

Ángel Rama y los estudios latinoamericanos

Mabel Moraña, ed.

Serie *Críticas*

Ángel Rama y los estudios latinoamericanos

Mabel Moraña, ed.

Ángel Rama efectuó una doble revisión de la crítica latinoamericana: primero con su idea de transculturación narrativa, segundo con su genealogía de la "ciudad letrada", uno de los textos fundacionales de los estudios culturales en América Latina. La presente colección representa una reflexión imprescindible sobre el significado de su obra para la actualidad de nuestro campo.

John Beverley

De la transculturación (a/en) lo transnacional

Abril Trigo

Dos problemas teóricos se anuncian en la distinción preposicional del título: el relevo, dentro del aparato crítico cultural latinoamericano, del concepto acuñado por Ortiz y desarrollado por Rama, por otras categorías supuestamente más idóneas a la instancia transnacional, tales como *hibridación* o *heterogeneidad*; y su posible actualización epistemológica y reinsertión pragmática en dicho marco.

Indudablemente, la *transculturación* ortiziana fue proyectada por Rama como el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica más sofisticada a las variopintas ideologías del mestizaje, como sostiene Cornejo-Polar ("*Mestizaje*" 369). Formulada en el implícito marco ideológico de la teoría de la dependencia, a la sombra de la neoadorniana crítica del imperialismo cultural y del ya claudicante análisis estructural, y heredera de la centenaria tradición autonomista hispanoamericana, la *transculturación* proponía simultáneamente una teoría de la modernidad y una estrategia de modernización cultural para la periferia. Aun cuando "se advierte, en los últimos años, una popularización considerable del término", según sostiene Román de la Campa, ésta respondería menos a su competencia epistemológica propiamente dicha, que a sus resonancias ideológico-afectivas, en tanto "evoca un sentido impreciso pero generalizado de autoctonía y autenticidad latinoamericana" (13-14). Es decir, a lo que tiene precisamente de caduco. Este uso, nostálgico y rutinario, que se ampara en la generosa riqueza alusiva del término que tanto atrajera a Rama y que, como observan de la Campa y Benítez Rojo, constituye un notable anticipo de diseminación textual, obnubila sus aporías y, por ende, deja el campo abierto a aquellas categorías que ofrecen una respuesta a los cambios de la hora. ¿Acaso esta baja cotización epistemológica de la *transculturación* implica que la modernidad o su problemática hayan sido superadas? Todo lo contrario. Pero responde obviamente a la obsolescencia que, bajo el impacto de la transnacionalización (con la correlativa devaluación de los estados nacionales), y de los discursos posmodernos (con su descalificación de los macrorrelatos), mina los paradigmas modernamente utópicos en que se apoyara. En otras palabras, la *transculturación modernizante* de Rama se habría vuelto anacrónica envuelta en el fracaso del "proyecto epistemológico de los 70" (Cornejo-Polar, *Escribir* 14), y bajo el efecto

combinado de las transformaciones operadas en la realidad socio-cultural, de las transformaciones en la comprensión e interpretación de dicha realidad, y de la necesariamente distinta interpretación de la *transculturación*, teoría que pretendía explicar aquella realidad.

Según Neil Larsen, sin duda entre sus más incisivos críticos, la *transculturación* constituiría una suerte de hegemonía putativa, una estrategia de contención de los sectores subalternos por un Estado que se escamotea detrás de un esteticismo populista; en otras palabras, la *transculturación* sería una de las manifestaciones ideológicas de la modernidad periférica. Pero sin necesidad de incursionar ahora en la cuestión de su idoneidad en cuanto herramienta hegemónica moderna, es preciso constatar que la *transculturación* de Rama devenía anacrónica casi al instante mismo de su sistematización. Es particularmente sintomático que fuera elaborada entre las catástrofes neofascistas en el Cono Sur, que parecían poner punto final al revolucionarismo de los sesenta, y la tregua a la esperanza de la revolución sandinista. Propuesta inicialmente en una serie de artículos de mediados de los setenta, al ser éstos desarrollados en libro hacia 1982, seguía siendo una teoría de los setenta. En tal sentido, registraba en negativo y dramáticamente las mutaciones englobadas bajo la posmodernidad, fundamentalmente la fractura diversidad/diferencia, que así es captada desde la posición poscolonial de Homi Bhabha:

Cultural diversity is an epistemological object — culture as an object of empirical knowledge — whereas cultural difference is the process of the *enunciation* of culture as “knowledgeable”, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification. If cultural diversity is a category of comparative ethics, aesthetics or ethnology, cultural difference is a process of signification through which statements of culture or *on* culture differentiate, discriminate and authorize the production of fields of force (34).

Esta fractura, que en América Latina parte las aguas de la antropología y la sociología, como señala García Canclini (*Culturas híbridas* 228ss), y nutre los discursos sobre la formación del *otro* subalterno, desde la psicología anticolonial de Franz Fanon hasta la ética metafísica de Enrique Dussel, es medular a la revolución epistemológica posmoderna: crisis de paradigmas, erosión de los campos disciplinarios, iliquidez de los macrorrelatos, pasaje de la noción de identidad, como totalidad discreta e inmutable, a id/entidad, constructo coyuntural, cotidianamente negociado en prácticas político-discursivas que desenmascaran la inscripción de lo auténtico en la instrumentación de diferencias.

Encabalgado entre ambas epistemes, Rama procura negociar la rigidez de la primera recurriendo a la “plasticidad cultural” propuesta por Vittorio Lanternari como respuesta al impacto de la modernización. Dicha plasticidad permitiría a las culturas endógenas superar tanto un inicial acantonamiento en el tradicionalismo (“rigidez cultural”) como su indiscriminada aculturación a lo exógeno (“vulnerabilidad cultural”), produciendo en cambio “una rearticulación global de la estructura cultural” (*Transculturación* 31). Pero la plasticidad cultural, demasiado próxima al sincretismo y al mestizaje, no previene la resolución esencialista de la espiral desatada por los binarismos en juego. Rama, asomado al abismo, sólo atina a resolver la aporía modernizante entre *transculturación urbana o cosmopolita* y *transculturación regionalista o transculturada* apelando a la maniquea dicotomía de Darcy Ribeiro entre culturas auténticas y espurias, que sólo se destraba mediante un corrimiento analéctico a la Dussel y su impretendida fetichización de lo subalterno *qua locus* de la autenticidad, según critica Larsen (xlili). Lo cierto es que aun cuando se esfuerce por abrir el cerrojo epistemológico fundacionalista, e historicamente incansablemente sujetos y procesos, Rama termina restableciendo la primacía ontológica de “las capas recónditas de las regiones internas”, primacía que se funda, en última instancia, en el solipcismo tautológico de la autenticidad: “Lo original de cualquier cultura”, dice, “es su misma originalidad” (*Transculturación* 97). Ambigua, históricamente condicionada autenticidad, como insiste de la Campa, pues “lo autóctono o autónomo no podrá ser un espacio estable de identidades y esencias si participa, ‘incesantemente’, en un proceso de intertextualidades amplias a través del mercado global de las formas culturales” (16). Este punto ciego explicaría, como una apostilla, que a pesar de la dimensión culturalista de su teoría, o debido a ella quizás, Rama persista en mantenerla amarrada a lo literario, en notable reducción de la fórmula ortiziana, capaz de condensar en un haz metafórico historia y geopolítica, cultura y economía, biología y hábitos populares cotidianos. Del mismo modo, explicaría también su recurrente preocupación por la lógica de los mercados, y que en *Novísimos narradores*, texto que precede a *Transculturación narrativa*, y siempre desde la literatura, vislumbrara ya la emergencia de lo popular masivo transnacional como factor medular en la gestación de una *transculturación popular urbana*, “ensamble de materiales disímiles, provocativamente yuxtapuestos” y no necesariamente sintetizables (*Novísimos narradores* 41).

