

Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original

*Cultural hybridity, cultural exchange, cultural translation:
Reflections on History and Theory*

© Peter Burke, 2010

© María José del Río Barredo, del estudio preliminar, 2010

© Ediciones Akal, S. A., 2010
para lengua española

Motivo de cubierta: Alfonso Domínguez González (www.alfdom.com)

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2993-9
Depósito legal: M-39.959-2010

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

PETER BURKE

HIBRIDISMO CULTURAL

Traducción:
Sandra Chaparro Martínez

Estudio preliminar:
María José del Río Barredo



AKAL UNIVERSITARIA
Serie Historia moderna

Director de la serie:
Fernando Bouza Álvarez

HISTORIA Y TEORÍA.
NOTAS PARA UN ESTUDIO DE LA OBRA
DE PETER BURKE

M.^a José del Río Barredo
Universidad Autónoma de Madrid

La idea de realizar un estudio de conjunto de los escritos de Peter Burke surgió en el marco de un seminario de historiografía e historia de la ciencia, celebrado en la sede madrileña del CSIC en enero de 2008. El encuentro se presentó como homenaje al reconocido historiador británico, que acababa de cumplir setenta años y de jubilarse como docente universitario. En él se puso de manifiesto la dificultad de dar cuenta completa de la amplia y variada obra debida a uno de los autores más destacados de la historia cultural reciente. Un estudio acabado de sus principales aportaciones resultaría en todo caso incompleto, puesto que la obra sigue en construcción y a muy buen ritmo. Más modesto, el objetivo de las páginas siguientes es proporcionar algunas ideas en esa dirección, partiendo de la lectura detenida de los principales escritos publicados por este historiador hasta la fecha, en especial los quince libros más importantes que ha elaborado como autor único [ver apéndice final]¹.

¹ El título del seminario internacional fue *Polyphonic History*, en referencia a la obra del crítico literario Mijail Bajtin, muy influyente en la obra de Burke. Algunos trabajos allí presentados se han publicado en la revista *Arbor* 186/743 (2010). Aparte de una breve semblanza de D. Snowman, «Peter Burke», *History Today* 49/4 (1999), pp. 25-27, no existe, que yo sepa, un estudio de conjunto de la obra de este historiador. M. Meriggi, «Il laboratorio dello storico. La storia eclettica di Peter Burke», *Storica* 3 (1995), pp. 87-102, es una amplia reseña de los tres trabajos teóricos más importantes que el historiador británico había publicado hasta esa fecha. Los escritos teóricos de Burke son citados a menudo en J. Serna y A. Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid (Ediciones Akal),

A la hora de examinar y presentar la obra del profesor Burke consideré, en principio, adecuado seguir un criterio temático y tipológico. Por un lado, la misma variedad de sus investigaciones sobre el Renacimiento, las elites urbanas, la cultura popular, la imagen de Luis XIV, las formas de comunicación, el conocimiento y el lenguaje —entre otros temas— habla por sí sola de la contribución notable de este historiador a distintos aspectos de la cultura europea en la época moderna. Por otro, las aportaciones teóricas de carácter más general quedan agrupadas en un conjunto de trabajos claramente diferenciados del resto: los escritos dedicados a la historiografía contemporánea y a la reflexión sobre los métodos y teorías procedentes de otras disciplinas, en particular, la sociología, la antropología y la historia del arte. No obstante esta distinción inicial, es importante tener en cuenta que los trabajos teóricos constituyen nada menos que un tercio de la obra de Burke y que resultan esenciales para comprender su trayectoria en conjunto, pero también los escritos que, por contraste, podemos denominar empíricos. En éstos incluye regularmente aclaraciones más o menos extensas sobre los fundamentos teóricos y los métodos empleados (a menudo reformuladas con mayor amplitud en sucesivas ediciones y traducciones), mientras que las obras teóricas propiamente dichas pueden verse como reflexiones sistemáticas sobre su trabajo como historiador y, de forma más amplia, sobre el marco teórico (historiográfico y más allá) en el que se inscribía. En mi opinión, esta imbricación de la reflexión teórica y los estudios empíricos es, precisamente, uno de los rasgos más característicos de la obra de este historiador, que, de forma poco habitual, ha demostrado considerar igualmente indispensables las dos dimensiones —teórica y empírica— propias del oficio.

En consecuencia, he optado finalmente por seguir un criterio cronológico, en buena medida guiado por los escritos teóricos, considerados como hitos de una larga trayectoria: exposiciones sistemáticas de los problemas y soluciones que el autor ha ido

2005, pero sus otros estudios históricos no son objeto de atención. Una aproximación general a la obra de Burke aparecerá en la publicación del homenaje de sus alumnos, celebrado en Cambridge (mayo de 2007): M. Calaresu, F. De Vivo y J. P. Rubiés (eds.), *Exploring Cultural History*, Aldershot, 2010.

enfrentando y de las posiciones que ha ido tomando durante más de cuatro décadas de intensos debates y giros de gran trascendencia. Así, enumeradas someramente, podemos distinguir tres etapas principales: la primera, comprensiva de la producción principal en las décadas de los setenta y ochenta, está caracterizada por la inspiración predominante de los historiadores de la Escuela francesa de *Annales*, «compañeros de viaje» a los que dedicó un estudio al final de esta etapa. La segunda, definida como de exploración de las nuevas formas de historia cultural, comprende fundamentalmente la década de los noventa, aunque su punto de arranque se encuentra en la colección de ensayos recogidos en el volumen dedicado a la antropología histórica de la Italia moderna, el libro más importante de Burke en los años ochenta. Esta obra «bisagra» y la colección de ensayos que cierra el final de la etapa (*Formas de historia cultural*) enmarcan y definen unos años de exploración de nuevos territorios y teorías, hasta entonces poco habituales entre los historiadores. La reflexión más importante de esos años, y posiblemente la más sofisticada que haya elaborado hasta aquí, la constituye *Historia y teoría social*, un libro publicado en 1992 y sustancialmente actualizado en la edición de 2005. Desde un eclecticismo consciente, en este trabajo se perfilan las posiciones a las que Burke se ha inclinado con firmeza creciente en la última década. La tercera etapa, comenzada con el cambio del siglo y quizás aún abierta en el momento actual, se define por la búsqueda de una práctica de historia total en la que el predominio de la historia cultural se combine con una atención similar a la historia social. La «venganza» de esta última constituye uno de los puntos finales de *¿Qué es la historia cultural?*, un trabajo teórico susceptible tal vez más que otros de una lectura biográfica y posiblemente el más importante de esta etapa, junto con la elaboración más reciente de sus reflexiones sobre las mezclas, el hibridismo y la traducción cultural, que el lector tiene entre sus manos.

EL COMPROMISO CON LA HISTORIA SOCIAL Y LA INSPIRACIÓN DE ANNALES

En una distendida entrevista reciente, Peter Burke comentaba el entusiasmo que le había producido el descubrimiento de la his-

toriografía francesa de la Escuela de *Annales* a principios de los años sesenta, cuando aún era estudiante en la Universidad de Oxford. El programa de estudios de Historia en este tradicional centro académico era muy conservador; se limitaba básicamente a la historia política nacional y se caracterizaba por un enfoque esencialmente empírico, desprovisto de preocupaciones teóricas. El joven estudioso se identificó fácilmente con el combate de los fundadores de la Escuela de *Annales*, a favor de una historia problematizada, que se inspiraba en la teoría social y que favorecía el análisis de las estructuras sobre la descripción de los acontecimientos. Aunque el entusiasmo no bastó para lanzarle a estudiar junto a Fernand Braudel, el principal representante de la Escuela en esos años, el nombre de este influyente historiador reaparece a lo largo de la entrevista como uno de sus principales «héroes» o «modelos», y como «interlocutor imaginario» mientras escribía alguno de sus primeros libros². En 1962, Burke se incorporó como profesor en la moderna Universidad de Sussex, donde inicialmente continuó trabajando en sus primeras investigaciones sobre la escritura de la historia en los siglos XVI y XVII, comenzadas en Oxford bajo la dirección de Hugh Trevor-Roper. En algunas de las publicaciones más tempranas sobre este tema se detecta vagamente la influencia de los planteamientos franceses, por ejemplo en el recurso a la historia comparativa (entre China y Europa) y en la aspiración a un enfoque social de la historia de las ideas³. Pero el modelo de *Annales* se hizo verdaderamente influyente en la siguiente década. Como apuntaba en la citada entrevista, su libro sobre el Renacimiento italiano, publicado en 1972, combinaba los planteamientos de la historia cultural asociada con los estudiosos del arte (Jacob Burckhardt, Aby Warburg y Erwin Panofsky) con una *histoire sérielle*, basada en el análisis de varios centenares de biografías de artistas y escritores. Ese mismo año, el historiador británico editaba la traducción al inglés de una colección de artículos originalmente publicados en la revista *Annales*, colección que encabezaba el famoso ensayo de Braudel sobre la *longue du-*

² M.^a L. Pallares-Burke, *La Nueva Historia. Nueve entrevistas* [2000], Valencia, 2005, p. 184 (para Braudel, ver además pp. 163, 180).

³ P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, 1969 [ed. cast.: *El sentido del pasado en el Renacimiento*, Madrid, Ediciones Akal, en prensa].

rée. Poco después publicó una selección de artículos de Lucien Febvre, con una introducción sobre su obra y sus principales aportaciones, que en su opinión merecían ser conocidas por los lectores ingleses tanto como los escritos de su colega Marc Bloch⁴.

Ciertamente, además de *Annales* hubo otras influencias importantes en la primera etapa de la carrera profesional de Burke. En una breve relación de los mentores que más le han marcado, nuestro autor citaba a Christopher Hill y Lawrence Stone; ambos profesores en el Oxford de los cincuenta, a Keith Thomas, uno de sus primeros tutores, y a Eric Hobsbawm y Raphael Samuel, con los que tuvo más contacto a partir de los años sesenta y setenta. Este grupo de historiadores constituye un ejemplo excelente del empuje que la historia social, aunque todavía minoritaria, comenzaba a tener en la Inglaterra de esos años. El principal impulso para la renovación de esta disciplina era de inspiración marxista y estuvo vinculado a los primeros años de la revista *Past and Present*, en la que colaboraron activamente Hill y Hobsbawm, mientras que Samuel fue uno de los principales impulsores del *History Workshop*, un grupo de investigación y discusión políticamente muy comprometido y vinculado a una escuela para adultos de la ciudad de Oxford, que también publicó una revista del mismo nombre⁵. Por su parte, y de maneras distintas, en la historia social de Stone y Thomas tenía más peso la obra de Max Weber. Prácticamente contemporáneo de Thomas y Samuel, con los que ha tenido una relación más intensa, Burke no fue ni mucho menos ajeno a las fuentes de inspiración y problemáticas de estos, sus interlocutores directos. Sus primeros trabajos no fueron elaborados al margen de las preocupaciones principales de la historia social británica y tanto el marxismo como las ideas de Weber tienen en ellos un peso sustancial, sea como elemento de discusión o de inspiración. Con todo, el inte-

⁴ P. Burke (ed.), *Economy and Society in Early Modern Europe. Essays from Annales*, Londres, 1972 y P. Burke (ed.), *A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre*, Londres, 1973.

⁵ M.^a L. Pallares-Burke, *op. cit.*, pp. 179-180. *History Workshop Journal* comenzó a publicarse en 1976. En castellano puede verse R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista* [1981], Barcelona, 1984, que incluye un artículo de Burke sobre la cultura popular y una declaración (en pp. 76-77) sobre su preferencia por mantener separadas las simpatías políticas y las posiciones metodológicas.

rés decidido y pionero por la historiografía francesa de *Annales* no sólo convirtió a Burke en su promotor en Inglaterra, supuso también que esta temprana influencia impregnara algunos aspectos notables de sus primeras obras de relieve y marcara algunas de sus posiciones historiográficas más características a largo plazo. Empecemos viéndolo a través del comentario de los libros con los que alcanzó un renombre internacional.

El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia (1972), tenía como objeto estudiar las bases sociales de la creatividad colectiva en un momento en el que ésta se manifestó con especial intensidad. El punto de partida evidente era la primera interpretación importante sobre el tema, la realizada a mediados del siglo XIX por el historiador suizo Jacob Burckhardt, que buscaba atender a la relación entre la cultura y otros aspectos de la realidad histórica. Su tratamiento insuficiente de la sociedad y su desatención a la economía hacían esta interpretación incompleta en términos de la pujante historia social de principios de los años setenta. Más sugerentes a primera vista eran las propuestas procedentes de los estudios sociológicos sobre el tema de Alfred von Martin y de la tradición marxista de historia social del arte, representada por Frederick Antal y Arnold Hauser. Burke apreciaba en estos autores el intento de establecer una relación entre las innovaciones culturales y una nueva visión del mundo, racional, calculadora, pero le parecía escasamente fundamentada –y en buena medida anacrónica– la interpretación del Renacimiento italiano como cultura asociada al ascenso de la burguesía urbana. De ahí que hiciera suyas las críticas del historiador del arte Ernst Gombrich a un planteamiento que trataba el arte como un reflejo crudo de la sociedad y que recogiera también su propuesta de considerar ésta no en un sentido genérico, sino desde la investigación concreta de las condiciones materiales (sociales, institucionales y económicas) de la creación artística. Así, Burke se sirvió de las posibilidades que la informática entonces emergente ofrecía a los historiadores sociales interesados en el tratamiento estadístico de sus fuentes para preparar varios centenares de fichas de artistas, músicos y escritores de distintas ciudades italianas entre 1420 y 1540, para cuantificar *grosso modo* variables como los orígenes geográficos y sociales, o la formación y el estatus social de estos innovadores culturales. Apoyándose en los trabajos de Erwin Pa-

nofsky y en proximidad con Michael Baxandall, que entonces comenzaba a despuntar, trató también a fondo asuntos como las motivaciones de los artistas al realizar sus trabajos, las exigencias de sus patronos y clientes, los usos de las obras de arte y los gustos, las ideas y las tradiciones iconográficas y literarias de la época.

Sobre la base de esta reconstrucción de la cultura renacentista en su entorno social, Burke quiso ir más lejos de los planteamientos microsociológicos para volver a suscitar en los últimos capítulos cuestiones de carácter más general. Buscaba, además, corregir tanto la visión excesivamente homogénea y estática de la sociedad renacentista esbozada por Burckhardt, como las simplificaciones y los anacronismos de las interpretaciones marxistas. Para eso trazó un cuadro socialmente diversificado de las visiones del mundo, el marco social y los cambios a corto y largo plazo. Karl Mannheim y Max Weber le aportaron categorías útiles –como la misma «visión o concepción del mundo» y las formas de ejercer el poder– y estimularon la atención a los estilos de vida y las diferencias generacionales. Pero sobre todo, resulta en esta última parte muy notable la influencia de *Annales*. Braudel (además de Antal) sustanciaba la discusión sobre el proceso de «refeudalización» como tendencia de cambio social caracterizada por el predominio creciente de estilos de vida nobiliarios entre las elites urbanas y de actitudes cada vez menos innovadoras, más «rentistas» que «empresariales», mientras que Bloch inspiraba la propuesta de comparación de la Italia del Renacimiento con otras sociedades creativas, una cercana (los Países Bajos) y otra de fuera de Europa (Japón). Tanto o más importante, la noción de *l'outillage mental*, fundamental en el trabajo de Febvre sobre la religión de Rabelais, no sólo está muy presente en la reconstrucción de las concepciones del mundo renacentistas, atentas a las creencias, sentimientos y conocimientos existentes, sino que además impregna uno de los principales fundamentos del libro: la idea de que la tradición (el entorno, la estructura) limita a la vez que posibilita la innovación⁶. No sorprende que en la introducción de la segunda edición del libro, el propio autor insistiera en la importancia de *Annales* en la que

⁶ L. Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* [1942], Madrid (Ediciones Akal), 1993, pp. 248-257.

denomina interpretación de vía media entre la historia cultural clásica y la historia social del arte⁷.

Continuación y complemento del libro anterior fue, en cierto modo, *Venecia y Ámsterdam: un estudio sobre las élites del siglo xvii* (1974). La obra resultó de una apuesta firme por la historia social comparativa, en la que el autor pasaba del estudio de las elites creativas italianas a las elites políticas de dos importantes ciudades europeas entre 1580 y 1720. Siguiendo la propuesta metodológica de Bloch, se trataba de comparar sociedades similares, en este caso coincidentes en su economía predominantemente comercial y en su sistema de gobierno republicano. De nuevo, el historiador británico recurría a la biografía colectiva o prosopografía, en este caso de unos seiscientos personajes que ocupaban puestos en el senado veneciano y en el ayuntamiento de Ámsterdam. Este material, en buena medida archivístico, le permitió atender a sus papeles políticos, sus bases económicas, sus formas de reproducción social y su cultura, entendida ésta en términos de estilo de vida, actitudes, valores, educación y aficiones literarias y artísticas. El peso sustancial que tiene la cultura en la obra lleva a caracterizar este trabajo como una aproximación cultural a la historia social, a diferencia del libro anterior, que era una historia social de la cultura. Ambos coincidían, sin embargo, en la pretensión de valorar los elementos que favorecían o frenaban el cambio, en este caso las transformaciones sociales, planteadas en términos cercanos a los utilizados en el estudio de las elites culturales italianas. Se trataba aquí de analizar si en el siglo xvii las elites comerciales de Venecia y Ámsterdam siguieron arriesgando como «empresarios» o bien se convirtieron en «rentistas».

Como estudioso de las elites, Burke sigue las interpretaciones y categorías de los especialistas en el tema, en particular la teoría sobre la circulación de las elites del sociólogo Vilfredo Pareto, corregida por teóricos actuales como C. Wright Mills y R. A. Dahl. El novedoso tema resultaba además especialmente adecuado para intervenir en algunos debates importantes en la historia

⁷ El título original del libro *Culture and Society in Italy* fue transformado en la edición de Fontana (1974) en *Tradition and Innovation in Renaissance Italy*. Desde la segunda edición quedó fijado como *The Italian Renaissance. Culture and Society in Italy*. Princeton, 1987. Esta edición, en la que se basa la traducción española de 1993, es la que manejo para la nueva introducción.

social del momento, tales como la Crisis del siglo xvii y el proceso de refeudalización. Considerando la selección de artículos de historia económica y social, publicados en la revista *Annales* por destacados historiadores de esa escuela y también marxistas, que el historiador británico acababa de editar, no sorprende que en *Venecia y Ámsterdam* dialogara con Carlo Cipolla (sobre la Revolución de los precios) y con Pierre Chaunu, Eric Hobsbawm y Fernand Braudel, sobre la crisis. Este último le proporcionó además la noción de cambio «inconsciente», es decir, el cambio no intencionado o basado en un cálculo de consecuencias, que pasó a formar parte del bagaje teórico característico del historiador cultural. En este sentido, el libro que comentamos resultó tremendamente rico, pues, a pesar de sus limitadas pretensiones teóricas, está salpicado de nociones procedentes de la antropología y la psicología social que acabaron ocupando un lugar de peso en su trabajo posterior. Así, encontramos referencias ocasionales a Max Gluckman, para discutir el conflicto y la cohesión social, a Erik Erikson, para una comparación lejana de los valores holandeses de frugalidad y limpieza con los de los iroqueses, y, sobre todo, a Erving Goffman, inspirador de unas páginas memorables sobre el vestido y los gestos de los patricios venecianos en términos de «fachada» o presentación social del yo, que constituyen un espléndido preludio de exploraciones futuras sobre el consumo ostentoso y el retrato.

El empleo de teorías procedentes de otras disciplinas, la inspiración de *Annales* y los intereses dominantes en la historia social británica estuvieron muy presentes también en *La cultura popular en la Europa moderna* (1978), el libro más importante publicado por Burke hasta el momento. En este nuevo trabajo el autor pretendía ampliar su aproximación a la cultura y la sociedad, yendo más allá del estudio de las grandes obras artísticas y literarias y de los grupos sociales dominantes para atender también a los valores y las producciones culturales de la gente corriente, los artesanos y campesinos, que constituían la gran mayoría de la población europea en la Edad Moderna. En *El Renacimiento italiano* había llamado ya la atención sobre la necesidad de conocer mejor determinados aspectos de la cultura popular, como la religión, la danza y la literatura oral, con objeto de tener una noción más completa y heterogénea de las concepciones del mundo existentes en la época. Evidentemente,

el referente de los historiadores culturales clásicos (Jacob Burckhardt y Johan Huizinga), que constituyeron el punto de arranque de aquel libro, no era ya apto para éste, sustentado desde la primera página en una definición de cultura tomada de la antropología y, en consecuencia, mucho más amplia que la de aquéllos.

Al incidir en las actitudes y los valores de las clases populares, y en su expresión y encarnación en formas simbólicas que incluían cuentos, canciones y rituales de diverso tipo, Burke se situaba de lleno en el ámbito de preocupaciones de los historiadores sociales británicos, que desde posiciones más o menos cercanas al marxismo, se esforzaban en la elaboración de una historia más democrática, o lo que pronto se conocería con el nombre de «historia desde abajo». No es extraño que en *La cultura popular*, mucho más que en los libros anteriores, el autor estableciera un diálogo fructífero con estudiosos punteros en la historia de los movimientos sociales como Christopher Hill, Eric Hobsbawm, George Rudé y también E. P. Thompson, cuyos estudios sobre el *charivari* y otros temas relacionados con la moral de la multitud resultaban particularmente cercanos a este trabajo. Los escritos y personalidad de este último historiador, que trabajaba en buena medida al margen del mundo académico oficial, constituían en esos años un estímulo central para los historiadores más jóvenes del *History Workshop*, grupo del que Burke formaba parte, si bien él, en contraste con otros integrantes, prefería no utilizar la historia como arma de lucha política. Con el tiempo las diferencias con Thompson quedaron fijadas: básicamente, nuestro autor era más tajante en el rechazo de un modelo teórico que subordinaba la superestructura cultural a la base económica, mientras que Thompson reprochaba a los estudiosos de la cultura popular que pusieran excesivo énfasis en los aspectos simbólicos, desatendiendo la «morada material» en la que se inscribía⁸. De hecho, Burke mostraba más proximidad con otro influyente intelectual británico, el marxista Raymond Williams. Su libro más famoso había inspirado el título original de *El Renacimiento italiano* (*Culture and society in Renaissance Italy*)

⁸ E. P. Thompson, *Costumbres en común* [1991], Barcelona, 1995, pp. 13 y 19-20, para algunas referencias directas e indirectas a la obra de Burke. La respuesta de éste en su introducción a la tercera edición inglesa de *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, 2009, p. 17 [ed. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, 3.ª edición, Madrid (Ediciones Akal), en prensa].

y Burke reconocía ahora expresamente su deuda intelectual con este estudioso de la literatura y los medios de comunicación de masas⁹.

En todo caso, los interlocutores de *La cultura popular en la Europa moderna* eran muy numerosos y no debemos olvidar que para Burke el más importante fue Braudel. Esto puede resultar chocante para quien pretenda medir su impacto recorriendo las notas a pie de página y la bibliografía citada. La influencia del historiador francés difícilmente podía depender de intereses temáticos comunes y tampoco se limitó a la aportación de unos cuantos conceptos. En realidad fue de carácter mucho más amplio y general. Para empezar, estimuló que una investigación inicialmente concebida para un contexto regional (Italia, de nuevo) se ampliara hasta abarcar todo el continente europeo (Rusia incluida) y la época moderna completa, desde el siglo XV al XVIII (de hecho hasta el XIX, si consideramos que el libro empieza y acaba con «el descubrimiento del pueblo» en el Romanticismo). A este ir más allá de las fronteras previstas y al enfoque de la larga duración, se unió una organización de algún modo reminiscente de la que seguían entonces las tesis dirigidas por Braudel: después de una amplia primera parte destinada a discutir términos, fuentes y metodología (esta parte tal vez más de estilo tradicional británico), el grueso de la obra se dividía en una sección dedicada a las estructuras de la cultura popular y otra a los cambios a lo largo del tiempo. Esta última parte, dedicada a las transformaciones de la cultura popular, motivadas tanto por las pretensiones reformadoras de las elites como por la influencia de cambios producidos en otros ámbitos, como la expansión del comercio y la politización del pueblo, es donde mejor se observa la ambición de escribir una historia total, capaz de establecer conexiones entre las distintas dimensiones de la realidad —la cultura, la sociedad, la política y la economía.

La amplitud temporal y geográfica cubierta por *La cultura popular*, las cuidadosas discusiones metodológicas y la formulación

⁹ R. Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, 1954 [ed. cast.: *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, 2001]. Sobre este autor, y también sobre la historia social británica, vale la pena ver G. Eley, *Una línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad*, Valencia, 2005, que recoge brevemente alguna noticia sobre la relación de Burke con *Anales* y el grupo del *History Workshop*.

de un marco teórico general hicieron que este libro se convirtiera rápidamente en una obra de referencia, capaz de inspirar otras investigaciones y de tener un impacto bastante más duradero de lo que suele ser habitual en un trabajo de historia. Eso no excluye que también estuviera sujeto a algunas críticas y controversias, como el propio autor ha recogido en las introducciones de las ediciones sucesivas¹⁰. Las más sustanciales estuvieron relacionadas con la misma noción de cultura popular, planteada en términos explícitamente gramscianos, como la cultura de las «clases subordinadas», y caracterizada de forma residual frente a la de las elites. Este modelo dicotómico era constantemente enriquecido con aspectos que destacaban las interrelaciones –como la insistencia en el biculturalismo inicial de las elites– y resultó particularmente adecuado para analizar la «reforma de la cultura popular», esto es, los intentos de transformación de la misma por parte de las elites. Como el autor indicaba en nota, en este tema seguía la tradición historiográfica francesa, marcada por los estudios de Jean Delumeau sobre el catolicismo contrarreformista y de Yves-Marie Bercé sobre la fiesta y la revuelta. La interpretación ofrecida por Burke no llegó, sin embargo, tan lejos como la de otros historiadores galos, concretamente Robert Muchembled, que precisamente el mismo año publicó un libro en el que ponía especial hincapié en la represión de la cultura popular francesa por el naciente estado centralizado en la época moderna¹¹. El historiador británico no mostró especial interés por esta cuestión, ni tampoco empleó el modelo de hegemonía cultural de Antonio Gramsci, que inspiró a otros historiadores de la cultura popular más empeñados en demostrar la existencia de estrategias conscientes de represión cultural. Si bien es cierto que «El triunfo de la cuaresma» –título sugerente del capítulo que comento– insinuaba la derrota completa del carnaval (la cultura popular), las conclusiones subrayaban claramente las diferencias entre los objetivos y los logros de los reformadores y destacaban más bien las consecuencias no intencionadas de sus ataques. Interesado sobre todo en la dinámica de las relaciones entre la cultura popular y la de las

¹⁰ P. Burke, «Introducción a la edición española», en su *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, 1991, pp. 17-28.

¹¹ R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, París, 1978.

elites, Burke puso de manifiesto en varios trabajos sobre religión popular publicados en los años ochenta su preocupación por otras nociones útiles para el estudio de las influencias de doble dirección, como «negociación» o «intercambio»¹².

En este sentido, *La cultura popular* está más próximo a las obras de la historiadora norteamericana Natalie Z. Davis y del italiano Carlo Ginzburg, quienes, en torno a esas mismas fechas, publicaban también sus respectivos y originales estudios sobre el tema¹³. Las relaciones entre los tres historiadores merecerían un estudio separado, pero podemos destacar aquí su coincidencia en el diálogo con la historiografía marxista y la Escuela de *Annales*, el interés común por la antropología y la teoría social y, más allá de intereses temáticos compartidos (como la literatura popular, los rituales), su coincidencia en interpretaciones muy matizadas, que subrayaban, más que los contrastes, las interacciones y las influencias de doble dirección entre la alta cultura y la popular. Las diferencias entre ellos son así mismo importantes, notablemente por la preferencia de Burke por los tratamientos de la larga duración y los enfoques telescópicos sobre las aproximaciones micro, como veremos más adelante. Pero durante los años ochenta los tres historiadores se convirtieron en puntos de referencia inexcusables para los estudiosos de la cultura popular y, de forma más general, para quienes, como resultado del giro antropológico iniciado en las décadas anteriores, se inclinaban cada vez más hacia las aproximaciones de la antropología histórica.

Mientras que en los años ochenta tenía lugar un intenso debate sobre la cultura popular –con el libro de Burke como uno de los elementos puntales¹⁴, nuestro autor se encaminaba al estudio de

¹² P. Burke, «A Question of Acculturation?», en P. Zambeli (ed.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florencia, 1982, pp. 197-204; «Popular Culture between History and Ethnology», *Ethnologia Europaea* XIV (1984), pp. 5-13; y «Popular piety», en J. O'Malley (ed.), *Catholicism in Early Modern Europe: a Guide to Research*, St. Louis, 1988, pp. 113-131 (especialmente p. 123).

¹³ Me refiero a *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, de la primera y a *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVII* [edición original de 1976], Barcelona, 1981, del segundo.

¹⁴ B. Reay (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, 1985; B. Scribner, «Is a History of Popular Culture Possible?», *History of European Ideas* X/2 (1989), pp. 175-191 y T. Harris (ed.), *Popular Culture in England, ca. 1500-1850*, Londres, 1995, pp. 1-27.

otros temas y comenzaba a buscar nuevos enfoques para su tratamiento. Su siguiente trabajo de relieve, *The Historical Anthropology in Early Modern Italy* (1987) –hasta ahora no traducido al castellano–, constituye una espléndida ilustración de estas nuevas investigaciones que miraban a la antropología para obtener conceptos, herramientas de análisis e hipótesis de trabajo, algo que en cierto modo estaba ya presente en *La cultura popular* pero que ahora se hacía de forma más sistemática y se dirigía a exploraciones de escala más reducida. Esta colección de estudios centrada en el estudio de diversas formas de percepción y comunicación en la Italia de la época moderna –como recoge el subtítulo–, reunía trabajos realizados desde finales de los años setenta, acompañados de una introducción dedicada a definir los rasgos principales de esa nueva forma de hacer historia que tanto interés suscitaba dentro y fuera de la profesión. A partir del ejemplo de monografías importantes como *El queso y los gusanos* (1976) de Carlo Ginzburg, *Montaillou, una aldea occitana* (1975), de Emmanuel Le Roy Ladurie y *Religion and the decline of magic* (1971) de Keith Thomas, Burke señalaba que, aun no siendo un movimiento homogéneo, la antropología histórica se caracterizaba por el interés común en los escritos de autores clásicos como Émile Durkheim y Marcel Mauss, o contemporáneos como Victor Turner y Clifford Geertz. La antropología influía a estos historiadores de varias maneras: la elección de temas relacionados con la vida cotidiana y su simbolismo, el empleo de categorías propias de la cultura estudiada, en vez de las contemporáneas del historiador, y la preferencia por el análisis cualitativo de casos concretos, con tendencia a un enfoque microhistórico.

Los casos de estudio reunidos por Burke incluían, además de una sugerente discusión sobre las fuentes procedentes de fuera (viajeros extranjeros) o de dentro (memorias, diarios, autobiografías), más de una docena de ensayos sobre temas variados, que iban desde religión popular y el consumo ostentoso de las elites, a la santidad y los insultos, pasando por la alfabetización, el retrato y los rituales. Prácticamente todos ellos se situaban en el contexto local de alguna ciudad italiana y se apoyaban en documentación primaria, a menudo archivística. Es posible que al autor le tentara entonces la idea de explorar el método microhistórico, pero lo que hizo finalmente fue utilizar sus materiales empíricos

para valorar el potencial de análisis de diversas teorías antropológicas y sociológicas y esbozar propuestas de posibles investigaciones más amplias. Así, mostraba que para el estudio de una sociedad tan teatralizada como la italiana de la Edad Moderna resultaban particularmente aptas las teorías de Erving Goffman y Pierre Bourdieu sobre la escenificación de la persona y la distinción, las primeras ya empleadas en el estudio de las elites de Venecia y Ámsterdam. Las formas de consumo como expresión de los valores y estilo de vida de estos grupos sociales le permitían ahora mostrar la racionalidad del consumo ostentoso en el marco de unos valores que asociaban el decoro y la magnificencia de las clases privilegiadas con las prácticas habituales de presentación en sociedad y manifestación del estatus social. La tendencia del autor a tratar estos temas con la lente más amplia posible quedó demostrada en un artículo posterior, en el que retomaría el tema a una escala intercontinental, comparando el consumo ostentoso de las elites europeas y las asiáticas en la época moderna¹⁵. De hecho, como veremos en el próximo apartado, algunos de los ensayos de este libro fueron el embrión de las monografías más extensas en tamaño y tratamiento temporal o espacial que Burke publicó en la década de los noventa. Como en *Historical Anthropology*, la inspiración de Goffman y Bourdieu estuvo unida a la de Norbert Elias, cuya noción de umbral de la vergüenza se aplicaba también al estudio de la sociedad italiana moderna, obsesionada por el honor. De forma similar, otros ensayos de este libro muestran la importancia creciente de las teorías de Mijail Bajtin, procedentes no tanto de su famoso estudio sobre Rabelais, utilizado ya en *La cultura popular*, como de sus escritos como lingüista y crítico literario, sobre los que Burke comenzaba a llamar la atención en los años ochenta¹⁶.

¹⁵ P. Burke, «*Res et Verba: Conspicuous Consumption in the Early Modern World*», en J. Brewer y R. Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*, Londres, 1993, pp. 148-161.

¹⁶ Desde principios de los años ochenta, mientras se embarcaba en investigaciones sobre las lenguas, bien representadas en el libro que comentamos, Burke comenzó a valorar especialmente trabajos como *The Dialogic Imagination* (traducción inglesa 1981), cuya utilidad destacaba para quienes pretendían estudiar la cultura como un sistema de signos en contextos sociales. Véase P. Burke, «Bakhtin for historians», *Social History* 13/1 (enero 1988), pp. 85-90.

Historical Anthropology revela, además, un notable interés por la antropología de Geertz, cuyos estudios recientes sobre la interpretación de la cultura le hacían despuntar como uno de los antropólogos más influyentes de finales del siglo xx. El historiador británico destacaba en la introducción de este libro la importancia metodológica de la «descripción densa», en referencia a uno de los trabajos más influyentes del antropólogo norteamericano. En los ensayos remitía también a otros trabajos famosos, como los dedicados a las peleas de gallos en Bali y al teatro del poder en Negara, que inspiraron, por ejemplo, la investigación dedicada a los rituales papales y que impregnarían más tarde no poco de su monografía sobre Luis XIV. En estos años Burke hacía suyos planteamientos teóricos típicamente geertzianos como la consideración de la cultura como forma de construir, más que de representar, la realidad, aunque posteriormente se desmarcó de estas posiciones, advirtiendo contra los excesos del construccionismo y los límites del enfoque contextual. Sin limitarse a este antropólogo, en *Historical Anthropology* Burke manejaba un concepto de cultura propio de la antropología simbólica, que, como recogía citando a Edmund Leach, era vista como un «sistema de signos que pueden ser leídos como un texto». Anunciando un planteamiento metodológico que le acompañaría en obras posteriores, en esta obra buscaba entender la gramática (las reglas implícitas) de la cultura italiana de la Edad Moderna y, así, estudiaba tanto los contenidos como los medios de transmisión, los códigos, las ocasiones, los escenarios y la recepción.

