1982. En este estudio se preocupa por la necesidad de no perder de vista la historización de los sistemas literarios. Para el autor, incluso en los casos más agudos de mezcla de distintos niveles de desarrollo social existe un grado de articulación que permite comprender la globalidad. Asimismo en la literatura los distintos sistemas que la integran, por más alejados entre sí, tienen “en común el estar situados dentro de un solo proceso histórico” (1982, 48). Es así como inscribir todos los sistemas literarios “dentro de un proceso histórico-social englobante, equivale a construir una totalidad concreta” (1982, 49).

Comprender la existencia de variados sistemas literarios no puede hacerse más que recurriendo a la historia general de la sociedad, dice el autor en su trabajo *Literatura peruana: totalidad contradictoria*:

en el espacio literario los sistemas más diversos se definen también, a partir de la historia que los engloba, mediante los vínculos que de una u otra forma los articulan en una totalidad que, como se sabe, está hecha mucho más de contradicciones que de armonías (1983, 49).



Esta noción de *totalidad contradictoria* es de gran valor explicativo porque permite comprender las determinaciones y las diferencias de los sistemas literarios en sus propias especificidades, así como sus interrelaciones y sus conexiones con las sociedades que los producen. Por otra parte, también esta categoría hace posible historizar y concretizar las dinámicas de los sujetos, las representaciones y los textos heterogéneos, comprendiéndolos en sus dimensiones relacionales con los sistemas culturales de América Latina. Esta noción es sin duda complementaria y enriquece la teoría sobre la heterogeneidad cultural, porque posibilita pensar la diferencia pero en conjuntos delimitables que corresponderían a producciones culturales de sociedades con imaginarios diferenciados.

Dentro de este concepto tampoco pierden sentido las nociones de literaturas nacionales ni de literaturas regionales, ya que cada construcción correspondería a relaciones específicas entre los sistemas literarios, ya sean de carácter restringido a un país o a una zona cultural.

A esta noción añadió Cornejo Polar al final de su carrera intelectual un último concepto que fundamenta epistemológicamente las ideas hasta aquí expuestas: *heterogeneidad no dialéctica*. Con base en sus análisis sobre la heterogeneidad del sujeto migrante, comprendió el autor que los imaginarios y las representaciones de la realidad de estas personas oscilan entre por lo menos dos construcciones diferentes, presentándose la contradicción como principio básico en sus imaginarios, pero no como una dimensión paranoica, sino como un conjunto de prepresentaciones coherentes que asignan sentido a la existencia. En estos imaginarios convive la contradicción sin necesidad de establecer síntesis conciliatorias, antes bien como una operación que respeta las diferencias:

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo *no dialéctico*. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que se supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino –al contrario- que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y –hasta si se quiere, exagerando las cosas- esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado (1996, 841).

Esta noción de *heterogeneidad no dialéctica*, tiene, por lo menos, dos importantes consecuencias. Primero, complementa las ideas de heterogeneidad y de totalidad contradictoria, porque pone en evidencia la convivencia democrática y no sintética de los elementos diferentes en una totalidad concreta.

De esta forma, revela que su fundamentación lógica no está en la dialéctica (que implicaría una síntesis armoniosa y superior de los elementos contradictorios) sino en

el dialogismo no sintético⁴⁰, ya que asume la realidad como un espacio donde pueden convivir confrontándose pero sin anularse mutuamente elementos contradictorios. Así, la contradicción no se presenta como entropía, sino, por el contrario, como principio epistemológico que explica la condición conflictiva de los discursos y las culturas.

En segundo lugar, esta redimensionalización establece una extensión de la teoría de Cornejo Polar hacia el estudio de discursos no literarios, como es el caso del discurso del migrante.

Desde mi punto de vista, esta extensión es muy valiosa porque da cabida no sólo para pensar los procesos de producción y circulación de discursos, sino también para interpretar las especificidades de las culturas latinoamericanas, ya que como señala Raúl Bueno, “la heterogeneidad es la condición esencial de América Latina” (1996, 24).

En este sentido, considero que la teoría sobre la heterogeneidad cultural es una herramienta fundamental para interpretar los procesos conformadores de nuestra modernidad, una modernidad en todo momento heterogénea y contradictoria.

A la vez, estas propuestas permiten complementar y llenar los vacíos teóricos que la noción de hibridación cultural deja, específicamente lo relacionado con su desinterés por las contradicciones. Las ideas sobre la heterogeneidad cultural posibilitan el análisis de las contradicciones de la modernidad y de los procesos de hibridación, a la vez que permiten observar las dimensiones de resistencia cultural que pueden estar presentes en dichas contradicciones.