Es precisamente la irrupción coligada de ambos factores, lo masivo y lo transnacional, lo que hace necesaria y posible, hacia los ochenta, una total revisión del aparato crítico-epistemológico sobre el que se apoyara la *transculturación modernizante*; revisión que abarca desde las

funciones del mercado, a la configuración de disímiles modos de producción, circulación y consumo; de la plasmación de agencias, instancias y mediaciones, a la formación de hegemonías e identidades; y, por sobre todo, la existencia, la necesidad y la índole de la modernidad latinoamericana. El mismo Rama retoma en "El boom en perspectiva" una línea de análisis que aplicara exitosamente al modernismo, para estudiar las contradicciones entre regionalismo y cosmopolitismo a partir de las transformaciones operadas en el mercado editorial. La transnacionalización y la masificación de la demanda habrían impuesto, de acuerdo a su análisis, un nuevo modo de producción a un escritor cosmopolita finalmente profesionalizado, lo que le valdría los reproches del despedido transculturador regionalista condenado a hablar "desde otro tiempo y desde un punto marginal del circuito mercantil": es la polémica Arguedas/Cortázar (274). La modernización operada desde el mercado transnacionalizado, insinúa Rama, pone en jaque las estrategias de transculturación regionalista.

Pero la revisión no podía realizarse desde el reducido enfoque literario; se requería el concierto de otras disciplinas, como los estudios comunicacionales, la sociología y la antropología, abriendo camino a la transdisciplinariedad de los estudios culturales. Pero de cualquier modo, aun cuando es preciso insistir en la obsolescencia de la *transculturación modernizante*, debida fundamentalmente a su ambivalente anclaje fundacionalista, causa perplejidad, no obstante, la escasa exploración teórica de su convertibilidad a lo transnacional. Parte de esta crítica, que he discutido en "On Transculturation: Toward a Political Economy of Culture in the Periphery", ha contribuido a su progresiva sustitución por otros paradigmas que, a mi entender, resultan igualmente problemáticos. Una reciente excepción serían los ya citados artículos de Cornejo-Polar y Román de la Campa. La estrategia de este último consiste en establecer similitudes y sugerir una cierta genealogía entre la *hibridez* y la *transculturación*, de manera que la "reconversión cultural" propuesta por García Canclini devendría sinónimo de una transculturación novedosamente ampliada a un campo cultural más vasto y más plural. Es otra mi estrategia. Quisiera relevar, en lo que sigue, algunas instancias en este proceso, indagando no en las continuidades sino en las rupturas, no en las certezas, sino en las aporías, mediante una serie de rodeos que, espero, refracten nueva luz sobre la poco inexplorada dimensión de la transculturación en lo transnacional. Este ensayo debe leerse, por tanto, como una abierta, inacabada, quizás inacabable, reflexión en proceso.

DE LAS MULTINACIONALES A LO TRANSNACIONAL

A diferencia de otras teorías sobre lo transnacional producidas desde los países metropolitanos, como el *world-system* de Immanuel Wallerstein, cuya *geoculture* reproduce y refleja, en un plano remozadamente superestructural, la estructura geopolítica de un nuevo sistema económico global, y del posmodernismo de Fredric Jameson, elevado a dominante cultural (norma hegemónica y fiel de la balanza) del capitalismo tardío, el colombiano Jesús Martín-Barbero rastrea en el desarrollo histórico mismo de la cultura de masas la genealogía de lo transnacional en América Latina. Tanto Wallerstein como Jameson, a pesar de advertir insistentemente que en su teoría "the *cultural* and the *economic*, thereby collapse back into one another and say the same thing, in an eclipse of the distinction between base and superstructure" (xxi), permanecen amarrados a un estructuralismo estructuralmente etnocéntrico. Martín-Barbero, por su parte, aplicando un método inductivo más que deductivo, genealógico que no sistémico, nos ilumina mucho más sobre el estatuto de la modernidad latinoamericana. El eje de su argumento pasa por considerar la industria cultural como un dispositivo y la cultura masiva como el ámbito de constitución de la sociedad de masas, el mercado, el estado y la cultura nacionales. En una palabra, como complejo campo de lucha donde se dirime la hegemonía económica, política y simbólico-cultural. Esto implica, obviamente, una doble ruptura: "con el positivismo tecnologista, que reduce la comunicación a un *problema de medios*, y con el etnocentrismo culturalista que asimila la cultura de masa al problema de la *degradación de la cultura*" (95); es decir, con la apología de la cultura de masas (*à la* McLuhan) y con su demonización como industria cultural (*à la* Adorno) y punta de lanza del imperialismo (*à la* Mattelart), teorías privilegiadas por la crítica cultural latinoamericana durante los sesenta y setenta. Tres etapas distingue Martín-Barbero en la construcción de lo masivo latinoamericano: la primera, entre los treinta y los sesenta, establece culturas nacionales bajo la inestable hegemonía de los populismos de estado; la segunda, que se gesta a partir del agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, base de dichos populismos, se caracteriza por la privatización y consecuente mercantilización de los medios, es decir, por su metamorfosis de aparatos culturales del estado en industria cultural propiamente dicha (179ss). La transnacionalización de este fenómeno, que acarrea la erosión de las fronteras culturales nacionales, manifiesta hacia los ochenta la tercera etapa del proceso, en la cual las tecnologías de la comunicación y la industria cultural adquieren un papel decisivo tanto económica cuanto ideológicamente a nivel global (Martín-Barbero 224-5). Es lo transnacional, fenómeno cualitativamente

distinto a lo multinacional (Renato Ortiz 150), que el viejo paradigma del imperialismo cultural no puede aprehender, como admiten hoy día los mismos Mattelart (175ss). La globalización económica (desterritorialización del capital y de la mercancía que fluyen en un mercado mundial donde se con-funden las fronteras nacionales) implica la configuración de un nuevo "global imaginary that speaks English, but a broken, contaminated one", nos guiña Stuart Hall (28; Born 286), una auténtica "visão de mundo" para novísimos "cidadãos mundiais", como anota Renato Ortiz (29). Éste es el sentido que para él tiene la "cultura internacional-popular", una *macrocultura transnacional* cuyo rasgo más notable, en cuanto caldo de cultivo de una identidad colectiva global, es que se constituye —como toda identidad— en base a una profundización del olvido de las memorias colectivas locales, regionales y nacionales (111ss). La "modernidade-mundo", más que homogeneizar, isomorfiza, como dirían Deleuze y Guattari: "Enquanto modernidade, ela significa descentramento, individuação, diferenciação; mas o fato de ser mundo aponta para o extravasamento das fronteiras" (181); lo global y lo local en un combinado movimiento centrípeto y centrífugo, de estandarización y segmentación, de nivelación y diferenciación. La ineludible, insoslayable macrocultura transnacional isomorfiza, pues, erosionando las memorias —y las fronteras— nacionales, mediante la integración de los sectores con capacidad adquisitiva a un mercado —y a un imaginario— global, fenómeno correlativo a la simultánea marginación de las mayorías más pobres (Ortiz 137-9; 179-181). La resistencia a esta transnacionalización no opera, por lo tanto, a partir de unidades culturales discretas, ontológicamente autenticables, sino de matrices residuales de una memoria popular que Martín-Barbero detecta en los mecanismos de interpelación del melodrama, por ejemplo, en una ingeniosa fusión del *habitus* bourdieuano con las tácticas consumidoras de de Certeau. Aun cuando la teoría del reconocimiento de Martín-Barbero, y más aún la especificidad latinoamericana que le asigna ("¿No estará ahí la conexión secreta del melodrama con la historia del subcontinente latinoamericano?" (*Televisión* 27)), sean, cuando menos, discutibles, importa su destaque de los usos como instancia de recuperación de modos culturales subalternos subyacentes en textos hegemónicos como si se tratara de un palimpsesto.

LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LAS CULTURAS HETEROGÉNEAS

La categoría de *heterogeneidad cultural*, propuesta desde los setenta por Antonio Cornejo-Polar, también registra la fractura epistemológica posmoderna en una trayectoria semejante a la teoría de la

transculturación. De hecho, es Cornejo-Polar uno de los contados críticos en señalar la contribución epistemológica de esta última y en instar a su renovado debate desde una crítica puntual. Aun cuando admite que se trata de un concepto "harto más sofisticado que el de mestizaje y que tiene una aptitud hermenéutica notable", la *transculturación* no constituye para él una propuesta epistemológica que supere, mas por el contrario, continúa, profundiza y refina las ideologías del *mestizaje* ("Mestizaje" 369; "Condición" 101). En consecuencia,

Si la transculturación implicara efectivamente la resolución (¿dialéctica?) de las diferencias en una síntesis [...] habría que formular otro dispositivo teórico que pudiera dar razón de situaciones socio-culturales y de discursos en los que las dinámicas de los entrecruzamientos múltiples *no* operan en función sincrética sino, al revés, enfatizan conflictos y alteridades. En una primera instancia, en este nivel, habría que reflexionar sobre la categoría de hibridez (García Canclini) que no obvia las instancias sincréticas pero las desenfatiza y las sitúa en una precaria temporalidad situacional que tan pronto las instaure como las destruye [...] También cabría discutir mi propuesta sobre la heterogeneidad ("Mestizaje" 369-370).

Cornejo ha venido rumiando el término por casi dos décadas en busca de un dispositivo teórico capaz de superar la síntesis dialéctica y "esclarecer la índole de procesos de producción discursiva en los que al menos una de sus instancias difiere], en cuanto filiación socio-étnico-cultural, de las otras", siendo todas interiormente heterogéneas ("Mestizaje" 370). Es su propósito formular un concepto que, en lugar de representar una totalización hegemónica, exprese una pluralidad antagónica, la tensa coexistencia de culturas diversas, cuya heterogeneidad se realiza mediante la participación segmentada en disímiles sistemas de producción. Particular atención le merecen los desajustes entre emisor, referente y receptor en la literatura indigenista, ya analizados por Rama en tanto ideología del mestizo, es decir, la apropiación y la representación del indígena por intelectuales mestizos, grupo social emergente en control de la escritura (*Transculturación* 142ss). Estas relaciones de producción generan una peculiar ambigüedad, estupendamente sintetizada en la dedicatoria de la novela *Plata y bronce* de Fernando Chávez: "Para quien no leerá nunca estas páginas porque una desigualdad absurda cegó sus pupilas ..." (en *Escribir* 175; ver *La novela* 60-63); ambigüedad que permite concluir a Cornejo-Polar que la verdad del indigenismo "no reside tanto en lo que dice cuanto en la contradicción real que reproduce discursivamente": no en el producto, sino en su producción (*Escribir* 206).

En definitiva, Cornejo-Polar busca un concepto que encarne en la cotidianidad de las culturas locales y, para ello, en coincidencia con Rama, parte de la premisa de que existen entidades culturales discretas portadoras de una discursividad alternativa, porque “en una sociedad dividida en clases y grupos étnicos no todas las culturas tendrán el mismo valor con respecto al concepto de nación. Unas son de verdad nacionales y otras no lo son” (*La cultura nacional* 21). ¿Otro anclaje fundacionalista o una *strategic metalepsis*, como sugiere Gayatri Spivak? ¿Un momento anadialéctico de identificación con el prójimo, según la ética de Enrique Dussel, o una estratagema política, como el *arbitrary closure* que propone Stuart Hall?

El parentesco de la *heterogeneidad cultural* con la *transculturación modernizante* de Rama, sin embargo, no se limita a su axiología de la subalternidad. Como argumenta Françoise Perus al proponer la recuperación actualizada —es decir historizada, contextualizada— de ambos conceptos, la *transculturación* intenta aprehender en el ámbito de la literatura la *heterogeneidad cultural* “de espacios, tiempos y movimientos, que reproduce las discontinuidades, las rupturas internas y los entreveros de procesos de modernización periférica” (43). En otras palabras, mientras la *heterogeneidad cultural* describe los efectos histórico-sociales de la modernización en la periferia, “la *transculturación* centra la problemática en torno a las respuestas y soluciones artísticas [...] encontradas por la literatura a las dificultades planteadas por esta misma *heterogeneidad cultural*” (44).

CULTURAS HÍBRIDAS: ¿COMODÍN HERMENÉUTICO POSMODERNO?

Pero el mismo fundacionalismo que subyace a la concepción de *heterogeneidad cultural* y de *transculturación*, contamina también el concepto, supuestamente indeterminado y flotante, de *hibridez cultural*, popularizado en los estudios culturales latinoamericanos por Néstor García Canclini. Amparándose en la genealogía de la modernidad latinoamericana trazada por Martín-Barbero, según la cual ésta sería el resultado no ya del desarrollo de los medios masivos, sino del “acceso de las masas a la escena social”, García Canclini construye un discurso que vale la pena reproducir por su compleja intertextualidad. Escribe: “Entre lo indígena y lo occidental, lo tradicional y lo moderno, argumenta Jesús Martín-Barbero —siguiendo a Arguedas— ‘la clave de la configuración cultural del subcontinente y de cada nación’ es el mestizaje”. E inmediatamente añade:

La transnacionalización no es simple abolición de las diferencias; es también la creación de espacios híbridos en los que, al ritmo de los

conflictos, tanto los sectores hegemónicos como los subalternos refuncionalizan los objetos y las prácticas dominantes. Por lo tanto, la reconstrucción o la fundación de la teoría que necesitamos debe concretarse en ese territorio de mezclas, de “apropiaciones polimorfas”, de contradicciones, en las que hoy se constituye y se transforma lo popular urbano (García Canclini, “Comentarios” 151).