No obstante la novedad de estas propuestas teóricas, que anunciaban las ricas exploraciones de la década siguiente, *Historical Anthropology* mantenía cierta relación con la historiografía de *Annales*, especialmente con los trabajos de historia de las mentalidades más recientes. Esto resulta evidente en el estudio sobre los censos o catastros, tratados no como fuentes para el estudio de la estructura social, sino como testimonios de la forma en la que la sociedad se percibía a sí misma, de sus categorías de clasificación social o sus formas de «representación colectiva», en términos de Émile Durkheim. En el tratamiento de estas cuestiones, Burke se aproximaba a los estudios de Marc Bloch (cuyo libro sobre los reyes taumaturgos era citado en el capítulo dedicado al repudio del ritual) y, sobre todo, a historiadores más jóvenes como Geor-

ges Duby y Jacques Le Goff, que habían sido ya sus interlocutores en *La cultura popular*. De hecho, no era ésta la primera vez que el historiador británico mostraba su interés por las representaciones colectivas, por las formas de pensamiento, percepción y comunicación que incluían mitos y leyendas, concepciones religiosas y categorías fundamentales del tiempo y el espacio. Entre todas ellas, había mostrado especial predilección por los cuentos y los estereotipos, un tema este último que le ocupaba de nuevo en sus ensayos sobre la construcción de las representaciones estereotipadas de herejes, ladrones, mendigos y santos desde las visitas pastorales, la literatura, el arte y los procesos judiciales y de canonización. Más que cuando había estudiado los estereotipos de héroes, malhechores y locos en *La cultura popular*, en este nuevo libro intentaba superar su consideración como representaciones homogéneas y carentes de intención, a través del análisis de su conexión con determinados intereses y prejuicios sociales. También llamaba la atención sobre los procesos de distorsión, selección, simplificación y asimilación de los estereotipos en determinados contextos, un asunto que trataría con especial detalle en trabajos posteriores, como el dedicado a los estereotipos negativos de los jesuitas, presentado en el homenaje a su colega y antiguo compañero de colegio, John Bossy¹⁷. En la trayectoria de Burke hay una notable continuidad en el interés por estos temas, aunque aún no les ha dedicado una monografía. Como veremos, entre los trabajos recogidos en *Formas de hacer historia* (1997), incluyó algunos ensayos sobre representaciones colectivas, como los dedicados a los estereotipos del Otro y a las formas de soñar y recordar. Vale la pena anotar que la publicación original del estudio sobre las pautas culturales de los sueños (en 1973) fue en lengua francesa y en un número de la revista *Annales*.

Podemos concluir esta sección, dedicada a la producción de Peter Burke en los años setenta y ochenta, comentando el libro dedicado a la Escuela de *Annales*, *La revolución historiográfica francesa*, publicado justamente en 1990. Su objetivo explícito

¹⁷ P. Burke, «The Black Legend of the Jesuits: an Essay in the History of Social Stereotypes», en S. Ditchfield (ed.), *Christianity and Community in the West: Essays for John Bossy*, Aldershot, 2001, pp. 165-182, un trabajo en el que el autor se inspiraba en la psicología sobre los rumores para estudiar las transformaciones del estereotipo.

no era tanto realizar un estudio de la historia intelectual del grupo de investigadores que cristalizó en torno a la revista de ese nombre y a la École des Hautes Études en Sciences Sociales, como escribir «un ensayo más personal», el tributo de un colega que, desde la distancia, se había considerado su compañero de viaje durante toda una generación¹⁸. De hecho, podemos leer este libro como memoria de las afinidades y divergencias entre el historiador británico y los representantes de las distintas generaciones de *Annales*. Respecto a los fundadores, Bloch y Febvre, Burke reiteraba el entusiasmo que tres décadas atrás había manifestado al editar una selección de ensayos del segundo. En especial, destacaba el importante papel de los dos historiadores en la renovación de la disciplina histórica, frente a la historia política narrativa dominante en la historiografía europea de entreguerras, y su propuesta de una historia problematizada, atenta a la colaboración interdisciplinar y apoyada en las ciencias sociales. De forma más concreta, discutía en términos muy elogiosos el importante estudio de Bloch sobre *La sociedad feudal* (1939-1940), llamando la atención sobre el carácter omnicompreensivo de este ejemplo temprano de historia total, en el que se trataban temas tan diversos como la tenencia de la tierra, la jerarquía social, la política, los sentimientos y las formas de pensamiento. De manera similar, comentaba con admiración el influyente libro dedicado al estudio de las creencias en las capacidades curativas de los reyes medievales, en el que Bloch utilizaba las nociones, inspiradas en la sociología de Durkheim, de «sistema de creencias», «modos de pensamiento» y «representación colectiva», tan influyentes en la historia de las mentalidades y en el trabajo del propio Burke. En cuanto a Febvre, ya hemos notado atrás la importancia que su estudio sobre Rabelais tuvo en los primeros trabajos del historiador inglés. La noción de *l'outillage mental*, que aquel empleó para estudiar la presunta incredulidad del escritor renacentista en el trasfondo de lo que era o no posible creer, sentir o expresar en la época, se convirtió en un asunto recurrente en la obra de éste. De Febvre arrancaba también el interés en el estudio de los términos y conceptos existentes en una sociedad dada, así como la curiosidad por los métodos y

¹⁸ P. Burke, *La revolución historiográfica francesa*, Barcelona, 1993, p. 13.

conceptos de la psicología social, temas de los trabajos seleccionados para la compilación de 1973¹⁹.

El entusiasmo por el trabajo de los fundadores de *Annales* no impidió a Burke valorar también de forma positiva las aportaciones de la generación intermedia, dedicadas a temas de historia económica y social. En particular, mostraba su aprecio por la utilización de fuentes seriadas y métodos cuantitativos, unas técnicas que él mismo había aplicado en forma de prosopografía en sus dos primeros libros y a las que se ha mantenido fiel hasta la actualidad. Como hemos visto, el historiador inglés era también sensible a la organización de los trabajos en términos de estructura y coyuntura, habitual en las monografías francesas de historia regional, que seguían el modelo de Braudel. Su posición respecto al historiador más influyente de la Escuela de *Annales* dentro y fuera de Francia era, claramente, de una enorme admiración, aunque al comentar los principales escritos del francés se advierten algunas reservas, que vale la pena señalar. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* (1949) era discutido desde la fascinación producida por los planteamientos más característicos de Braudel: la importancia concedida a la geografía y a los distintos ritmos temporales, el enfoque de larga duración, la observación del tema desde la perspectiva más amplia posible, el ideal de una historia total capaz de integrar distintos aspectos de la realidad. Pero al mismo tiempo, Burke reprochaba al autor su limitada atención a temas relacionados con los valores, las mentalidades y la civilización. La ausencia de interés por el honor en la cultura mediterránea le resultaba, por ejemplo, inexplicable, lo mismo que la falta de atención a los significados simbólicos de la cultura material en *Civilización material y capitalismo* (1967). El historiador inglés concedía que esta última carencia podía justificarse por la división de tareas con Febvre en lo que originalmente se concibió

¹⁹ Los artículos seleccionados para *A New Kind of History* estaban encabezados por dos titulados «History and Psychology» (1938) y «Sensitivity and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past» (1941). La atracción de Burke hacia los estudios de psicología social queda recogida en su discusión sobre el tema en *History and Social Theory*, Nueva York, 1993, pp. 114-118. Cfr. también P. Burke, «Is There a Cultural History of the Emotions?», en P. Gouk y H. Hills (eds.), *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Aldershot, 2005, pp. 35-48.

como una obra conjunta, en la que este último se ocuparía de estudiar las mentalidades. Leyendo estos comentarios, se intuye que el diálogo imaginario que Burke mantenía con Braudel tenía un carácter ambivalente: al tiempo que se inspiraba en sus principios generales sobre la investigación histórica, buscaba completar los vacíos más llamativos de su obra. Así lo hizo claramente en el artículo sobre el consumo ostentoso en el mundo moderno, un trabajo sobre el significado simbólico de la cultura material inspirado por el principio braudeliano de que «los historiadores de Europa sólo serán capaces de decir lo que es específicamente occidental cuando miren fuera de Occidente»²⁰.

El diálogo que Burke estableció con sus contemporáneos, los historiadores de la tercera generación de *Annales* resultaba, en comparación, más sencillo. Con los sucesores de Braudel, que en parte reaccionaron contra él para volver la mirada a la obra de los fundadores, compartió la preocupación por las creencias, los imaginarios y las mentalidades. Apreciaba los enfoques estadísticos aplicados a la historia de las mentalidades, que él mismo había aplicado en los trabajos de *Historical Anthropology* sobre la alfabetización y la sociología de los santos contrarreformistas. De forma más concreta, el historiador británico coincidió en el estudio de la literatura popular con Mandrou y Geneviève Bollème y compartió con Le Goff la curiosidad por el análisis histórico de los sueños y con Le Roy Ladurie el interés por la antropología histórica. Al discutir el periodo más reciente, en el que entre los mismos historiadores de las mentalidades se estaba produciendo una fuerte reacción contra el predominio de la historia serial y los enfoques estructurales, Burke mantenía un talante abierto hacia los nuevos estudios; lo mismo hacia los que primaban una nueva preocupación por los acontecimientos (que describía como una forma de redescubrimiento de la importancia de la acción humana), como por la historia política (destacando los temas de la micropolítica de la familia y el trabajo) y

²⁰ P. Burke, «*Res et Verba*», cit., p. 148. En algunos temas, Burke parece colocarse en una posición intermedia entre Braudel y Febvre. Así, al discutir la relación entre las estructuras y el individuo, por lo general se inclina más al posibilismo del segundo que al determinismo del primero. Pero, frente a los excesos del constructivismo, el historiador británico también recuerda los límites que las estructuras ponen a la capacidad creativa de la cultura.

la narrativa (que, subrayaba, no se hacía en sentido tradicional, sino para estudiar acontecimientos expresivos de problemas de carácter general). Entre los jóvenes historiadores de *Annales* más críticos con la historia de las mentalidades, comentaba con cierto detalle el trabajo de Roger Chartier, estudioso de la historia del libro que acababa de sacar a la luz un importante libro sobre la historia cultural, en el que prefería poner el acento no sobre las mentalidades sino sobre las representaciones y las prácticas²¹. El historiador británico llamaba la atención sobre el cambio de énfasis desde una historia social de la cultura (que asumía la existencia de unas estructuras objetivas de la realidad) a una historia cultural de la sociedad, centrada en el estudio de ésta como construcción cultural. Aunque tocaba muy de cerca a la noción de cultura popular que él mismo había seguido, Burke asumió la crítica sustancial de Chartier frente a la asociación de determinados objetos culturales con grupos sociales específicos, a favor de un enfoque centrado en las formas de apropiación de esos objetos (la forma en que son utilizados y modificados por los usuarios), inspirado en el historiador y teórico cultural Michel de Certeau.

Peter Burke cerraba su homenaje particular a la Escuela de *Annales*, discutiendo su recepción más o menos rápida fuera de Francia y dedicando algunas páginas entusiastas a su impacto en investigaciones históricas sobre territorios no europeos y sobre otros estudiosos, además de los historiadores, en particular algunos antropólogos. De forma muy breve, apuntaba algunas sugerentes vías de análisis procedentes de algunos libros inspirados en *Annales* y enriquecidos por las problemáticas derivadas de la atención a los encuentros entre culturas alejadas entre sí. Así, comentaba las investigaciones recientes sobre diversos contextos extraeuropeos, que destacaban la importancia de cuestiones como los malentendidos culturales (caso del trabajo de Jacques Gernet sobre las misiones), el colapso de las antiguas estructuras (en *La visión de los vencidos* de Nathan Wachtel) y la capacidad estructuradora de los acontecimientos (en *Islas de historia* de Marshall Sahlins). La importancia de estos libros para el aná-

²¹ R. Chartier, *Cultural history: between practices and representations*, Cambridge, 1988 [ed. cast.: *El mundo como representación*, Barcelona, 1996].

lisis del cambio cultural seguiría siendo un objeto de atención para Burke en los años siguientes.

No sería, sin embargo, correcto quedarnos con la idea de que la mirada de nuestro autor hacia la historia de las mentalidades fue del todo complaciente. En un artículo publicado poco antes del libro que comentamos, Burke había encarado los problemas de este enfoque, que tanto le atraía pero que también consideraba necesitado de importantes ajustes²². En un momento en que el enfoque comenzaba a ser cuestionado desde distintos frentes, el historiador británico comenzaba con una rotunda defensa del potencial de una aproximación que consideraba cercana a la historia intelectual pero más amplia y atenta a la sociedad, por lo que permitía el estudio de temas importantes pero escurridizos como las formas de pensamiento, los valores y las actitudes. Ciertamente, la historia de las mentalidades arrastraba problemas como la herencia del evolucionismo de Lucien Lévy-Bruhl, que tendía a considerar el pensamiento primitivo como el contrario simplificado del moderno. Además, la misma noción de mentalidad tendía a incidir en la homogeneidad, más que en las diferencias entre grupos sociales, por influencia del modelo sociológico de Durkheim, y en la continuidad, más que en el cambio a lo largo del tiempo. Las propuestas de solución, según Burke, pasaban por completar el enfoque, teniendo en cuenta, en primer lugar, las formas de legitimación, como ya hacían algunos historiadores cercanos al marxismo como Michel Vovelle: estudiar en interés de quién se elaboraban o mantenían las representaciones y creencias colectivas evitaría planteamientos excesivamente homogéneos, como los que impregnaban incluso el estudio sobre los reyes taumaturgos de Bloch. En segundo lugar, proponía estudiar los temas o fórmulas recurrentes que facilitaban la estructuración del pensamiento, incorporando las nociones de esquema (Aby Warburg y Ernst Gombrich), paradigma (Thomas Kuhn) y filtro mental (Michel Foucault). Finalmente, para dar cuenta de los cambios en el tiempo, llamaba la atención sobre el potencial de las situaciones de encuentro entre distintos modos de pensa-

²² P. Burke, «Strengths and weaknesses of the history of mentalities», *History of European Ideas* 7/5 (1986), pp. 439-451; revisado en su *Formas de historia cultural*, Madrid, 2000, cap. 11.

miento y, de forma específica, apuntaba a los enfoques lingüísticos para estudiar transformaciones tan importantes en la Europa moderna como el declive del pensamiento metafórico a favor del literal²³. Con una sólida reputación internacional y en plena madurez intelectual, a finales de los años ochenta Burke se mostraba entusiasta con las posibilidades abiertas tanto a la historia de las mentalidades como a la nueva historia cultural, que tanto empuje estaba alcanzando en los Estados Unidos²⁴. No tuvo reparos en unirse a la experimentación con nuevos temas, métodos y enfoques, que, por otra parte, ya había comenzado a explorar en los ensayos recogidos en *Historical Anthropology*. Pero, como en este caso, lo hizo sin renunciar del todo a la historia social que le había inspirado hasta entonces, en particular a los «maestros» de *Annales*. Los libros publicados después de 1990 fueron, así, deudores de viejos intereses y de propuestas apuntadas en libros anteriores, particularmente en el que acabo de citar. Las reflexiones teóricas, sin embargo, no se basaron tanto en la historiografía reciente como en las ciencias sociales, otro de los pilares fundamentales de su trayectoria intelectual desde la década de los sesenta.

EXPLORANDO NUEVAS FORMAS DE HISTORIA CULTURAL

Peter Burke compartía con los historiadores de *Annales* el convencimiento de que la utilización de modelos, métodos y conceptos procedentes de las ciencias sociales favorecía la superación de las tendencias positivistas en la disciplina histórica. En esa opinión coincidía también con los historiadores sociales británicos que, desde otras vías, buscaban igualmente la renovación de la enseñanza y la investigación de la historia. Sin ir más lejos, la sociología y la antropología estimularon de forma nota-

²³ Para una propuesta amplia sobre este tema, véase P. Burke, «The Rise of Literal-Mindedness», *Common Knowledge* 2 (1993), pp. 108-121.

²⁴ La expresión «Nueva Historia Cultural» suele asociarse con L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1989, pero desde luego no se limita a los estudios reunidos en este libro, ni éstos son necesariamente los más significativos. Para la caracterización amplia que hace el mismo Burke ver más adelante.

ble el trabajo de su mentor Keith Thomas, que sin embargo no conectaba particularmente con la historiografía francesa²⁵. Las circunstancias concretas de la propia trayectoria profesional de Burke contribuyeron asimismo a reforzar su interés y conocimientos en las teorías sociales. En su primer puesto docente en la universidad de Sussex (1962-1979), cuyo programa de estudios fomentaba la interdisciplinariedad, enseñó materias relacionadas con el estudio de la estructura y el cambio sociales, lo que acabó cuajando en la publicación en 1980 de una breve monografía didáctica, que pretendía estimular el diálogo entre la sociología y la historia²⁶. Sobre esta base, doce años más tarde sacó a la luz otro trabajo sustancialmente más amplio y complejo, en el que se consideraban también las teorías de otras procedencias, como la antropología, la psicología, la sociolingüística y la geografía. *Historia y teoría social* (1992) se hacía eco de los importantes cambios producidos en la historia y otras disciplinas desde finales de los años setenta, cuando, efectivamente, había tenido lugar el diálogo interdisciplinar y desde distintos campos se invocaba a los mismos teóricos (notablemente Geertz, Foucault, Bourdieu y Bajtin). Estas transformaciones, que con el tiempo han llegado a caracterizarse con las etiquetas de giro antropológico, lingüístico y cultural, provocaron en los años ochenta la quiebra de los paradigmas no sólo de la historia tradicional, sino también de la historia social reciente. Testigo y parte de ese momento, especialmente con sus ensayos de antropología histórica, Burke consideraba que esa situación de «fronteras difuminadas y abiertas» era estimulante y confusa, al mismo tiempo. Con una actitud favorable al eclecticismo consciente, con este libro pretendía fomentar la comunicación de los logros alcanzados en cada disciplina con pleno conocimiento de lo que los intercambios y préstamos podían implicar. *Historia y teoría social* puede, así, leerse como una reflexión sobre los cambios epistemológicos de finales del siglo xx que más han afectado a la historia y, al mismo tiempo, como expresión de las posiciones respecto a ellos asumidas por el autor.

²⁵ M.^a L. Pallares-Burke, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ P. Burke, *Sociology and History*, Londres, 1980 [ed. cast.: *Sociología e historia*, Madrid, 1987].

Después de trazar una rápida trayectoria de las disciplinas tratadas en este libro, atendiendo de forma particular a los puntos de convergencia y divergencia entre ellas, el autor pasaba a discutir los modelos y métodos principales que los historiadores tomaban prestados de las ciencias sociales. Al hacerlo, mostraba su aprecio por el método comparativo y manifestaba su fidelidad a la cuantificación y los métodos seriales, aun reconociendo que el empuje de estos últimos había disminuido de forma considerable en fechas recientes. A diferencia de otros historiadores culturales, Burke no parecía convencido de las virtudes del enfoque micro, «el microscopio social», como lo denomina. Si bien reconocía la importancia y originalidad de los trabajos en esta línea de Carlo Ginzburg, Natalie Z. Davis y Giovanni Levi, advertía también del peligro de circularidad en la utilización no problematizada del método (llegar a conclusiones ya conocidas) y del riesgo de que la reducción de enfoque fuera en detrimento del estudio de las tendencias de larga duración y de las relaciones entre las dimensiones micro y macro-históricas. En trabajos posteriores, no dejaría de reafirmar la necesidad de combinar ambos enfoques y la exigencia de prestar atención a la larga duración en los temas que lo exigían.

El historiador británico mostraba una cautela similar al discutir en un extenso capítulo los conceptos que los historiadores suelen tomar de otras disciplinas, siendo más o menos conscientes de su procedencia y problemas que pueden plantear. A los que había comentado en la primera versión del libro (clase, movilidad, familia, parentesco), se unían otros de interés más reciente como sexo y género, comunidad e identidad, consumo ostentoso y capital simbólico. Cada concepto (o par de conceptos) era discutido a partir de los autores que los habían acuñado o elaborado, para después comentar los principales problemas que suscitaban y las posibles vías para resolverlos. En la mayoría de los casos, se trataba de nociones que le habían interesado personalmente por su relevancia para las investigaciones realizadas o que tenía en marcha. Ése es el caso también de centro y periferia, comunicación y recepción, oralidad y textualidad, mentalidad e ideología, y eso explica que en sucesivas ediciones añadiera nuevos pares, como sociedad civil y esfera pública, poscolonialismo e hibridismo cultural. La discusión de esos conceptos ayuda a entender mejor las preocupaciones y los objetivos específicos de sus trabajos empíri-

cos en las distintas etapas, lo que refuerza la importancia de este libro para el estudio tanto de sus escritos como de las posiciones teóricas tomadas en cada etapa.

Otro apartado, especialmente rico también para apreciar las posiciones de Burke es el dedicado a las teorías generales que podían plantear más problemas debido a su intensa carga filosófica y, en consecuencia, a su facilidad para arrastrar más lejos de lo que en principio se esperaba. Así, comenzaba tratando el funcionalismo y el estructuralismo, dominantes en la sociología y la antropología hasta los años sesenta y con mucho empuje desde entonces en la historiografía. El funcionalismo —decía— había resultado atractivo por oponerse a las explicaciones basadas en las intenciones del individuo para centrarse en el papel de las instituciones; pero, por eso mismo, tendía a descuidar la actividad de los agentes sociales y a subrayar el equilibrio social frente al conflicto, sin contar con el problema de ofrecer explicaciones demasiado genéricas y de difícil verificación. Un desinterés similar respecto a las acciones individuales era propio también del estructuralismo, ya fuera de corte marxista o ligado a la lingüística y la antropología. Esta teoría tenía, sin embargo, especial interés para Burke, entre otras cosas por la influencia en su estudio sobre cultura popular del sistema de análisis binario de signos de Claude Lévi-Strauss y de los análisis de la morfología de los cuentos de Vladímir Propp. El historiador admitía la utilidad de algunos aspectos de esta teoría, pero advertía también del problema que suponía su falta de interés por explicar las variaciones y los cambios desde una perspectiva histórica. No sorprende, pues, que le pareciera sugerente el énfasis renovado que el posestructuralismo ponía en las acciones de los individuos y su insistencia en los cambios producidos durante la transmisión y la recepción de los objetos culturales.

Bajo la rúbrica de «cultura», el autor consideraba las corrientes que en los últimos tiempos habían reaccionado de forma radical frente al determinismo funcionalista y marxista, el uso de métodos cuantitativos y la idea misma de «ciencia social». De ese modo, pasaba revista a aproximaciones antropológicas recientes a la cultura en términos de sistema de significados, en particular la muy influyente interpretación de Geertz, y a posiciones inspiradas en los filósofos Michel Foucault, Louis Althusser y el psiquiatra

Jacques Lacan, que destacaban el papel activo del lenguaje y las representaciones o el imaginario. La consideración de que todo, incluidas las estructuras sociales, no era más que construcciones culturales había supuesto un vuelco en los planteamientos de las relaciones entre sociedad y cultura, y el rechazo del viejo modelo que veía en ésta el reflejo de aquella, sustituido ahora por otro que incidía en el papel activo de la cultura y en el carácter de construcción de conceptos como clase y género. Como hemos visto, Burke no fue ajeno a la seducción de ese giro, pero no por ello dejó de mostrarse cauteloso respecto al peligro de llevar a extremo las posiciones construccionistas. Buscando una posición intermedia, subrayaba los límites de la capacidad creativa de la cultura en cada sociedad. También se mantenía en un punto de equilibrio, al encarar la dimensión del debate que afectaba directamente al estatus epistemológico de la historia. En respuesta a la provocadora obra del norteamericano Hayden White para quien la escritura histórica era un género literario más y los historiadores se equiparaban con narradores de ficción, el historiador inglés asumía la importancia de la retórica en la historiografía pero también advertía de la exigencia de seguir las reglas de verificación propias de la disciplina. Frente a la negación de la posibilidad de establecer un conocimiento científico del pasado, Burke defendía la historia como una forma de narración en la que las afirmaciones debían ser respaldadas con testimonios fiables²⁷.

La búsqueda de posiciones conciliadoras dentro de los límites marcados por la disciplina es también notable en las discusiones del capítulo final, dedicado a las teorías de cambio social, un terreno en el que la historia podía realizar aportaciones originales. Partiendo de los modelos clásicos de Herbert Spencer y Karl Marx, planteaba la posibilidad de una tercera vía que combinaría el evolucionismo y el cambio basado en el conflicto social, superando a la vez una visión reduccionista del pasado preindustrial. Como había hecho en el libro sobre la

²⁷ En «The Rhetoric and Anti-Rhetoric of History in the Early Seventeenth Century», en G. Schröder et al., (eds.), *Anamorphosen der Rhetorik: Die Wahrheitspiel der Renaissance*, Múnich, 1997, pp. 71-79, comentando lo poco novedoso de los debates contemporáneos, volvía a discutir las posturas de Hayden White y LaCapra, por un lado, y Momigliano y Ginzburg, por otro, ofreciendo una vía media que aceptaba que la historia fuera un género literario, pero con sus reglas propias.

Escuela de *Annales*, Burke se limitaba a concluir apuntando hacia las teorías de varios autores (Braudel, Le Roy, Wachtel y Sahlins, pero también Elias, Foucault). A principios de los años noventa no consiguió aún articular una propuesta teórica de cambio desde la historia, algo sobre lo que no dejó de trabajar en los años siguientes, como demostraría la reelaboración de este capítulo para la edición más reciente de *Historia y teoría social* (2005) y como tendremos ocasión de observar tras haber comentado las principales publicaciones de nuestro autor en esta década.

La primera, en orden de aparición, fue *La fabricación de Luis XIV* (1992), un libro excepcional en la producción de un historiador por lo general poco interesado en los temas de alta política. En realidad, la obra tenía objetivos más amplios. Por un lado, estaba centrado en una cuestión de cultura política, la exploración de las relaciones entre arte y poder, un terreno trabajado por el estudioso del arte Roy Strong y que el propio Burke había comenzado a tratar en el ensayo sobre los rituales de los pontífices, incluido en *Historical Anthropology*. La construcción simbólica de la autoridad real atraía la atención de los antropólogos e historiadores de finales de los años ochenta y principios de los noventa, y el importante libro de Geertz sobre la teatralización del Estado en el Bali del siglo XIX había comenzado a estimular un replanteamiento del modelo de relación entre pompa y poder en términos no instrumentales. Con su estudio de conjunto de la producción, circulación y recepción de las obras de arte, música y literatura realizadas a mayor gloria de Luis XIV y de los valores políticos y sociales que el soberano representaba, el historiador británico entroncaba también con la noción de «representación colectiva». Como para corregir la ausencia de intereses e ideologías en *Los Reyes taumaturgos* de Bloch, Burke analizaba las intenciones y métodos de un equipo de productores de la imagen regia, liderados por Colbert y Chapelain, a través de una rica documentación. La interpretación general sobre la imagen real proyectada en los medios de comunicación de la época (grabados, numismática, *ballets*) intentaba mantenerse en un punto medio entre una visión reduccionista en términos de propaganda política sin más y otra («ingenua») que la considerase una respuesta a las necesidades psicológicas relacionadas con la relación entre el rey y el pueblo. El autor optó por tratar la «fabricación» de la imagen

real como una creación colectiva que respondía a una demanda parcialmente inconsciente, pero que era a la vez una construcción de la mistificación del poder, capaz de influir en la realidad política, aunque no necesariamente según las previsiones, como pusieron de relieve los comentarios críticos de una parte de la audiencia. Por otro lado, aunque de manera menos evidente, *La fabricación de Luis XIV* explora también las tesis de Goffman sobre la importancia de la teatralización del comportamiento social. El equipo de gestores de la imagen de Luis XIV trabajaba en realidad para controlar la impresión causada por el soberano en sus apariciones públicas. Lo hacían considerando el valor de los escenarios, el vestuario, el porte y los gestos, factores también centrales en esa otra forma de la presentación de la persona que era el retrato, según los términos planteados en otro de los ensayos de *Historical Anthropology*. Como el mismo autor comentó años más tarde, el libro sobre Luis XIV entroncaba con el interés creciente de los historiadores por las representaciones o actuaciones (*performances*) de los individuos, un asunto del que se volvería a ocupar en trabajos posteriores²⁸.

Un año después de publicarse el libro que acabamos de comentar salió a la luz *Hablar y callar* (en original *The art of conversation*) (1993), una colección de ensayos dedicados a la historia social del lenguaje. El tema había ocupado un lugar importante en algunos ensayos de *Historical Anthropology*, especialmente en el titulado «Lenguajes y antilenguajes», que, en retrospectiva, puede leerse como un esbozo de este nuevo libro. En aquellas páginas el autor había lanzado algunas ideas y propuestas para el estudio de los usos de la lengua hablada como cauce de la movilidad social, medio de exclusión e integración, forma de distinción y presentación en sociedad, y como indicador de relaciones sociales, basadas en la deferencia, la familiaridad o la solidaridad. También discutía en aquel trabajo la variedad de registros que una misma persona podía utilizar en situaciones distintas y llamaba la atención sobre la importancia del latín y los dialectos en el periodo de desarrollo de las lenguas vernáculas, así como sobre los libros de buenos modales, como fuente para

²⁸ Sigo fundamentalmente la introducción del autor y su respuesta a algunas críticas, recogida en *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, 2006, pp. 109-111.

estudiar la conversación²⁹. Todas estas cuestiones fueron tratadas con mayor amplitud en este nuevo libro, que comenzaba con un capítulo teórico sobre la historia social del lenguaje y concluía con unas sugerentes notas sobre las posibilidades de estudiar no sólo el habla sino también el silencio. Otro capítulo se ocupaba del papel de la lengua en la formación de los sentimientos de pertenencia e identidad a una comunidad cultural (la italiana de principios de la época moderna) y otro de la importancia que el latín mantuvo en ese periodo, atendiendo a diversos dominios, como el ejemplificado por el soldado húngaro que avisó de la llegada del enemigo al grito de «*Heu Domine, adsunt Turcae*». Finalmente, el ensayo principal del libro —el que daba título al conjunto en la edición original inglesa— se dedicaba al arte de la conversación, el estudio de los manuales que formulaban las reglas implícitas en las conversaciones de la gente educada.

Los temas tratados en esta colección de ensayos avanzaban en buena medida la importante monografía que Burke publicaría unos diez años más tarde (*Lenguas y comunidades en la Europa moderna*), aunque, evidentemente, no tenía entonces previsto realizarla. Después de haber colaborado en varios proyectos sobre historia social del lenguaje con el historiador de la medicina Roy Porter en los años ochenta, *Hablar y callar* parecía una buena manera de difundir los resultados principales y, de ese modo, como apuntaba él mismo en el prefacio, desbrozar el terreno para que «otras generaciones» lo cultivaran³⁰. Da la impresión de que en aquel momento, a principios de los años noventa, el interés de Burke por el estudio de la historia social de las lenguas retrocedía (temporalmente), en favor de otro que al parecer estimulaba más su curiosidad: las formas de comportamiento. En buena medida, ambos temas eran complementarios y también las teorías en las que podía apoyarse su estudio, como él mismo puso de manifiesto en el ensayo teórico sobre historia social del lenguaje: con toda facilidad pasaba allí de las ideas de Bajtin sobre la creatividad y

adaptabilidad del habla respecto a la gramática como conjunto de reglas fijas, a la noción de *habitus*, el término que Bourdieu había impulsado en su *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) para referirse a los esquemas o patrones de percepción y conducta que permiten responder a las más diversas situaciones a través de improvisaciones reguladas. De forma similar, en «El arte de la conversación» Burke se movía entre la valoración de los manuales de conversación como fuente para el estudio de la lengua hablada en la Edad Moderna y su análisis como género literario cercano a los tratados de cortesía y buenos modales que proliferaron a partir del Renacimiento. Esta literatura había interesado también a Norbert Elias, otro de los teóricos más influyentes en la obra de Burke y cuya conocida obra, *El proceso de civilización* ([1936]; 1977), se dedicaba precisamente a estudiar el desarrollo de la civilidad o urbanidad de los europeos del período posterior a la Edad Media. A diferencia del sociólogo alemán, el historiador británico insistía en las variaciones geográficas y cronológicas de las normas de urbanidad, dejando claro que éstas no se desarrollaron únicamente en la Francia del siglo xvii, sino también en la Gran Bretaña ilustrada y, antes, en la Italia del Renacimiento. Desde este último contexto, Burke trazaba la recuperación de las ideas clásicas sobre la conversación, en particular desde Cicerón, modelo explícito de las obras italianas más importantes sobre el tema. *El Cortesano* de Baldassare Castiglione era, así, discutido como el primero de una larga serie de escritos sobre el arte de conversar y, de forma más general, de comportarse y actuar en el mundo cortesano. La enorme difusión de este libro en la Europa del siglo xvi suscitó tanto interés al historiador cultural, que la convirtió en su proyecto prioritario más inmediato.

El resultado del nuevo proyecto fue *Los avatares de El Cortesano* (1995), una monografía sobre la producción, difusión y recepción en Europa de uno de los libros más influyentes del Renacimiento italiano. El autor sigue la trayectoria del libro durante el siglo posterior a la primera edición de 1528, cuando las numerosas ediciones, traducciones y adaptaciones pusieron de manifiesto el entusiasmo que suscitó en Italia y muchos otros países europeos. En parte un estudio de historia intelectual, el estudio arrancaba de las interpretaciones de *El Cortesano* como expresión del sistema de valores e ideales del caballero de corte en la Italia del Renaci-

²⁹ Este artículo se publicó por primera vez en el *History Workshop Journal* de 1981, revista vinculada al grupo de historia social liderado por Raphael Samuel.

³⁰ *The Art of Conversation*, Nueva York, 1993, p. vii [ed. cast.: *Hablar y callar*, Barcelona, 2001]. Véase también P. Burke y R. Porter (eds.), *The Social History of Language*, Cambridge, 1987 y P. Burke y R. Porter (eds.), *Language, Self and Society*, Cambridge, 1991.

miento, aunque se cuidaba de entroncar la obra tanto con textos de la Antigüedad (de donde procedían las virtudes propuestas para moverse en sociedad), como con la literatura medieval del amor cortés, origen de la novedosa noción de cortesía que Elias consideraba central para la domesticación del noble guerrero. Más allá del contenido preciso del libro escrito por Castiglione, al historiador inglés le interesaba su difusión como manual práctico de comportamiento, como una guía de modales para presentarse y actuar de forma adecuada en la corte. Así lo indica el análisis de las transformaciones producidas en las ediciones posteriores no controladas por el autor, las traducciones o adaptaciones a otras lenguas, las imitaciones de otros autores y las formas de lectura activa detectadas en algunos casos. Para tratar este último punto, especialmente escurridizo, el historiador recogió información relativa a más de trescientos lectores, a través de inventarios de bibliotecas particulares de la época y rastreando individualmente los ejemplares conservados hasta la actualidad, en algunos casos subrayados y anotados por los lectores. De este modo, su trabajo se situaba de lleno en la historia del libro más reciente, al estilo de la que practicaban Robert Darnton y Roger Chartier. Sin renunciar a los métodos cuantitativos, de nuevo en forma de prosopografía, y manteniendo el interés por las mentalidades (pues las formas de lectura remitían a ciertos hábitos de pensamiento y supuestos implícitos) Burke se centraba en el análisis de la recepción y para ello se servía de nociones como «apropiación» (Paul Ricoeur), «discurso» (Michel Foucault) y «recontextualización» (Michel de Certeau), muy influyentes en los historiadores con los que dialogaba. Nuestro autor volvió a ponerlas a prueba en un estudio más general sobre la recepción del Renacimiento italiano en Europa, una obra publicada tres años después del estudio sobre *El Cortesano*. Antes de comentarla, conviene sin embargo discutir un trabajo previo de importancia en parte teórica, que ayudará a entender mejor los problemas y soluciones planteados en este periodo de experimentación fértil, pero también insegura sobre las bases y el futuro de la historia cultural.