5. Conclusiones

Los planteamientos europeos y norteamericanos sobre la posmodernidad han ayudado a los pensadores latinoamericanos a reconceptualizar las especificidades de América Latina. Esto en tres niveles, ya sea aceptándolos tal y como los proponen en otras latitudes, o, por el contrario, considerando que América Latina no es posmoderna y esos conceptos no se relacionan en nada con nosotros. Pero, también, una tercera vía más enriquecedora propone que tales ideas pueden ayudar a clarificar las contradicciones de nuestros proyectos de modernidad e iluminar el porvenir.

Creo que la discusión sobre la posmodernidad, tal y como la ha entendido esta tercera vía, nos ha ayudado a replantear problemas y a retomar proyectos inconclusos de nuestra modernidad. En lo fundamental, la discusión posmoderna ha dejado en claro muchas contradicciones de los programas de modernización, tales como la poca capacidad estatal para distribuir la riqueza, el clientelismo y la corrupción que engendraron los proyectos de estados más burocráticos que democráticos, la discriminación de amplios sectores sociales, etc. Todo esto ha permitido retomar nociones como la de desarrollo sostenible, planificación económica, reorganización

⁴⁰ En este sentido, me parece que la lógica de Cornejo Polar sigue la de Bajtín, en tanto que ambos se distancian de la lógica dialéctica como fundamento epistemológico. En su propuesta dialógica, Bajtín rechaza la dialéctica hegeliana: “Un espíritu, entendido según la filosofía de Hegel, en un proceso dialéctico, no puede originar nada aparte de un monólogo filosófico” (1986, 45). Su propuesta del dialogismo implica que en el enunciado conviven las voces de los otros, sin que ninguna elimine a la otra y sin que haya una fusión de ambas para dar paso a una tercera más perfecta, producto de una síntesis superior: “Si convertimos el diálogo en un texto parejo, esto es, si eliminamos las fronteras entre las voces (los cambios de los sujetos hablantes), lo cual es posible en un principio (la dialéctica monológica de Hegel), entonces el sentido profundo (infinito) desaparecerá (tocaremos el fondo, pondremos punto muerto)” (1985, 384).

política, entre otras, de gran importancia para pensar en nuevas opciones democráticas.

También, estas discusiones han replanteado las dimensiones de cómo entender y estudiar las culturas de nuestra modernidad. En este sentido, la propuesta acerca de la hibridación cultural de Néstor García Canclini es muy importante, ya que permite comprender las nuevas organizaciones de la cultura en el período de una modernidad heterogénea.

Mi propuesta es que el concepto de *hibridación cultural*, aunque es una útil herramienta para describir las sociedades latinoamericanas en el período de crisis de la modernidad, privilegia el resultado de los elementos culturales que se encuentran y deja de lado las contradicciones que los separan. Al hacer esto, relega las dimensiones de *resistencia cultural* de la modernidad en su etapa actual.

Las teorías de Antonio Cornejo Polar, que en un principio se referían al ámbito estrictamente literario, luego tuvieron una extensión hacia el estudio de los campos culturales latinoamericanos, lo cual me parece de extrema importancia, ya que sus conceptualizaciones sobre la heterogeneidad cultural no solamente sirven para explicar las literaturas en las que se encuentran por lo menos dos sistemas culturales distintos y conviven en una totalidad contradictoria, sino que nos hace posible comprender el funcionamiento mismo de nuestras sociedades heterogéneas.

Mi criterio, en este sentido, es que las nociones de *totalidad contradictoria*, *heterogeneidad cultural* y *heterogeneidad no dialéctica* tienen su fundamentación lógica en el dialogismo no sintético, con lo cual asumen la contradicción como principio epistemológico. Por otra parte, dichas ideas complementan la noción de *hibridación cultural* tanto para rescatar las dimensiones de *resistencia cultural* como para describir los ámbitos de la *modernidad diferencial* de América Latina.

Esto permite pensar que no todos los fenómenos de la modernidad que vivimos en América Latina se resuelven en síntesis culturales, antes bien, creo que existen ámbitos culturales que procuran mantener algunas de sus especificidades, tales como culturas que relacionándose con los procesos de modernización desean seguir hablando sus lenguas y quieren mantener sus costumbres tradicionales.