De acuerdo a esto último, la *hibridez* consistiría en una suerte de complejización —propiciada por la mutación de los conflictos y las diferencias bajo el impacto de lo transnacional— de una hojaldrada heterogeneidad anterior, compleja articulación de tradiciones y modernidades diversas, desiguales, donde coexisten múltiples lógicas de desarrollo (*Culturas híbridas* 23; Martín-Barbero, *Televisión* 12). ¿Sería la *hibridez*, en tal sentido, la manifestación (posmoderna) de la *transculturación* popular urbana desatada al impacto de lo transnacional que Rama detectaba en *Novísimos narradores* o, en términos más generosos, el resultado de la heterogeneidad desatada por el encuentro de lo transnacional con lo local (Poblete 124)? Puesto de otra manera, ¿sería la *hibridez* de García Canclini el nuevo instrumento epistemológico que Cornejo-Polar reclama o una versión reciclada de viejos mestizajes?

Parece afirmarse en tiendas académicas cierto consenso en cuanto a que la *hibridez* constituiría ese instrumento capaz de registrar con mayor felicidad el quiebre epistemológico bajo lo transnacional. Aun cuando tendría una dimensión transhistórica (“tiene un largo trayecto en las culturas latinoamericanas” (*Culturas híbridas* 305)), García Canclini resiste a la idea de la indeterminación de lo híbrido e insiste en su anclaje histórico (Mier 363). La única definición explícita al respecto, en conspícua nota a pie de página, ofrece una deliberada ambigüedad:

Se encontrarán ocasionales menciones de los términos *sincretismo*, *mestizaje* y otros empleados para designar los procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales —no sólo raciales a las que suele limitarse “mestizaje”— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales (*Culturas híbridas* 14-15).

Ambigüedad no obstante, los usos del término conforman al marco de la modernidad periférica globalizada: una articulación compleja de tradiciones y modernidades bajo la hegemonía de la macrocultura transnacional. Aun cuando García Canclini oscila entre su empleo teórico amplio y su puntual aplicación empírica, la especificidad transnacional de la *hibridez* (que en ocasiones califica “posmoderna”) provendría de una suerte de intensificación de los cruces culturales, de la transgresión

de límites y categorías, y de la descaecimiento de los paradigmas de la modernidad (*Culturas híbridas* 363 y 307). Dos rasgos principales sintetizarían la *hibridez* bajo lo transnacional, pues: la descolección (y la correlativa prominencia de los usos) y la desterritorialización (transnacionalización y transmigraciones). La confluencia de ambos nutriría una productividad liminal, intersticial y ubicua donde residiría, en forma bastante próxima a la *hybridity* de Homi Bhabha, la productividad de la *hibridez*:

Lo híbrido designa una liminaridad, una materia cuya existencia exhibe la afirmación dual de una sustancia y su falta de identidad, lo que está en el intersticio, lo que se perfila en una zona de penumbra, lo que escapa, cuando menos en su surgimiento, a la repetición. Lo híbrido es el nombre de una materia sin identidad, el nombre de una condición evanescente. Lo híbrido sería entonces un nombre muy afortunado, por la densidad de sus evocaciones (Mier 361).

Tanto su diseminante etimología como su implementación impresionista por García Canclini hacen a la opulencia connotativa de la *hibridez*, que si ha contribuido a su meteórica popularidad también señala sus limitaciones epistemológicas. Esta extraordinaria ductilidad descriptiva la convierte, sin duda, en instrumento idóneo para la aprehensión fenomenológica de la compleja realidad cultural latinoamericana bajo lo transnacional, pero al momento de su formulación teórica, García Canclini indefectiblemente se refugia en las metáforas del mestizaje, precisamente aquellas que Rama pretendía superar con su dialéctica transcultural, cuyos ecos le reprocha Comejo-Polar.

Este desajuste entre prodigalidad empírica y pobreza hermenéutica motiva la crítica — fundamentalmente metodológica — de José Joaquín Brunner, la filípica — doblemente ideológica — de Neil Larsen, y la discusión — francamente epistemológica — sobre la muy posmoderna resistencia teórica de la *hibridez*, provocada quizá por el vértigo que produce su interminable diseminación significativa, traída a colación por Mier, Piccini y Zires (352-357). En otras palabras, ¿no sería la misma amplitud fenomenológica del concepto, su vertiginoso despliegue de significados, lo que estaría bloqueando su teorización? Esto debería leerse, y en forma mucho más minuciosa que la que aquí realizo, en relación a las ocasionales recurrencias de García Canclini a cierto neopositivismo disciplinario (“la bifurcación entre la antropología y la sociología corresponde a la existencia de dos modalidades separadas del desarrollo cultural” (*Culturas híbridas* 234)) para luego abjurar de la “artificialidad” de las disciplinas, de su baja consistencia teórica y de su alto grado de subordinación ideológica (351). Aun cuando propone un

enfoque “transdisciplinario (más que interdisciplinario)”, totalmente compartible, su eclecticismo metodológico, en lugar de transgredir y subvertir las disciplinas, o de crear un nuevo espacio, abierto, “in abeyance”, como sugiere Chambers (122), se des(em)peña en varias a la vez, de modo de mantener cierta tensión entre las epistemologías “anarquistas” (posmodernas) y “neopositivistas” (modernas) (357-358).

Pero la densidad fenomenológica de la *hibridez* reduce claramente su precisión analítica, al punto que al abarcar todo no califica nada, con lo cual podríamos preguntarnos que si la *hibridez* satura todo lo cultural, ¿el adjetivo en *culturas híbridas* no se reduciría a un puro pleonasma, a un gesto trivial y tautológico? ¿Qué designa lo híbrido cuando nada es auténtico o, dicho de otro modo, cuando todo lo es? ¿No sería una coartada más, ante la ausencia de identidades discretas, para crear pivotes emancipatorios? Esta es, a mi entender, la paradoja — piedra de toque y cuadratura del círculo — que García Canclini procura resolver: cómo preservar espacios emancipatorios sin recaer en fundacionalismos. Esta paradoja es ostensible en la definición de cultura popular que García Canclini propone en *Las culturas populares en el capitalismo*, definición que precede y sustenta su posterior concepción de la *hibridez*, y según la cual “veremos las culturas de las clases populares como resultado de una apropiación desigual del capital cultural, la elaboración propia de sus condiciones de vida y la interacción conflictiva con los sectores hegemónicos” (*Culturas populares* 17; “Cultura transnacional” 49). Esta definición está en el centro de su conocida polémica con José Joaquín Brunner, quien le critica su ecléctica mixtión de la reproductividad bourdieuana y la hegemonía gramsciana, dos teorías a su entender incompatibles, con la última de las cuales García Canclini pretendería salvaguardar “un espacio de maniobra desde el cual las prácticas populares puedan continuar entendiéndose como prácticas contrahegemónicas, de alternativa, resistentes” (*Espejo* 153). Pero el privilegio que asigna García Canclini a la reproducción sobre el conflicto genera “una interpretación no suficientemente gramsciana de la visión de Gramsci sobre la cultura” (159), según la cual

lo popular de la cultura (popular) consistiría nada más que en una apropiación desigual de los códigos culturales dominantes [...] En breve, en esta visión no cabe el elemento lucha de *hegemonías*; hay, en el mejor de los casos, una definición *posicional relativa* de las diversas culturas, donde una (la subalterna o popular) se halla relativamente subordinada a la otra (hegemónica) (155).

Dicho de otro modo, García Canclini otorga estatuto de cultura (que en términos gramscianos implicaría una concepción de mundo elaborada por intelectuales orgánicos a una clase social con capacidad

organizativa propia (156-158)) a lo que en puridad describe como una "heteróclita asociación de elementos estratificados que rigen prácticamente la conducta y las creencias" de las clases subalternas (163). Es decir, a lo que en términos gramscianos es mero *folklore*, una no-cultura, por carecer de una visión del mundo y un proyecto contrahegemónico coherentes.