Formas de historia cultural (1997) era una nueva compilación de ensayos en los que las reflexiones sobre la historia cultural se unieron a estudios breves sobre varios grupos de temas y problemas que habían preocupado al autor desde finales de los

años setenta. El primero entronca con el interés por el potencial de la psicología histórica para tratar cuestiones generalmente desatendidas por los historiadores, como las formas de pensar, percibir y recordar. Inspirándose en el psicoanálisis y en la historia de las mentalidades, pero intentando ir más allá de las explicaciones universales y de la noción de representaciones colectivas homogéneas, en los capítulos sobre los sueños, los recuerdos, la risa y los gestos Burke incidía en las pautas culturales, categorías y representaciones colectivas, como la base sobre la que se modelaban las expresiones individuales concretas. Clave para estudiar la relación entre modelos culturales y comportamientos individuales eran las nociones de esquema (fórmula por la que se representa un acontecimiento o persona en términos de otro) y de estereotipo, que Burke consideró también en estudios separados sobre las figuras alegóricas y analogías empleadas en la historiografía de la primera Edad Moderna³¹. En otro capítulo dedicado a los relatos de viajes, el autor observaba la importancia de los estereotipos habituales del Otro en la expresión de las experiencias individuales y concluía reafirmando su posición intermedia entre la consideración positivista de esos relatos como descripciones de la realidad y la constructivista que los vería como una mera invención; para Burke, lo que el análisis de la relación entre el relato individual y las fórmulas de narración revelaba era la distancia que separa la cultura del observador y el intento que éste hace para traducir lo desconocido a términos familiares.

Un segundo bloque de trabajos recogidos en este libro se ocupaba de tratar los puntos de conexión entre prácticas culturales habitualmente analizadas en términos de categorías contrapuestas, como lo privado y lo público, popular y erudito. Así, el estudio de la utilización de los espacios urbanos en la Génova de los siglos XVI y XVII cuestionaba las interpretaciones contrapuestas de una evolución lineal (fuera de declive o de construcción de lo público) de Richard Sennett y Jürgen Habermas. Por

³¹ «History as allegory» *Inti* 45 (1997), pp. 337-351 (primera edición en portugués de 1995). Cfr. su «Individuality and Biography in the Renaissance», en E. Rudolph (ed.), *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst*, Fráncfort, 1997, pp. 67-78.

su parte, el viejo tema de la cultura alta y la popular se planteaba ahora para subrayar que ni el Renacimiento era un fenómeno completamente ajeno a la cultura popular (como recordaba el libro de Bajtin sobre Rabelais), ni el impacto del Renacimiento se limitó a las elites (la incidencia de los poemas épicos de Ariosto y Tasso en la cultura oral lo demostraba). Este último tema era ampliado y profundizado en un artículo publicado por esas fechas que destacaba las interrelaciones entre la cultura oral y la escrita a partir de la noción de interfaz de Jack Goody³². Las relaciones entre culturas geográficamente distantes eran examinadas en un tercer grupo de ensayos, especialmente atentos a los trasplantes y las mezclas culturales entre Europa y el Nuevo Mundo. Desde el carnaval brasileño y la penetración de los libros de caballerías en ese país, que por razones familiares se convirtió en suyo a partir de finales de los ochenta, Burke se introdujo de lleno en problemas relacionados con el sincretismo, los encuentros culturales y la importancia de los lugares de frontera, centrales en su trabajo desde entonces.

El modelo del encuentro es un elemento fundamental de las reflexiones teóricas sobre la historia cultural que enmarcaban este libro. El primer y último capítulo de *Formas de historia cultural* trazaban un recorrido de la historia de la historia cultural desde los primeros autores renacentistas hasta el «giro cultural» de la última década. Como el autor señalaba en el prólogo, lo que pretendía era dialogar con los autores clásicos de la historia cultural y con los teóricos contemporáneos con el fin de sentar bases para un nuevo modelo de estudio capaz de combinar la unidad con la variedad. Burckhardt y Huizinga habían buscado la interrelación de los temas tratados (arte, literatura, ideas, sentimientos, símbolos), ofreciendo un cuadro de conjunto de las culturas estudiadas. Frente a ese modelo homogéneo que ignoraba las diferencias, los enfrentamientos y la pluralidad, en la nueva historia cultural (o «historia antropológica») destacaba la variedad: se trataba la cultura en plural (incluyendo la erudita y la popular, las subculturas y las contraculturas), se ampliaban los temas y problemas de estudio y se insistía menos en las tra-

diciones que en la transmisión cultural. Para Burke, uno de los problemas fundamentales de la nueva historia cultural era que la variedad se había producido en detrimento de la unidad, con estudiosos que optaban incluso por la fragmentación para evitar la construcción de cuadros excesivamente coherentes. Pero el historiador británico se mostraba firme al defender que la labor esencial de la historia cultural era precisamente mostrar las conexiones entre distintos aspectos de una cultura, algo que implicaba atender a la unidad sin obviar la diversidad.

En este programa de historia total resultaba particularmente útil el modelo de los encuentros culturales, elaborado principalmente desde los estudios coloniales. Tal como lo exponía aquí, este modelo se ocupaba de la manera en que unas culturas perciben a las otras, en el modo de comunicarse y entenderse (o no) entre sí y en la forma de relacionarse, que podía incluir una gama muy amplia de situaciones entre la asimilación plena y el rechazo. El estudio de los encuentros culturales entroncaba con la noción de recepción activa sobre la que el autor trabajaba desde hacía unos años. Asociada con teóricos como De Certeau, esta noción ponía el acento sobre la transmisión cultural, considerando que ésta suponía necesariamente la adaptación creativa de los receptores. La idea de apropiación, más que simple reproducción cultural, acercaba el estudio de la recepción al de los modos de pensamiento o esquemas mentales, que en la percepción de novedades actuaban como filtro para aceptar unos elementos y no otros. En este sentido, el modelo del encuentro iba unido a otro de cambio social, basado en la incorporación de elementos exógenos a la cultura estudiada. Siguiendo al antropólogo Marshall Sahlins, destacaba que la percepción de lo nuevo en términos de lo antiguo acaba resultando a menudo insostenible a largo plazo y convirtiéndose en factor fundamental de cambio. En cierto modo, su planteamiento no estaba muy alejado de la noción de paradigma de Thomas Kuhn, según la cual las novedades podían ir debilitando las viejas estructuras hasta que el orden tradicional se resquebrajaba cuando ya no podía asimilar más novedades.

En la conclusión de este importante ensayo teórico, Burke comentaba brevemente algunos de los conceptos asociados con los procesos de intercambio o préstamo cultural, desde aculturación a sincretismo y mestizaje, todos los cuales implicaban la

³² P. Burke, «Oral Culture and Print Culture in Renaissance Italy», *ARV: Nordic Yearbook of Folklore* 54 (1998), pp. 7-18.

consideración de la cultura como bricolaje. También apuntaba algunos de los problemas que estos conceptos dejaban abiertos, notablemente los relacionados con las variaciones de los actores sociales y situaciones en el proceso de transformación cultural que resultaba de los encuentros. Sin entrar por el momento en una mayor elaboración, insinuaba que algunas soluciones podrían inspirarse en los estudios sobre las lenguas y en las teorías de Bajtin: una historia cultural de los encuentros debía escribirse tomando en consideración los distintos puntos de vista de las partes en contacto; tenía que ser una «historia polifónica» que afrontara también las conexiones para dar cuenta de las mezclas que caracterizaban la cultura y, así, la unidad subyacente. En cierto modo, la nueva monografía sobre el Renacimiento que Burke publicó inmediatamente después de este libro constituye una buena expresión de esa propuesta teórica.

El Renacimiento europeo. Centros y periferias (1998) es una síntesis sobre un viejo tema en la trayectoria de Burke, tratado ahora desde la nueva perspectiva de los encuentros y los trasplantes culturales, a la vez que mantiene constante un enfoque de historia total. La cita inicial de Braudel sobre la difusión de los bienes culturales desde Italia anunciaba la permanencia de su interlocutor principal en una obra que se esforzaba por buscar las conexiones entre temas por lo general tratados en distintos campos (arte, literatura, música, cultura material) y que no sólo ampliaba el marco desde Italia al resto de Europa, sino que además establecía comparaciones con otras culturas cuando era pertinente. Como sugería el subtítulo y recogía expresamente el prólogo, se utilizaba un enfoque descentrado, que consideraba la cultura europea en conjunto (no sólo Italia), atendiendo lo mismo al centro que a las periferias y sin olvidar algunas referencias a la interacción con las culturas vecinas de Bizancio y el mundo islámico. Aunque la atención se dirige fundamentalmente a la variedad y las aportaciones de los distintos países europeos a un movimiento que fue internacional, Burke prefiere considerar el Renacimiento no como un periodo sino como un movimiento cultural, caracterizado por la recuperación y la transformación de la tradición clásica. Establece así un diálogo especial con la historia cultural clásica desde una perspectiva próxima a la nueva historia cultural. El autor se replanteaba las categorías del libro clásico de Burckhardt

—el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del individuo—, después de haber trazado un cuadro repleto de diversidad, que no evitaba las contradicciones (como la admiración y a la vez repulsa de lo italiano). Este Renacimiento descentrado mantenía su propia entidad como movimiento cultural, sin ser reconstruido como un fenómeno homogéneo y lineal.

Frente a lo que suele ser habitual en los trabajos de Burke, este libro seguía una organización cronológica relativamente clásica. Arrancaba de las innovaciones culturales de la península italiana a principios de la época moderna en un relato alejado de los tonos triunfalistas asociados a las concepciones tradicionales de la modernidad. Desde los inicios de la recuperación de la cultura clásica en tiempos de Petrarca pasaba a la recepción más temprana de las novedades italianas en otros países europeos (los reinos de Aragón y Hungría en el siglo xv), atendiendo también a las resistencias en terrenos de difícil penetración, como el gran ducado de Moscovia. Seguía luego el estudio de la época de apogeo en Italia y de la imitación de los modelos clásicos e italianos en el resto de Europa, para pasar a discutir la variedad y diversidad de un movimiento que fue adoptado de forma selectiva en cada contexto y adaptado a las tradiciones locales. La obra concluye con la desintegración del impulso innovador, que estuvo acompañado por la extensión del movimiento a las prácticas de la vida cotidiana, la cultura material, las formas de comportamiento y los hábitos de pensamiento de las elites europeas hasta bien entrado el siglo xvii.

A lo largo del libro resulta clave el problema de la recepción: los procesos de creación y transformación cultural se describen y explican en términos de descontextualización, apropiación y recontextualización, y la cultura renacentista europea se presenta como una mezcla, bricolaje o hibridación. Burke atiende con especial interés a las vías de transmisión y recepción cultural, destacando la importancia no tanto de los individuos geniales como de las redes o pequeños grupos de creación y recepción, que se encontraban o competían en distintos espacios, desde las academias a las celdas de los monasterios. Los grupos y las instituciones en las que se movían son vistos como factores importantes de cambio en un movimiento renacentista que de forma casi orgánica crece, se transforma y desintegra con la ruptura

deliberada de la tradición y el fin de la hegemonía italiana. En el libro no hay una discusión expresa sobre el cambio cultural, aunque al comienzo se mencionaban las ideas de Marshall Sahlins sobre las transformaciones de las estructuras. La organización cronológica del libro hacía tal vez innecesaria una discusión específica sobre el tema, que se convirtió en cuestión central de sus trabajos posteriores.

HACIA UNA HISTORIA GLOBAL DE LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

Escritor prolífico a lo largo de toda su carrera, Peter Burke no ha reducido el ritmo de trabajo y producción después de haber cumplido los sesenta años. En los últimos tiempos se ha mantenido igualmente curioso e interesado por las nuevas ideas y las nuevas publicaciones son en todo caso más ambiciosas que nunca. Los libros más recientes retoman en buena medida temas de la etapa anterior, reafirmando ahora el enfoque social de los temas culturales (y el cultural de los sociales), al tiempo que tienden a ampliar el tratamiento espacial y cronológico. Esto es algo que ya hemos notado en la monografía más reciente sobre el Renacimiento, en la que el autor retomaba un tema viejo con una metodología y unas preocupaciones muy novedosas. A la preocupación por las relaciones entre cultura y sociedad se unía el interés por la circulación, las transferencias, los intercambios y las mezclas, que desde un enfoque muy centrado en los encuentros, se ampliaban considerablemente de escala. Los escritos principales de la última década son en buena medida también reelaboraciones sobre viejos temas –las ideas, las imágenes y el lenguaje– desde nuevos métodos y objetivos que revelan el largo camino recorrido.

La primera monografía publicada en esta etapa trata sobre las principales formas de conocimiento en Europa desde la invención de la imprenta hasta la Ilustración con un enfoque predominantemente social. *Historia social del conocimiento* (2000) es, como apunta al comienzo su autor, un estudio de la verdad –de las ideas consideradas verdaderas, por contraste con las creencias– con especial atención al contexto en el que se producen, difunden y consumen. Inspirado en la sociología del conocimiento clásica (Karl

Mannheim), renovada desde la filosofía (Michel Foucault, Jürgen Habermas) y la antropología (Clifford Geertz, Ernest Gellner), este libro se sitúa cerca de la nueva sociología del conocimiento, influida por el posestructuralismo, que se interesa no sólo por su adquisición y transmisión, sino sobre todo por su construcción, atendiendo, más que a las estructuras sociales, a los individuos y grupos específicos y sus lenguajes y prácticas concretas, incluidas las formas de clasificación, los experimentos y el coleccionismo. Así, Burke se ocupó de los intelectuales y su medio institucional, los modos de organización, transmisión y elaboración del conocimiento, los mecanismos de control político y religioso, y de la recepción (el mercado y el público). Organizado según una estructura radial, en la que cada capítulo se plantea desde una perspectiva disciplinar diversa (sociología, geografía, antropología, política, economía, filosofía), el objetivo era explorar las conexiones entre los temas para ofrecer de nuevo un amplio panorama de historia total.

Aunque aparentemente atípica en la producción de su autor, *Historia social del conocimiento* entroncaba por vías diversas con intereses y trabajos anteriores. Lo hacía, primero, con un estudio reciente sobre los sistemas de comunicación e información que preparaba en colaboración con Asa Briggs prácticamente al mismo tiempo que el que aquí comentamos. En segundo lugar, enlazaba con trabajos previos sobre las universidades y las academias, temas a los que había dedicado varios artículos y capítulos de libro. Tercero, y más lejos aún, incorporaba algunos de los resultados más sustanciales de las investigaciones sobre historia intelectual, en particular, sobre la escritura de la historia en los siglos XVI y XVII, realizadas a partir de la década de los sesenta. Así, dedicaba especial atención a historiadores innovadores, como Paolo Sarpi y Jean-Baptiste de Thou, cuyo interés por las explicaciones y el desenmascaramiento de las razones ocultas había tratado en el pasado. También incorporaba las conclusiones de un artículo sobre las variaciones en el gusto de las elites letradas europeas, que, según el número de ediciones y traducciones de los clásicos, cambiaron sus preferencias desde la obra narrativa y moralizante de Plutarco y Livio, dominantes en el siglo XVI, por la menos heroica y más preocupada por las explicaciones de Polibio y Tácito, autores más atractivos en la

centuria siguiente³³. Intereses personales aparte, al dedicar especial atención al conocimiento histórico, Burke añadía un complemento importante al cuidado por los temas científicos, más habitual entre los estudiosos de este campo. Finalmente, los asuntos tratados en este libro enlazaban con la también lejana preocupación por las formas de pensamiento, que el autor trataba por extenso en el capítulo dedicado a la organización y clasificación del conocimiento. La cita inicial sobre la falta de fijación de las categorías del pensamiento, que variaban en cada contexto temporal y espacial, remitía directamente a Durkheim, al tiempo que una breve mención apelaba a las nociones de «aparato conceptual» y «supuestos compartidos» de los historiadores de *Annales*, Febvre y Bloch. Es cierto que *Historia social del conocimiento* no pretendía un estudio general de las categorías mentales de toda la sociedad, sino que tomaba una perspectiva que claramente priorizaba el pensamiento más elaborado de los intelectuales. Pero el autor se las arregló para ampliar el ámbito social del estudio de diversas maneras: a través de la atención a los receptores, manejando nociones muy cercanas en el estudio de las formas de lectura a las empleadas en el tratamiento de las formas de clasificación, ofreciendo comparaciones sistemáticas entre el conocimiento occidental y el de otras civilizaciones (China y el islam) y brindando una explicación general de las principales transformaciones del sistema predominante de conocimiento en la Europa moderna.

La importancia crucial de la cuestión del cambio en este libro no deriva curiosamente de su discusión específica (relegada a las conclusiones), sino del peso que esta cuestión tiene en el tratamiento de cada materia, lo que la convierte prácticamente en el argumento central, al tiempo que otorga unidad al conjunto. El punto de partida era el reto provocado por la «explosión de información», que resultaba de la difusión de la imprenta, el descubrimiento del Nuevo Mundo y los hallazgos de la llamada revolu-

ción científica. El nuevo sistema de conocimiento se caracterizaba por unos flujos de información que iban desde la periferia a los centros urbanos europeos, donde se elaboraba y distribuía el conocimiento, que empezaba a ser considerado rentable y por tanto digno de comercialización. Pero la expansión del conocimiento estuvo acompañada por la dificultad de encajar las novedades en los patrones culturales y las categorías existentes, lo que dio lugar a una crisis del conocimiento tradicional, especialmente notable en el siglo XVII. Como el autor señalaba en la introducción, su tratamiento del cambio cultural se inspiraba en la noción de paradigma de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn: en cada periodo la ciencia normal puede absorber cierta cantidad de anomalías, pero superado cierto límite se hace necesario sustituir el viejo modelo por otro nuevo. En este libro los ejemplos del siglo XVII abundan a la hora de ilustrar las transformaciones, a menudo tratados en términos de tensión entre tradición e innovación, otra preocupación arraigada en la obra de este historiador. Esta se plantea en diversas ocasiones: al estudiar la formación de una comunidad de hombres de letras, más o menos independientes de las instituciones, que, según los casos, facilitaban o frenaban sus impulsos innovadores; en el análisis de los sistemas de clasificación del conocimiento, tradicionales y nuevos; y en el tratamiento de la recepción de los consumidores, sobre la base de las formas de lectura. El libro concluye, además, con el tratamiento de la crisis de fiabilidad del conocimiento y el desarrollo del escepticismo en el siglo XVII, desde la consideración de la diversidad creciente de las opiniones en circulación (favorecidas por la difusión de la imprenta y su papel en los conflictos religiosos y políticos), hasta el aumento de la incredulidad y la tendencia a considerar la verdad en términos menos de certidumbre que de probabilidad.

El trabajo que acabamos de comentar no se limitaba a tratar el conocimiento teórico, sino que se ocupaba también del práctico y recurría, además de a los textos, a las imágenes como fuentes históricas. Estas permitían ilustrar algunos de los puntos discutidos, a la vez que ayudaban a imaginar elementos de la cultura material de la época (organización de los libros en bibliotecas, gabinetes de curiosidades) y ayudaban a entender mejor aspectos especialmente distantes de nuestro propio mundo (como los árboles del conocimiento). Esta no era, desde luego, la primera vez que el historiador

³³ P. Burke, «The Great Unmasker: Paolo Sarpi», *History Today* (1965), pp. 426-432 y «The Popularity of Ancient Historians 1450-1700», *History and Theory* 5 (1966), pp. 135-152. Véase también A. Briggs y P. Burke, *A Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet*, Oxford, 2000 [ed. cast.: *Historia social del conocimiento*, Barcelona, 2002] y sus trabajos sobre universidades citados en la bibliografía final de *Historia social del conocimiento*.

trabajaba con imágenes —evidentemente esenciales en sus escritos sobre el Renacimiento, el retrato y la construcción de la imagen de Luis XIV—, pero ahora, a principios del nuevo siglo, consideró conveniente dedicar todo un libro a discutir el valor de las imágenes como fuente para los historiadores y las dificultades que su interpretación podía plantearles. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (2001) discutía ampliamente las funciones de las imágenes, aparte de la estética, que ha acabado dominando sobre las demás y convirtiéndolas en arte. Así, en el ámbito religioso, las imágenes han permitido formular distintas experiencias de lo sagrado, debatir posturas teológicas, adoctrinar, facilitar el culto y estimular la devoción. En el político, las imágenes han expresado conceptos abstractos (como el buen o mal gobierno), encarnado figuras y valores dominantes (caballero feudal o cortesano), fomentado en el pueblo sentimientos correctos hacia sus gobernantes y también desmitificado las mismas formas del poder (desde la caricatura, por ejemplo). Las imágenes han servido también para trazar prototipos sociales típicos de distintas épocas y lugares, mostrando los espacios y papeles reservados a diversos grupos de edad, género y clase, y han contribuido de forma notable a elaborar y difundir estereotipos negativos del Otro. Como algunos de estos ejemplos ponen de manifiesto, y el autor se encarga de subrayar en más de una ocasión, las imágenes no son tanto testimonio de la realidad que representan, como de la mentalidad, la ideología o los supuestos comunes de los artistas, patronos y público.

El objetivo de este libro no era fomentar la incorporación de las imágenes a la investigación histórica, algo que ya se había producido a partir del «giro visual» de los años ochenta y que ilustraban de forma ejemplar los estudios pioneros sobre la imprenta alemana durante la Reforma de Bob Scribner, uno de sus colegas más cercanos en la Universidad de Cambridge, a cuya memoria se dedicaba este trabajo. Burke estaba más preocupado por subrayar el valor de las imágenes como «testigos presenciales»³⁴, capaces de revelar de-

³⁴ El título de la traducción castellana de este libro no recoge en absoluto la idea fundamental de que las imágenes pueden estudiarse como testimonios presenciales capaces de hablar de la cultura en la que se han producido, presente en el título original: *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*. De hecho, la ausencia de una revisión técnica de la traducción española hace que esta versión sea casi incomprensible en las discusiones teóricas.

talles significativos de la cultura del pasado a los que no es posible acceder a través de las fuentes escritas habituales entre los historiadores. En sus primeras investigaciones sobre historiografía en el Renacimiento él mismo se había percatado del desarrollo temprano del sentido del anacronismo entre los pintores, que, a diferencia de los escritores, no podían soslayar la toma de decisiones sobre la representación de los detalles del vestuario, adornos y escenario de sus personajes históricos. Volviendo sobre ello en un artículo reciente, mostraba la importancia que las imágenes tuvieron para los historiadores-anticuarios del siglo XVII quienes, desde vestigios materiales en apariencia triviales, reconstruyeron aspectos de la historia inaccesibles únicamente a partir de los textos de la Antigüedad³⁵. De forma similar, recordaba al comienzo del nuevo libro que las imágenes resultan esenciales para los nuevos temas de la historia de la cultura material, la vida cotidiana y la historia del cuerpo, sin contar con que en estos y otros casos, ayudan a imaginar el pasado de forma más viva y a tratar temas resbaladizos como los valores y las actitudes.

La cuestión crucial era entonces el tratamiento cuidadoso de las imágenes como testimonio histórico mediante una crítica de fuentes que, como en el caso de los textos, considerase las intenciones del autor, las convenciones retóricas y la recepción. Igualmente importante resultaba la elección de los métodos y las interpretaciones más adecuadas. Así, un tercio del libro estaba dedicado a discutir las principales teorías procedentes de los estudios de arte, cuya fuerza y debilidades sopesaba de un modo similar a lo que había hecho con los métodos y teorías de las ciencias sociales en *Historia y teoría social*. Burke comenzaba con el muy influyente método iconológico elaborado por Panofsky a mediados del siglo XX, que resultaba especialmente atractivo para los historiadores por su atención a los contextos y a los códigos de la cultura en la que las obras de arte se producen y de la que se consideran a la vez expresión. No obstante, recogiendo las críticas de Gombrich, señalaba también sus limitaciones; notable-

³⁵ P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, 1969, p. 2 y también «Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe», *Journal of the History of Ideas* 64 (2003), pp. 273-96. En «History as allegory», *Inti. Revista de Literatura Hispánica* 45 (1997), pp. 337-351 (primera edición en portugués de 1995), Burke estudiaba imágenes y textos para discutir el modo de pensamiento alegórico característico de la percepción y representación de la historia hasta el siglo XVII.

mente, la atención exclusiva a las intenciones del artista, ignorando las pretensiones del patrono que ha encargado la obra y los valores y gustos de los potenciales espectadores, y el desinterés por la capacidad de la forma para comunicar o suscitar emociones. A falta de una teoría alternativa, el historiador británico proponía completar estas carencias desde algunas aportaciones recientes. En especial, consideraba adecuada la atención de los estructuralistas a la organización interna de las obras y a las convenciones formales, que, bajo inspiración de Foucault, tomaban en consideración tanto lo representado expresamente como las ausencias. Retomando de forma positiva a Hayden White, Burke defendía la importancia del contenido de la forma, asumiendo el interés de la crítica posestructuralista por la recepción de las imágenes y su consiguiente aprecio de la multiplicidad e inestabilidad de los significados que se les podría atribuir. Eso no significaba aceptar, sin embargo, que fueran susceptibles de cualquier interpretación, pues, como defendía evitando posiciones extremas, el significado de una imagen está siempre limitado por el contexto social, cultural y político, además de por las circunstancias específicas en las que se produce su encargo o exhibición. Lejos de pretender volver a las propuestas tradicionales de la historia social del arte, Burke apuntaba hacia una tercera vía: la de una historia cultural o antropología histórica de las imágenes. Este enfoque consideraría la relación compleja existente entre la representación visual y la realidad social, inspirándose en teóricos como Michael Baxandall, que relacionaba la creación artística con la experiencia social, y David Freedberg, que subrayaba el poder de las imágenes para suscitar respuestas en el público, ya fuera estimulando devociones o fomentando violencias iconoclastas. Manteniendo una postura intermedia entre el positivismo y el estructuralismo, como ya había hecho en otros temas, Burke advertía contra las interpretaciones demasiado literales de las fuentes visuales: en su opinión, éstas no reflejan sino que distorsionan la realidad, aunque esas mismas distorsiones pueden considerarse testimonio de ciertos valores, prejuicios o puntos de vista, testimonios que a veces no se expresan con palabras pero se concentran en detalles reveladores, como había señalado Warburg, uno de los teóricos culturales clásicos más apreciados por el historiador inglés.

La tercera monografía importante de esta etapa, y también la más reciente de Burke en solitario, está dedicada a otro tema que

le había interesado desde hacía mucho tiempo. *Lenguas y comunidades en la Europa moderna* (2004) es una historia social de la variedad lingüística en la Europa moderna, en la que se consideran más de una docena de lenguas y dialectos, se emplean fuentes y bibliografía en un número abrumador de lenguas romances, germánicas y eslavas, y se concede tanta atención a las lenguas en ascenso (caso del castellano) como en retroceso (el catalán). El autor recogió ideas ya planteadas en sus trabajos anteriores sobre el tema, como la asociación entre determinadas variedades de lengua y grupos sociales, la pervivencia del latín pese al avance de las lenguas vernáculas y el papel de la lengua en la construcción de una comunidad. Este último punto, tratado en plural, constituye el centro de esta nueva obra, que combina sin dificultad la variedad y la unidad a través de la discusión del cambio cultural en términos de encuentros y mezclas culturales.

El punto de arranque fue el influyente libro de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (1983), en el que se consideraba el ascenso de las lenguas vernáculas como uno de los factores principales en la creación de las identidades nacionales en la Europa del siglo XIX. La asociación política de las lenguas y las naciones en la época contemporánea ocupa cierto lugar en el trabajo de Burke, cuyo centro es más bien la diversidad y multiplicidad de lenguas y comunidades entre los siglos XV y XVIII, cuando apenas existían políticas lingüísticas conscientes y sistemáticas. La noción de comunidad se utiliza preferentemente en plural, completando el modelo consensual durkheimiano con otro que tiene en cuenta los conflictos entre los miembros del grupo, la posibilidad de pertenencias no necesariamente armoniosas a más de una comunidad al mismo tiempo y la existencia de comunidades lingüísticas en continua construcción. Con este planteamiento dinámico y plural, podía dar cuenta de la variedad de comunidades de lengua en la Europa posterior a la invención de la imprenta: la internacional del latín, en retroceso pero todavía viva en la Iglesia católica, los colegios y en la «República de las letras» formada por intelectuales que expresaban y se comunicaban en esa lengua; comunidades desarrolladas en torno a las lenguas vernáculas que se iban haciendo dominantes en las monarquías europeas, mientras que se mantenía aún el uso de los dialectos y, así, la pertenencia paralela a comunidades lin-

güísticas regionales; y, finalmente, comunidades formadas por grupos sociales que usaban variedades distintas de lengua (como los campesinos y las mujeres) y formas de hablar peculiares o jergas específicas, como en el caso de ladrones, los mendigos y los miembros de algunas sectas religiosas.

El aspecto más destacado de *Lenguas y comunidades* es la importancia concedida a los intercambios y mezclas lingüísticas como parte fundamental en el desarrollo de las lenguas vernáculas, caracterizado no sólo por la competencia con el latín, sino también por las rivalidades, los préstamos y los rechazos que se produjeron entre ellas. El teórico literario Bajtin había llamado la atención sobre la importancia de este tipo de interacciones lingüísticas en la Europa del Renacimiento. De sus escritos de sociolingüística y crítica literaria, Burke tomó además las nociones de poliglosia (interacción entre lenguas), heteroglosia (distintas variedades de una misma lengua) y disglosia (uso de distintas lenguas según las situaciones), para incidir en la variedad, las mezclas y el diálogo creativo entre las lenguas. Siguiendo también a De Certeau y otros autores, el historiador británico puso especial énfasis en las apropiaciones y los préstamos entre las lenguas vernáculas, así como en el papel de los agentes sociales —desde los impresores y viajeros a los inmigrantes forzosos (griegos, judíos y hugonotes, en especial)—, y en los lugares de encuentro e intercambio, como los puertos y las zonas de frontera. El objetivo no era situar las relaciones entre las principales lenguas europeas únicamente en el contexto del impacto de la imprenta y los conflictos religiosos y políticos de la época. Se trataba sobre todo de examinar cómo operaban las mezclas o el hibridismo en las innovaciones lingüísticas y, de forma más amplia, en la creación cultural. De acuerdo con Burke, la mezcla de lenguas fomentó en Europa el desarrollo de nuevos idiomas (desde las lenguas francas de comerciantes o pescadores a lenguas estándar como el alemán) y la formación de la conciencia de la variedad lingüística. Las innovaciones y el cambio constituyen así un aspecto central en este libro, aunque, como sucedía en *Historia social del conocimiento*, la diacronía no es parte central de su organización. Los cambios a lo largo del tiempo están, más bien, omnipresentes en cada sección y, de manera especial, en el capítulo dedicado a la purificación de las lenguas, esto es, al combate contra la mezcla de

lenguas que estuvo asociado al proceso de normalización (uniformización) y dignificación de las vernáculas. Inspirado en *Pureza y peligro*, el estudio clásico de la antropóloga Mary Douglas, Burke analizaba la violencia defensiva que algunos intelectuales (notablemente algunos franceses del siglo XVI) manifestaron contra la incorporación a su lengua de palabras extranjeras (españolas, entre otras), por considerarlas una amenaza a su identidad o preponderancia. Las luchas políticas por la hegemonía en el continente se llevaron también al campo lingüístico.

En esta obra reciente, el autor retomaba antiguas tesis (como la del alejamiento de la cultura popular por las clases altas, oportunamente asociada al rechazo de los dialectos como forma de distinción social) y replanteaba problemas teóricos sobre las relaciones complejas entre cultura y sociedad, la combinación de las estructuras y el cambio y el predominio del determinismo histórico frente al voluntarismo. De la historia social de la lengua procedían algunos casos especialmente apropiados para estas reflexiones y para poner a prueba las teorías culturales del cambio asociadas a los encuentros, las mezclas, la traducción cultural y el situacionismo. Todas ellas eran esenciales en la búsqueda de una historia total, en la que el pasado puede dialogar con el presente y ofrecer unidad, atendiendo a los márgenes, las zonas de frontera, los pequeños grupos y las ocasiones (más que los contextos), como aspectos centrales en la explicación de las innovaciones y el cambio.

La discusión de estos temas, sobre los que gira mucho del libro que el lector tiene entre sus manos, forma parte de la reflexión general sobre la trayectoria de la historia cultural desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, tema al que Burke ha dedicado el último trabajo importante de esta etapa que vamos a comentar. *¿Qué es la historia cultural?* (2004) está escrito desde la satisfacción de quien a lo largo de su carrera ha visto cómo el tipo de historia que practicaba iba pasando desde los márgenes al centro de la disciplina histórica e influido incluso en otras vecinas, como los estudios literarios y la antropología. La explicación del auge de la historia cultural no se hizo, sin embargo, con un tono triunfal, sino crítico y a veces cauteloso, no extraño a obras anteriores pero aquí incrementado por el carácter en parte didáctico del texto elaborado para una colección universitaria. Las distintas etapas perfiladas, desde la historia cultural clásica a la nueva historia cul-

tural, incluían no sólo discusiones sobre los autores más significativos y explicaciones aseguibles sobre las principales corrientes teóricas, sino también amplios comentarios sobre los debates y problemas suscitados por los distintos enfoques. En las páginas finales, el autor mostraba su preocupación por el futuro de una forma de hacer historia cuyo mismo éxito podía llegar a desbordarla y cuyo aprecio, en todo caso, difícilmente podrá mantenerse al mismo nivel durante mucho tiempo.

Como otros estudios teóricos anteriores, este libro es al mismo tiempo una discusión sobre el potencial y los problemas de la (sub) disciplina y una reflexión de talante más personal sobre la propia actividad del autor como historiador. *¿Qué es la historia cultural?* retomaba y elaboraba asuntos tratados en *Formas de historia cultural*, aunque con diferencias notables que ayudan a entender mejor tanto las vías seguidas por la historia cultural como el papel que en ella tuvo la obra de Burke. El autor no trata este aspecto de forma expresa, pues, aunque obviamente incluye el comentario de algunos de sus libros principales, en general mantiene su obra en un discreto segundo plano. Con todo, este trabajo revela mucho sobre sus preocupaciones y posiciones en los distintos debates. En especial, vale la pena destacar tres puntos principales.

El primero tiene que ver con la caracterización de las primeras etapas de desarrollo de la historia cultural, que Burke centra en la tradición alemana trasladada a Estados Unidos y Gran Bretaña a partir de la década de los treinta. Un lugar importante ocupan, naturalmente, los autores clásicos, Burckhardt y Huizinga, destacando de este último su atención a la morfología (patrones o formas) de la cultura, una cuestión no lejana al interés de Warburg y Gombrich por los esquemas o fórmulas como base de la percepción. En clave de diásporas, generaciones y encuentros, se escribe esta fase de los inicios de la historia cultural, destacando la importancia de los historiadores del arte (también Panofsky, Hauser y Antal) y de los sociólogos (Weber, Elias, Mannheim) en una trayectoria que concluye con la tradición británica de historia social. La obra de Williams, Hobsbawm y, sobre todo, Thompson es discutida con mayor detalle que en ocasiones pasadas. El papel de estos historiadores marxistas no queda limitado a la crítica de la historia cultural clásica (por dar prioridad a la homogeneidad sobre el conflicto y no asociar la cultura con

la estructura económica), sino que se destaca también su interés en la reformulación de las relaciones entre cultura y sociedad desde propuestas que buscaban sustituir la primacía del materialismo por la noción gramsciana de hegemonía cultural. Como queriendo completar tratamientos anteriores sobre el tema, Burke incide en la excepcional influencia de Thompson en el surgimiento de una historia desde abajo, atenta a la cultura del pueblo. En contraste, sólo discute las aportaciones individuales a la historia cultural de algunos historiadores de *Annales*, explicando la falta de consideración de la escuela en conjunto sobre la base de su uso preferente de términos como «civilización» o «mentalidad», en lugar de «cultura».