Por cierto, para preservar un espacio emancipatorio, García Canclini incurre en cierta reificación de lo popular *qua* cultura popular, aun cuando explícitamente, en su respuesta a Brunner, define lo popular como un campo de lucha entre diversas subculturas y contraculturas, residuales y emergentes, hegemónicas y subalternas, que "no puede definirse por una serie de rasgos internos o un repertorio de contenidos tradicionales, premasivos, sino por una posición, la que construye frente a lo hegemónico" (García Canclini, "Cultura transnacional" 41). Así resume, en dicho trabajo, su posición al respecto:

Nuestra hipótesis es que existen culturas populares porque la reproducción desigual de la sociedad genera: a) una apropiación desigual de los bienes económicos y culturales por parte de diferentes clases y grupos en la producción y en el consumo; b) una elaboración propia de sus necesidades en los sectores excluidos de la participación plena en el producto social; y c) una interacción conflictiva entre las clases populares con las hegemónicas por la apropiación de los bienes ("Cultura transnacional" 49).

La inconsistencia teórica de García Canclini consistiría en afirmar la posicionalidad subalterna de lo popular en los numerales a) y c), para consignar simultáneamente la existencia de una cultura popular discreta en el numeral b). Brunner, tomando a Gramsci en forma literal, se enmaraña en un doble neopositivismo, al entender "cultura" como una entidad discreta, homogénea, ajustada a una ideología, y al identificar los usos gramscianos de "folklore" y "cultura nacional popular" con tradición y modernidad respectivamente. Argumento este último que resume "una teoría evolucionista y unilineal del desarrollo latinoamericano", como retruca García Canclini ("Comentarios" 150), según la cual la inevitable modernización, asociada a la cultura de masas transnacional, haría irrelevante la preservación de las culturas tradicionales. Pero García Canclini, conciente de las inconsistencias de su discurso, que reproducen, en cierto modo, aquéllas criticadas a Bourdieu por de Certeau (56-60), introduce en el numeral c) un ajuste gramsciano al reproductivismo del numeral a), para insertar, como una cuña, el numeral b), donde incluye a aquellos sectores sociales menos integrados a la cultura hegemónica masiva, ya sean indígenas de eco-cultura autosuficiente, comunidades tradicionales campesinas,

o subculturas marginales urbanas. Cabrían aquí aquellos casos disfuncionales, residuales o excluidos del desarrollo desigual del capitalismo, que no obstante se imbrican, aun cuando tangencialmente, a la cultura hegemónica. Y García Canclini se pregunta: "¿Estas maneras de reproducir la vida generan relaciones nuevas entre la producción y el consumo? ¿Cambian, en la estructura del consumo, su papel económico y simbólico?, ¿aumenta el peso de la integración y la comunicación en detrimento de la diferenciación y la distinción?" ("Cultura transnacional" 59). Preguntas claves que apuntan a la ausencia de una adecuada teoría del consumo, problema que plantea en "Cultura transnacional y culturas populares" y encara más a fondo en su más reciente *Consumidores y ciudadanos*.

Bajo lo transnacional, al convertirse el mercado en el espacio privilegiado de transmisión de bienes simbólicos, se produce un reemplazo de las agencias hegemónicas y, por ende, una radical transformación del carácter de la hegemonía. La escuela (los aparatos ideológicos del estado) ha sido desplazada por la televisión (la industria cultural), el imaginario nacional va siendo subsumido en un imaginario transnacional, y el ciudadano deviene consumidor (García Canclini, "Cultura transnacional" 32; Brunner, *Espejo* 70 y *Cartografías* 96). Si el mercado regula la producción de bienes simbólicos, el consumo se erige en la instancia privilegiada de realización, reproducción y disputa hegemónica. De allí que García Canclini lo defina como "el lugar en el que los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de los bienes y la satisfacción de las necesidades. Es, por tanto, uno de los espacios donde se constituye la cultura de las clases populares y se marcan sus diferencias respecto de las otras" ("Cultura transnacional" 52; Yúdice 20). Luego de desechar la concepción naturalista del consumo como satisfacción de necesidades (valor de uso) y la concepción instrumentalista de los bienes (valor de cambio), García Canclini arriba a cinco postulados que extrapola de diversas fuentes. El consumo sería: 1) el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital; 2) donde las clases luchan por la apropiación del producto social; 3) donde las clases se distinguen social y simbólicamente; 4) donde se objetivan los deseos; 5) en un sistema de integración y comunicación ("Cultura transnacional" 53-55). La fuerte tónica bourdieuana de esta ecléctica caracterización del consumo, cuyo énfasis reside en la reproducción ideológica y la integración (con distinción) de clases (no admite otros agrupamientos), reduce la capacidad de maniobra del subalterno a la lucha por la apropiación (desigual, obviamente) de los bienes.

En *Consumidores y ciudadanos*, sin despojarse del eclecticismo anterior, propone una definición simultáneamente amplificatoria y reductiva: "el consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos" (42-43). Esto le permite concluir, siguiendo a Mary Douglas y Baron Isherwood, que "consumir es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora", porque "las mercancías sirven para pensar" (48). Como resulta obvio, García Canclini no cuestiona qué epistemología ponen en juego, ni desde qué ideología hacen pensar, como si mercancía/producto y consumo/uso fuesen categorías de libre intercambio.

Por supuesto, García Canclini arriba a conclusiones empíricamente evidentes, como que el mercado reemplaza al Estado, al menos parcialmente, en tanto espacio de disputa hegemónica y negociación de identidades. Pero pese a introducir ajustes a la concepción del mercado (ya no "simple lugar de intercambio de mercancías sino [...] parte de interacciones socioculturales más complejas") y del consumo ("no como la mera posesión individual de objetos aislados sino como la apropiación colectiva, en relaciones de solidaridad y distinción con otros, de bienes que dan satisfacciones biológicas y simbólicas, que sirven para enviar y recibir mensajes" (53)), termina por legitimar, en forma tácita, el paradigma clásico liberal. Esto se manifiesta en su provocativa redefinición de la nación como una "comunidad interpretativa de consumidores" (50-51).

No obstante que algunas de las ideas de García Canclini son plenamente compartibles, como la necesaria redimensionalización del consumidor en cuanto ciudadano, y la de una mayor participación de la sociedad civil en la regulación del consumo, sus propuestas concretas vuelven a girar en torno a viejas políticas, como la creación de un mercado común latinoamericano donde el capitalismo de mercado sea amortiguado con un decidido proteccionismo cultural (128-130; 160-161). En el fondo, el consumo, para García Canclini, sigue siendo una instancia determinada por y desde la producción (y sus agentes hegemónicos) que, carente de productividad, oblitera todo espacio a la emancipación. Su replanteamiento como fenómeno social, no ya sólo individual, y cultural, además de económico, no resuelve, obviamente, el problema.

UNA HETEROGENEIDAD CULTURAL HETERÓNOMA

Una de las más rotundas teorizaciones del clivaje diversidad/diferencia, cuyo objeto es romper radical y sistemáticamente con los variados anclajes fundacionalistas (macondismos, los llama), la proporciona José Joaquín Brunner, para quien la heterogeneidad cultural

latinoamericana, "que se refleja en el collage, en el pastiche, en los injertos y alegorías 'postmodernistas' de nuestra modernidad es igual que esta última un producto del mercado internacional" (*Debates* 38). La heterogeneidad registra así un doble fenómeno "de participación segmentada en el mercado mundial de mensajes y símbolos", y "de participación diferencial según códigos locales de recepción" cuya expresión paradigmática sería el collage, tal como lo describe sugerentemente Carlos Monsiváis. Por ello,

La heterogeneidad cultural significa, en fin, algo bien distinto que culturas diversas (subculturas) de etnias, clases, grupos o regiones, o que mera superposición de culturas, hayan éstas o no encontrado una forma de sintetizarse. Significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que "penetra" por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de los sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confusión de horizontes temporales, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones (*Debates* 39-40).

La heterogeneidad, para Brunner, sería pues un subproducto de las sucesivas modernizaciones de/sobre las sociedades periféricas (efecto de una diferencia), que no debe confundirse con la acepción más difundida de "superposición de entidades histórico-culturales, a la manera de capas geológicas" (sedimentación de la diversidad cultural) (37). Brunner, obviamente, se refiere al privilegio de matrices culturales anteriores en tanto portadoras de la autenticidad de los orígenes. Pero la distinción no es tan nítida, a menos que adoptemos un cierto astigmatismo metodológico que achate la dimensión histórica en el plano sincrónico y comprima las diferencias sobre un único eje, pues ¿cómo diferenciar "el entramado local de la cultura" de un mapeo exhaustivo de las subculturas diversas de etnia, clase, grupo o región? La crítica de Brunner a los esencialismos (autoctonismos, indigenismos, mestizajes, calibanismos), y a las coartadas ideológicas correspondientes (enmascaramiento, esquizofrenia, neocolonialismo, dependencia, y utopías varias), se compendia en lo que denomina "macondismos": "Macondo sería la metáfora de lo misterioso, o mágico-real, de América Latina; su esencia inenunciable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos" (*América Latina* 52-3; ver *Espejo* 246-256; *Cartografías* 191-210). Arremete así contra las "tesis de las diferencias específicas", utilizadas para justificar una

identidad profunda sepultada por “las sucesivas y prematuras modernizaciones”. Pero resulta obvio que la coetaneidad de sociedades, tiempos históricos y modos de producción disímiles no constituye de ninguna manera un rasgo específico latinoamericano, sino una constante de las modernidades periféricas. La *heterogeneidad cultural latinoamericana*, así entendida, queda limitada a una relación transnacional>nacional, sin dar cuenta de la multiplicidad de conflictos, ni de las matrices culturales históricamente constituidas (producto de diferenciaciones y no ontológicamente diversas) al interior de las sociedades nacionales, o regionales, o locales, etc. La *heterogeneidad cultural latinoamericana* resulta así de una gestión unidireccional, unidimensional; mecánico producto de una modernidad heterónoma (Espejo 197): una actualización, culturalista a su pesar y parcialmente invertida, del determinismo dependentista detrás del cual asoma, remozado, el paradigma desarrollista, cuasi-neoliberal: “las culturas de América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden — ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún tipo — sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos en un nivel mundial” (América Latina 37-8; ver Arturo Escobar 26). Por ello, la cultura latinoamericana contemporánea adopta la forma del *pastiche*, “una configuración heteróclita de elementos tomados virtualmente de cualquier parte, pero siempre fuera de su contexto de origen [...] Imitación, mímica de estilos y formas, de valores y contenidos, hecha seriamente, sin pretensión de parodia o ironía, sin distancia, sino como única forma de participar en una experiencia (la modernidad) que viene impulsada por el mercado y por el poder, por la difusión de necesidad y de consumo” (Espejo 197-198).

Al descartar la supuesta negatividad, en sentido adorniano, de las culturas populares locales, y sostener, desde un gramscismo duro, su necesaria superación por formas superiores de cultura moderna, éstas, siguiendo su propia lógica, convergerían hoy en lo “moderno transnacional” (178). Poco espacio para la emancipación deja, sin duda, el determinismo de Brunner, pues si la *heterogeneidad cultural* resulta de la imposición externa y constante de la modernidad occidental (premisa de Rama), y descartamos la existencia de entidades culturales auténticas (la aporía de Rama), ¿en qué consistiría lo diferencial latinoamericano? ¿En la *non-contemporaneity* de sociedades cronológicamente simultáneas? Éste es el principio sobre el cual la modernidad occidental asienta su hegemonía, según Peter Osborne, en notable coincidencia con la colonialista *denial of coevalness* registrada por Johannes Fabian.

¿Sería posible una modernidad latinoamericana que no fuera mera réplica, encogida y opaca, de la modernidad occidental? Quizás la aporía pudiera resolverse rastreando lo diferencial en las respuestas/propuestas locales a la transnacionalización, sean o no, como quiere George Yúdice, “the contestatory projects for political, economic, and cultural decolonization, and [the] strategies for survival such as informal economies”. La heterogeneidad, irreductible a mera heteronomía, so riesgo de introyectar una modernidad hegemónica, sería entonces un constante proceso de articulaciones “at the intersection of several modes of production, various cultures, different administrative apparatuses, and the struggle for survival and for hegemony” entre los distintos actores sociales (Yúdice, “Postmodernity” 1-4). Sería, dicho de otro modo, no el simple resultado de una inserción diferencial a nivel estructural sino la consecuencia de operaciones al macro y al micronivel (Poblete 124).

CINCO TRAYECTORIAS LINYERAS

Luego de estos, por momentos, errabundos rodeos, y atendiendo a las aporías epistemológicas que presentan los distintos abordajes analizados, no encuentro razones suficientes para desechar el instrumental hermenéutico ofrecido por la *transculturación*, concepto que debidamente actualizado como *transculturación (en lo) transnacional*, o *transculturadas híbridas*, o *heterogeneidad transcultural*, captaría aventajadamente el carácter procesual de los fenómenos culturales en la hora actual. Pero no es una cuestión de términos, por cierto. Cualquiera sea el que se adopte para designar estos fenómenos, ha de ser capaz de responder epistemológica y pragmáticamente a los siguientes afinamientos.

1) Del mestizaje a la migrancia

En el tercer capítulo de *Escribir en el aire* Cornejo-Polar reflexiona sobre “la condición migrante”, dimensión insuficientemente atendida en la obra de Arguedas que luego reelabora en “Condición migrante e intertextualidad cultural”. Lo que para Arguedas fuera “forasterismo”, yo prefiero, por su espesor connotativo y siguiendo a Iain Chambers, denominar *migrancia*:

Migrancy [...] involves a movement in which neither the points of departure nor those of arrival are immutable or certain. It calls for a dwelling in language, in histories, in identities that are constantly subject to mutation. Always in transit, the promise of a homecoming — completing the story, domesticating the detour — becomes an impossibility (5).