El segundo punto tiene que ver con el modo en el que las nuevas formas de historia cultural replantearon la cuestión de las relaciones entre sociedad y cultura. Al discutir lo que supuso el giro antropológico de los años sesenta y setenta, Burke señalaba la influencia de Evans-Pritchard, Douglas y Geertz sobre los historiadores. La definición por este último de la cultura como patrón de significados simbólicos que declaran, cuentan o escenifican los valores y preocupaciones de la sociedad, se convirtió en un modelo alternativo al de Marx en la medida en que relacionaba la cultura y la sociedad sin reducir la primera a un espejo de la segunda; más que reflejar la sociedad, la cultura permitía que ésta comunicase algo sobre sí misma. En estos años, los estudiosos de la literatura, del arte y de la ciencia, además de los historiadores, se sintieron atraídos por los intercambios y la relación entre la creación cultural y la experiencia social. Además, factores externos a las disciplinas académicas minaron la fe en el progreso y el universalismo racionalista, en favor de una creciente atención a la variedad de valores y percepciones en distintas culturas. El feminismo y el anticolonialismo exigieron atender a visiones más amplias y diversificadas de la realidad y la llamada «Nueva Historia Cultural», muy influida por estos movimientos, abarcó nuevos temas y conceptos, estuvo atenta a la variedad de voces y trató tanto las representaciones como las prácticas y la cultura material.

Para ilustrar las principales teorías que inspiraron a la nueva historia cultural, Burke comentó brevemente aquellas que más fructíferas habían resultado en su propio trabajo: las nociones de género discursivo y polifonía (Bajtín), autocontrol y umbrales de ver-

güenza y repugnancia (Elias), disrupción, construcción cultural y discurso (Foucault) y *habitus*, distinción y campo (Bourdieu). Como ya se veía en *Historia y teoría social*, lo que le ha suscitado mayor preocupación ha sido el constructivismo, el giro radical que han supuesto las influencias posestructuralistas en la consideración de la cultura como conformadora de la realidad. Algunos trabajos recientes de Burke no dejan dudas sobre su interés por algunas contribuciones a esta teoría desde el estudio de la recepción cultural (que aquí discute ampliamente desde la obra de De Certeau) o sus investigaciones sobre el papel del lenguaje en la construcción de una realidad social. De forma específica, en *¿Qué es la historia cultural?* discutía el libro dedicado a la construcción de una imagen de Luis XIV para ilustrar su posición favorable a un constructivismo limitado (la realidad se puede construir, pero existe más allá de esa construcción cultural). Desde la discusión sobre las formas de actuación (*performance*) y la capacidad constructiva del lenguaje, el historiador inglés ponía también de manifiesto su interés por lo que define como revolución metodológica silenciosa: el ocasionalismo o situacionismo: en distintos momentos, lugares o situaciones, las mismas personas actúan de formas distintas y lo hacen no tanto por el papel que ocupan en la escala social como por la situación en la que se encuentran (circunstancias, interlocutores). Eso supone un giro importante frente a las explicaciones tradicionales del comportamiento en términos de estructura social y de la cultura como conjunto de reglas fijas. Una vez más, Burke llama la atención sobre la utilidad de las teorías de Bourdieu sobre el *habitus* o las pautas de comportamiento cuyo aprendizaje inconsciente permite respuestas muy variadas según las situaciones. En la actualidad, la cultura, la sociedad, el tiempo y el espacio son concebidas de forma tan fluida por los historiadores que existe un alto riesgo de disolución de las mismas categorías³⁶.

³⁶ Lo trata en «Context in context», *Common Knowledge* 8/1 (2002), pp. 152-177, artículo centrado en los peligros de las aproximaciones contextuales. Una posición más positiva respecto al ocasionalismo aplicado a los estudios del lenguaje (su propio trabajo) y a las concepciones del tiempo y del espacio en su «Performing History: the Importance of Occasions», *Rethinking History* 9/1 (2005), pp. 35-52. Cfr. también «Reflections on the Cultural History of Time», *Viator* 35 (2004), pp. 1-10 y, para los espacios fluidos, «Imagining Identity in the Early Modern City», en C. Emden, C. Keen y D. Midgley (eds.), *Imagining the City*, Oxford, 2006, vol. I, pp. 23-38.

La tercera y última cuestión que quiero señalar está relacionada con los problemas de definición y fragmentación de la historia cultural. Dada la amplitud temática a la que la ha llevado su desmesurado crecimiento, Burke propone delimitar de forma más precisa los ámbitos de estudio: hablar de historia cultural para tratar temas que parecen naturales pero que son realmente contruidos por la cultura (caso de los sueños), pero considerar los temas claramente culturales desde un enfoque predominantemente social (caso de la lengua y el conocimiento). En su opinión, lo importante en la actualidad es recuperar la historia social, restablecer los contactos de la cultura con las estructuras y, en todo caso, cualesquiera que sean las tendencias historiográficas predominantes en el futuro, no perder el mayor legado de la historia cultural: su preocupación por la teoría y el método frente al empirismo ramplón, que ignora incluso la retórica de las fuentes y el simbolismo de la realidad. En relación a la fragmentación producida por los métodos e intereses de la nueva historia cultural, Burke reiteraba la propuesta de buscar la unidad desde el estudio de los encuentros y las fronteras. Para ello recordaba los tres modelos teóricos apuntados en *Formas de historia cultural*: el del hibridismo cultural, que implica considerar las mezclas producidas por contacto o préstamos de forma no consciente; la de la traducción cultural, que supone atender de forma particular al papel activo de los agentes sociales que se ocupan de domesticar lo desconocido; y el de la criollización, modelo lingüístico que permite explicar el cambio desde las mezclas o las convergencias.

En los últimos años, Burke ha seguido probando el potencial de estas nociones para un análisis fructífero de los intercambios y las transformaciones culturales. Esto ha supuesto apostar en firme por una historia descentrada (o con varios centros, además del europeo) y de muy larga duración. La mayor amplitud cronológica y geográfica posible es un elemento característico de algunas propuestas recientes para la hipotética reelaboración de viejos estudios, que, desde la perspectiva actual, parecen demasiado restringidos. En una reciente reflexión sobre *Historia social del conocimiento*, el historiador inglés lamentaba haber perdido la oportunidad de llevar el tema hasta el mundo contemporáneo, para incorporar los medios electrónicos (radio, televisión, internet) y dar prioridad al análisis de los cambios sociales relacionados con los procesos de secularización, comercialización y globalización del conocimiento a lo largo

del tiempo (seis en lugar de tres siglos)³⁷. De forma similar, en la introducción de la nueva edición inglesa de *La cultura popular en la Europa Moderna* (2009), resulta evidente que la geografía del trabajo original se le ha quedado corta: el autor no oculta su entusiasmo por mantenerse al día en los estudios sobre el tema dedicados a los territorios europeos en principio no considerados y también fuera de Europa, en América, Asia y África. El principio de Braudel de ampliar constantemente las fronteras se mantiene vivo, hasta el punto de dejar paso a un proyecto de historia más que total, global. En un capítulo añadido a la nueva edición de *Historia y teoría social* (2005), Burke subrayaba el valor de una perspectiva global en las investigaciones históricas. Hablar de globalización implica tener conciencia de que el mundo actual es el resultado del incremento de las relaciones intercontinentales. Constituye, además, el ámbito ideal para estudiar las interacciones desde distintas perspectivas y para hacer contribuciones teóricas desde la misma historia en temas como el cambio lento de mentalidades y la pervivencia de lo local en el mundo global. «Esperemos —concluía— que una aproximación más global a la historia y a la teoría social se hará más común en un futuro no muy lejano, no sólo estudiando el proceso de hibridación cultural, sino también ejemplificándolo»³⁸. La formulación de las principales vías metodológicas para hacerlo la planteó por extenso en este nuevo trabajo teórico que ahora sale a la luz. En él podemos comprobar la vigencia plena y aplicación al mismo autor de los ideales sobre la práctica de la disciplina, que había expuesto algunos años atrás:

Estar abierto a nuevas ideas, de donde quiera que vengan, y ser capaz de adaptarlas a los objetivos propios y de encontrar medios para probar su validez puede considerarse la marca de un buen historiador y también de un buen teórico.

³⁷ P. Burke, «A Social History of Knowledge Revisited», *Modern Intellectual History* 4/3 (2007), pp. 521-535.

³⁸ *History and social theory*, Nueva York, 2005, pp. 188 y 189 (para la cita que sigue). Traduzco del original en inglés que manejo, aunque hay también traducción en castellano de esta edición ampliada. Deseo reconocer las facilidades que he recibido de Peter Burke para la realización de este estudio, especialmente a la hora de delimitarlo. También agradezco la ayuda y comentarios de James Amelang, interlocutor ideal en estas temáticas, y de Elena Sánchez de Madariaga, que leyó con eficacia el primer borrador. Por su dimensión metodológica, este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, HAR2008-00944.

APÉNDICE. LIBROS PRINCIPALES DE PETER BURKE

- (1972) *Culture and Society in Renaissance Italy* [ed. cast.: *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, 1993].
- (1974) *Venice and Amsterdam: a Study of Seventeenth-Century Elites* [ed. cast.: *Venecia y Ámsterdam: un estudio sobre las élites del siglo xvii*, Barcelona, 1996].
- (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe* [ed. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, 1991].
- (1987) *Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*.
- (1990) *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929-89* [ed. cast.: *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, 1994].
- (1992) *History and Social Theory* [ed. cast.: *Historia y teoría social*, México, 1997; Buenos Aires, 2007].
- (1992) *The Fabrication of Louis XIV* [ed. cast.: *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, 1995].
- (1993) *The Art of Conversation* [ed. cast.: *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, 1996].
- (1995) *The Fortunes of the Courtier* [ed. cast.: *Los avatares de El cortesano*, Barcelona, 1998].
- (1997) *Varieties of Cultural History* [ed. cast.: *Formas de historia cultural*, Madrid, 2000].
- (1998) *The European Renaissance: Centres and Peripheries* [ed. cast.: *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*, Barcelona, 2000].
- (2000) *A Social History of Knowledge from Gutenberg to Diderot* [ed. cast.: *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona, 2002].
- (2001) *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence* [ed. cast.: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, 2001].
- (2004) *Languages and Communities in Early Modern Europe* [ed. cast.: *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid (Ediciones Akal), 2006].
- (2004) *What is Cultural History?* [ed. cast.: *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, 2006].

**HIBRIDISMO CULTURAL:
REFLEXIONES SOBRE TEORÍA
E HISTORIA**

PETER BURKE

*Para Marco y Lara
niños multiculturales*

INTRODUCCIÓN

«Toda cultura es el resultado de una mezcla.»
(Claude Lévi-Strauss)

«La historia de toda cultura es la historia de un préstamo cultural.» (Edward Said)

«Todas las culturas actuales son culturas de frontera.»
(Nestor García Canclini)

En un reciente debate sobre posmodernidad, el historiador británico Perry Anderson afirmaba que, en estos tiempos en los que vivimos, tendemos a «alabar los cruces, lo híbrido, el popurrí»¹. Pero, para ser más exactos, habría que decir que hay quien gusta de este fenómeno (como el escritor anglo-hindú Salman Rushdie, sobre todo en sus *Versos Satánicos* de 1988) mientras otros lo temen o desaprueban. Habría que añadir que las condenas se pronuncian desde las posturas políticas más diversas. Entre los críticos del hibridismo se cuentan los fundamentalistas islámicos, los segregacionistas blancos y los separatistas negros. En la segunda sección hablaremos de los problemas conceptuales que plantea el uso de un término como «hibridismo» al que algunos consideran «enloquecedoramente elástico»².

El uso del término «esencialismo» a la hora de criticar diferentes argumentos esgrimidos por nuestros adversarios se ha convertido en un símbolo del clima intelectual de nuestros tiempos. Hemos «deconstruido», es decir, asumido, la irrealidad de entidades como las naciones, las clases sociales, las tribus y las castas. La obra del antropólogo francés Jean-Loup Amselle, titulada *Logiques métisses* (1990) es un ejemplo inusualmente sofisticado de

¹ P. Anderson, *Origins of Postmodernity*, Londres, 1998 [ed. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, 2000].

² M. M. Kraidy, *Hybridity: or the Cultural Logic of Globalization*, Filadelfia, 2005, p. 3.

esta tendencia. Amselle es un especialista en África Occidental y afirma que no existe nada parecido a la tribu de los fulani o de los bambara³. No existen fronteras culturales cerradas en sentido estricto, lo que hay es una especie de continuidad cultural. Desde hace ya algún tiempo, los lingüistas vienen diciendo cosas parecidas sobre las lenguas emparentadas entre sí como el neerlandés y el alemán. Hay un punto en el que resulta imposible decidir dónde acaba el neerlandés y empieza el alemán.

Es normal que en una época como la nuestra, caracterizada por frecuentes e intensos encuentros culturales de todo tipo, nos preocupe este tema. La globalización cultural más que homogeneizar ha hibridado⁴. Es un hecho ante el que podemos reaccionar de las formas más diversas, pero lo cierto es que es imposible no percibir la tendencia global a la hibridación. Pensemos en el curry con patatas fritas (elegido recientemente plato favorito en Gran Bretaña), las saunas thai, el catolicismo zen, el judaísmo zen, el Kung Fu nigeriano o las películas de «Bollywood» (que, realizadas en Bombay-Mumbai, mezclan tradiciones de canto y baile hindúes con ciertas convenciones típicas de Hollywood). El proceso resulta especialmente evidente en el ámbito de la música, donde encontramos formas y géneros híbridos como el jazz, el reggae, la salsa o, más recientemente, el flamenco-rock y el rock afro-céltico. Obviamente las nuevas tecnologías, como la mesa de mezclas, han facilitado este tipo de hibridación⁵.

Por lo tanto, no resulta extraño que haya aparecido una serie de teóricos del hibridismo que, a menudo, hacen gala de una identidad cultural dúplice o mixta. Por ejemplo, Homi Bhabha (1949-) es un hindú que fue docente en Inglaterra y que actualmente vive en EEUU de América. Stuart Hall (1932-) nació en Jamaica hijo de padres de razas diferentes, ha vivido casi toda su vida en Inglaterra y se define a sí mismo como un «chucho cultural, un híbrido cultural absoluto»⁶. Paul Gilroy (1956-) también tiene padres de distintas razas,

nació en Londres y ha trabajado en los EEUU de América. Ien Ang se describe a sí misma como una intelectual «étnicamente china, nacida en Indonesia y formada en Europa, que actualmente vive y trabaja en Australia»⁷.

Por otro lado, Edward Said (1935-2003), un palestino que creció en Egipto y que enseñaba en los EEUU, decía encontrarse siempre, dondequiera que estuviese, «fuera de lugar». Jawaharlal Nehru, el que fuera Primer Ministro de la India tras su independencia, también afirmó en una ocasión que se había convertido en «una extraña mezcla entre Oriente y Occidente, fuera de lugar en todas partes»⁸.

Puede que, en comparación con ellos, individuos como Néstor García Canclini (1939-) que creció en Argentina pero trabaja en México, o Eduardo Archetti (1943-2005), un argentino que emigró a Noruega, no nos parezcan híbridos. Sin embargo, lo que les ha llevado a interesarse por cuestiones relacionadas con el hibridismo han sido sus experiencias con otras culturas⁹.

Mucha gente considera que América Latina es la región híbrida *par excellence*, siendo un lugar de encuentros, choques, mestizaje y todo tipo de interacciones entre la población autóctona, los invasores europeos y los esclavos africanos que llevaron los europeos. El mexicano José Vasconcelos (1881-1959), ministro de Educación y autor de *La raza cósmica* (1929), alabó el hibridismo, afirmando que el mestizo era la esencia de la nación mexicana. Lo mismo cabe decir del sociólogo e historiador brasileño Gilberto Freyre (1900-1987), en cuya obra *Casa Grande e Senzala* (1933) define la identidad de los brasileños en términos de mezcla, sobre todo entre la cultura africana y la europea¹⁰.

⁷ I. Ang, *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*, Londres, 2001, p. 3.

⁸ E. Said, «Out of Place»; Nehru citado en R. J. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Oxford, 2001, p. 348.

⁹ N. G. Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1992; E. Archetti, *Masculinities: Football, Polo and Tango in Argentina*, Oxford, 1999.

¹⁰ J. Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, 1929; G. Freyre, *Casa Grande e Senzala*, Río de Janeiro, 1933; Sobre Freyre, P. Burke y M. L. Pallares-Burke, *G. Freyre: Social theory in the Tropics*, Oxford, 2008; cfr. R. J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, 1995.

³ J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, París, 1990.

⁴ J. Nederveen Pieterse, «Globalization as Hybridization», *International Sociology* 9 (1994), pp. 161-184. Versión expandida en *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham, 2004; cfr. Kraidy, *Hybridity*, cit.

⁵ G. Born y D. Hesmondhalgh (eds.), *Western Music and its Others*, Berkeley y Los Ángeles, 2000.

⁶ Citado en Ch. Rojek, *Stuart Hall*, Cambridge, 2003, p. 49.

Por otro lado, el concepto de hibridismo ha sido muy criticado recientemente, pues se afirma que está «saturado de historia racial» e que introduce el elemento de la raza en los debates sobre la cultura¹¹. A algunos de los autores que hacen buen uso del concepto se les ha criticado por asumir que la cultura latinoamericana es un híbrido y difuminar las diferencias entre las diversas regiones de América Latina¹².

La obra de éstos y otros teóricos ha ido suscitando el interés de especialistas en muchas otras disciplinas, desde la antropología a la literatura, de la geografía a la historia y de la musicología a los estudios sobre religión. El problema es que muchos de los expertos en un campo no tienen ni idea de lo que está ocurriendo en los otros. Como demuestran las notas que complementan este ensayo, también los historiadores están dedicando cada vez mayor atención a los procesos de encuentro, toma de contacto, interacción, intercambio e hibridación.

Sin embargo, el texto que el lector tiene entre manos no es un estudio sobre historia cultural, sino un ensayo tan híbrido como el tema objeto de estudio. En él se analizan el presente y el pasado, teoría y práctica, procesos generales y sucesos concretos. Aunque también se detecten procesos de hibridación a nivel económico, político y social, me limitaré a analizar tendencias culturales. Quisiera, eso sí, definir el término «cultura» en sentido amplio, de manera que englobe actitudes, mentalidades y valores, así como la forma en que éstos se expresan o adquieren un significado simbólico cuando se encarnan en artefactos, prácticas y representaciones.

Lo más adecuado en el caso de un ensayo informal y personal como éste es dejar bien clara la propia postura desde el principio. Déjenme decirles que como europeo del norte que siempre ha sentido fascinación por las culturas latinas (de España a Brasil) y como occidental que siempre se ha sentido atraído por lo que los europeos suelen denominar como «Próximo» y «Lejano» Oriente, mi propia experiencia de la interacción cultural (entre indivi-

duos, disciplinas y culturas) ha sido muy positiva. Me convence el argumento de que toda innovación es una suerte de adaptación y que los encuentros culturales favorecen la creatividad.

Por lo demás, no he escrito este ensayo para ensalzar los intercambios culturales o el hibridismo cultural, sino para analizar estos fenómenos. En las páginas que siguen intentaré ser lo más imparcial posible. Imparcial, que no objetivo, porque uno no puede desembarazarse de la historia y la sociedad en la que vive. Creo firmemente en la importancia de distanciarse, al menos temporalmente, de la propia situación para obtener así la mejor panorámica posible. Es lo que puede aportar un análisis académico (sobre todo si lo realiza un historiador de la cultura) a un debate que actualmente nos concierne a todos.

En este caso concreto no pienso afirmar que el intercambio cultural sea siempre enriquecedor, olvidando que hay a quien se le hace muy costoso —a veces incluso en un sentido muy literal—. Por ejemplo, en el campo de la música, especialmente de la música popular, los occidentales han tomado mucho prestado de otras culturas, como los pigmeos de África Central, obteniendo un *copyright* que les proporciona unos beneficios que no comparten con los músicos originales. En otras palabras, consideran que la música del Tercer Mundo es una especie de materia prima que puede ser posteriormente «procesada» en Europa o en Estados Unidos¹³. Pongamos otro ejemplo. Desde hace unos quinientos años, los investigadores occidentales explotan los conocimientos que tienen ciertos indígenas de diferentes partes del mundo sobre plantas con propiedades curativas y no siempre reconocen sus fuentes¹⁴.

Al criticar la noción de hibridismo se ha dicho también que daba «una imagen armoniosa de un tema polémico que se refiere a elementos que, obviamente, no siempre encajan entre sí» y que no permitía explicar «la discriminación permanente de los

¹¹ J. Lund, *The Impure Imagination: Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*, Minneapolis, 2006, p. 4.

¹² M. Miller, *Rise and Fall of the Cosmic Race: the Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin, Texas, 2004; Lund, *The Impure Imagination*, cit.

¹³ S. Feld, «The Poetics and Politics of Pygmy Pop», en G. Born y D. Hesmondhalgh, *Western Music and its Others*, cit., pp. 254-279.

¹⁴ R. Grove, «The Transfer of Botanical Knowledge between Asia and Europe, 1498-1800», *Journal of the Japan-Netherlands Institute* 3 (1991), pp. 160-176; *idem*, «Indigenous Knowledge and the Significance of South West India for Portuguese and Dutch Constructions of Tropical Nature», *Modern Asian Studies* 30 (1996), pp. 121-144.

sectores social y culturalmente marginados»¹⁵. Es evidente que los contactos prolongados entre grupos humanos han inducido un gran número de conflictos. Sin embargo, puede que haya que diferenciar entre los conflictos en sí y las consecuencias no intencionadas que se producen a largo plazo: la mezcla, interpenetración o hibridación de las culturas. Por ejemplo, la música africana recorre el mundo mucho más fácilmente que los africanos mismos.

La hibridación tiene un precio, sobre todo si es tan rápida como la que está teniendo lugar en nuestros días, pues conduce a la pérdida de tradiciones regionales y al desarraigo local. Evidentemente no es casualidad que esta época, de una globalización cultural a la que, en ocasiones, se califica muy superficialmente de «americanización» sea también la era de los nacionalismos y las identidades étnicas reactivas: serbio y croata, tutsi y hutu, árabe e israelí, vasco y catalán, etcétera. Freyre causó sensación al ensalzar tanto al regionalismo como al *mestiçagem* porque, normalmente, suele darse cierta tensión entre ambos extremos.

De hecho, Freyre fue uno de los primeros intelectuales del mundo que, ya en 1933, dedicó toda su atención al hibridismo cultural, en su obra sobre los amos y esclavos de las plantaciones azucareras del noreste de Brasil: *Casa Grande e Senzala*¹⁶. También en los años treinta el antropólogo estadounidense que trabajaba en Haití, Melville Herskovits (1895-1963), investigó el sincretismo que había tenido lugar en el Nuevo Mundo entre los dioses africanos y los santos católicos¹⁷. Unos años después, el sociólogo Fernando Ortiz (1881-1969) y el novelista y musicólogo Alejo Carpentier y Valmont (1904-1980) realizaron investigaciones parecidas en Cuba¹⁸.

Hay que destacar la importancia de dos estudios europeos realizados sobre este tema en los años treinta y cuarenta. Uno es del

historiador inglés de la cultura, el católico Christopher Dawson (1889-1970): *Los orígenes de Europa* (1932); una obra centrada en el periodo histórico que va del año 500 al 1000 en la que se hace hincapié en tres contribuciones: la tradición clásica, la cristiana y la «bárbara». Aunque Dawson no recurriera a conceptos como «hibridismo», su obra bien puede considerarse retrospectivamente como un análisis de ciertos contactos culturales como la interacción y la hibridación. El historiador Américo Castro y Quesada (1885-1972) ofrecía una interpretación de la historia de España que volvía a poner el acento en los encuentros e interacciones entre tres culturas, en este caso, la cristiana, la judía y la musulmana. Sus ideas fueron muy controvertidas y no han obtenido amplia aceptación en España hasta muy recientemente¹⁹.

En los años cincuenta, el historiador británico Arnold Toynbee reflexionaba sobre lo que ya se denominaba «encuentros» entre culturas, la importancia de las diásporas y la naturaleza de la «recepción» cultural²⁰. Dedicó dos de los volúmenes de su extensa obra *Estudio de la Historia* (1934-1961) a lo que denominó «contacto entre civilizaciones» en el tiempo y el espacio, «colisión entre culturas» o la «difracción» de los «rayos de cultura»²¹. Toynbee, al contrario que la mayoría de los ingleses de su generación, se sentía atraído por cierto tipo de sincretismo religioso. Llegó a documentar una experiencia religiosa que había tenido en la *National Gallery* de Londres, en 1951, durante la cual invocó a Buda, Mahoma y Cristo-Tammuz, Cristo-Adonis y Cristo Osiris²².

Algunas personas a las que podríamos denominar «puristas» se sintieron profundamente afectadas por la publicación de los argumentos de Freyre, Castro y Toynbee. Hoy, en cambio, estamos dispuestos a descubrir procesos de hibridación en cualquier periodo histórico. En esta era de globalización cultural (aunque a veces se exagere la fuerza de este movimiento) los historiadores están muy sensibilizados y descubren fenómenos similares en el pasado.

¹⁵ A. Cornejo Polar, «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes», *Revista Iberoamericana* 63, pp. 341-344; M. Lienhard, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, 1990.

¹⁶ G. Freyre, *Casa Grande e Senzala*, cit.

¹⁷ M. J. Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief», *American Anthropologist* 39 (1937), pp. 635-643.

¹⁸ F. Ortiz, *Contrapunteo cubano*, Habana, 1940; A. Carpentier, *La música en Cuba*, México, 1946.

¹⁹ Ch. Dawson, *The Making of Europe*, Londres, 1932 [ed. cast.: *Los orígenes de Europa*, Madrid, 2007]; A. Castro, *España en su historia* [1948], segunda edición, Barcelona, 1983.

²⁰ A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 8, Londres, 1954, pp. 274 ss, 472 ss, 481 ss [ed. cast.: *Estudio de la Historia*, 3 vols., Madrid, 1991-1994].

²¹ *A Study of History*, cit., vol. 8, p. 495.

²² *A Study of History*, cit., vol. 10, p. 143.

Por ejemplo, los especialistas en la Antigüedad, como Arnaldo Momigliano (1909-1987), muestran cada vez mayor interés por un proceso de «helenización» que están dejando de considerar una simple imposición de la cultura griega sobre el Imperio romano. Actualmente estudian el fenómeno en términos de interacción entre un centro y una periferia²³. La idea de «sincretismo» lanzada por el belga Franz Cumont (1868-1947), de la que toda una generación de académicos había procurado distanciarse, vuelve a ponerse de moda²⁴.

A los historiadores del Renacimiento les interesa dilucidar, cada vez más, cuáles fueron las contribuciones bizantinas, judías y musulmanas a este movimiento²⁵. En unos años en los que el cristianismo es crecientemente ecuménico, los historiadores de la Reforma están cada vez más dispuestos a admitir la importancia de los intercambios culturales existentes entre católicos y protestantes²⁶. En el caso de la Cristiandad oriental u ortodoxa se tiende a estudiar el impacto tanto del calvinismo como del catolicismo contrarreformista, por ejemplo en los famosos casos de Cyril Lukaris y Peter Mohila. Cyril Lukaris (1572-1638), patriarca de Constantinopla desde 1612, se sentía fuertemente atraído por las ideas de los protestantes ingleses y holandeses, mientras que Peter Mohila (1596-1646), metropolitano de Kiev desde 1633, dio forma a una confesión religiosa fuertemente influida por el catolicismo²⁷.

²³ A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenism*, Cambridge, 1975; *idem*, *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, 1987; G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990.

²⁴ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1909; cfr. D. Frankfurter, «Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt», *Journal of Early Christian Studies* 11, pp. 339-385.

²⁵ P. Burke, *The European Renaissance*, Oxford, 1998, Introducción [ed. cast.: *El Renacimiento europeo: centros y periferias*, Barcelona, 2000].

²⁶ Un ejemplo temprano es el de J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, París, 1965 [ed. cast.: *La Reforma*, Barcelona, 1985]; cfr. T. Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au 16e siècle*. Wanegffelen colaboró asimismo en la revisión de la edición del *Naissance* de Delumeau, París, 1977. Una panorámica más amplia en W. Monter, «Religion and Cultural Exchange», en H. Schilling e I. G. Tóth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge, 2006, pp. 3-24.

²⁷ S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968.

Muchos historiadores de las misiones en Asia, África y América reconocen que, en el fondo, los «conversos» no abandonaban su religión tradicional para hacerse cristianos, sino que construían algún tipo de síntesis entre ambas²⁸.

A veces, hasta los mismos misioneros eran conscientes de la fusión. Es el caso, por ejemplo, de la «herejía de los indios» de *Santidad de Jaguaripe*, en la Bahía de 1580, que ha estudiado el historiador brasileño Ronaldo Vainfas²⁹. En otros lugares, en cambio, la síntesis parece haber sido prácticamente invisible. Por ejemplo, en un estudio sobre el cristianismo en Japón a principios de la Edad Moderna se afirma que los así llamados «conversos» introdujeron símbolos cristianos en su sistema simbólico indígena creando una religión híbrida a la que, a veces, se denomina «kirishitan», la forma japonesa de pronunciar la palabra «cristiano»³⁰.

El tema es amplísimo y éste es un ensayo corto. Nos ofrece una mirada superficial de lo que es un territorio vastísimo, de gran diversidad y muy polémico. Pretendo ofrecer una panorámica sobre el estado actual de los debates en torno a la globalización de la cultura desde una perspectiva histórica.

Hace ya tiempo, Fernando Ortiz describió la cultura cubana como si se tratara de un guiso, un *ajiaco*³¹. Cuando se escribe un libro sobre culturas híbridas éste también puede parecer fácilmente una receta en la que los ingredientes, por muy variados que sean, se licuan y homogeneizan. Pero, como lo cierto es que seguramente resulta mucho más ilustrativo analizar la mezcla que intentar reproducirla, en este ensayo intentaré resaltar las diferencias más que difuminarlas.

Las páginas que siguen están divididas en cinco partes y en todas ellas se habla de diversidad. Primero, me ocuparé de la diversidad de los *artefactos* susceptibles de hibridismo. En segundo

²⁸ G. Prins, *The Hidden Hippopotamus: Reappraisal in African History*, Cambridge, 1980; S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, París, 1988; E. Zürcher, «Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative», en D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, Nettel, 1994, pp. 31-64.

²⁹ R. Vainfas, *A heresia dos índios*, São Paulo, 1995.

³⁰ I. Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Krishitan Belief and Practice*, Leiden, 2001, sobre todo pp. 29, 35, 38.

³¹ F. Ortiz, «Los factores humanos de la cubanidad», 1939, reeditado en su *Etnia y sociedad*, La Habana, 1993, pp. 1-20, especialmente p. 5.

lugar, me ocuparé de la variedad de *términos* y teorías inventados para debatir sobre la interacción cultural. Pasaré, en tercer lugar, a analizar las diversas *situaciones* en las que tienen lugar los encuentros. En cuarto lugar, repasaremos la variedad de posibles *reacciones* ante temas culturales que no nos resultan familiares para, en quinto y último lugar, echar un vistazo a los posibles *resultados* y consecuencias a largo plazo de la hibridación.

DIVERSIDAD DE OBJETOS

Existen ejemplos de hibridismo cultural por todas partes, no sólo a lo largo y ancho del mundo sino también en casi todos los campos relacionados con la cultura: religiones sincréticas, filosofías eclécticas, lenguas y gastronomía mixtas, e, incluso, estilos arquitectónicos, musicales o literarios híbridos. Sería poco inteligente asumir que el término «hibridismo» tiene exactamente el mismo significado en todos los casos. Creo que, para atrapar a este escurridizo pez, podríamos empezar la discusión del tema diferenciando entre tres tipos de hibridismo o tres procesos de hibridación relacionados con artefactos, prácticas y personas, respectivamente. Dejaremos la discusión sobre conceptos alternativos, como «traducción cultural» para la segunda sección.

ARTEFACTOS HÍBRIDOS

La arquitectura nos brinda muchos ejemplos de artefactos híbridos. Por ejemplo, al menos entre los siglos XIV y XVII la ciudad de L'viv (Lehmberg, Lwów, Lvov) en Ucrania occidental fue una ciudad multicultural en la que interactuaban diferentes culturas. Cuando los armenios empezaron a construir su catedral en el siglo XIV contrataron a un arquitecto italiano. Los ortodoxos, al iniciar la construcción de su nueva iglesia a principios del siglo XVII, hicieron lo mismo. Artesanos italianos, alemanes y armenios trabajaron juntos para crear un estilo de ar-

quitectura híbrido en el que se mezclaban elementos de diversas tradiciones³².

Algunos ejemplos de hibridismo arquitectónico aún tienen la capacidad de sorprendernos, cuando no de conmovernos. Es lo que sucede en el caso de las iglesias o sinagogas españolas que ostentan esos ornatos geométricos típicos de la arquitectura de los siglos XV y XVI que recuerdan a las mezquitas; en algunos casos como el de la iglesia de San Román de Toledo, incluso tienen inscripciones en árabe. Fueron obra de artesanos mudéjares que, casi con toda seguridad, eran musulmanes o criptomusulmanes³³. A la inversa, en la India del siglo XV las mezquitas eran construidas en ocasiones por artesanos hindúes que hacían uso de fórmulas decorativas que habían aprendido en el proceso de construcción de sus propios Templos³⁴.

Los misioneros jesuitas contrataban a artesanos locales para construir sus iglesias y colegios de Goa a Cuzco. El resultado de esta interacción entre patronos y artesanos fue una mezcla del típico estilo renacentista italiano o las estructuras barrocas con detalles procedentes de tradiciones locales hindúes, islámicas o incas. En Perú, algunas iglesias, como la de Santo Domingo de Cuzco, se construyeron sobre antiguos templos incas, reutilizando las piedras para las nuevas construcciones³⁵.

El mobiliario ofrece otro ejemplo, a menor escala, del mismo proceso de apropiación y adaptación. Decía Gilberto Freyre que cuando se copiaron los diseños ingleses en el Brasil del siglo XIX, los artesanos locales habían suavizado las líneas y ángulos rectos característicos del mobiliario británico. «*O estilo inglês de movel arredando-se no clima brasileiro*» sustituyó a lo que denominaba «*linhas anglicanamente secas*». Se aprecia una transformación similar en el mobiliario norteamericano y la cerámica artesana afroamericana, lo que pa-

rece indicar que lo que Pierre Bourdieu denominó el «*habitus*» de los artesanos, el conocimiento encarnado en sus ojos y manos, era más africano que europeo o norteamericano³⁶. Contamos, asimismo, con un ejemplo de hibridación más consciente: el del «*Chippendale chino*», nombre con el que se conoce un estilo de mobiliario inglés del siglo XVIII inspirado en China pero fabricado en Inglaterra.

Como ha demostrado el historiador francés Serge Gruzinski, en un extraordinario estudio sobre el arte cristiano elaborado en México durante las primeras décadas tras la llegada de los misioneros, las imágenes también pueden ser híbridas. La mayoría de ellas eran obra de artesanos locales que copiaban los estilos de los maestros europeos (por ejemplo, del hermano lego flamenco Pedro de Gante) y recurrían a formatos europeos como pinturas o grabados. Los artistas locales modificaban consciente o inconscientemente lo que copiaban, asimilándolo a sus propias tradiciones para crear lo que a veces se conoce como arte «indocristiano»³⁷. Existen multitud de términos unidos entre sí con guiones que demuestran que hace ya tiempo que los historiadores del arte son conscientes de los procesos de hibridación: «indo-sarraceno», «hispano-mauresque» o «afro-portugués»³⁸.

Las imágenes occidentales que misioneros católicos como Matteo Ricci llevaron a China, a finales del siglo XVI, contribuyeron a transformar la tradición paisajística china. No es que los artistas chinos adoptaran el estilo occidental; no quisieron asimilar la perspectiva, por ejemplo. Pero adquirieron conciencia de que había formas alternativas de representar los paisajes que no seguían sus propias convenciones artísticas y eso les liberó, permitiéndoles realizar innovaciones autóctonas³⁹.

³² N. A. Yevsina, *L'viv: Dictionary of Art*, ed. de J. Turner, vol. 19, Londres, 1996, pp. 835-837.

³³ H. Terrasse, *Islam d'Espagne: une recontre de l'Orient et l'Occident*, París, 1958; I. Henares Cuéllar y R. López Guzmán, *Arquitectura mudéjar granadina*, Granada, 1989; G. M. Borrás Gualis, *El islam de Córdoba al Mudéjar*, Madrid, 1990, pp. 191-219. Sobre las inscripciones de san Román, M. R. Menocal, *Ornament of the World: how Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston, 2002, p. 131.

³⁴ P. Mitter, *Indian Art*, Oxford, 2001, p. 87.

³⁵ P. Mitter, *op. cit.*, pp. 181-182; G. A. Bailey, *The Jesuits and the Great Mogul: Renaissance Art at the Imperial Court of India, 1580-1630*, Washington D.C., 1998.

³⁶ G. Freyre, *Inglés no Brasil* [1948], Río de Janeiro, 2000, p. 223; S. F. Patton, *Afro-American Art*, Oxford, 1998, pp. 25, 39, 41.

³⁷ S. Gruzinski, *La pensée métisse*, París, 1999 [ed. cast.: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, 2007].

³⁸ T. R. Metcalf, *An Imperial Vision: Indian Architecture and Britain's Raj*, Londres, 1989, pp. 73-74; H. Terrasse, *Islam d'Espagne*, cit.; W. B. Fagg, *Afro-Portuguese Ivories*, Londres, 1959; E. Bassani, «Gli olifanti afro-portoghesi della Sierra Leone», *Critica d'Arte* 163 (1979), pp. 175-201.

³⁹ M. Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art from the Sixteenth Century to the Present Day*, Londres, 1973, sobre todo pp. 63-64; J. Cahill, *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 70-75, 91, 176.

Cuando se habla de imágenes híbridas surgen claramente dos temas de especial relevancia. En primer lugar, y como bien han señalado historiadores del arte como Aby Warburg (1866-1929) y Ernst Gombrich (1909-2001), o psicólogos como Richard Gregory (1923-), los esquemas o estereotipos culturales nos son necesarios para estructurar nuestra percepción e interpretar el mundo. El ojo depende del cerebro. Sin embargo, la mayoría de estos esquemas, cuando no todos, tienen su origen en los repertorios de culturas concretas. Ojo, cerebro y cultura son inseparables⁴⁰.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta lo que podríamos denominar «afinidades» o «convergencias» entre imágenes de tradiciones diferentes afectadas por los procesos de interacción. Por ejemplo, la Virgen María se asimiló con relativa rapidez a otras diosas como Kuan Yin en China o Tonantzin en México porque desempeñaba un papel similar de madre protectora⁴¹. A veces los lingüistas hablan de la «convergencia» entre dos lenguas que acaban pareciéndose más entre sí a medida que los hablantes incorporan mutuamente préstamos. Podemos decir algo parecido en aquellos casos cuya similitud inicial aumenta durante el proceso de reproducción. Es lo que ocurrió, por ejemplo, con la palabra alemana del siglo XVI que designaba al lancero suizo, *Landsknecht* (en origen joven del campo) y *lansquenete* (hombre armado con una pica).

TEXTOS HÍBRIDOS

Un texto es un tipo de artefacto importante. Las traducciones son el caso más obvio de textos híbridos, ya que la búsqueda de lo que a menudo se denomina «equivalencia» implica la introducción de ideas y palabras que resulten familiares a nuevos lectores, pero no necesariamente a los pertenecientes a la cultura de la lengua en

⁴⁰ A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, 2 vols., Leipzig, 1932; E. H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Londres, 1962 [ed. cast.: *Arte e ilusión: estudios sobre la psicología en la representación simbólica*, Barcelona, 2003]; R. L. Gregory, *Eye and Brain: The Psychology of Seeing*, Londres, 1966.

⁴¹ Ch. Boxer, *Mary and Misogyny*, Londres, 1975; S. Gruzinski, *La guerre des images*, París, 1989, pp. 152-156 [ed. cast.: *La guerra de las imágenes*, México D.F., 2004]; D. A. Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe*, Cambridge, 2002.

la que originalmente fue escrito. La domesticación de la obra extranjera tiene un eco de plagio o imitación. Buena muestra de ello es el famoso ejemplo de la obra *L'honnête homme* (1636) del autor renacentista Nicolas Faret: una traducción tan libre del *Cortegiano* de Castiglione (1528) que casi podría considerarse un plagio⁴².

También existen géneros literarios híbridos. Los críticos literarios no deberían considerar a la novela japonesa, la novela árabe, la novela africana y, probablemente, la novela latinoamericana unas simples imitaciones de la novela occidental, sino híbridos literarios, ejemplos de «transculturación narrativa» como los denominaba el crítico uruguayo Ángel Rama (1926-1983), en los que las técnicas foráneas se mezclan con la cultura local, sobre todo con la cultura popular⁴³. Lo que las diferencia de las novelas occidentales en las que se inspiraron sus autores no es sólo la creatividad individual, sino también la diversidad de las sociedades y tradiciones culturales (incluidos los géneros literarios) a las que pertenecen quienes las escriben.

Por ejemplo, no cabe duda de que escritores brasileños como Joaquim Machado de Assis (1839-1908) o José Lins do Rego (1901-1957) deben mucho a sus predecesores ingleses, especialmente a Lawrence Sterne (1713-1768) y a Thomas Hardy (1840-1928). Fue la lectura de Hardy la que sugirió a Lins la posibilidad de escribir novelas en las que la acción adquiría tintes regionales. Pero sus libros son tan diferentes de su fuente de inspiración como las plantaciones de azúcar del noreste brasileño, sobre las que escribía Lins, de los montes y bosques del suroeste de Inglaterra, que describía Hardy. Podría decirse algo parecido sobre la relación existente entre el condado de Yoknapatawpha, sito en el Sur de los Estados Unidos, que imaginara William Faulkner (1897-1962) y el Macondo de Gabriel García Márquez (1927-). Aunque García Márquez haya confesado que siente gran admiración por Faulkner, ha creado su propio mundo. Como escribiera el jesuita y poeta inglés, Gerard Manley Hopkins (1844-1889): «El estudio de las obras maestras me hace admirarlas y hacer algo diferente».

⁴² P. Burke, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge, 1995 [ed. cast.: *Los avatares del cortesano: lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, 1998].

⁴³ A. Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, 1982.

El escritor egipcio Naguib Mahfouz (1911-2006) es otro buen ejemplo de traducción cultural. Leyó muchas novelas occidentales y confesó estar especialmente interesado en Tolstoy, Dostoyevsky, Melville, Conrad, Lawrence, Thomas Mann y John Galsworthy⁴⁴. En su famosa *Trilogía de El Cairo* (1956-1957) narra la fortuna de una familia a lo largo de tres generaciones entre 1917 y 1944. La trilogía recuerda en cierta forma a los *Buddenbrook* de Mann y a *Forsyte Saga* de Galsworthy. Sin embargo, al igual que las obras de Lins y García Márquez, la novela hunde sus raíces en tierra local.

Hay novelistas que, sin ser occidentales, han optado por escribir en inglés. Sin embargo, como son hindúes o africanos, el inglés interactúa en la obra con sus lenguas maternas produciendo lo que se denomina un palimpsesto literario, una metáfora de hibridismo (y lo mismo cabe decir de los africanos que escriben en francés o portugués). Muchas novelas africanas están escritas en una lengua peculiar; por ejemplo, *The Pal-Wine Drinkard* (1952) del nigeriano Amos Tutuola (1920-1997) está a medio camino entre una narración puesta por escrito y la representación oral de un cuento popular. Está escrita en lo que un lingüista ha llamado «interlengua», una forma de inglés que, en muchos lugares, deja traslucir la lengua materna del autor: el yoruba. No es ya que Tutuola haya traducido al inglés un cuento popular, es que ha traducido el inglés a un semiyoruba⁴⁵.

Uno de los escritores africanos más destacados del siglo xx, otro nigeriano: Chinua Achebe (1930-), ha afirmado que ha tenido que alterar su inglés «para adaptarlo a los nuevos entornos africanos», adoptando palabras, frases y proverbios de lenguas de África Occidental y de las formas simplificadas de las lenguas de contacto anglo-africanas. Achebe dice encontrarse en «una encrucijada de culturas», entre lo igbo y lo británico.

La novela africana se encuentra asimismo en una encrucijada de géneros entre los que cabe incluir no sólo los cuentos populares de la tradición oral y la novela europea sino también un inter-

⁴⁴ R. El-Enany, *Naguib Mahfouz: The Pursuit of Meaning*. Londres, 1993, pp. 17-18.

⁴⁵ Ch. Zabus, *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*, Ámsterdam, 1991.

medio, es decir, los textos populares escritos en inglés que, en los años sesenta, se vendían en la ciudad comercial de Onitsha, en la zona igbo-parlante de Nigeria. La literatura de mercadillo de Onitsha recibía ese nombre porque los libros se vendían en un mercadillo y eran el equivalente del siglo xx a los tradicionales *chap-books* ingleses, la *Bibliothèque Bleue* francesa o la *literatura de cordel* española. No puede ser casualidad, por tanto, que tantos novelistas africanos procedan de la región de Onitsha⁴⁶.

PRÁCTICAS HÍBRIDAS

Existen prácticas híbridas en el terreno de la religión, la música, la lengua, el deporte, los festivales, etcétera. Se dice, por ejemplo, que Mahatma Gandhi creó «su propia religión, una mezcla personal de ideas hinduistas, islámicas, budistas y cristianas»⁴⁷. A nivel colectivo tenemos clarísimos ejemplos de hibridación en el caso de algunas religiones relativamente modernas.

Pensemos, por ejemplo, en el culto brasileño de *umbanda*⁴⁸. Tanto en Brasil como en Haití, Cuba y otros lugares, se han dado siglos de interacción entre los dioses africanos y los santos católicos. El resultado han sido cultos como el *candomblé* brasileño, la santería cubana o el culto de los *orishas* de Trinidad; complicándose esta situación todavía más en el siglo xx debido a la interacción del protestantismo (la iglesia de los «Baptistas Espirituales») y el hinduismo.

Así, a Ogun, dios del hierro y la guerra, patrón de los herreros, se le asimiló a san Jorge o san Miguel; a Shango, asociado al trueno y los relámpagos, a san Juan bautista o santa Bárbara;

⁴⁶ Th. Brückner, «Across the Borders: Orality Old and New in the African Novel», en P. O. Stummer y Ch. Balme (eds.), *Fusion of Cultures?*, Ámsterdam-Atlanta, 1996, pp. 153-160; E. E. Obiechina, *An African Popular Literature*, Cambridge, 1973; *idem*, *Culture, Tradition and Society in the West African Novel*, Cambridge, 1975; R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles: la bibliothèque bleue de Troyes*, París, 1964; J. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, 1969.

⁴⁷ J. Young, *Postcolonialism*, cit., p. 338.

⁴⁸ R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, París, 1960; R. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, 1978; D. G. Brown, *Umbanda*, Ann Arbor, 1986.

y a Iemanjá, diosa madre o diosa del mar, a santa Ana o la Virgen María (en la forma de *Stella Maris*)⁴⁹.

Al *umbanda*, mezcla de catolicismo y *candomblé*, se añadió, a finales del siglo XIX, el culto francés denominado *spiritisme* que, fundado por Léon Hippolyte Rivail (1803-1869), hacía especial hincapié en la toma de contacto con los espíritus de los difuntos. La importancia que daba Rivail a la evolución espiritual era muy propia del positivismo de la época y sus referencias al karma, tan típicas de finales del siglo XIX, reflejaban el interés occidental por la sabiduría oriental. Rivail creía en la reencarnación. De hecho, adoptó un nuevo nombre, el de Allan Kardec, supuestamente perteneciente al druida que creía haber sido en una vida anterior.

En Brasil, el espiritismo o «kardecismo», como se le suele llamar, fue un éxito inmediato y hoy sigue siendo un culto vigoroso⁵⁰. El *umbanda* surgió en Río de Janeiro, a mediados de los años veinte, del sincretismo entre el espiritismo y el *candomblé*. En este caso, el sincretismo no fue el fruto de una interacción gradual y semiconsciente, sino deliberada. El culto comparte con el espiritismo su interés por la purificación ritual de cada individuo antes y después de la muerte, pero toma del *candomblé* unos dioses africanos que suelen tener su equivalente entre santos católicos.

También la religión vietnamita *Cao Dai*, muy exitosa en los años inmediatamente anteriores al establecimiento del régimen comunista, bebió de múltiples tradiciones culturales. Fue fundada en 1926 y su organización se asemeja mucho a la de la Iglesia católica, con un papa, cardenales y obispos. Sin embargo, sus doctrinas son una mezcla de budismo, taoísmo y ética confuciana. Entre sus prácticas se incluye el recurso a los médiums y las sesiones espiritistas, por lo que bien se podría decir que el *Cao Dai* es una forma de espiritismo a lo Allan Kardec. Forman parte de su panteón de héroes Jesús, Mahoma, Juana de Arco y Víctor Hugo. Puede que esta mezcla no debiera sorprendernos

⁴⁹ J. Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief», cit.; M. Barnet, *Cultos afrocaribíes*, La Habana, 1995; J. T. Houk, *Spirits, Blood and Drums: The Orisha Religion in Trinidad*, Filadelfia, 1995.

⁵⁰ M. L. Viveiros de Castro Cavalcanti, *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*, Río de Janeiro, 1983; D. J. Hess, *Samba in the Night: Spiritism in Brazil*, Nueva York, 1984.

tanto puesto que Vietnam, al igual que Laos y Camboya, se vio muy influida tanto por la cultura hindú como por la China, mientras formó parte de la Indochina francesa entre 1887 y 1954⁵¹.

Las iglesias no son las únicas organizaciones híbridas. Es un calificativo que también se ha aplicado a ciertos gobiernos. Por ejemplo, un especialista francés en África ha afirmado que los Estados de ese continente son «híbridos», en el sentido de que su organización política es el resultado de la fusión de instituciones occidentales y tradiciones africanas⁵². Evidentemente, se podría decir lo mismo en el caso de muchos otros estados del mundo, desde Japón hasta Brasil, que han adoptado y adaptado instituciones políticas occidentales como los parlamentos.

La música nos ofrece una gama especialmente rica de hibridación. En los últimos cien años, Asia ha sido una importante fuente de inspiración para muchos compositores clásicos. Por ejemplo, el compositor francés, Claude Debussy (1862-1918) se inspiró en la música *gamelán* de Java mientras que, tanto Albert Roussel (1869-1937) como Maurice Delage (1879-1961) trabajaron sobre la música tradicional hindú tras visitar la India. En el caso de Debussy se ha llegado a decir que lo que Java hizo por él fue reforzar «técnicas que estaban latentes en su música»⁵³. En otras palabras, al igual que en el caso de las diosas de las que hablábamos páginas atrás, la hibridación musical se puede analizar a partir de la afinidad o convergencia. A menudo la atracción que experimentamos ante lo exótico no se debe sólo a la diferencia, sino a una combinación específica entre la similitud y la diferencia.

En el caso de la música popular, a pesar del «flamenco rock» o del interés de George Harrison por Ravi Shankar, lo que más éxito ha tenido ha sido la combinación de elementos procedentes de tradiciones europeas y africanas⁵⁴. El jazz es un buen ejemplo y la música brasileña, otro.

⁵¹ V. L. Olivier, *Caodai Spiritism*, Leiden, 1976.

⁵² J. F. Bayart, *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*, París, 1989.

⁵³ Sobre Debussy, M. Cooke, «The East in the West» en J. Bellman (ed.), *The Exotic in Western Music*, Boston, 1998, pp. 258-280; sobre Roussel y Delage, J. Pasler, «Race, orientalism and distinction» en Born y Hesmondhalgh (eds.), *Western Music and its Others*, cit., pp. 86-118.

⁵⁴ J. Bellman, «Indian Resonances in the British Invasion 1965-1968», en J. Bellman (ed.), *The Exotic in Western Music*, cit., pp. 292-306.

Por ejemplo, la famosa *bossa nova* de los años cincuenta, debía mucho a modelos norteamericanos, si bien Tom Jobim (1927-1994) no sonaba igual que Frank Sinatra. El elemento norteamericano se fusionó con el brasileño, sobre todo con la tradición afro-brasileña de «mascar chicle con banana» [*chiclete com banana*], como decía el cantante Jackson do Pandeiro en una de sus canciones de 1959. La cantante de música funk, Fernanda Abreu, también describió la fusión entre los EEUU y Brasil en *Esse o lugar* (1996), en el que hablaba de «*black with swing*» [*black com suinge*]. Tenemos un tercer ejemplo, esta vez de Cuba, donde se crearon las «músicas mulatas» estudiadas por Alejo Carpentier y Fernando Ortiz⁵⁵. La salsa también es una mezcla, pues surgió en Cuba en los años cuarenta y luego se vio influenciada por el jazz y la música de Puerto Rico.

Este último ejemplo implica, como muchos otros, que deberíamos tener en cuenta que las formas híbridas no son el resultado de un único encuentro sino de múltiples. A veces los nuevos encuentros refuerzan híbridos anteriores, como en el caso del cantante brasileño Gilberto Gil (1942-) que visitó Senegal y Nigeria a finales de los años setenta para darle a su música un aire más africano. En otras ocasiones, las coincidencias sucesivas añaden elementos nuevos a la mezcla, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la salsa.

El *reggae* es otro ejemplo de hibridación múltiple. Se trata de un tipo de música que surgió en Jamaica allá por los años setenta que ha conquistado gran parte del mundo, de Alemania a Japón (donde aparentemente se la descodifica a través de esquemas culturales derivados de músicas asociadas a un festival local: el O-Bon). Sus notas contienen elementos británicos, africanos y norteamericanos. Fueron los inmigrantes jamaicanos que vivían en los mismos barrios londinenses que los punyabis y bangladesíes, también recién llegados al país, los que introdujeron el *reggae* en Gran Bretaña. Un inglés punyabí criado en una de estas zonas de Londres, Steve Kapur, que decía ser un «*Apache Indian*» (jugando con los dos sentidos de la palabra «*Indian*», el de *indio* y el de *indiano*), combinó la tradición del *reggae* con la de la música india *bhangra*⁵⁶.

⁵⁵ A. Carpentier, *Música en Cuba*, cit.; F. Ortiz, *Música afro-cubana*, Madrid, 1975, p. 25.

⁵⁶ G. Lipsitz, *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place*, Londres, 1994, pp. 14-15.

Éste es el lugar adecuado para introducir una idea que será recurrente en estas páginas: la idea de la circularidad cultural. Ciertos músicos del Congo confiesan haberse inspirado en colegas cubanos, mientras que algunos músicos de Lagos dicen seguir los pasos de colegas brasileños⁵⁷. En otras palabras, África imita a África vía América cerrando un círculo que, sin embargo, no acaba donde empezó, habida cuenta de que toda imitación es, asimismo, una adaptación.

La lengua, como la música, nos ofrece muchos ejemplos de hibridación sorprendentes. Con frecuencia, las letras de las canciones *reggae* están escritas en una lengua mixta: el *creole* jamaicano. En el caso de Brasil, Freyre describe en un pasaje sumamente evocador de *Casa Grande e Senzala* cómo el portugués «*ao contato do senhor como o escravo, sofreu [...] un amolecimento de resultados às vezes deliciosos para ou ouvido*» porque «*a ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles*»⁵⁸. Resulta bastante obvio que existe un paralelismo entre este ejemplo y otro, también puesto por Freyre, cuando hablaba de cómo los artesanos brasileños habían limado los ángulos de los muebles ingleses al intentar imitar su estructura.

Tampoco resulta difícil encontrar ejemplos de hibridación lingüística en Europa. Por ejemplo, en los siglos XVI y XVII las lenguas vernáculos europeas empezaron a mezclarse mucho más entre sí debido a que había un contacto mucho mayor ellas. Por un lado, se incrementó la emigración dentro de Europa misma. Por otro, el gradual declive del latín y el uso cada vez más frecuente de las lenguas vernáculos en los libros impresos hacía más importante que nunca que los europeos aprendieran las lenguas que hablaban sus vecinos⁵⁹.

Existe otra razón que explica la hibridación lingüística de esta época, y es que los ejércitos europeos eran cada vez más numerosos e internacionales, sobre todo durante la Guerra de los Treinta

⁵⁷ G. Lipsitz, *op. cit.*, pp. 4, 18.

⁵⁸ G. Freyre, *Casa Grande e Senzala* [1933], Río de Janeiro, 2002, p. 387.

⁵⁹ P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge, 2004 pp. 111-140, [ed. cast.: *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid (Ediciones Akal), 2006].

Años (1618-1648). La comunidad de hablantes que servía en los ejércitos contribuyó enormemente a la mezcla de lenguas porque las tropas mercenarias de la época eran organizaciones internacionales, políglotas e itinerantes. Del español, por ejemplo, se adoptaron términos técnicos como *armada*, *camarada*, *emboscada*, *escalada* y *parada*, mientras que el francés contribuyó con palabras como *avant-garde*, *bayonette*, *cadet*, *patrouille* y el italiano con *battaglione*, *bombarda*, *infanteria*, *sentinello* y *squadron*. Todos estos términos siguen formando parte, con ligeras modificaciones, de una amplia gama de lenguas europeas⁶⁰.

A pesar de que, en la actualidad, el deporte se rige por reglas internacionales, resulta bastante fácil encontrar prácticas híbridas también en este terreno. Un antropólogo rodó una película en las islas Trobriand (en Melanesia) titulada: *Trobriand Cricket* [El cricket de Trobriand]. Los isleños habían aprendido a jugar de los ingleses pero hicieron sus adaptaciones para que pudieran jugar en cada equipo cientos de personas que, además, portaban lanzas⁶¹.

El fútbol brasileño es un ejemplo de hibridación menos agresivo ya que, en general, se siguen las reglas formales internacionales, aunque el estilo de juego es una peculiaridad nacional. Como observara Gilberto Freyre en un artículo que publicó en 1938 en el *Diário de Pernambuco*: «El mulato brasileño des-europeizó el fútbol dotándolo de curvas [...] Bailamos con el balón». El famoso jugador de los años treinta Domingos de Guis confirió esta interpretación en una entrevista en la que hablaba de ese «regate corto que había inventado imitando el *miundinho*, una forma de samba»⁶². Hoy día, la globalización cultural que afecta tanto al fútbol como a los jugadores brasileños hace que éstos formen parte de muchos equipos europeos. Puede que si los europeos imitan a los brasileños y los brasileños siguen las indicaciones de los entrenadores europeos, el estilo de juego nacional brasileño o latino corra peligro de extinción⁶³. Si fuera así, estaríamos ante otro caso de hibridación.

La hibridación salta mucho más a la vista en otra de las instituciones culturales básicas de Brasil: el carnaval.

Al igual que otras instituciones europeas, el Carnaval fue una importación al Nuevo Mundo que cuajó, sobre todo, en las zonas colonizadas por católicos procedentes del Mediterráneo. El así llamado *entrudo*, en el que la gente se tira agua o huevos, fue adoptado con gran entusiasmo por personas de ambos sexos y de todas las clases sociales. Como llevar disfraces y máscaras era una tradición procedente de Europa, algunos de los trajes más típicos de los carnavales del Nuevo Mundo son modelos europeos. Es el caso, por ejemplo, de los húsares o arlequines de Río de Janeiro y de los *pierrrots* y polichinelas de Trinidad. El desfile de las *Escolas de Samba* en Río está organizado al estilo de los desfiles y las carrozas alegóricas de la Florencia y el Núremberg del siglo xv. Incluso las alusiones políticas, tan habituales en los carnavales brasileños desde mediados del siglo xix, tienen paralelismos europeos, por ejemplo en la España del siglo xvii⁶⁴.

Sin embargo, el carnaval, como tantos otros elementos de la cultura europea, acabó transformándose en su periplo por las Américas. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que se concede al baile en los carnavales del Nuevo Mundo, no sólo en Brasil, también en La Habana, Buenos Aires, Puerto España, Río o Recife. La danza, tanto religiosa como secular, era una forma de expresión artística tradicionalmente importante en África; por ejemplo, entre los yoruba de Dahomey y Nigeria se trataba de danzas rituales pensadas para provocar la posesión de los danzantes por los espíritus o los dioses. En estos rituales religiosos africanos las mujeres siempre ocuparon un lugar muy importante. Probablemente sean estas tradiciones africanas las que expliquen el papel tan activo desempeñado por las mujeres en los carnavales de las Américas, donde no se quedan mirando desde el balcón, como solía ser costumbre en Europa, sino que van bailando por las calles. Ya a principios del siglo xix, los extranjeros que visitaban Brasil, como los ingleses Henry Koster y John Mawe, eran muy conscientes de la participación de las mujeres en el *entrudo*⁶⁵.

⁶⁰ P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, cit., pp. 129-130.

⁶¹ La película se conserva en el Departamento de Antropología de la Universidad de Cambridge.

⁶² Citado en A. Bellos, *Futebol: the Brazilian Way of Life*, Londres, 2002, p. 35.

⁶³ Sobre el estilo de fútbol latino. E. Archetti, *Masculinities*, cit.

⁶⁴ J. Caro Baroja, *El carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, 1965.

⁶⁵ P. Burke, «Carnival in Two Worlds», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 51 (1996), pp. 7-18; reeditado en *Varieties of Cultural History*, Ithaca, Nueva York, 1993 [ed. cast.: *Formas de historia cultural*, Madrid, 2000].

No deberíamos caer en la tentación de considerar que los carnales brasileños o cubanos son una mezcla de elementos europeos y africanos que cuajaron como la gelatina en el molde. Como suele ocurrir en el caso de las formas híbridas de cultura, se trata de una mezcla inestable. Hubo oleadas de europeización, intentos deliberados por parte de ciertos grupos de «blanquear» el carnaval (como en el caso de Río a mediados del siglo XIX) y, también de africanizarlo, sobre todo en los últimos cincuenta años o así⁶⁶. El auge del Umbanda que hemos descrito fue un intento de blanquear el *candomblé*, seguido a finales del siglo XX por la pretensión de reafricanizarlo y purificarlo⁶⁷.

PUEBLOS HÍBRIDOS

Los pueblos híbridos son cruciales en todos estos procesos. Me refiero a grupos híbridos como los angloirlandeses, los angloindios y los afroamericanos. La revista *Diasporas* (que se empezó a publicar en 1991) demuestra que existe un interés creciente por el estudio de grupos que se han mezclado unos con otros por razones religiosas, políticas o económicas. Pensemos, por ejemplo, en los griegos de Bizancio tras su conquista por los turcos en 1453, en los judíos y musulmanes andaluces tras la caída del Reino de Granada en 1492, en los italianos que emigraron a Norteamérica, Sudamérica o Australia después de 1870, o en los emigrantes chinos del Sudeste Asiático o California de los siglos XIX y XX.

Tampoco hay que olvidar a los individuos híbridos, tanto si han nacido siéndolo porque su madre y su padre pertenecen a culturas diferentes, como si se han convertido en híbridos posteriormente, voluntaria o involuntariamente, porque, por ejemplo, se convirtieron o vivían en territorios que fueron conquistados⁶⁸. En muchas recientes autobiografías el tema de una vida «dividida» entre dos culturas es una cuestión recurrente (pensemos, por ejemplo, en la de Edward Said o en la de Ien Ang)⁶⁹. También las novelas hablan

de ello (como la de la estadounidense de origen chino Maxine Hong Kingston *Woman Warrior*) y no sólo las novelas; la escritora chicana Gloria Anzaldúa (1942-2004) lo reflejaba en una obra en la que mezclaba prosa y poesía⁷⁰. La vida entre dos culturas suele generar una «doble conciencia», por decirlo en palabras de W. E. B. du Bois (1868-1963) que describió así la situación de la población negra norteamericana en una famosa frase⁷¹.

También los historiadores han estado explorando estos temas⁷². Por ejemplo, la académica estadounidense Natalie Zemon Davies realizó un estudio sobre mujeres europeas del siglo XVII que vivían en los márgenes o en auténticas encrucijadas culturales. También el fenómeno de la conversión, voluntaria o forzosa, está atrayendo la atención de los especialistas, como por ejemplo en el caso de los denominados «renegados» del Imperio otomano: cristianos que se convirtieron al islam⁷³. Recientemente se ha estudiado un caso aún más complejo, el de «un hombre de tres mundos», Samuel Pallache (que murió en 1616), un judío marroquí activo tanto en la Europa católica como en la protestante⁷⁴.

El geógrafo del siglo XVI conocido en Occidente por el nombre de León el Africano se convirtió del islam al cristianismo. Hasan-al-Wazzân, por llamarle por su nombre islámico, había nacido en Granada. Tras la expulsión de los musulmanes, en 1492, su familia se trasladó a Fez, donde inició una prometedora carrera al servicio del gobernante local. Fue capturado por los piratas sicilianos en 1518, llevado a Roma y presentado al papa, León X. Se convirtió al cristianismo y fue bautizado por el mismo papa, adoptando el nombre de León. Escribió una famosa

⁷⁰ M. Hong Kingston, *Woman Warrior*, 1976; G. Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: the New Mestiza*, San Francisco, 1987.

⁷¹ P. Gilroy, *The Black Atlantic*, Londres, 1993.

⁷² Una colección de estudios en L. B. Tachot y S. Gruzinski (eds.), *Passeurs culturels: mécanismes de métissage*, París, 2001.

⁷³ N. Z. Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth Century Lives*, Cambridge, Mass., 1995 [ed. cast.: *Mujeres de los márgenes: tres vidas del siglo XVII*, Madrid, 1999]; B. Bennassar y L. Bennassar, *Les chrétiens d'Allah*, París, 1989 [ed. cast.: *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989]; L. Scaraffia, *Rinegati: per una storia dell'identità occidentale*, Roma, 1993.

⁷⁴ M. García-Arenal y G. Wieggers, *Entre el islam y Occidente: vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, 1999.

⁶⁶ M. C. Pereira Cunha, *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*, São Paulo, 2001.

⁶⁷ S. Capone, *La quête d'Afrique dans le candomblé*, París, 1999.

⁶⁸ L. Colley, *Captives*, Londres, 2002.

⁶⁹ E. Said, «Out of place» en I. Ang, *On Not Speaking Chinese*, cit.

descripción de África que firmó con ese nuevo nombre. Recientemente se ha escrito una novela sobre él y también se ha publicado una monografía académica sobre su persona. Curiosamente, ambos autores son asimismo híbridos culturales: árabes que escriben en francés⁷⁵.

Hasan-al Wazzân es un buen ejemplo de lo que una persona híbrida puede hacer como mediador cultural. Tenemos otros, por ejemplo a un buen número de traductores de los que hablaremos más adelante. También lo son algunos académicos e intelectuales como Ananda Coomaraswamy (1877-1947). Nacido en lo que entonces aún era la colonia británica de Ceilán, hijo de padre ceilandés y madre inglesa, lo llevaron a Inglaterra a los dos años de edad pero volvió a Sri Lanka a los veintitantos. Coomaraswamy hizo carrera mediando entre Oriente y Occidente, escribiendo libros como *Medieval Sinhalese Art* (1908), *The Indian Craftsman* (1909) y *Rajput Painting* (1916). En ellos hacía hincapié en los paralelismos existentes entre el arte asiático y el arte medieval europeo siguiendo los pasos de sus dos gurús británicos, John Ruskin (1819-1900) y William Morris (1834-1896) en cuya famosa imprenta de Kelmscott, en Gloucestershire, mandó imprimir sus libros.

⁷⁵ Amin Malouf, *Leon l'Africain*, París, 1986 [ed. cast.: *León el Africano*, Madrid, 2006]; O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Ginebra, 1991. Véase también, N. Z. Davis, *Trickster Travels: a Sixteenth Century Muslim between Two Worlds*, Nueva York, 2006 [ed. cast.: *León el Africano. Un viajero entre dos mundos*, Valencia, 2008].

II

DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA

Los académicos emplean una variedad de términos para describir el proceso de la interacción cultural y sus consecuencias tan amplias como necesaria, habida cuenta de la diversidad de objetos híbridos existentes. De hecho, puede que circulen demasiadas palabras por ahí para describir el mismo fenómeno. El mundo universitario ha redescubierto América y reinventado la rueda una y otra vez, básicamente porque los especialistas en un campo no eran conscientes de lo que pensaban sus vecinos. Vivimos en una jungla terminológica en la que los conceptos luchan entre sí por su supervivencia.

Muchos de estos términos son metafóricos, lo que les convierte en más vívidos, pero también en más engañosos que el lenguaje corriente⁷⁶. Son cinco las metáforas que aparecen más habitualmente en los debates y proceden de la economía, la zoología, la metalurgia, la gastronomía y la lingüística, respectivamente. De estos diversos ámbitos del saber se han tomado prestados términos como cambio, hibridismo, crisol, estofado cultural y, por último, traducción cultural y «creolización». Hemos visto que el término «hibridismo» resulta ser «enloquecedoramente elástico». Desgraciadamente, cabe decir lo mismo de otros términos rivales.

⁷⁶ Uno de los pocos estudios sobre estas metáforas es el de R. Baron, «Amalgams and Mosaics, Syncretisms and Re-Interpretations: Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization», *Journal of American Folklore* 116 (2003), pp. 88-115.

No digo que algunos de los términos que componen nuestra caja de herramientas intelectual sean correctos y otros no. Tampoco se trata de criticar el uso de unas metáforas que proliferan tanto en este campo, de «hibridismo» a «creolización», aunque sí considero que las metáforas lingüísticas pueden resultar mucho más clarificadoras que sus rivales. Lo que quisiera resaltar es que hay que tener cuidado con todos los términos, metafóricos o no, y que resulta más fácil hacerlo si somos conscientes de que el lenguaje que utilizamos para analizar la mezcla cultural, el hibridismo o la traducción también forma parte de toda una historia cultural.

La teoría cultural no nació ayer, ni de golpe. Todo lo contrario, ha ido evolucionando paulatinamente a partir de las reflexiones de siglos, de grupos e individuos, sobre el cambio cultural. Los investigadores deberían tomarse muy en serio las opiniones expresadas por los pueblos a los que estudian y convertirlas en axiomas. Axiomas que obligan a prestar atención no sólo al «conocimiento local» como nos recomienda el famoso antropólogo estadounidense Clifford Geertz, sino también a lo que podríamos denominar «teoría local»: a conceptos como «imitación» o «acomodación»⁷⁷. De hecho, existen importantes similitudes y continuidades no reconocidas entre los términos teóricos y los conceptos que tradicionalmente se han empleado para describir estas realidades, a pesar de las connotaciones peyorativas obvias de palabras como: «chucho», «bastardo», «re-voltijo», etcétera.

IMITACIÓN Y APROPIACIÓN

En la historia de Occidente se ha debatido sobre la interacción cultural en términos de imitación desde la Antigüedad clásica. Una tendencia que resultó muy positiva para la teoría literaria del Renacimiento en la que se hablaba de imitación cuando se emulaba a Cicerón, Virgilio y otros modelos prestigiosos⁷⁸.