La migrancia no desplaza al mestizaje, dice Cornejo, mas lo subsume, desde que amalgama en el presente de la memoria las instancias y estancias diferidas, trastocando así el “afán sincrético” del mestizaje y la *transculturación modernizante*, de modo que mientras “el mestizo trataría de articular su doble ancestro en una coherencia inestable y precaria, el migrante, en cambio [...] se instalaría en dos mundos de cierta manera antagónicos por sus valencias: el ayer y el allá, de un lado, y el hoy y el aquí, de otro” (Escribir 209). De tal modo, la migrancia no conduce a síntesis, fusiones e identidades estables, sino a una suspensión de culturas en conflicto, siempre en vilo, en las cuales el migrante es un ave de paso enajenada de todas. Esto promueve una identidad dual, a *double consciousness*, diría Du Bois, pues “el migrante habla desde dos o más *locus* y — más comprometedoramente aún — duplica (o multiplica) la indole misma de su condición de sujeto” (Escribir 209), como si estuviese situado “simultaneously between two looking-glasses, each presenting a sharply different image of himself” (Stonequist 145). A diferencia del inmigrante, sedentario y moderno, cuyo fin, dentro del espacio internacional en que se mueve, es aclimatarse, asimilarse, identificarse, en fin, con la sociedad receptora, el migrante transnacional siempre está yéndose, aun cuando permanezca para siempre. Es el *stranger* de Santayana, el *nómade* de Deleuze y Guattari, el *marginal man* de Stonequist que “leaves one social group or culture without making a satisfactory adjustment to another [and] finds himself on the margin of each but a member of neither” (2-3). O, trasponiendo el muy sutil análisis de la hibridez del pachuco que hace Octavio Paz, se podría decir que el migrante vive “una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar” porque “no quiere ser” ni lo uno ni lo otro (19).

2) De las fronteras a la frontera

La migrancia, en tal sentido, adquiere una dimensión cultural que excede la mera traslación geográfica (campo-ciudad, interior-exterior, periferia-centro), y flexiona un *locus* enunciativo inestable, portátil, a partir del cual se generan usos particulares de la(s) cultura(s) a mano, en los cuales se constituyen sujetos disgregados, difusos y heterogéneos (Cornejo, “Condición” 104). O trashumantes, tráfugas y transculturados, podríamos decir siguiendo a Ticio Escobar (29). Sujetos pluralizados cuya *praxis* cultural no se formula en términos metafóricos (*mestizaje*, *transculturación*), sino metonímicos (*migrancia*, *frontera*), que transgreden “la problemática de la ‘integración nacional’, o de la nación como cuerpo social uniformemente homogéneo” para instalarse, como imaginara Arguedas, en un espacio posnacional donde se “puede vivir,

feliz, todas las patrias” (Escribir 218; Arguedas 198). La frontera, convertida en hábitat migrante, deviene frontera: más espacio que línea, más ámbito que mojón, más liminalidad que límite: la inscripción de senderos, múltiples y borrosos, sobre un lugar desterritorializado por el contrabando y la transmigración. Transitoriedad, transitividad, translocalidad que alimentan quizá el perspectivismo del exilio en el que Rama percibía una nueva productividad transcultural (*Novísimos* 17), más en línea con la productividad del exilio de Kristeva que con la liminaridad del *marginal man* de Stonequist, que encaramado en la diferencia misma de culturas “is the object of a difference that looks almost the same, but not quite”. Una epistemología del exilio, forjada a partir de la experiencia misma de las multitudes migrantes, como quiere Cornejo, que no el exilio epistemológico del intelectual diaspórico que hace de la academia transnacional el *locus* de una muy posmoderna indeci(di)bilidad poscolonial.

3) Productividad del filo

La frontera no fomenta una identidad mestiza, síntesis acabada de entidades discretas, sino una id/entidad agonista y agónica, excéntrica más que descentrada, liminal cuando no liminoide, siempre sobre el filo: una id/entidad circunstancial, portátil, articulante, más productividad que producto, más *praxis* que *ethos*. Éste es el sentido que adquiere, hoy, la observación de Rama en cuanto a la intersticialidad fronteriza de los personajes de Arguedas (*Transculturación* 184; 281). No es fortuito, sin embargo, que hayan sido posmodernistas chicanos como Guillermo Gómez-Peña quienes más han contribuido a una teoría de la frontera, por cuanto la frontera México-norteamericana constituye el *locus* candente de una cultura del margen (borde, filo, abrupta señalización del abismo) y de la margen (zona acuosa, fluida, de flujos y reflujo), en la distinción de Eliana Rivero.

Es precisamente esta doble calidad de *frontera* y *migrancia* como instancias privilegiadas de productividad cultural lo que recuerdan la genealogía de la *transculturación* trazada por Fernando Ortiz, quien luego de insistir machaconamente en el “desgarramiento” del “transplante” y el trauma del “desgajamiento” y la “transmigración”, sintetizaba:

No hubo factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores, que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora. Hombres, economías, culturas y anhelos todo aquí se

sintió foráneo, provisional, cambiadizo, "aves de paso" sobre el país, a su costa, a su contra y a su malgrado (Ortiz 95).

Aun cuando fiel a un proyecto nacionalista que implícitamente demandaba una síntesis neocultural, Ortiz intuía un excedente que se le escurría entre los dedos y al que alude en nerviosa adjetivación ("variadísimos fenómenos", "complejísimas transmutaciones", "intricadísimas transculturaciones"). Estos residuos no sintetizables, suplementos originados en la conjunción de lo tradicional y lo moderno, plusvalía que excede a la asimilación del inmigrante (metáfora de la modernidad), se materializan en la permanente provisionalidad del migrante (metonimia de la posmodernidad, cuya versión latinoamericana *avant la lettre* Ortiz capta con magistral intuición).

4) Los nuevos modos de la hegemonía

Sin sobredimensionar la ya referida polémica entre Brunner y García Canclini, ésta importa en la medida que registra una problemática que trasciende a sus ocasionales contendientes. Brunner, recordemos, critica la inconsistencia teórica de García Canclini, al introducir un erróneo ajuste gramsciano a una concepción primordialmente bourdieuana de la cultura que borra de plano la lucha por la hegemonía. García Canclini, claro está, elabora esta concepción reproductivista de hegemonía en un doble distanciamiento de las apocalípticas teorías de la dependencia, del imperialismo cultural y de la cultura de masas, a las cuales atribuye una concepción "teológica" del poder y desdeñosa del consumidor, así como de las corrientes gramscianas duras que, en reacción a las anteriores, ponían el énfasis en la resistencia contrahegemónica de las clases subalternas, diamétricamente enfrentadas a la cultura dominante. El núcleo del argumento de García Canclini, compartido por Brunner, es la necesidad de superar "la oposición dominación/dependencia" por una más matizada "relación de hegemonía-consenso" donde "una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre 'funcionales' para la reproducción del sistema" ("Cultura transnacional" 22). A diferencia de Brunner, que suscribe las posiciones gramscianas duras pero rechaza la supuesta autenticidad negativa de lo popular, García Canclini parece salvaguardar esta última, cuando en verdad acota espacios de permisibilidad y contención de una supuestamente autónoma cultura subalterna. Al poner el énfasis en la reproducción cultural y concebir la hegemonía como consenso, debilita el carácter oposicional de la *hibridación*,

reduciéndola a cierta aposicionalidad culturalista, al estilo del *biculturalism* de Gustavo Pérez Firmat.