⁷⁷ C. Geertz, *Local Knowledge*, Nueva York, 1983 [ed. cast.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, 2004].

⁷⁸ G. W. Pigman III, «Versions of Imitation in the Renaissance», *Renaissance Quarterly* 33 (1980), pp. 1-32.

Lo que no obsta para que aquellos humanistas que consideraban que sus imitaciones eran creativas pudieran describir lo que hacían sus colegas menos creativos en términos de servilismo: decían que imitaban «como los monos». Lo mismo se afirmaba de personas que copiaban modelos de vida cotidiana foráneos, italianos durante el Renacimiento, franceses en los siglos XVII y XVIII, ingleses en los siglos XVIII y XIX, etcétera. Curiosamente, las críticas vertidas por el padre Miguel do Sacramento Lopes Gama (1791-1852), entre otros brasileños, contra estas actitudes «dignas de monos» [*macaqueação*] se amoldaban perfectamente a los modelos externos que condenaban⁷⁹.

Como alternativa a la imitación se ha propuesto la idea de apropiación o, dicho más gráficamente, de expolio [*spolia*]. El término surgió en el contexto de ciertos debates entre teólogos, a los que actualmente se considera Padres de la Iglesia, en relación a los usos que los cristianos podían hacer de la cultura pagana. Basilio de Cesarea (ca. 329-379), por ejemplo, defendía una apropiación selectiva de la Antigüedad pagana y aludía al ejemplo de las abejas que «no utilizan todas las flores por igual, ni se llevan enteras las que eligen, sino que sólo toman lo que les resulta de utilidad para su trabajo sin tocar el resto». Esta metáfora, utilizada originalmente en un contexto secular por el filósofo romano Séneca el Joven (ca. 4 d.C-65 d.C), tendría una larga vida⁸⁰.

Agustín (354-430), citando el libro del *Éxodo*, hablaba con gran dramatismo del «botín de los egipcios». Así como se permitió a los judíos llevarse algunos tesoros cuando abandonaron Egipto, los cristianos podían reutilizar legítimamente elementos de la cultura clásica aunque fuera pagana. Tanto la Biblia como la zoología eran un tesoro de metáforas. Los predecesores de Agustín, Orígenes (ca. 185-254) y Jerónimo (ca. 347-420), citaban el *Deuteronomio* para hablar de la tradición clásica en términos de una bella cautiva que resultaba aceptable si le cortaban las uñas y el pelo.

La metáfora de la bella cautiva también gustaba en la Edad Media y fue utilizada, por ejemplo, por Tomás de Aquino (ca.

⁷⁹ M. L. Pallares-Burke, *Nísia Floresta, O Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural*, São Paulo, 1996.

⁸⁰ A. Moss, *Printed Commonplace Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, 1996, pp. 12, 15, 51, etcétera.

1225-1274) y Gregorio IX (papa entre 1227 y 1241)⁸¹. Al margen de lo que hoy se podría denominar «sexismo de los santos», y que antes se consideraba la misoginia propia de un clero célibe, hay que tener en cuenta que este lenguaje agresivo era la forma de legitimar una apropiación que, en un contexto cristiano, no podía adoptar la forma de imitación o préstamo.

En el Renacimiento se volvió a dar alas al intercambio cultural, al igual que ha ocurrido en nuestros días. Ciertos teóricos actuales de la apropiación como los católicos Michel de Certeau (1925-1986) y Paul Ricoeur (1913-2005) han vuelto, consciente o inconscientemente, a la tradición cristiana. Podríamos decir que se trata del proceso de «hacerse con el botín legado por Agustín», de reutilizar la idea de reutilización misma⁸². En su obra *Invention du quotidien* (1980), Certeau amplía el concepto de la reutilización y cita directamente el pasaje de Agustín que mencionábamos antes, describiendo que algunos lectores «*ra-vissant les biens d'Egypte pour en jouir*». No menciona el nombre del santo, como si fuera una cita tan evidente que no requiriera mayor explicación.

Los famosos debates sobre la «antropofagia» que tuvieron lugar en el Brasil de principios del siglo xx son una variante de este enfoque en la medida en que se trataba de hacerse con algo ajeno y digerirlo. La metáfora de la digestión es muy vieja. Ya Séneca la usaba, entre otros, en el mundo antiguo y se reutilizó en el Renacimiento, como demuestra el epigrama de Francis Bacon (1561-1626) contenido en su ensayo «De los estudios»: «Algunos libros hay que degustarlos, otros hay que tragárselos y sólo unos cuantos merecen que los mastiquemos y los digiramos». Sin embargo, sería en Sudamérica, y sobre todo en Brasil, donde se elaboraría y usaría más.

Por ejemplo, en 1924 el poeta argentino Oliverio Girondo (1891-1967) escribió sobre «nuestra capacidad digestiva y de

asimilación»⁸³. Oswald de Andrade (1890-1954) jugaba en su *Manifesto antropófago* (1928) con la idea del canibalismo brasileño y se planteaba si los escritores brasileños debían seguir o no modelos europeos. Andrade atacaba a lo que denominaba «importadores de conciencia enlatada» y afirmaba que los brasileños eran capaces de digerir ideas extranjeras para hacerlas suyas. En los años cincuenta, él mismo describiría a los brasileños como «*campeoes de miscigenação tanto de raça como de cultura*». Más recientemente, el cantautor Caetano Veloso (1942-) recurrió a esta metáfora para defenderse a sí mismo y a sus colegas de la acusación de seguir modelos extranjeros, afirmando: «*estamos comendo os Beatles y Jimi Hendrix*»⁸⁴.

La apropiación también tiene un lado negativo y es que es fácil acusar a quien la lleva a cabo de plagio, una dinámica bien conocida incluso antes de que hubiera leyes para proteger el *copyright*. En latín clásico se aplicaba el término *plagiarius* a quien había secuestrado a un esclavo, pero ya el poeta Marcial lo utilizó para referirse al robo literario. El término resucitó en el Renacimiento, y en los siglos xvii y xviii era moneda corriente que los autores se acusaran entre sí de «latrocinio» (*larceny* en inglés, *larcin* en francés, *ladroneccio* en italiano, etcétera).

La expresión intermedia es «préstamo» cultural. Solía dársele un sentido peyorativo, como hacía, por ejemplo, el intelectual e impresor Henri Estienne (ca. 1528-1598), un lingüista muy purista que hablaba de «amos de casa incompetentes» (*mauvais ménagers*), que tomaban prestado de sus vecinos lo que tenían en su propia casa. También Adamantios Korais (1748-1833), uno de los líderes del movimiento independentista griego denunciaba la tendencia a «tomar prestadas de extranjeros [...] palabras y frases de las que disponía en abundancia la propia lengua». De igual forma, desde la década de 1840, y a lo largo de lo que quedaba de siglo, hubo un intenso debate en Rusia sobre las ventajas y peligros de tomar préstamos de Europa Occidental. De forma más general, el escritor brasileño Euclides da Cun-

⁸¹ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1962 [ed. cast.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1995]; H. de Lubac, *Exegèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, 2 vols., París, 1959-1964, pp. 290-304.

⁸² M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, París, 1980 [ed. cast.: *La invención de lo cotidiano*, México, 1999-2000]; P. Ricoeur, «Appropriation» en J. B. Thompson (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, 1983, pp. 182-193. Cfr. P. Burke, «The Art of Re-Interpretation: Michel de Certeau», *Theoria* 100 (2002), pp. 27-37.

⁸³ O. Girondo, «Manifiesto de Martín Fierro», citado en C. A. Jáuregui, *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* [2005], Madrid, 2008, n. 427.

⁸⁴ C. A. Jáuregui, *Canibalía*, cit.

ha (1866-1909) afirmaba que su cultura era «una cultura prestataria» (*uma cultura de empréstimo*)⁸⁵.

No deja de resultar significativo que el término «préstamo» adquiriera un aire más positivo en la segunda mitad del siglo xx. Por ejemplo, según el historiador francés Fernand Braudel (1902-1985) una civilización que quiera sobrevivir ha de ser capaz de dar, adoptar y tomar prestado (*«pour une civilisation, vivre c'est à la fois être capable de donner, de recevoir, d'emprunter»*). Más recientemente, Edward Said ha afirmado que la historia de toda cultura es la historia del préstamo cultural (*«The history of all cultures is the history of cultural borrowing»*)⁸⁶. Para los lingüistas hace ya mucho tiempo que el término «préstamo» es neutro y meramente descriptivo⁸⁷. También Paul Ricoeur y otros teóricos utilizan el término «apropiación» sin ninguna connotación peyorativa.

El término «aculturación» es mucho más técnico y fue acuñado por los antropólogos norteamericanos que, en torno a 1880, estudiaban las culturas de los indios nativos⁸⁸. La idea básica era que una cultura subordinada parecía adoptar ciertos rasgos de la cultura dominante. Se la podría considerar una forma de «asimilación», otro concepto muy frecuentemente utilizado en los debates celebrados a principios del siglo xx para referirse a las culturas de las nuevas oleadas de inmigrantes que llegaban a los Estados Unidos. El sociólogo cubano Fernando Ortiz se acercaba más a la idea actual de «reciprocidad» cuando sugería la posibilidad de sustituir la noción de «aculturación unidireccional» por la de «transculturación bilateral». Afirmaba que no debíamos limitarnos a constatar que Colón había descubierto América puesto que, a su vez, los americanos habían descubierto a Colón⁸⁹.

⁸⁵ E. Da Cunha, *Os sertões* [1902], 2 vols., São Paulo, 1983, pp. 140, 237, 249.

⁸⁶ F. Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1949], segunda edición, París, 1966 [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, 1976]; E. Said, *Culture and Imperialism*, Londres, 1993 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, 2004].

⁸⁷ Por ejemplo, E. Haugen, «The Analysis of Linguistic Borrowing» [1950], reeditado en su *The Ecology of Language*, Stanford, 1972, pp. 79-109.

⁸⁸ A. Dupront, *L'acculturation*, Turín, 1966.

⁸⁹ F. Ortiz, «El mutuo descubrimiento de dos mundos» [1943], reeditado en *Etnia y sociedad*, cit., pp. 21-27.

Contamos con otro término técnico acuñado por historiadores de la economía y la tecnología: «transferencia»⁹⁰. También hace referencia a ciertas formas de préstamo y contamos con un buen ejemplo de su uso: una investigación colectiva financiada por la European Science Foundation y dirigida por el historiador francés Robert Muchembled cuyo título, «Intercambio cultural», aparece en una formulación bilingüe: «*Cultural Exchange/Transferts culturels*»⁹¹.

No hace mucho que la noción de «intercambio cultural» se ha empezado a usar con regularidad, aunque ya a principios del siglo xx intelectuales alemanes como Aby Warburg la utilizaran en sus investigaciones⁹². Actualmente ha reemplazado a otros términos como «préstamo», probablemente debido a ese aumento del relativismo del que hablaba Ortiz. Sin embargo, el término «intercambio» no implica que un movimiento cultural que se da en una dirección sea bidireccional: la importancia relativa del movimiento en una u otra dirección ha de ser objeto de investigación empírica.

ACOMODACIÓN Y NEGOCIACIÓN

«Acomodación» es un concepto tradicional que últimamente se utiliza mucho. En la antigua Roma, individuos como Cicerón recurrían con frecuencia a este término en contextos retóricos cuando hablaban de la necesidad de que los oradores adaptaran su estilo a sus audiencias. Algunos europeos de la Alta Edad Media, como por ejemplo el papa Gregorio Magno, adaptaron el concepto al contexto religioso, conscientes de que su mensaje debía resultar comprensible para los paganos de Inglaterra y otros lugares. Gregorio creía que para hacer más aceptable la nueva religión no había que destruir los

⁹⁰ P. J. Hugill y D. Bruce Dickson, *The Transfer and Transformation of Ideas and Material Culture*, College Station Texas, 1988; cfr. M. Espagne y M. Werner (eds.), *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand 18^e et 19^e siècles*, París, 1988; R. Habermas et al., *Interkultureller Transfer und nationale Eigensinn*, Gotinga, 2004.

⁹¹ R. Muchembled (ed.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, 4 vols., Cambridge, 2007.

⁹² A. Warburg, «Austausch künstlerische Kultur zwischen Norden und Süden» [1905], reeditado en sus *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1932, pp. 179-184.

templos paganos sino convertirlos en iglesias. Sus recomendaciones fueron bien recibidas y, en los siglos XVI y XVII, se construyeron muchas iglesias sobre los cimientos de templos paganos; como en el caso de Santo Domingo que ya hemos mencionado.

Algunos misioneros jesuitas del siglo XVI siguieron este ejemplo. Así, Matteo Ricci (1552-1610) hablaba de la necesidad de «acomodar» al cristianismo a nuevos entornos como China. Era su forma de justificar que vistiera como un intelectual confuciano. Creía que así podría predicar más cómodamente la religión a unos chinos que agradecerían poder seguir con las prácticas tradicionales de rendición de culto a los antepasados; algo que Ricci no consideraba una forma de expresión religiosa sino una costumbre social. Ricci tradujo la palabra «Dios» recurriendo al neologismo *Tianzhu*, literalmente, «Señor de los Cielos» y admitía que los cristianos chinos se refirieran a Dios con la palabra *Tian*, «cielo», tal como había hecho Confucio⁹³.

También en Japón algunos jesuitas recurrieron al método de la acomodación, usando vestiduras de seda, comiendo a la manera japonesa y denominando a Dios con uno de los nombres de Buda: «*Dainichi*»⁹⁴. En la misma línea que Ricci, el jesuita Roberto de' Nobili (1577-1656), que fue misionero en el sur de la India, se vestía como un santón local y permitía que los brahmanes conversos conservaran sus cordones sagrados. Cuando hubo de defenderse de las acusaciones de tolerancia al paganismo, citó a san Gregorio Magno⁹⁵.

Últimamente asistimos a un *revival* del término «acomodación» debido, sobre todo, a ciertos historiadores de la religión que se muestran muy críticos con nociones como «aculturación» (porque implica un cambio total) o «sincretismo» (porque tiene connotaciones de mezcla deliberada). Sin embargo, el término se está re-semantizando para abarcar algo de ambos polos del proceso: a los «conversos» y a los misioneros. A medida que los especialistas se esfuerzan por entender ambos polos del encuentro religioso

se van convenciendo de que el resultado fue menos una conversión que alguna forma de hibridación.

Así, por ejemplo, en estudios recientes realizados sobre los jesuitas en China se afirma que los mandarines adaptaban tanto como los jesuitas⁹⁶. No consideraban que estuvieran reemplazando el confucionismo por el cristianismo. Al contrario de lo que creían los jesuitas, pensaban que habían encontrado un sistema de creencias que complementaba el tradicional. Como suele ocurrir, el cambio cultural se realizó por medio de la suma, no de la sustitución.

Los términos como «diálogo» y «negociación» son una alternativa más reciente, y evocan más los procesos a pie de calle, las iniciativas adoptadas tanto por los conversos como por los misioneros⁹⁷.

Ha sido sobre todo el concepto de negociación el que ha ido adquiriendo popularidad en el ámbito de los estudios culturales, y en muchos contextos diferentes. A nivel micro se utiliza para analizar tanto los tratos o pactos que se realizan en los tribunales como las conversaciones entre médicos y pacientes sobre su enfermedad. En ambos casos se trata de diálogos que obligan a las partes a revisar sus diagnósticos originales. A nivel macro, el término se emplea para analizar las interacciones que tienen lugar entre las formas de ver el mundo de, por ejemplo, las elites y las capas populares, o los misioneros y las gentes a las que intentaban convertir⁹⁸. El término se emplea con bastante frecuencia en estudios sobre etnicidad porque expresa cierta conciencia de la multiplicidad y fluidez de las identidades, y de las formas en que pueden modificarse o amoldarse a situaciones diferentes⁹⁹. A veces, también la traducción se presenta como el proceso de negociar significados¹⁰⁰.

⁹⁶ J. Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction*, París, 1982.

⁹⁷ L. M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, 1989; A. Megged, *Exporting the Reformation: Local Religion in Early Colonial Mexico*, Leiden, 1996, pp. 5-12.

⁹⁸ A. Strauss, *Negotiations*, San Francisco, 1978; P. M. Larson, «Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity», *American Historical Review* 102 (1997), pp. 969-1002.

⁹⁹ A. D. Buckley y M. C. Kenney, *Negotiating Identity: Rhetoric, Metaphor and Social Drama in Northern Ireland*, Washington, 1995; J. Lesser, *Negotiating National Identity*, Stanford, 1999.

¹⁰⁰ A. Pym, «Negotiation Theory as an Approach to Translation History. An Inductive Lesson from 15th Century Castile», en Y. Gambier (ed.), *Translation*

⁹³ J. Bettray, *Die Akkomodationsmethode des Matteo Ricci in China*, Roma, 1955; D. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985.

⁹⁴ G. Elison, *Deus destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Mass., 1973, pp. 54-84.

⁹⁵ P. Dahmen, *Un Jésuite Brahme: Robert de Nobili*, Lovaina, 1924.

En los siglos XVI y XVII se solía criticar un proceso de acomodación que normalmente acababa en una mezcla o sincretismo. La mezcla se consideraba una forma de desorden, una mezcolanza o revoltijo. En el México del siglo XVI el fraile dominico Durán usaba peyorativamente términos culinarios como «mezclar» o «ensalada» para referirse a la religión popular¹⁰¹. Pero no sólo se criticaban las mezclas en cuestiones religiosas, tampoco gustaba la mezcla de lenguas a la que se describía con la ayuda de términos culinarios; se hablaba, por ejemplo, de «un latín macarrónico». Igualmente, el inglés y el yiddish eran consideradas lenguas mixtas o corruptas. Martín Lutero, anticipándose a los lingüistas modernos, llegó a señalar que «todas las lenguas estaban mezcladas entre sí» (*Omnes linguae inter se permixtae sunt*)¹⁰². Hoy, la noción de «lengua mixta» es algo respetado en lingüística y se estudian con toda seriedad la *media lingua* ecuatoriana y el *mix-mix* filipino¹⁰³.

Los historiadores brasileños han dedicado bastante atención al italo-portugués que se hablaba en São Paulo a principios del siglo XX, utilizando cartas de inmigrantes y la lengua estilizada pero «macarrónica» de personajes del cómic como Juó Bananêre¹⁰⁴. Este caso demuestra claramente que, aunque no siempre, el hibridismo suele ser un proceso, más que un estado, en el que la lengua macarrónica refleja una fase de asimilación de los inmigrantes a la cultura brasileña.

Contamos con una metáfora extraída del ámbito de la metalurgia que cumple una función similar: la «fusión». En 1844, Karl von Martius sugirió que se podría escribir la historia de Brasil en términos de la «fusión» de tres razas y Gilberto Freyre escribió sobre la «*fusão harmoniosa de tradições diversas*»¹⁰⁵.

and Knowledge, Turku, 1993, pp. 27-39; U. Eco, *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*, Londres, 2003.

¹⁰¹ S. Gruzinski, *La pensée métisse*, cit., pp. 235, 280.

¹⁰² P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, cit.

¹⁰³ P. Bakker y M. Mous (eds.), *Mixed Languages*, Ámsterdam, 1994.

¹⁰⁴ M. Carelli, *Carcamano e Comendadores. Os italianos de São Paulo da realidade à ficção (1919-1930)*, São Paulo, 1985, especialmente pp. 52-3 y 103-122.

¹⁰⁵ G. Freyre, *Casa Grande*, cit., p. 123.

En México, Manuel Gamio (1883-1960), un discípulo del antropólogo estadounidense de origen alemán Franz Boas (1858-1942) y autor del libro titulado *Forjando patria* (1916) (un relato centrado en metáforas metalúrgicas como el herrero, el yunque, la forja, el hierro y el bronce), constataba la existencia de una «fusión de razas» o una «fusión de manifestaciones culturales».

En la actualidad, la idea de fusión se ha hecho muy popular (quizá debido a la física nuclear) y se utiliza para hablar de todo tipo de temas: desde música hasta cocina. Por ejemplo, los restauradores norteamericanos que ofrecen una amplia variedad de platos orientales consideran que hacen «fusión asiática», mientras que los musicólogos actuales hablan de «géneros de fusión»; así, el *jazz-fusion* es un estilo musical en el que se mezclan el *jazz* con el *rock*, el *funk*, el *folk* o la música clásica, entre otras.

La idea de fusión tiene mucho que ver con la famosa metáfora según la cual los Estados Unidos de América serían un «crisol». Este término pasó a formar parte del lenguaje cotidiano cuando Israel Zangwill (1864-1926), nacido en Londres de una familia de inmigrantes rusos recién llegada, lo eligió como título para una controvertida obra. *El crisol* [*The Melting Pot*] se estrenó en Nueva York en 1908 y hablaba de la necesidad de aceptar que los inmigrantes eran «americanos» que formaban parte del «crisol de Dios, la gran olla donde se funden y reforman todas las razas de Europa». Existe otro término similar pero menos frecuente: «amalgama», al que estudiosos como Melville Herskovits recurre en ocasiones¹⁰⁶.

En el caso de «sincretismo», el primero en utilizarlo fue Plutarco, refiriéndose a alianzas políticas. En el siglo XVII se reutilizó la palabra para deplorar los esfuerzos de quienes, como el teólogo luterano Georg Calixtus (1586-1656), intentaban religar distintas formas de protestantismo. Se asociaba al caos religioso. Otras variantes como *consensus* (que según Calixtus era su objetivo) o *conciliatio*, tenían connotaciones más positivas. De *conciliatio*, por ejemplo, hablaba el intelectual renacentista Pico della Miran-

¹⁰⁶ R. Baron, «Amalgams and Mosaics, Syncretism and Reinterpretations: Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization», en R. Baron y A. C. Cara (eds.), «Creolization», número especial del *Journal of American Folklore* 116 (2003), pp. 88-115.

dola (1463-1494) cuando se planteaba la necesidad de reconciliar paganismo y cristianismo¹⁰⁷.

A finales del siglo XIX, el término «sincretismo» empezó a adquirir un significado positivo en el ámbito de las investigaciones que sobre las religiones de la Antigüedad clásica realizaban el belga Franz Cumont y otros¹⁰⁸. Se suele utilizar para hablar de ese solapamiento, tan común en el periodo helenístico, entre dioses y diosas de culturas diferentes (por ejemplo, a la diosa fenicia Astarté se la identificaba con Afrodita y al dios egipcio de la escritura, Thoth, con Hermes)¹⁰⁹.

Del mundo clásico el término pasó a otras disciplinas. Por ejemplo, el antropólogo estadounidense Melville Herskovits consideraba que el concepto de «sincretismo» le permitía ser más incisivo en sus análisis del contacto cultural, especialmente en el caso de la religión afroamericana (para definir la identificación existente entre santa Bárbara y el dios Shango de la que hablábamos páginas atrás). Por otro lado, sus escritos al respecto suscitaron las críticas de quienes se quejaban de que Herskovits no tenía en cuenta a la gente implicada en el proceso, a los actores sociales¹¹⁰.

En los siglos XIX y XX se hicieron muy populares las metáforas biológicas como «hibridismo», que procede de la botánica, o mestizaje, que en origen era un término propio de la biología genética, sustituyendo a palabras procedentes del lenguaje cotidiano que se usaban antes como «chucho» o «bastardo», además de dando lugar a sinónimos como «trans-fertilización»¹¹¹.

En la obra de Gilberto Freyre, por ejemplo, es una expresión crucial. El autor describe toda una diversidad de formas gracias a su rico vocabulario: *hibridização*, *miscigenação*, *mestiçagem* e *interpene-tração*, al igual que *acomodação*, *conciliação* y *fusão*. Los conceptos de *métissage* e *interpénétration* resultaban asimismo fundamentales en los análisis que sobre la religión afroamericana realizara el soció-

logo francés Roger Bastide (1898-1974), admirador, aunque no exactamente discípulo, tanto de Herskovits como de Freyre¹¹².

Sin embargo, ha sido en el mundo hispanoamericano donde la idea de mestizaje ha calado más y se ha utilizado con mayor frecuencia, tanto en el sentido literal de mezcla de razas como en el metafórico de «mezcla de culturas». A veces tiene connotaciones peyorativas, otras positivas y, en ocasiones, simplemente es una herramienta más al servicio del análisis académico. El antropólogo vasco Telesforo de Aranzadi Unamuno (1860-1945), primo del famoso filósofo Miguel de Unamuno, defendía el mestizaje cultural. Al igual que Américo Castro, del que ya hemos hablado, el escritor Ramiro de Maeztu y Whitney (1875-1936), mestizo él mismo (su madre era inglesa), entendía que la *hispanidad* era producto del mestizaje.

En México, Vicente Riva Palacio (1832-1896), un darwiniano que creía que el mestizaje produciría algo nuevo, afirmaba que la raza del futuro era mestiza. Actualmente esta idea se asocia a José de Vasconcelos, ministro mexicano de Educación y autor de *La raza cósmica* (1929) en la que el mestizo se convierte en la esencia de la nación mexicana. En Argentina, los escritores Leopoldo Lugones (1874-1938) y Ricardo Rojas (1882-1957) hicieron del mestizaje el núcleo de su definición de identidad nacional¹¹³.

En un entorno muy diferente, tanto geográfico como intelectual, el teórico de la literatura Mijail Bajtin [Mikhail Bakhtin] (1895-1975) llamó la atención sobre la importancia del híbrido cultural y la hibridación en general (*gibrid*, *gibridizacija*). Describía, por ejemplo, la sátira del siglo XVI *Cartas de los hombres oscuros* como un «complejo lingüístico híbrido intencionado» entre el latín y el alemán; buen ejemplo de lo que él denominaba la «interiluminación» (*vznavimnoosveščenie*) de las lenguas. Según Bajtin, esta interiluminación alcanzó su máximo esplendor durante el Renacimiento contribuyendo a estimular la innovación literaria y la creatividad, lo que se apreciaría con especial claridad en la obra de François Rabelais.

La idea de híbrido se asocia en el pensamiento de Bajtin a otros dos conceptos fundamentales: «heteroglosia» (*raznorečie*) y «po-

¹⁰⁷ M. Albrecht, *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart, 1994.

¹⁰⁸ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit.

¹⁰⁹ U. Berner, *Der Synkretismus Begriff*, Wiesbaden, 1982.

¹¹⁰ J. Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief», cit.; cfr. A. Apter, «Herskovits's Heritage», *Diaspora* 1 (1991), pp. 235-260.

¹¹¹ R. J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, 1995.

¹¹² R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, cit.

¹¹³ M. Miller, *Rise and Fall of the Cosmic Race*, cit.

lifonía» (*polifoniya*). La heteroglosia se refiere a la diversidad lingüística en el seno de un mismo texto y la polifonía a las diferentes voces adoptadas por novelistas como Dostoyevsky¹¹⁴.

Hoy día, el término «hibridismo» se utiliza habitualmente en estudios poscoloniales; por ejemplo, en las obras de Edward Said. Cuando Said describe la situación presente afirma que «todas las culturas están interrelacionadas, ninguna es única, ninguna mantiene su pureza originaria, todas son híbridas, heterogéneas»¹¹⁵. También en la obra de Homi Bhabha resulta central la idea de hibridismo, aunque utilice el término de forma ambivalente (en realidad, resalta su ambivalencia)¹¹⁶.

El término «oicotipo» acuñado por el folclorista sueco Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952) para analizar el cambio cultural es mucho menos conocido, pero igual de aclarador. Al igual que «hibridismo», el término «oicotipo» o «ecotipo» fue acuñado originariamente por los botánicos para hablar de la adaptación, por procesos de selección natural, de determinadas variedades de plantas a un entorno específico. Von Sydow tomó prestado el término para analizar los cambios en los cuentos populares que consideraba un ejemplo de adaptación al entorno cultural¹¹⁷. Los investigadores que estudian las interacciones culturales podrían seguir el paradigma de Sydow y debatir sobre variantes locales (como la arquitectura checa del barroco, por ejemplo) como si se tratara de variantes regionales de un movimiento internacional, variantes que siguen sus propias reglas.

Es relativamente frecuente que los historiadores de las ideas descubran la rueda de vez en cuando. Es decir, los investigadores que pertenecen a cierta disciplina, o analizan ciertos problemas, suelen descubrir fenómenos que estudiosos dedicados a

otros temas, o expertos en otros campos, conocían hace tiempo. Actualmente ocurre con cierta frecuencia en el seno de los debates sobre globalización. Se suele hablar mucho en este contexto del alcance de la homogeneización cultural, a la que, en ocasiones, se hace referencia con términos como «cocacolonización» o «macdonalización». Por el contrario, algunos expertos resaltan la necesidad de un contramovimiento de heterogeneización, de que las tendencias o productos mundiales, incluidas la Coca-Cola y McDonalds, se adapten a los entornos locales.

En el caso de la Coca-Cola, por ejemplo, ciertas marcas locales como la Inka Cola peruana le hacen la competencia al gigante estadounidense. Igualmente, la Coca-Cola suele mezclarse con bebidas locales como el ron o el *brandy*. Puede dársele también un uso alternativo. En China, por ejemplo, se calienta y se ingiere con fines medicinales. En un artículo de prensa sobre los indios mexicanos se afirmaba que la Pepsi había pasado a formar parte de sus rituales religiosos¹¹⁸.

En el caso de McDonald's, una de las claves del éxito internacional de la empresa ha sido la estandarización de la hamburguesa. Hay economistas que toman el pulso a ciertas economías comparando entre sí los precios a los que se venden los *Big Mac*. Sin embargo, se trata de una estandarización que ha tenido que aceptar la necesidad de adaptar los productos a las necesidades de ciertos mercados nacionales. La compañía vende McHuevo en Uruguay, McBurrito en México y Maharaja Macs en la India (donde la carne de vaca se sustituye por carne de cordero). Un equipo de cinco antropólogos estudió las reacciones que suscitó la difusión de esta cadena de restaurantes en Japón, Corea, Taiwán y China; en general, se consideraba que eran restaurantes caros. Se acudía a ellos en ocasiones especiales que podían justificar incluso el gasto de un taxi. ¿Qué les hacía tan atractivos? Probablemente que eran un signo y ejemplo de la modernidad occidental, no sólo por la higiene sino también por las secciones de autoservicio y las colas, símbolos de democracia. De alguna manera, lo que estaban comprando los clientes era una porción del modo de vida americano¹¹⁹.

¹¹⁴ M. Bajtin, *The Dialogical Imagination*, Austin, 1981, pp. 80-82, 358-359 (volumen de ensayos publicado originalmente en ruso en 1975). Cfr. G.S. Morson y C. Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford, 1990, especialmente pp. 139-145.

¹¹⁵ E. Said, *Culture and Imperialism*, XXIX [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, 2004]; cfr. H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, 1994, pp. 112-115; P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity*, Londres, 1997.

¹¹⁶ H. K. Bhabha, *Location*, cit., especialmente pp. 111-118. Sobre Bhabha, B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*, Londres, 1997, pp. 114-151.

¹¹⁷ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, 1948, pp. 111ss. 44ss.

¹¹⁸ D. Miller, «Coca-Cola: a Black Sweet Drink from Trinidad», en D. Miller (ed.), *Material Cultures*, Londres, 1998, pp. 169-187.

¹¹⁹ J. L. Watson, *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford, 1997; N. Pieterse, *Globalization and Culture*, cit., pp. 49-52.

Han sido ejemplos como los anteriores los que han llevado a los analistas de la globalización a utilizar términos como «localización», un préstamo del lenguaje que se usa en la industria del *software*, o «glocalización», originariamente jerga empresarial de los años ochenta¹²⁰. Los folcloristas que sigan estos debates deben tener una fuerte sensación de *déjà vu* al comprobar que se está volviendo al oicotipo.

Lo que debe recordarnos la existencia de oicotipos es que tenemos que tener en cuenta tanto a las fuerzas centrífugas como a las centrípetas. Bien podría decirse que la historia de la cultura, al igual que la de las lenguas y dialectos, oculta una pugna entre estos dos tipos de fuerzas. Unas veces ocupa un primer plano una de ellas, otras la otra, pero a largo plazo se mantienen equilibradas.

CONCEPTOS CONTROVERTIDOS

Se supone que los conceptos han de ayudarnos a solucionar problemas intelectuales, pero es bastante habitual que también susciten problemas. En realidad, evidencian a los usuarios la existencia de problemas que conceptos alternativos oscurecen. Por ejemplo, en el caso de «apropiación» podemos preguntarnos quién se apropia de qué y con qué intención. En otras palabras, hay que descubrir la lógica detrás de la elección, las razones, conscientes o inconscientes, que nos llevan a elegir ciertos elementos de un repertorio y a rechazar otros. El concepto de sincretismo nos lleva a examinar en qué medida se fusionan los diversos elementos y a un tema de estudio muy interesante: el peso específico de cada ingrediente (algo muy importante como bien sabe cualquiera que use una licuadora y sepa que la fusión tiene grados)¹²¹. Hibridismo es un término escu-

¹²⁰ R. Robertson, «Globalization or Glocalization?», *Journal of International Communication* 1 (1994), pp. 33-52.

¹²¹ Ch. Stewart y R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism*, Londres, 1994; S. F. Ferretti, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, 1995; S. Palmié, «Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisa Worship», en R. Fardon (ed.), *Counterworks*, Londres, 1995, pp. 73-104; Ch. Stewart, «Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture», *Diacritics* 29.3 (1999), pp. 40-62.

rido y ambiguo, literal y metafórico a la vez, descriptivo y explicativo¹²².

Los conceptos como sincretismo, mezcla e hibridismo tienen otra desventaja, y es que parecen excluir la acción individual. «Mezcla» suena muy mecánico. «Hibridismo» evoca a un observador externo que estudia las culturas como si se tratara de la naturaleza y a los productos de la acción humana de individuos y grupos como si fueran especímenes botánicos. Conceptos como «acomodación» o «apropiación» arrojan más luz sobre la acción y la creatividad humanas, al igual que esa idea tan difundida de la «traducción cultural», utilizada para describir los mecanismos a través de los cuales los encuentros culturales dan lugar a nuevas formas híbridas.

TRADUCCIÓN CULTURAL

De todas las metáforas que he utilizado para describir el objeto de este ensayo, la lingüística me parece la más útil y la que menos induce a error. Una de las muchas formas que adopta es la expresión «traducción cultural». Los primeros en usarla fueron antropólogos como Bronislaw Malinowski (1884-1942), un polaco que emigró a Inglaterra y estudió la cultura de Melanesia. Afirmaba que «aprender lo que es una cultura que nos es ajena es como aprender una lengua extranjera» y que con sus libros pretendía «traducir las condiciones de vida melanesias para que pudiéramos entenderlas». La idea de que comprender una cultura extraña era algo muy parecido a traducir no se generalizó entre los antropólogos hasta los años cincuenta y sesenta. El antropólogo británico Edward Evans-Pritchard (1902-1973) es una figura clave en este contexto. En 1951 escribía sobre «la traducción de una cultura a otra» y las habilidades necesarias para «hacer que una cultura ajena nos hable en nuestra propia lengua»¹²³. Sus seguidores, como Go-

¹²² C. Young, *Colonial Desire*, cit.

¹²³ E. E. Evans-Pritchard (1951), *Social Anthropology*, Oxford, 1951 pp. 81-81 [ed. cast.: *Ensayos de antropología social*, Madrid, 2006]. Cfr. Th. O Beidelman (ed.), *The Translation of Cultures*, Londres, 1971; T. Asad, «The Concept of Cultural Translation», en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986, pp. 141-164; G. Pálsson (ed.), *Beyond Boundaries*:

dfrey Lienhardt y Thomas Beidelman, no dejaron de utilizar este concepto. Uno de ellos llegó incluso a declarar que «la antropología se basaba en el arte de la traducción»¹²⁴.

La metáfora surgió en un contexto en el que se intentaba solucionar un problema práctico, a saber, el de cómo reproducir conceptos clave utilizados por los pueblos objeto de estudio cuando no existían equivalencias en las lenguas de los antropólogos. Como los historiadores se enfrentan a menudo al mismo problema, era previsible que alguno se sintiera atraído por la idea¹²⁵.

En la actualidad ya no sólo recurren a la metáfora de la «traducción cultural» quienes toman parte en los debates filosóficos o semifilosóficos de los antropólogos o los historiadores de la cultura. Se utiliza para describir las ideas o acciones de cualquiera. Fueron los románticos alemanes los que vieron el fondo de un asunto que el crítico literario cosmopolita Georg Steiner ha sintetizado de forma ejemplar: «Cuando oímos o leemos una referencia del pasado [...] traducimos». O: «Tanto en el seno de las lenguas como fuera de ellas, la comunicación humana es traducción»¹²⁶.

A un historiador de la cultura le gustaría añadir que la metáfora describe algunas situaciones humanas mejor que otras, sobre todo cuando se trata de situaciones en las que pueblos de una cultura se encuentran con pueblos de otra. Por ejemplo, cuando en 1498 Vasco de Gama y sus hombres entraron en un templo hindú de Calicut, al sudoeste de la India, se encontraron ante una imagen poco familiar para ellos, la de las tres cabezas de Brahma, Vishnu y Shiva, los tres dioses principales del hinduismo. Los navegantes portugueses creyeron que lo que se representaba era la Santísima Trinidad. En otras palabras, la «tradujeron» a términos familiares para ellos basándose en esquemas

visuales y estereotipos recurrentes de su propia cultura. En este caso, probablemente el acto de traducción fuera inconsciente.

Asimismo, podemos considerar que misioneros como Matteo Ricci, preocupados por la «acomodación» religiosa, intentaban traducir el cristianismo, ésta vez sí de forma consciente, para que resultara comprensible en otro sistema cultural. La expresión acuñada por el egiptólogo alemán Jan Assmann «traducción de los dioses» es una forma muy clarificadora de describir lo que antes se denominaba «sincretismo» sin más. Lo que se hace es buscar héroes o dioses equivalentes entre un panteón y otro¹²⁷. Por ejemplo, hemos visto cómo en el mundo antiguo se asimilaba al dios egipcio de la escritura, Thoth, al griego Hermes y al romano Mercurio, mientras que la diosa fenicia Astarté se equiparaba a la griega Afrodita y la Venus romana. Cuando los cultos africanos coincidieron con el catolicismo europeo en el Nuevo Mundo se diseñaron toda una serie de equivalencias o traducciones. Ya hemos hablado de algunas de ellas: Shango, el dios yoruba del trueno, se convertía en santa Bárbara y Ogun, en san Jorge¹²⁸.

Resulta ilustrativo pensar en términos similares en el caso de la historia de la música o del arte. Por ejemplo, se acaba de realizar un estudio sobre un estilo musical denominado *alla turca*. Es un estilo occidental inspirado en la música del Imperio otomano al que se ha descrito como «una serie de principios de traducción tanto como (o más que) un conjunto de dispositivos miméticos»¹²⁹. Probablemente quepa aplicar esta afirmación a otros géneros y, en todo caso, el ejemplo ilustra con especial claridad el valor del término como alternativa sutil a la idea de la mera imitación.

El término «traducción» ofrece dos ventajas. En primer lugar resalta la importancia de la labor que deben realizar los grupos e individuos para hacerse con lo ajeno y da cierta idea sobre las tácticas y estrategias que pueden emplear. En segundo lugar es

Understanding Translation and Anthropological Discourse, Oxford, 1993; S. Budick y W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures*, Stanford, 1996.

¹²⁴ M. Crick, *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*, Londres, 1976, p. 164.

¹²⁵ L. Pallares-Burke, *Nisia Floresta*, cit.; P. Burke y R. Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, 2007 [ed. cast.: *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid (Ediciones Akal, 2010)].

¹²⁶ G. Steiner, *After Babel*, Londres, 1975, pp. 28, 47 [ed. cast.: *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*, México, 2001].

¹²⁷ U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden, 1982; J. Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, 1982, cap. 5; J. Assmann, «The Translation of Gods», en S. Budick y W. Iser, *The Translatability of Cultures*, cit.

¹²⁸ J. Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Beliefs», cit.

¹²⁹ M. Hunter, «The Alla Turca Style», en J. Bellman, *op. cit.*, pp. 43-73.

un término neutro, asociado al relativismo cultural. De hecho, ésta fue una de las razones por las que gustó a los antropólogos. «Traducción» se contrapone a otros conceptos mucho más densos como «incomprensión», «error de interpretación», «error de lectura», «error de traducción», «error de apreciación» o «error de aplicación»¹³⁰.

La diferencia entre la terminología neutra y aquella otra con una densa carga valorativa suscita la pregunta de si es posible que cometamos errores graves al traducir una cultura a otra. La falta de consenso en torno a los criterios de lo que sería en este caso un error de traducción garrafal dificulta la respuesta. En este contexto no puedo resistirme a poner el ejemplo de Matteo Ricci, que decidió vestir como un monje budista cuando llegó a China. Tomó esta decisión porque creía que los monjes budistas eran el equivalente a los sacerdotes católicos, pero desechó la idea cuando se enteró de que estos monjes tenían un estatus social bajo a los ojos de la elite confuciana a la que dedicaba sus mayores esfuerzos como misionero. En otras palabras, el mismo Ricci se dio cuenta de su error e intentó rectificar vistiéndose como un intelectual.

Sin embargo, cuando al contrario que Ricci, grupos e individuos mantienen su traducción cultural, no es bueno que los historiadores tomen partido. Lo que deberían hacer es tomar nota de la divergencia entre los puntos de vista de los donantes, es decir, de los individuos de la cultura fuente y los receptores. A los donantes, todo intento de adaptar o traducir su cultura les ha de parecer un error. Por otro lado, los receptores pueden percibir sus ajustes como una subsanación de errores. La antropóloga estadounidense Laura Bohannon evocaba de forma muy clara lo que era su trabajo de campo y describía sus intentos por explicar *Hamlet* a un grupo de africanos occidentales. Los hombres de mayor edad insistían en corregir sus «errores» y explicarla el «auténtico significado» de la historia, adaptándola a su propia cultura¹³¹.

¹³⁰ Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jht: Verständnis, Unverständnis, Misverständnis*, Stuttgart, 2000.

¹³¹ L. Bohannon, «Shakespeare in the Bush», 1966, reeditado en D. S. Kastón (ed.), *Critical Essays on Shakespeare's Hamlet*, Nueva York, 1995, pp. 9-18.

Lo que estos desacuerdos revelan claramente es el problema de la traducibilidad. Que se hayan hecho muchos intentos de traducción cultural no garantiza que se puedan traducir todos los elementos de una cultura. Es algo que resulta muy evidente en el lenguaje. Quienes hablan varias lenguas suelen afirmar que ciertos conceptos son intraducibles, que las equivalencias no dan cuenta de toda la densidad del término. Es lo que ocurre con el concepto alemán *Bildung* (algo similar a «formación»), el ruso *byt* (algo parecido a «modo de vida») o el portugués *saudade* (más o menos traducible por «nostalgia»). De hecho, puede que fuera beneficioso que cuando los investigadores piensen en proyectos futuros dediquen mayor atención tanto a aquellos elementos de una cultura dada que ofrezcan mayor resistencia a la traducción cultural como a lo que se pierde en el proceso de traducción de una cultura a otra.

CREOLIZACIÓN

La «creolización» o «criollización» es otro modelo lingüístico que se aplica al estudio de diversas formas de cultura. Por ejemplo, un crítico de la utilización del término «hibridación» ha llegado a sugerir que lo sustituyamos por la expresión «diglosia cultural» y que adaptemos a nuestras necesidades el modelo de dos lenguas o dos registros lingüísticos utilizados por las mismas personas en diversas situaciones, diferenciando, de ser preciso, entre un registro «alto» y uno «bajo»¹³².

Lo que sí está más extendido hoy día es la utilización de la creolización para el estudio de modelos culturales. Los lingüistas que realizaban estudios sobre la zona caribeña empezaron a generalizar la utilización de este término para describir una situación en la que una antigua *lingua franca*, o lengua rudimentaria, va evolucionando hacia estructuras más complejas, a medida que la gente empieza a utilizarla con propósitos más generales o incluso a aprenderla como primera lengua¹³³. Dos lenguas que entran en contacto acaban pareciéndose cada vez

¹³² M. Lienhard, *La voz y su huella*, cit.

¹³³ D. Hymes (ed.), *Pidginisation and Creolisation of Languages*, Cambridge, 1971.

más entre sí y «convergiendo», tomando como base para ello afinidades o congruencias. El resultado suele ser una tercera lengua que a menudo adopta la mayor parte del vocabulario de una de las lenguas originarias y la estructura o sintaxis de la otra. Por ejemplo, en el caso de la *media lengua* de Ecuador el vocabulario es básicamente español mientras que la estructura procede del quechua¹³⁴.

Algunos investigadores han aplicado el modelo a procesos más amplios y han escrito sobre la creolización de culturas enteras, no sólo de las Américas sino de cualquier lugar. Hay quien ha afirmado que, habida cuenta de que el modelo surge en investigaciones sobre el Caribe, es un término que sólo debería aplicarse a estudios americanos o, incluso, exclusivamente caribeños¹³⁵. Sin embargo, aun sin negar la especificidad de las culturas del Caribe, debería tenerse en cuenta que el desarraigo que experimentaron los esclavos que llegaron a las Américas sacó a la luz ciertos procesos culturales muy claros por lo que la creolización está relacionada con lo acaecido en continentes diversos y en distintas disciplinas.

El antropólogo sueco Ulf Hannerz describe las culturas criollas como aquellas que han tenido el tiempo necesario para «evolucionar hacia cierto grado de coherencia» y que «pueden reorganizarse de forma novedosa», creando una «nueva cultura» a partir de la «confluencia» de «dos o más corrientes culturales»¹³⁶. Cierta número de investigadores anglófonos han sugerido que puede ser un modelo lingüístico muy interesante para estudiar la evolución de la religión, la música o los gustos en viviendas, ropa y cocina afroamericanos. Éstos han estudiado el proceso de convergencia cultural en lugares y periodos concretos, por ejemplo en la Jamaica del siglo XVII, y utilizan el térmi-

no creolización para referirse al surgimiento de nuevas formas culturales que son producto de la mezcla de otras anteriores¹³⁷.

En Brasil, donde diversas culturas africanas se han cruzado con tradiciones indígenas y portuguesas para crear un orden nuevo, ha ocurrido algo parecido. Y lo mismo cabe decir de Hispanoamérica donde, al margen del mundo anglófono, algunos historiadores como el argentino José Luis Romero (1909-1977), utilizan el término «acriollarse» para referirse al hecho de que muchos de los descendientes de españoles de época colonial adoptaran costumbres indígenas y consumieran sus productos. De hecho, dedica todo un capítulo de su obra sobre las ciudades latinoamericanas a lo que denomina «ciudades criollas»¹³⁸.

El concepto de creolización ha llegado a utilizarse incluso para estudiar las culturas europeas o ciertas disciplinas académicas. Hasta la historia de la ciencia empieza a echar mano de un término que permite describir los pueblos que forman parte de las diferentes subculturas que surgen en el siglo XX a partir del mundo de la física (por ejemplo, investigadores o teóricos) y que se comunican en una jerga mixta que bien podría considerarse un sublenguaje científico rudimentario o criollo¹³⁹.

En estos estudios, la lengua no cumple las funciones de una metáfora sino de un modelo, utilizado conscientemente y de forma sistemática, en el que se da gran importancia a la diferenciación entre léxico y gramática o estructura profunda. La idea de «convergencia» está resultando de gran utilidad tanto fuera como dentro del campo de la lingüística en el que se formulara originariamente¹⁴⁰. Herskovits, por ejemplo, escribió sobre la «convergencia» entre los dioses africanos y los santos católicos del Nuevo Mundo haciendo hincapié en la idea de evolución

¹³⁴ P. Bakker y M. Mous (eds.), *Mixed Languages*, Ámsterdam, 1994; cfr. S. G. Thomason, *Language Contact*, Edimburgo, 2001, pp. 89-90, 125.

¹³⁵ L. Drummond, «The Cultural Continuum», *Man* 15 (1980), pp. 352-374; Un buen debate desde diversos puntos de vista en Ch. Stewart (ed.), *Creolization: History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek, CA., 2007.

¹³⁶ U. Hannerz, «The World in Creolization», *Africa* 57 (1987), pp. 546-559; *idem*, «Centre-Periphery, Creolization and Cosmopolitanism», en E. Ben-Rafael y Y. Sternberg (eds.), *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity*, Leiden, 2005, pp. 461-481. Una crítica a este enfoque en J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, 1994, pp. 195-232.

¹³⁷ Ch. Joyner, «Creolization», en C. R. Wilson y W. Ferris (eds.), *Encyclopaedia of Southern Culture*, Chapel Hill, 1989, pp. 147-149; U. Hannerz, *Cultural Complexity*, Nueva York, 1992, p. 264; D. Buisseret y S. G. Reinhardt (eds.), *Creolization in the Americas*, Arlington, 2000, pp. 19-33; R. Baron y A.C. Cara (eds.), «Creolization», número especial del *Journal of American Folklore* 116 (2003).

¹³⁸ J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* [1976], segunda edición, Buenos Aires, 2001.

¹³⁹ P. Galison, *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, Chicago, 1997, p. 47. Quiero agradecer a mi colega de Cambridge Richard Drayton por llamar mi atención sobre un estudio tan innovador como éste.

¹⁴⁰ D. Hymes, *Pidginisation and Creolisation of Languages*, cit., pp. 75-77.

latente, que resulta menos evidente en conceptos como «mezcla» o «sincretismo». Bastide, describiendo la misma situación, hablaba de *rapprochements*¹⁴¹.

Cabe vincular el éxito de la idea de traducción cultural al giro lingüístico y, más concretamente, a la idea de la cultura como texto; una metáfora que agrada desde hace mucho a los antropólogos, como Lévi-Strauss (1908-2009) o Clifford Geertz (1926-2006), pero no sólo a ellos. El crítico estructuralista francés Roland Barthes (1915-1980), tomando prestados algunos conceptos del lingüista danés Louis Hjelmslev (1899-1965), estudió el lenguaje de los ropajes. El semiótico ruso Juri Lotman (1922-1993) construyó lo que denominaba una «poética» de la vida cotidiana. Paul Ricoeur escribió sobre «acciones significativas que pueden considerarse un texto»¹⁴². La metáfora es tan clarificadora como peligrosa. No necesitamos sólo analogías sino también des-analogías; debemos dilucidar en qué medida y cómo se diferencia una cultura de un texto. Deberíamos preguntarnos qué se pierde en una traducción cultural, qué oscurecemos al utilizar este concepto.

Resumiendo esta sección: si bien circulan demasiados términos y conceptos para describir y analizar los procesos objeto de este ensayo, seguimos precisando algunos que reflejen la importancia de la acción humana (como hacen términos del estilo de «apropiación» o «traducción cultural») y los cambios de los que los agentes no son conscientes (como en el caso de «hibridación» o «creolización»). Ser conscientes de que existen términos alternativos nos ayuda a prevenir la confusión de los conceptos con el mundo que analizamos a través de su uso.

¹⁴¹ R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, cit., p. 365.

¹⁴² R. Barthes, *Système de la mode*, París, 1967 [ed. cast.: *El sistema de la moda y otros escritos*, Barcelona, 2003]; J. Lotman, «The Poetics of Everyday Behaviour in Russian 18th-century Culture» traducido en J. Lotman y B. Upenski, *Semiotics of Russian Culture*, Ithaca, 1977; P. Ricoeur, «The Model of the Text: meaningful Action Considered as a Text», *Social Research* 38 (1971), pp. 529-562. Cfr. D. Bachmann-Medick, *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt, 1996.

III

DIVERSIDAD DE SITUACIONES

Existe otra razón para defender la variedad conceptual y es que si queremos estudiar las situaciones, contextos y escenarios en los que tienen lugar los encuentros culturales necesitamos un vocabulario apropiado para hacerlo. Como indican los epígrafes de este ensayo, es evidente que toda cultura es híbrida y que están teniendo lugar procesos de hibridación constantemente. Aun así, algunas culturas son más híbridas que otras y en los momentos inmediatamente posteriores a los encuentros culturales se produce una hibridación especialmente intensa.

Pasado ese momento, el proceso se estabiliza de manera que cuando se produce un nuevo encuentro que da lugar a otra ola de hibridación la cultura híbrida tradicional se defiende intentando evitar la nueva mezcla. En Sudamérica tenemos ejemplos muy conocidos de este fenómeno, sobre todo en la Argentina y el Brasil de finales del siglo XIX, cuando una nueva oleada de inmigrantes, esta vez italianos, amenazaba con romper el viejo equilibrio cultural que existía, en Argentina, entre españoles y amerindios, y en Brasil, entre amerindios, portugueses y africanos.

Más allá de la geografía y la cronología de la hibridación también existe una sociología de la hibridación, escasamente explorada hasta el momento. Cuando dos culturas se encuentran, hay grupos e individuos que participan en el proceso más que otros. Por ejemplo, en el caso de los británicos en la India se ha dicho que «la conquista y dominación británicas movilizaron

rasgos minoritarios o fuera de lo común de la sociedad tradicional india que resultaban afines o, al menos, compatibles¹⁴³. Este ejemplo de lo que en otro lugar de este ensayo he denominado «convergencia» ayuda a explicar por qué los encuentros culturales producen una hibridación más o menos intensa.

No sólo podemos diferenciar entre momentos y grupos sociales, también se puede hablar de encuentros entre iguales y desiguales, entre tradiciones de apropiación y de resistencia, y de los diversos escenarios en los que se producen los encuentros, de la metrópoli a la frontera.

IGUALES Y DESIGUALES

Los relatos sobre encuentros culturales entre los que tienen el mismo poder y aquellos que se producen entre desiguales tienen tramas muy distintas. Había, por ejemplo, una gran diferencia entre las técnicas que utilizaban los misioneros católicos en China (Matteo Ricci, pongo por caso) y las propias de sus colegas de México, Perú o Brasil. En China los misioneros eran una pequeña minoría, y por ello la situación favorecía a los «prestamistas» más que a los «prestamistas». Los misioneros europeos tenían que persuadir a sus audiencias, es decir, tenían que adaptarse a la cultura indígena y encontrarse con los nativos a mitad de camino. Siguiendo su lema (que Ignacio de Loyola tomara prestado de san Pablo) «todo para todos», los jesuitas se acomodaban a la cultura local tan eficazmente que sus críticos les acusaban de haberse dejado convertir por los chinos¹⁴⁴.

En cambio los misioneros de México y Perú, al igual que los de Brasil, podían recurrir a la fuerza o amenazar con usarla para imponer el cristianismo a los indios. El intercambio cultural que tuvo lugar en las colonias americanas españolas y portuguesas no fue entre iguales. Por lo general era el prestamista el que tomaba la iniciativa, si bien también hay ejemplos de lo que en algunas disciplinas se ha descrito como «aculturación inversa».

¹⁴³ L. Rudolph y S. Rudolph, *The Modernity of Tradition: political Development in India*, Chicago, 1967, p. 11.

¹⁴⁴ J. Gernet, *Chine et christianisme*, cit.

Implica que los colonizadores fueron adoptando gradualmente elementos de la cultura indígena, del tabaco a la hamaca¹⁴⁵.

En el caso de la interacción entre el cristianismo y las religiones africanas conviene diferenciar entre dos tipos de situaciones. En algunos casos, los gobernantes africanos aceptaron el cristianismo. Los misioneros creían que habían conseguido convertirlos, pero es evidente que lo único que pretendían los gobernantes era incorporar nuevas y poderosas prácticas a su religión tradicional. Es posible que ambas partes fueran conscientes, al menos parcialmente, de sus diferencias pero que eligieran no hablar de ellas, puede que ni siquiera pensarán en ellas, creando así lo que se ha llamado «malentendidos pragmáticos» que, no obstante evitaban el conflicto abierto¹⁴⁶.

Podemos comparar esta situación con la de los esclavos africanos de América que, a veces, parecían aceptar el cristianismo pero permanecían fieles a sus creencias tradicionales. Fue bastante corriente entre las primeras generaciones de esclavos. Por ejemplo, la «traducción» de Ogun o de Shango o Iemanjá a sus equivalentes católicos puede haber sido, en sus inicios, una forma de camuflaje que permitió sobrevivir a los cultos africanos entre la población esclava del Nuevo Mundo. Sin embargo, lo que probablemente empezó siendo un mecanismo de defensa consciente fue evolucionando a lo largo de los siglos hasta convertirse en otra cosa.

Pensemos, por ejemplo, en el culto que en algunas zonas de Brasil se conoce por el nombre de *candomblé*. Originalmente era un culto yoruba pero se fue modificando, consciente e inconscientemente, en un entorno nuevo en el que los sacerdotes tenían cada vez menos importancia y cada individuo tenía su propio *orixá* o dios (un término que en Brasil se traduce a menudo por santo). Sea como fuere, «casi todos los partidarios del *candomblé* se conside-

¹⁴⁵ N. Wachtel, *La vision des vaincus*, París, 1973 [ed. cast.: *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, 1976]; S. Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, París, 1992.

¹⁴⁶ D. C. Dorward, «Etnography and Administration: The Study of Anglo-Tiv "Working Misunderstanding"», *Journal of African History* 15 (1974), pp. 457-477; G. Prins, *The Hidden Hippopotamus*, Cambridge, 1982; cfr. W. MacGaffey, «Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa», en S. Schwartz (ed.) *Implicit Understandings*, Cambridge, 1994, pp. 249-267.

ran buenos católicos»¹⁴⁷. Uno de los líderes del culto dijo a un antropólogo que le visitó: «Fui bautizado como todos los brasileños. Pero también sirvo a los *orixás*. En todo caso, sólo hay un Dios»¹⁴⁸.

Podemos hablar de sincretismo resaltando las equivalencias existentes entre santos y *orixás*. Pero desde el punto de vista de un creyente puede que el término «pluralismo» describa mejor una situación en la que hay dos cultos que se practican en ocasiones diferentes. Este fue el contexto en el que el sociólogo francés Roger Bastide, un experto en cultura afrobrasileña, describió lo que denominó el «principio de compartimentación» (*principe de coupure*), señalando que los brasileños descendientes de africanos practicaban una religión más africana, pero no hacían gala de africanismo en otros ámbitos de su vida (usaba el término «compartimentos» para expresarlo)¹⁴⁹.

Existe una analogía obvia entre esta idea y el concepto de «cambio de código» que utilizan los lingüistas para describir el proceso seguido por personas bilingües que cambian de una lengua a otra cuando lo requiere la situación en la que se encuentran. Los lingüistas también señalan la existencia de un proceso al que denominan «interferencia»: las personas bilingües no suelen ser capaces de separar o segregar completamente las dos lenguas que manejan; una tiende a influir sobre la otra o a contaminarla. En otras palabras, si generalizamos este enfoque, podemos afirmar que el pluralismo favorece los procesos de hibridación.

TRADICIONES DE APROPIACIÓN

En segundo lugar, puede que diferenciar entre culturas con tradiciones fuertes (de apropiación) o débiles (de adaptación) nos aclare las cosas. Para hablar de cómo unas tradiciones modifican a otras podemos centrarnos en culturas como la hindú, que tiene una mayor tendencia a incorporar elementos ajenos que otras cul-

¹⁴⁷ R. A. Voeks, *Sacred leaves of Candomblé*, Austin, Texas, 1997, p. 61.

¹⁴⁸ P. C. Johnson, *Secrets, Gossip and Gods: the Transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford, 2002, p. 115.

¹⁴⁹ R. Bastide, «Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien», *Anais XXXI, Congreso de americanistas*, vol. I (1954), pp. 493-503.

turas como, por ejemplo, la islámica. Japón es otro ejemplo clásico de una tradición de apropiación. Desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad los japoneses han ido tomando prestados elementos culturales de Occidente con aparente facilidad: el sistema parlamentario inglés, el sistema universitario y el ejército alemán, y gran parte de la cultura material estadounidense. La velocidad de apropiación de los japoneses a partir de 1850 sería difícilmente comprensible si no formara parte de una larga tradición.

Los japoneses ya habían adoptado muchas tradiciones culturales, especialmente chinas, entre los siglos VIII y XVIII. Su budismo es chino, no hindú. Adoptaron el sistema de escritura chino, a pesar de que el chino es una lengua que carece de inflexiones mientras que el japonés está plagado de ellas¹⁵⁰. Incluso la forma de gobierno imperial fue un préstamo cultural chino en sus inicios, si bien fue modificada en profundidad en tiempos de los samuráis y los sogún, en el siglo XII.

Cuando los occidentales entraron en contacto con Japón, en el siglo XVI, descubrieron una cultura cuyas gentes estaban abiertas a nuevas ideas y modernos artefactos, del cristianismo a las armas de fuego. Así, podríamos describir a Japón como una tradición «abierta» a pesar de los intentos por parte del gobierno de cerrar el país a principios del siglo XVII para evitar las malas influencias (expulsaron a los españoles en 1624 y a los portugueses en 1638). De hecho, el cierre, aislamiento o «reclusión» (que en japonés se denomina *sakoku*) fue una reacción ante la rápida difusión del cristianismo en Japón.

Al igual que ocurre con las culturas, existen escenarios que favorecen especialmente el intercambio cultural; sobre todo la metrópoli y la frontera.

LA METRÓPOLI Y LA FRONTERA

Los encuentros entre culturas o, más concretamente, los encuentros entre pueblos pertenecientes a culturas diversas o entre miembros de una cultura y objetos procedentes de otra, obvia-

¹⁵⁰ D. Pollack, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*, Princeton, 1986.

mente son más intensos en unos lugares, a los que se ha denominado «zonas de contacto», que en otros¹⁵¹. Cada vez que se da un intercambio cultural podemos hablar metafóricamente de una «zona de intercambio». Así lo hace el historiador de la ciencia Peter Galison en un estudio sobre lo que denomina las «subculturas de la física del siglo xx». Considera que se trata de espacios en los que «dos grupos diferentes pueden hallar una base común» a partir de la cual intercambiar información, aunque no exista acuerdo sobre el significado general de lo que se está intercambiando¹⁵². Es importante constatar que el intercambio puede significar cosas diferentes para los diversos grupos implicados. Sucede en muchos campos de investigación, especialmente en el ámbito de la conversión religiosa donde puede dar lugar a esas situaciones de «malentendidos pragmáticos» de las que hablábamos páginas atrás.

Tampoco conviene olvidar el significado literal de lo que denominamos escenarios o espacios. La metrópoli es un gigantesco espacio de intercambio, el lugar donde se dan cita tanto el comercio como la cultura, donde se encuentran e interactúan individuos de orígenes diversos. Conocemos ejemplos contemporáneos evidentes como Nueva York, Lagos, Los Ángeles, Bombay o São Paulo. Pero, volviendo unos instantes a la Edad Media, si queremos explicar la arquitectura híbrida de la ciudad de L'viv que describí en el primer capítulo debemos ser conscientes de la importancia que tuvo esa ciudad como centro del comercio que tenía lugar entre Europa occidental y la región del Mar Negro.

Los puertos son espacios de encuentro cultural sumamente importantes. Pensemos en la Venecia del siglo xv, Lisboa o Sevilla en el xvi, Ámsterdam en el xvii, etcétera. En los siglos xvii y xviii, los puertos de Nagasaki y Canton (*Guangzhou*) eran claves para el intercambio cultural que tenía lugar entre Asia y Europa. Incluso en el siglo xx, en plena era de los viajes aéreos, resulta obvia la relevancia de lugares como Nueva Orleans o Liverpool en tanto que espacios de encuentro entre tradiciones musicales europeas y africanas.

¹⁵¹ M. L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, 1992.

¹⁵² P. Galison, *Image and Logic*, cit., pp. 46, 803.

Lo que hizo y sigue haciendo de las metrópolis importantes espacios de intercambio cultural es la presencia de diversos grupos de inmigrantes. La Venecia renacentista estaba llena de alemanes, griegos, judíos, eslavos (sobre todo de las costas de Dalmacia) y turcos que la consideraban su hogar. En Lisboa vivían amplias minorías de franceses, alemanes, españoles (gallegos por lo general) y africanos. En Ámsterdam convivían neerlandeses del sur con alemanes, escandinavos, judíos y turcos. San Petersburgo contaba con fineses, tártaros, alemanes, judíos, suecos, italianos, etcétera. En la Calcuta del siglo xix no sólo se hablaba bengalí, indostaní, persa e inglés, sino también portugués, árabe y armenio.

Algunos de estos grupos intentaban relacionarse sólo entre ellos; se casaban entre sí, trabajaban juntos, vivían en barrios muy concretos de la ciudad (una especie de poblados urbanos) y conservaban su lengua y su identidad originarias. Sin embargo, a pesar de su resistencia, la mayoría acababa siendo asimilada gradualmente por la cultura urbana local si bien, cada cual, aportaba algo nuevo a la mezcla. Es lo que ha hecho que algunos académicos hablen de «ciudades mestizas»¹⁵³.

La forma de hablar en las ciudades ilustra claramente lo que quiero decir: hace poco se ha dicho que la jerga callejera de Bombay es una mezcla de «hindi, maratí e inglés, con ciertos toques de tamil y guyaratí»¹⁵⁴. Se podría denominar a esta lengua *Bombay mix* utilizando como préstamo el término inglés para referirse al *chevda*, un tentempié picante hecho a base de lentejas, cacahuetes y fideos cuya base es la harina de garbanzos (ya se designa a un estilo de música por este nombre).

Otro de los escenarios que favorece el intercambio y la hibridación es la frontera. Existen fronteras culturales famosas como, por ejemplo, esa área indefinida que separaba el cristianismo del islam en Europa del Este. En los siglos xvi y xvii, los nobles húngaros o polacos solían combatir regularmente a los turcos, y probablemente los odiaban. Sin embargo, a ojos de sus vecinos occidentales se diferenciaban poco de los turcos pues llevaban las

¹⁵³ C. García Aylluardo y M. Ramos Medina (eds.), *Ciudades mestizas*, Ciudad de México, 2001.

¹⁵⁴ S. Mehta, *Maximum City: Bombay Lost and Found*, Londres, 2005, p. 499.

mismas largas túnicas (caftanes) y utilizaban cimitarras curvas en vez de las espadas rectas características de la cultura occidental. Lo que diferenciaba a estos nobles de los turcos era el cristianismo, aunque se negaban a vestirse a la europea. Algunos, como los polacos del siglo XVII, incluso dejaron de vestirse como los occidentales para recuperar su propia tradición «sármata». (En aquella época los estudiosos creían que los polacos procedían de este pueblo nómada que emigró desde lo que hoy es Irán hacia Europa del Este amenazando, en su día, al Imperio romano.)

Existía una tradición épica que se cantaba en baladas a ambos lados de la frontera entre los otomanos y los habsburgo. Las letras hablaban de los mismos héroes, personajes como Marko Kraljević, y narraban las mismas batallas libradas entre cristianos y musulmanes, si bien a un lado de la frontera se entendía que habían ganado los cristianos y al otro que éstos habían perdido. En casos como éste parece razonable hablar, como hiciera el famoso historiador turco Halil İnalcık, de la existencia de una cultura de frontera común entre los dos núcleos en conflicto: Estambul y Viena¹⁵⁵.

A finales de la Edad Media existía en España otra frontera de este tipo; un área en la que cristianos, judíos y moros intercambiaban cultura, tanto en el ámbito de lo material como en el de las prácticas sociales. El resultado fueron unos híbridos que perduraron durante largo tiempo y se han venido estudiando con especial intensidad, sobre todo en estos últimos años¹⁵⁶. Aparte de los edificios, incluidas las iglesias, que los artesanos musulmanes decoraron con ese estilo geométrico generalmente asociado a las mezquitas, tenemos poemas en los que se pasa del español al árabe y otra vez al español. A veces, se utilizaba la grafía árabe para escribir en español o el alfabeto latino para escribir en árabe¹⁵⁷.

¹⁵⁵ H. İnalcık, *The Ottoman Empire 1300-1600*, Londres, 1973, pp. 106-202; Cfr. G. Heiss y G. Klingenstein (eds.), *Das Osmanische Reich und Europa, 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch*, Viena, 1983.

¹⁵⁶ Terrasse, *Islam d'Espagne*, cit.; Henares Cuellar y López Gizman, *Arquitectura mudéjar granadina*, cit.; Borrás Gualis, *El islam de Córdoba al Mudéjar*, cit.; Menocal, *Ornament of the World*, cit.

¹⁵⁷ E. K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki, 1941; S. M. Stern, *Hispano-Arab Strophic Poetry*, Oxford, 1974; L. López-Baralt, «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca», *Bulletin hispanique* 82 (1980), pp. 16-58.

Podríamos calificar a estas zonas de frontera de «interculturales» porque, al igual que las grandes ciudades cosmopolitas son auténticas intersecciones de culturas en las que el proceso de hibridación acaba creando algo nuevo y muy específico que podemos definir como criollo o no, a voluntad¹⁵⁸.

LAS CLASES SOCIALES COMO CULTURAS

Los conceptos como encuentro, intercambio o traducción resultan de gran utilidad, tanto para debatir sobre el tipo de interacciones que tienen lugar en el seno de una cultura, como para hablar de las relaciones entre culturas. Por ejemplo, se podría afirmar que en los famosos estudios sobre clases sociales de Edward P. Thompson (1924-1993) y Pierre Bourdieu (1930-2002) se dice muy poco sobre las interacciones culturales que se suelen dar entre la clase media y la clase trabajadora, tanto si lo que predomina es el rechazo como si es la mimesis¹⁵⁹.

Pensemos en el ejemplo de la nobleza y la burguesía en la Alemania del siglo XIX. Es sabido que, en esa época, médicos, abogados, profesores, periodistas y funcionarios civiles solían batirse en duelo con cierta regularidad. El sociólogo Norbert Elias (1897-1990) consideraba que este fenómeno era un buen ejemplo de la atracción que ejercía el estilo de vida de las clases superiores sobre la clase media. Es un caso más del efecto contagio de la cultura y muestra esa influencia de la corte sobre el resto de la sociedad que tanto le gustaba a Elias resaltar en sus libros, tal vez como reacción contra la excesiva importancia que en un momento anterior había dado a las fuerzas del mercado en la configuración de la cultura moderna.

Sin embargo, para una historiadora alemana más joven, el que los miembros de clase media se implicaran en duelos indica que se estaban emancipando y que iban adquiriendo cierta conciencia

¹⁵⁸ Sobre las «interculturales», A. Pym, *Method in Translation History*, Manchester, 1998, pp. 177-192.

¹⁵⁹ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, 1963 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, 1989]; P. Bourdieu, *La distinction*, París, 1979.

de su propia valía. Si tuviera razón, el duelo sería un excelente ejemplo de apropiación y transformación cultural, en el que algunos miembros de la burguesía habrían esgrimido las armas características de la nobleza contra los propios nobles¹⁶⁰. Sin embargo, no hemos solucionado el problema de cómo decidir entre interpretaciones contrarias.

Resulta interesante señalar, en todo caso, que el auge de la historia cultural, o la utilización de un enfoque cultural para estudiar la historia en general, ha llevado a la apropiación, por parte de los historiadores, de la noción de «clase»; un concepto clave del análisis sociológico tradicional al que hoy se recurre para estudiar las culturas¹⁶¹.