A fin de resolver esta aporía es necesario reflexionar sobre los modos, más que sobre los modelos, de formación hegemónica bajo lo transnacional. Si la *transculturación modernizante* de Rama constituyera, como afirma Larsen, "a cultural surrogate for hegemony rather than a hegemonic culture" (xxxvii), ¿la *transculturación (en lo) transnacional* no debería reconsiderarse, a partir de las tesis de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, como la producción cultural de articulaciones hegemónicas, procesos en los cuales agentes sociales antagonicos negocian nuevas formaciones político-culturales inherentemente inestables, relacionales, de sutura imposible? Esta concepción de hegemonía como un movimiento totalizante incesantemente destotalizado, debidamente corregida dando adecuado énfasis al conflicto socio-cultural, ¿no nos permitiría superar el *telos* dialéctico y la aporía fundacionalista que maniató a Rama, y munimos, al tiempo, de un instrumental idóneo ante la transnacionalización?

5) Los nuevos modos de producción cultural

La reivindicación del consumo como instancia productiva, epistemológicamente asociada a la crítica de los paradigmas modernos, es uno de los ejes de los estudios culturales. Quizás nadie haya sintetizado tan consumadamente la productividad del consumo, caracterizado como prácticas micropolíticas cotidianas enfrentadas a la producción racional centralizada, como Michel de Certeau. Esta revolucionaria refocalización desde las instancias de producción a las instancias del consumo convierte a las mercancías culturales en materia prima de un segundo momento productivo instalado en el consumo o, en otras palabras, transforma al consumidor de receptor pasivo en productor activo. Tan atractiva formulación implica riesgos, obviamente, desde el marginocentrismo (la apropiación reificada de los márgenes desde posiciones centrales, operación atribuible al mismo de Certeau, según sugiere Yúdice ("Marginality")), al fácil deslizamiento de la reivindicación del consumo a la celebración del consumismo (como parece ocurrir a John Fiske). Por ello, resulta imprescindible pensar toda esta problemática desde una economía política de la cultura, lo que implica, en una palabra, un modo de producción cultural en el cual el consumo no se reduzca a una apropiación desigual de los bienes, como concluye García Canclini, ni al reconocimiento de matrices culturales de incierta autenticidad, como plantea Martín-Barbero.

Propongo tres concurrentes avenidas de reflexión. La primera la ofrece el mismo Martín-Barbero al definir "lo popular como modo de

existencia de competencias culturales diferentes a la hegemónica" (*Televisión 20*); la segunda se compendia en la concepción del texto popular como "producerly", un texto abierto a la productividad de la recepción, idea que Fiske elabora a partir de Barthes (103ss); la tercera, residiría en el modo de *producción consumidora*, o producción producida en la instancia del consumo, esbozado por Marx en los *Grundrisse* como complemento y correctivo dialéctico a la hegemonía del *consumo productivo*, instancia productiva propiamente dicha. En tanto este último reproduce la primacía del productivismo capitalista, aquélla ofrece un espacio de autonomía productiva. Es Neil Larsen quien señala la analogía entre el modo de producción transcultural y el *consumo productivo*, por un lado, y entre el modo de producción antropofágico-tropicalista brasileño y la *producción consumidora*, por otro. Ello explicaría el fracaso de la *transculturación* en crear un mercado consumidor y un modo de consumo *ad hoc*, reducida a una suerte de sustitución de importaciones culturales que termina reproduciendo el productivismo capitalista. Esto parecería confirmarlo el mismo Rama al insistir en que "no deberíamos olvidar nunca que el escritor es, ante todo, un productor" (*Transculturación 116*). ¿Es posible que la insistencia de García Canclini en la centralidad del consumo apunte en la dirección de un modo de *producción consumidora*? Quizá. En todo caso, la teorización de la *transculturación (en lo) transnacional* desde la óptica de la *producción consumidora* evitaría, a un tiempo, la fetichización invertida de la mercancía que hace a Larsen concluir en la imposibilidad de aprehender la totalidad real desde la periferia, y la reificación del consumo como instancia autónoma en los procesos de producción. La exploración combinada de estas tres avenidas nos permitiría, espero, diseñar una adecuada teoría de los modos de consumo para la *transculturación (en lo) transnacional*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte, 1988.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- Born, Georgina. "Afterword: Music Policy, Aesthetic and Social Difference". Tony Bennet, Simon Frith, Lawrence Grossberg, John Shepherd y Graeme Turner, eds. *Rock and Popular Music. Politics, Policies, Institutions*. London: Routledge, 1993. 266-292.
- Brunner, José Joaquín. *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1994.

- _____. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo, 1992.
- _____. *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO, 1988.
- _____. *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO, 1986.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Cornejo-Polar, Antonio. "Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995): 101-109.
- _____. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- _____. "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994): 368-371.
- _____. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP, 1989.
- _____. "Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos para una discusión latinoamericana". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29 (1989): 19-23.
- _____. *La cultura nacional: problema y posibilidad*. Lima: Lluvia Editores, 1981.
- _____. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994.
- de la Campa, Román. "Hibridez posmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica". *Hispanamérica* 69 (1994): 3-22.
- Deleuze Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- _____. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Escobar, Arturo. "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements". *Social Text* 31/32 (1992): 20-56.
- Escobar, Ticio. "Identidad, Mito: Hoy". *Third Text* 20 (1992): 23-32.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- García Canclini, Néstor y Rafael Roncagliolo, eds. "Cultura transnacional y culturas populares. Bases teórico-metodológicas para la investigación". *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: IPAL, 1998. 17-73.
- _____. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1995 (1990).

- _____. "Narrar la multiculturalidad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995): 9-20.
- _____. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen, 1989 (1982).
- Hall, Stuart. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". Anthony D. King, ed. *Culture, Globalization and the World-System*. Binghamton: SUNY, 1991.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Larsen, Neil. "La teoría crítica brasileña y la cuestión de los 'Cultural Studies'". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994): 155-164.
- Martín-Barbero, Jesús y Sonia Muñoz (coordinadores). *Televisión y melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- _____. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: G. Gili, 1987.
- Marx, Karl. *The Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin, 1973.
- Mattelart, Armand y Michele Mattelart. *Rethinking Media Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Mier, Raymundo, Mabel Piccini y Margarita Zires. "Figuraciones sobre culturas y políticas. Conversación con Néstor García Canclini". Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1995. 349-376.
- Mignolo, Walter. "Crítica, historia y política cultural: agendas para la próxima década". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994): 363-366.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Ayacucho, 1978.
- Ortiz, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Pérez Firmat, Gustavo. *Life on the Flyphen. The Cuban-American Way*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Perus, Françoise. "El dialogismo y la poética histórica bajtinianos en la perspectiva de la heterogeneidad cultural y la transculturación narrativa en América Latina". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995): 29-44.
- Poblete, Juan. "Homogeneización y heterogeneización en el debate sobre la modernidad y la pos/modernidad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995): 115-130.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1985 (1982).
- _____. "El boom en perspectiva", en *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*. Colombia: Instituto Colombiano de Cultura, 1982.
- _____. *Novísimos narradores hispanoamericanos en Marcha. 1964-1980*. México: Marcha Editores, 1981.
- Rincón, Carlos. "Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: perspectivas del arte narrativo latinoamericano". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29 (1989): 61-104.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Ranajit Guha, *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Stonequist, Everett V. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell, 1961.
- Wallerstein, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1976.
- Yúdice, George. "Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America". *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- _____. "Marginality and the Ethics of Survival". *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Andrew Ross, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.