IV

DIVERSIDAD DE REACCIONES

Los encuentros generan intercambios, pero ¿qué consecuencias tienen esos intercambios? Podría resultar útil que diferenciáramos entre cuatro tipos de estrategias, modelos o escenarios posibles como respuesta a las «importaciones» o «invasiones» culturales. Las reacciones que se describen están muy bien documentadas y son: aceptación, rechazo, segregación y adaptación.

LA MODA DE LO EXTRANJERO

Una primera estrategia posible consiste en aceptar o incluso en dar la bienvenida a lo nuevo. El caso más extremo es el de las modas que surgen en torno a lo foráneo. Por ejemplo, la italo-filia durante el Renacimiento, la francofilia del siglo XVII o la «anglomanía» de los siglos XVIII y XIX, una afición que empezó en Francia, Italia y Alemania y que llegó hasta Rusia y Brasil¹⁶².

Generalizando, se podría describir a una parte importante de la historia cultural del mundo de los siglos XIX y XX en términos de una «occidentalización» que se manifestó en el gusto por todo lo foráneo en Rusia, el Imperio otomano, Japón, China y muchos otros países y desencadenó, a su vez, una contrarreacción. Evi-

¹⁶⁰ N. Elias, *Studien über die Deutschen*, Fráncfort, 1989; U. Frevert, *Ehrenmänner: das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, Múnich, 1991.

¹⁶¹ L. Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, 1984; R. McKibbin, *Classes and Cultures: England 1918-1951*, Oxford, 1998.

¹⁶² A. Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Turín, 1911; G. Freyre, *Inglese no Brasil*, cit.; M. Maurer, *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*, Gotinga, 1987.

dentemente, habría que identificar a aquellos grupos o individuos más comprometidos con el movimiento y definir lo que había detrás de ese compromiso: desde el deseo de combatir a Occidente con sus propias armas (tanto literal como metafóricamente en los casos de Pedro el Grande y los Jóvenes Turcos) hasta la necesidad de las jóvenes generaciones de rebelarse contra sus mayores¹⁶³.

En Brasil, por ejemplo, el periodista y sacerdote Miguel Lopes Gama ya criticaba lo que denominaba la «londonización» de la cultura a principios del siglo XIX¹⁶⁴. Buen ejemplo de esta moda eran los trajes europeos que llevaban los caballeros de clase alta de Río de Janeiro en el siglo XIX. Los hombres sudaban en sus trajes de lana a temperaturas cercanas a los 40 grados centígrados para demostrar que eran la clase ociosa que no realizaba trabajo físico y diferenciarse así de la gente ordinaria demostrando su compromiso con los «civilizados» valores de las zonas templadas. Fue un periodo de «anglomanía» que llevó asimismo a «una imitação a costumes parlamentares ingleses». Y ello a pesar de lo que Roberto Schwartz ha definido como «a disparidade entre a sociedade brasileira escravista e as ideias do liberalismo europeu» y acuñara una expresión que se ha hecho famosa, la de «ideas fuera de lugar»¹⁶⁵.

Los historiadores de la cultura deberían tomarse estas modas muy en serio y no sólo describirlas, sino intentar analizarlas y explicarlas. Si el estilo italiano resultaba atractivo en otras zonas de Europa en el siglo XVI (y lo mismo cabe decir del gusto que el siglo XX ha mostrado por todo lo estadounidense) probablemente se debiera, al menos en parte, al hecho de que los italianos reaccionaban más rápidamente y de forma más creativa a los cambios sociales que estaban teniendo lugar en toda Europa. En Florencia, en concreto (o en los EEUU en los años cincuenta), se podía afirmar «el mañana ya está aquí».

¹⁶³ Un estudio comparado breve y lúcido en A. J. Toynbee, *The World and the West*, Londres, 1953.

¹⁶⁴ Pallares-Burke, *Nisia Floresta*, cit.

¹⁶⁵ G. Freyre, *Orden e Progresso* [1959], reedición, Río de Janeiro, 2000, p. 786; J. D. Needell, *A Tropical Belle Époque: Elite Culture and Society in turn-of-the-century Rio de Janeiro*, Cambridge, 1987, pp. 166-171; R. Schwartz, «As ideias fora do lugar», en *Ao vencedor as batatas*, São Paulo, 1977, pp. 13-28; E. J. Palti, «The Problem of "Misplaced Ideas" Revisited», *Journal of the History of Ideas* 67 (2006).

Sin embargo, los historiadores deberían negarse a asumir que todo intercambio cultural es un acto de tolerancia y apertura de horizontes. No hay que olvidar que la interacción cultural que tuvo lugar en la España bajomedieval, la así llamada *convivencia* no evitó las persecuciones, conversiones forzosas y arrestos por parte de la Inquisición de moriscos y *marranos*, criptomusulmanes y criptojudíos. En otras palabras, la «armonía» cultural o la apropiación se inscribía en una sociedad poco armónica, sobre todo después de 1348, cuando el sufrimiento causado por la Peste Negra convirtió en chivos expiatorios a aquellos a los que se podía culpar del desastre¹⁶⁶. Algo parecido se puede decir de los nobles húngaros y polacos de los que hablábamos antes y de sus apropiaciones de ciertos elementos culturales de sus vecinos musulmanes.

¿Se puede explicar esta combinación de armonía y conflicto? Lo fundamental, lo fácil de preguntar pero difícil de responder, es la cuestión del significado. Puede que los cristianos y musulmanes de entonces consideraran «suya» una herencia que los historiadores actuales interpretan como un legado común. Puede que los cristianos españoles o polacos simplemente olvidaran que quienes usaban decoraciones geométricas y cimitarras eran originariamente los musulmanes. El hecho de que los griegos se nieguen a aceptar que el «café turco» sea turco refleja una dinámica similar. Y es que han elegido olvidar un dato histórico comprobado: que la costumbre de tomar café surgió en el mundo islámico (en Yemen, en el siglo XV) y, después se adoptó en Estambul.

RESISTENCIA

Aceptar lo ajeno suele provocar muchos problemas sobre los que, con frecuencia, se debate en el seno de las mismas culturas prestatarias. Esto nos lleva a una segunda estrategia posible, la estrategia de la resistencia que consiste en defender las fronteras culturales de una invasión¹⁶⁷.

¹⁶⁶ D. Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996 [ed. cast.: *Comunidades de violencia*, Barcelona, 2001].

¹⁶⁷ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, cit., vol. 2, pp. 101-105.

Es bastante frecuente que la defensa de las identidades culturales adopte la forma de una firme oposición. Ya en el siglo xvii, un inglés que viajaba por Rusia, el médico Samuel Collins, señalaba, mucho antes de que Lévi-Strauss nos pusiera al día sobre el pensamiento binario, que: «Como los católicos se arrodillan durante el culto, ellos [los rusos] permanecen de pie [...]». Como los polacos van afeitados, ellos consideran pecaminoso rasurarse la barba. Como el tártaro detesta la carne de cerdo, ellos la prefieren a cualquier otra carne»¹⁶⁸.

La italoofilia renacentista, evidente entre las elites de muchos países europeos, dio lugar a lo contrario: una oleada de italoofobia. En España, por ejemplo, se criticaba a los poetas Garcilaso de la Vega y Juan Boscán por escribir al estilo italiano y no según la tradición local. En Portugal se describía a Francisco de Holanda como al diablo vestido a la italiana¹⁶⁹.

En el siglo xvii les tocó el turno a los franceses de convertirse en el objetivo de todos los «nativistas» furiosos, partidarios de la defensa de la pureza de las tradiciones locales. En Alemania, por ejemplo, se criticaba la avalancha de galicismos que a mediados de siglo se estaban incorporando a la lengua, sobre todo en el ámbito de los buenos modales (*compliment, galant, mode*, etcétera). Se crearon academias de la lengua cuyo objetivo principal era la preservación de la pureza de las lenguas. Estas campañas lingüísticas eran parte de una reacción mucho más general contra modelos culturales extranjeros que invadían el ámbito de la moda o de la cocina; esa «imitación a los franceses» (*Nachahmung der Französer*) que denunciara el filósofo Christian Thomasius (1655-1728)¹⁷⁰.

Algunas culturas son especialmente receptivas a ideas o artefactos importados de fuera mientras que otras son inusualmente resistentes. Podemos poner un par de ejemplos del mundo africano. Los igbo de Nigeria son un grupo étnico al que pertenecen cierto número de escritores africanos importantes (entre ellos Chinua Achebe, del que ya hemos tenido ocasión de hablar). Son

¹⁶⁸ S. Collins, *The Present State of Russia*, Londres, 1671, p. 67.

¹⁶⁹ S. Deswarte, *Il «perfetto cortegiano» D. Miguel de Silva*, Roma, 1989.

¹⁷⁰ Sobre el lenguaje de la purificación, P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, cit., cap. 6.

famosos, al igual que los brasileños y los japoneses, por gustar especialmente de lo desconocido. En cambio los pakot, originarios de Kenia occidental, son conocidos por su resistencia al cambio y un fuerte apego a sus propias tradiciones¹⁷¹. Podría resultar muy instructivo que nos preguntáramos qué culturas europeas o asiáticas se parecen a la de los pakot.

La respuesta podría estar en algunas épocas de la historia de «España». Sobre todo en los años posteriores a 1492, tras la expulsión de judíos y musulmanes. A mediados del siglo xvi, el gobierno intentó cerrar el país, un proceso parecido al *sakoku* japonés del que hablábamos antes. A partir de 1558, toda persona que importara libros extranjeros sin permiso oficial podía ser condenada a muerte. En 1559, Felipe II prohibió a los españoles estudiar fuera del país, excepción hecha de Bolonia, Roma y Nápoles (hasta Padua se consideraba un sitio peligroso). El *Índice de libros prohibidos* español era más severo que el *Index Romano* impuesto desde Roma para la Iglesia en su conjunto. Por ejemplo, los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1533-1592) figuraban en el índice español desde 1640, pero no se incluyeron en el *Index Romano* hasta 1676.

La diferencia entre esa España bajomedieval que viviera una gran época de coexistencia entre tres culturas, la cristiana, la judía y la musulmana (tan bien descrita por Américo Castro), y la de los siglos xvii y xviii es apabullante. Todo parece indicar que (al igual que en el caso de Japón y el cristianismo) bien pudiera haber sido precisamente la apertura o la receptividad cultural de la gente corriente la que obligara a las autoridades a intervenir¹⁷².

La política de *sakoku* vigente en Japón entre la década de 1630 y la de 1860, hizo de la cultura japonesa «un recinto amurallado». Así lo denominó el historiador de la literatura estadounidense Donald Keene cuando afirmaba que «la literatura de esa época fue evolucionando sin ninguna referencia a ejemplos extranjeros»¹⁷³. Hay que señalar que el aislamiento no atrofió la creatividad. La denomi-

¹⁷¹ S. Ottenberg, «Ibo Receptivity to Change», en W. R. Bascom y M. J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1959, pp. 130-143; H. K. Schneider, «Pakot Resistance to Change», *ibid.*, pp. 144-167.

¹⁷² A. Castro, *España en su historia*, cit.

¹⁷³ D. Keene, *World within Walls: Japanese Literature of the pre-modern era, 1600-1867*, Londres, 1976.

nada Era Genroku (1688-1704) fue una época dorada para la literatura japonesa. A ella pertenecen las novelas y relatos de Ihara Saikaku (1642-1693) y las obras de teatro de Chikamatsu Monzaemon (1653-1725).

Tenemos otros dos interesantes casos de resistencia cultural que se asemejan mucho al caso de los pakot. Gustarán especialmente a quienes creen en el progreso tecnológico: los musulmanes rechazaron la imprenta, hasta el año 1800, y los japoneses el uso de las armas de fuego.

En el caso de la imprenta parece bastante plausible que la razón básica que latiera tras este rechazo fuera que amenazaba al sistema tradicional islámico de transmisión del conocimiento: el boca a boca¹⁷⁴. Después de todo, los grandes imperios islámicos de principios de la Edad Moderna, el otomano, el persa y el mogol, no se resistieron a adoptar las innovaciones occidentales. No dudaron en hacerse con armas de fuego, hasta el punto de que se les llegó a denominar «los imperios de la pólvora». En cambio, la imprenta parecía una herramienta menos útil y una amenaza mayor.

También los japoneses, y muy especialmente el líder militar Oda Nobunaga (1534-1582), se mostraron entusiasmados cuando vieron las primeras armas de fuego en el siglo XVI. De hecho, Nobunaga encargó quinientos rifles para su ejército. Sin embargo, en el siglo XVII se rechazaron las armas de fuego porque el estamento militar de los samuráis las consideraba incompatibles con su honor. Al parecer las espadas tenían un valor simbólico todavía mayor para el samurái que para los caballeros medievales¹⁷⁵.

La existencia de tradiciones abiertas y cerradas plantea un problema sorprendente: el de las diferencias en la receptividad¹⁷⁶. Por ejemplo, ¿las culturas bien integradas tienden a ser cerradas y las que están abiertas a las ideas de fuera suelen estar divididas? ¿Es una cuestión de autoconfianza? Normalmente, la gente que confía en la superioridad de su propia cultura suele sentir poco

interés hacia las ideas extranjeras. Por ejemplo, las elites gobernantes del Imperio otomano empezaron a tomarse más en serio a Occidente tras las derrotas sufridas a finales del siglo XVII. Al parecer existen momentos más propicios que otros para el intercambio cultural.

Pero no deberíamos olvidar que las culturas no son homogéneas sino heterogéneas y que cada grupo que forma parte de una puede reaccionar de forma diferente al encuentro cultural. Hubo ciertos casos en los que la cuestión del préstamo se convirtió en objeto de debate. En la Rusia del siglo XIX, por ejemplo, se denominaba «eslavófilos» a los que rechazaban la tendencia a la occidentalización. Creían que las ideas extranjeras estaban «fuera de lugar» en su país, eran ajenas a sus tradiciones e incapaces de arraigar en sus tierras. De hecho, los rusos ya llevaban mucho tiempo criticando la mimesis de la que era objeto todo lo eslavo; así, el periodista y editor Nikolai Novikov (1744-1818) criticaba a sus contemporáneos por «haberse acostumbrado a adoptar ansiosamente cualquier cosa propia de extranjeros»¹⁷⁷. El filósofo Peter Chaadaev (1794-1856) afirmaba que eran los rusos quienes estaban fuera de lugar, que vivían como los nómadas entre Oriente y Occidente ya que «su propia cultura no era más que importación y mimesis». Denunció esta dinámica en su *Lettre philosophique* (1836) que, curiosamente, escribió en francés¹⁷⁸.

El escritor brasileño Euclides da Cunha reaccionó de forma muy similar a la de los eslavófilos cuando afirmó, como hemos tenido ocasión de ver, que su cultura era una «cultura del préstamo» que copiaba mecánica y ciegamente lo que en otras naciones había sido el resultado de una evolución orgánica¹⁷⁹.

PURIFICACIÓN CULTURAL

En sus formas más extremas, las reacciones contra las modas se convierten en movimientos de purificación, incluido lo que actual-

¹⁷⁴ F. Robinson, «Islam and the Impact of Print in South Asia», en N. Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia*, Delhi, 1996, pp. 62-97.

¹⁷⁵ N. Perrin, *Giving up the Gun: Japan's Reversion to the Sword, 1543-1879*, Boston, 1979.

¹⁷⁶ S. Otteneberg, «Ibo Receptivity to Change», en W. R. Bascom y M. J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1959, pp. 130-143; H. K. Schneider, «Pakot Resistance to Change», *ibid.*, 144-167.

¹⁷⁷ Citado en A. Cross, «Russians on Foreigners», en S. Franklin y E. Widdis (eds.), *National Identity in Russian Culture*, Cambridge, 2004, pp. 74-82, sobre todo p. 85.

¹⁷⁸ P. Chaadaev, *Majors Works*, Notre Dame, 1969, p. 32.

¹⁷⁹ E. Da Cunha, *Sertoos*, cit. vol. 1, pp. 140, 237, 249.

mente se denomina «limpieza étnica». El rechazo a los préstamos se combina con los intentos de desarraigar lo que ya se había tomado prestado y asimilado, algo parecido a una «deshibridación».

Por ejemplo, en el caso del griego de época helenística se dio un movimiento dispuesto a volver al «ático puro», eliminando lo que se percibía como una invasión de palabras extranjeras que afectaba a esta lengua¹⁸⁰. Igualmente, el impresor humanista protestante Henri Estienne denunciaba –con la misma vehemencia con la que el gobierno rechazaba el uso del *franglais* 400 años más tarde– que en la corte francesa de la década de 1570 se hablaba una «jerga» italianizante¹⁸¹.

En Alemania, la manía de la pureza lingüística alcanzó su cénit a principios del siglo xx. Ya en 1885 se había fundado una academia encargada de la defensa del alemán, el Allgemeine Deutsche Sprachverein que editaba una revista: *Muttersprache*. Los años treinta fueron el punto álgido de la así llamada *Fremdwortjagd*, el acoso y derribo de todo término extranjero que pudiera latir, oculto, en el seno de la lengua alemana, sobre todo si se trataba de galicismos. De modo y manera que los andenes de las estaciones de tren, en tiempos denominados *perron*, pasaron a llamarse *Bahnsteige*, *Universität* se convirtió en *Althochschule*, etcétera. Era un programa mucho más antiguo que los ideales de *Deutschtum* («germanidad») y purificación cultural nazis pero casaba bien con ellos. De hecho, en un principio los nazis apoyaron el *Sprachverein* aunque cesaron en su cacería lingüística en 1940 cuando un lingüista fue lo suficientemente imprudente como para criticar el lenguaje del Führer¹⁸². Desde entonces ha habido relativamente pocos puristas en Alemania; puede que el purismo se asocie al nazismo. En todo caso, el alemán se ha convertido en una lengua extremadamente abierta a las importaciones estadounidenses.

En cambio, en Francia esta forma de xenofobia lingüística empezó a cobrar importancia justo cuando dejaba de tenerla en

Alemania, tras la Segunda Guerra Mundial. El *franglais* es la encarnación lingüística de lo que los franceses solían denominar «el reto americano», le *défi américain*. La respuesta a este reto fue la purificación. Por ejemplo, el general De Gaulle encontró tiempo, entre la crisis de Argelia y los sucesos de mayo de 1968, para crear un comité en defensa de la lengua francesa. En 1975 se aprobó la ley de Bas-Lauriol que prohibía utilizar una palabra extranjera (al menos en los ministerios y agencias públicas) cuando existía una francesa equivalente de uso corriente.

SEGREGACIÓN CULTURAL

Se puede esgrimir una tercera estrategia o reacción consciente para evitar la invasión cultural: la segregación. En este caso no se trata de trazar una línea entre nosotros y ellos, sino que la división afecta a nuestra cultura misma. Renunciamos a la idea de defender todo el territorio y nos centramos en mantener libre de influencias externas la parte que podemos mantener al margen de la contaminación.

Existen grupos que, desde antaño, han venido considerando absurda tanto la aceptación indiscriminada de lo foráneo como su rechazo sin más. En los siglos xix y xx, los turcos y los chinos, entre otros, estaban dispuestos a hacerse con tecnología occidental pero no a aceptar los valores de Occidente. Los Jóvenes Otomanos, por ejemplo, criticaban el gobierno de Fuad Pasha (1815-1869) por creer que la occidentalización equivalía a lo que uno de ellos describió como «la costumbre de ir al teatro y a las salas de baile, de mostrarse liberal ante las infidelidades de la propia esposa y usar cuartos de baño». Creían que lo que el país necesitaba no era eso sino artillería y obras de ingeniería occidentales¹⁸³.

El Japón de la segunda mitad del siglo xix es otro famoso ejemplo de segregación cultural. En aquella época, algunos varones de clase alta empezaron a llevar lo que se denomina una «doble vida», tanto occidental como tradicional, consumiendo

¹⁸⁰ S. Swain, *Hellenism and Empire: language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford, 1996, pp. 1-64.

¹⁸¹ H. Estienne, *Deux dialogues du nouveau langage françois* [1578], ed. de P. M. Smith, Ginebra, 1980.

¹⁸² P. Von Polenz, «Sprachpurismus und Nationalsozialismus», en E. Lämmert (ed.), *Germanistik*, Fráncfort, 1967, pp. 113-165.

¹⁸³ S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962, p. 115; cfr. J. R. Levenson, *Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass., 1953.

tipos de alimentos diferentes según la ocasión, con dos estilos de ropa (por ejemplo, kimono en casa y traje occidental en la oficina), leyendo libros en dos grafías diferentes y viviendo en casas tradicionales en las que había una habitación amueblada a la moda occidental¹⁸⁴. Hoy se sigue dando una segregación de este tipo, si bien la habitación occidental del apartamento estilo asiático está siendo gradualmente reemplazada por una habitación japonesa en un apartamento de estilo occidental.

Gilberto Freyre describe algo parecido cuando habla de ciertos brasileños del siglo XIX que llevaban chaquetas de cachemir y corbata en la calle, y una chaqueta de lino tradicional en su casa. Cuando hacía sus comentarios sobre la *santidade* de Jaguaripe de la que ya hemos hablado, el historiador brasileño Ronaldo Vainfas no describe un auténtico sincretismo en el sentido de una fusión de creencias procedentes de diversas fuentes, sino lo que denomina «*disjunção cultural*» y una doble vida, vivida a medio camino entre el mundo pagano y el mundo cristiano¹⁸⁵. La tradición brasileña de pluralismo religioso que hemos mencionado palidece así bastante.

Existe otro tipo de segregación que se aprecia con frecuencia en las grandes ciudades políglotas y multiétnicas, del pasado y del presente, a las que hemos considerado zonas de encuentro. Como, vistas de cerca, muchas de estas ciudades parecen mosaicos culturales compuestos de las piezas más variadas, en los EEUU la expresión «mosaico urbano» ha pasado a formar parte del lenguaje común. Sin embargo, tampoco conviene exagerar la segregación cultural de los inmigrantes. Depende de cuál sea su cultura de origen, del entorno urbano en el que intenten establecerse y también de la edad, porque a las personas mayores les cuesta aprender una lengua nueva y tienen menos probabilidades de ocuparse en algo que les saque de su «aldea urbana». Lo que suele ocurrir es que muchos individuos, especialmente varones jóvenes, viven una doble vida en el sentido japonés del término; conviven con la cultura de acogida durante su jornada laboral y con su cultura tradicional durante su tiempo de ocio.

¹⁸⁴ E. Seidensticker, *Low City, High City: Tokyo from Edo to the Earthquake, 1867-1923*, Londres, 1983.

¹⁸⁵ G. Freyre, *Inglese no Brasil*, cit., p. 189; R. Vainfas, *A heresia dos índios*, cit. p. 158.

Curiosamente, se han hecho muy pocos estudios hasta el momento sobre cómo las segundas y terceras generaciones acaban con la segregación gracias al bilingüismo, los matrimonios mixtos y su posterior asimilación. Se sabe, por ejemplo, que los protestantes que abandonaron Francia a finales del siglo XVII para establecerse en Ámsterdam, Londres o Berlín, seguían asistiendo a sus propias escuelas e iglesias así como publicando libros en francés. Sin embargo, aún no se ha analizado el declive de esta segregación cultural. También conviene resaltar que en el seno de ciertos grupos (por ejemplo, el de los polacos que siguen hablando su propia lengua en Inglaterra o en los Estados Unidos) y en ciertos campos concretos, como el de la cocina, las tradiciones de los inmigrantes sobreviven mejor que en otros. El reemplazo generacional convierte a la segregación en adaptación.

ADAPTACIÓN

Suele ser bastante corriente que, como reacción ante el encuentro con otra cultura o con elementos de una cultura ajena, se procure cierto tipo de adaptación o se tomen prestadas pequeñas porciones para incorporarlas, una a una, a la estructura tradicional. El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss lo denominó «*bricolage*» y afirmaba que era un rasgo de *la pensée sauvage*. Más recientemente también se ha descrito y analizado este proceso de apropiación y reutilización en el caso de la cultura occidental. Pensemos, sobre todo, en el famoso estudio sobre la clase trabajadora francesa realizado por el conocido teórico social francés Michel de Certeau en los años setenta¹⁸⁶.

Cabe analizar la adaptación cultural en clave de movimiento dúplice basado en la descontextualización y recontextualización, extrayendo un elemento de su lugar original y modificándolo hasta lograr que encaje en su nuevo entorno. El proceso de «tropicalización» defendido incansablemente en numerosos debates por el intelectual brasileño Gilberto Freyre en muchos campos diferentes,

¹⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, 2005]. M. Certeau, *L'invention du quotidien*, cit.

de la arquitectura a la cocina, es un buen ejemplo. Sin embargo, conviene distinguir entre diversos tipos de adaptación.

La tropicalización, en el sentido original del término, tiene lugar cuando se exportan viviendas o ropa diseñadas en países de clima frío a lugares más cálidos. La arquitectura de Lúcio Costa (1902-1998) y Oscar Niemeyer (1907-) es un conocido y controvertido ejemplo. Hay quien considera que se trata de una exitosa adaptación de las ideas y diseños de Le Corbusier al entorno brasileño, aunque a veces se les ha criticado por no llevar lo suficientemente lejos el proceso de adaptación. Por otro lado, puede que las modificaciones introducidas en el diseño de sillas de madera inglesas, cuando se las copió en Brasil, no fueran deliberadas (véase p. 74). Probablemente tuviera mucho que ver con que las características de las maderas brasileñas como el jacarandá eran muy distintas a las de maderas inglesas como el nogal. A lo que habría que sumar que las tradiciones artesanales también eran diferentes (en el caso de Brasil tenía mucho peso la tradición africana).

El comercio intercontinental, sobre todo el que se realizaba entre Asia y Europa a principios de la Edad Moderna, nos brinda ejemplos fascinantes de interacción cultural e hibridación. Pensemos, por ejemplo, en el ámbito de los textiles como el *chintz*, una tela estampada producida en la India y exportada a Europa. La estampación comprende motivos persas, hindúes y chinos combinados según diseños enviados a la India por los directores de las compañías de Indias orientales holandesa e inglesa. En otras palabras, estos textiles tenían un estilo «oriental» muy general que cabría considerar una producción conjunta euroasiática¹⁸⁷.

En los siglos XVI y XVII se exportó a Europa gran cantidad de porcelana china y japonesa (según los cálculos unos setenta millones de piezas). Una vez más, las intermediarias fueron las compañías de Indias orientales y, nuevamente, hubo que modificar los diseños tradicionales para que fueran del gusto de los clientes occidentales. Los famosos platos decorados con sauces, tan populares en Gran Bretaña hasta hoy día, son un buen ejemplo de este tipo de cambios. Se ha sugerido que la porcelana fue «el vehículo material más importante para la asimilación y la

transmisión de motivos culturalmente determinados a través de enormes distancias»¹⁸⁸.

Así nos encontramos, por un lado, con artistas asiáticos que imitaban los estilos europeos o, al menos, elegían de entre el repertorio local aquellos elementos que sabían que gustarían a los clientes occidentales. Por otro, tenemos artistas europeos que imitaban estilos asiáticos y que iniciaron la moda de lo exótico. La locura que embargó a los europeos en el siglo XVII por las *chinoiserie* es bien conocida, si bien ya en el siglo XVI había artesanos genoveses imitando la porcelana Ming¹⁸⁹. A veces resulta virtualmente imposible decidir si un objeto determinado es obra de europeos orientalizados o de asiáticos europeizados. Lo que sí conviene resaltar aquí es, en primer lugar, las diferentes fases por las que atraviesa el proceso y, en segundo lugar, el número de personas implicadas para constatar, en tercer y último lugar, que los cambios se dan a dos bandas. La metáfora de la «negociación cultural» de la que hablábamos páginas atrás parece de especial utilidad para analizar procesos de este estilo.

CIRCULARIDAD

La metáfora del círculo también sirve para hablar de unas adaptaciones tan concienzudas de elementos de una cultura foránea que, en ocasiones, acaban incluso siendo «reexportadas» exitosamente a su lugar de origen. Pensemos en la circularidad existente entre lo sagrado y lo profano. En los primeros siglos de la Cristiandad la Iglesia se fue apropiando de motivos que eran lugares comunes en la retórica oficial y la iconografía del Imperio romano, reemplazando al emperador por Dios o Cristo. De igual forma, a veces los incipientes Estados de principios de la Edad Moderna tendían a reapropiarse de estos motivos. Algunos de los contemporáneos de Luis XIV consideraban una blasfemia que el rey permitiera que se encendieran velas ante una estatua suya erigida en París, como si fue-

¹⁸⁷ J. Irwin, «Origins of the Oriental Style», en *English Decorative Art*, *Burlington Magazine* 97 (1955), pp. 106-114.

¹⁸⁸ R. Finlay, «The Pilgrim Art: the Culture of Porcelain in World History», *Journal of World History* 9 (1998), pp. 141-187, especialmente p. 177.

¹⁸⁹ S. Zoli, *La China e la cultura italiana dall'500 al '700*, Bolonia, 1973; M. Jarry, *Chinoiserie*, Nueva York, 1981.

ra un santo. Sin embargo, en el fondo, cuando Luis permitía que se le rindiera este tipo de veneración no hacía más que recuperar una vieja práctica de la antigua Roma¹⁹⁰.

También existe circularidad entre lo que denominamos «alta» cultura (la de los intelectuales) y «baja» cultura o cultura popular. Hoy sabemos que se da una fuerte interacción entre ambas, hasta nos parece moderno que sea así, y quizá deberíamos plantearnos si ocurría lo mismo en épocas anteriores. Ciertos autores de clase alta como Ariosto, Rabelais, Shakespeare y Cervantes se inspiraban en la cultura popular a la hora de elaborar sus obras, las cuales retornaban al pueblo a veces de forma simplificada¹⁹¹.

Encontramos algunos ejemplos fascinantes de lo anterior analizando la historia de las relaciones culturales que han existido entre Japón y Occidente durante los siglos XIX y XX. En las artes visuales, por ejemplo, los japoneses descubrieron a los impresionistas muy poco tiempo después de que Edouard Manet, Claude Monet y otros descubrieran, a su vez, el arte japonés. Fue este hallazgo el que animó a los artistas occidentales, que ya se sentían a disgusto con sus propias tradiciones académicas, a imitar las composiciones asimétricas, las líneas caligráficas y el uso de parches de color que proceden, sobre todo, de la pintura sobre madera¹⁹². De igual forma, el filósofo estadounidense Ernest Fenollosa (1853-1908), que llegó a Japón en 1878 para dar clases en la Universidad Imperial, se convirtió en un gran entusiasta del arte tradicional japonés. Al hacerlo, por muy extraño que pueda parecer, ejerció gran influencia sobre artistas japoneses como Hogai y Gaho.

En el campo de la música, compositores como Tōru Takemitsu (1930-1996) se vieron influenciados por compositores occidentales como John Cage (1912-1992) y Pierre Boulez (1925-), los cuales, a su vez, habían adaptado previamente música japonesa. Giacomo Puccini (1858-1924) utilizó música japonesa en su *Madama But-*

terfly (1907) mientras que los japoneses han adaptado a Puccini en una serie de lo que un historiador actual ha denominado «repatriaciones»¹⁹³. En el caso del cine parece bastante probable que las películas de samuráis de Akira Kurosawa (1910-1998) y otros directores japoneses tengan algo que ver con la tradición del *Western* estadounidense. Si fuera así, John Sturges les devolvió el cumplido cuando rodó *Los Siete Magníficos* (1960), una «traducción» de la famosa película de Kurosawa *Los Siete samuráis* (1954).

El escritor escocés Samuel Smiles (1812-1904), autor de *Self-Help* (1859), una colección de relatos sobre individuos que salían de la nada y se hacían ricos gracias a su esfuerzo e inteligencia, tuvo un gran éxito en el Japón del siglo XIX. La difusión de este libro podría llevarnos a suponer que los japoneses se habían convertido a los valores victorianos. Sin embargo, lo cierto es que existían precedentes locales de este tipo de historias; en el siglo XVII, el famoso escritor Ihara Saikaku ya habría publicado *The Eternal Storehouse of Japan*, una colección de relatos sobre gentes de ciudad que creaban empresas y cuyo duro esfuerzo se veía recompensado con todo tipo de riquezas.

El poeta irlandés William Butler Yeats (1865-1939) escribió una obra, *El pozo de la mujer halcón* (1917) al estilo del teatro *Nō* japonés. Sin embargo, su obra estaba ambientada en la «época heroica» irlandesa y, por lo tanto, puede considerarse un híbrido entre Oriente y Occidente. A Yeats le interesaba la tradición japonesa porque los bailarines y las máscaras le permitían romper con las tradiciones del teatro «realista» de su época. A su vez, un escritor japonés, Yokomichi Mario, adaptó *El pozo de la mujer halcón* al estilo *Nō* y estrenó la obra en Tokio en 1949¹⁹⁴.

Estos ejemplos de circularidad sugieren que la cultura de Occidente ha ayudado a los modernizadores japoneses a redescubrir y revalorar algunas de sus propias tradiciones. La combinación de distancia y similitud parece ser la clave que explica el

¹⁹⁰ P. Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, 1992 [ed. cast.: *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, 1995].

¹⁹¹ P. Burke, «Learned Culture and Popular Culture in Renaissance Italy», M. Aymard et al. (eds.), *Pauvres et riches: Mélanges offerts à Bronislaw Geremek*, Varsovia, PWN, 1992.

¹⁹² S. Takashina (ed.), *Paris in Japan: The Japanese Encounter with European Painting*, Tokio, 1987.

¹⁹³ J. Corbett, «Experimental Oriental», en G. Born y D. Hesmondhalgh, *Western Music and its Others*, cit., pp. 163-186; A. Groos, «Return of the Native: Japan in Madama Butterfly/Madama Butterfly in Japan», *Cambridge Opera Journal* 1 (1989), pp. 167-194.

¹⁹⁴ R. Tsukimura, «A Comparison of Yeats: At the Hawk's Well and its Noth Version» *Literature East and West* 11 (1967), pp. 385-397; R. Taylor, *The Drama of W. B. Yeats: Irish Myth and the Japanese No*, New Haven, 1976, pp. 111-120.

éxito de exportaciones culturales concretas a las que podríamos denominar «transplantes». Y con esto volvemos a la cuestión de las congruencias y las convergencias.

TRADUCTORES

El ejemplo de *El pozo de la mujer halcón* suscita otra de las cuestiones típicas de todo debate sobre encuentros culturales. En los estudios sobre hibridación cultural se tiende a generalizar demasiado y a ignorar a los individuos. Probablemente no sea errónea puesto que las tendencias duran mucho más que los individuos. En todo caso, sigue teniendo sentido preguntar ¿quién adapta?

Tomemos el ejemplo de los traductores, que suelen ser gente desplazada. En muchas culturas los intérpretes forman un grupo aparte en el que los miembros de comunidades marginales pueden ser importantes. Por ejemplo, durante bastante tiempo las relaciones entre el Imperio otomano y Europa Occidental dependieron mucho de la mediación lingüística que ejercían griegos y judíos¹⁹⁵.

Las personas que han pasado de una cultura a otra suelen desempeñar un papel importante como intérpretes. Doña Marina, la Malinche mexicana, intérprete y amante de Hernán Cortés (1485-1547), el conquistador de México, es un buen ejemplo. Contamos con ejemplos colectivos como el de los denominados «renegados» que abjuraron del cristianismo para convertirse al islam o los «cristianos nuevos» (judíos conversos) que hacían de intérpretes para los portugueses en el sur de Asia¹⁹⁶.

También en la Europa renacentista los traductores de una lengua a otra solían ser emigrados, exiliados o refugiados. Se aprovechaban de su situación liminar y hacían carrera mediando entre los dos países hacia los que profesaban una suerte de lealtad. Es bastante probable que estas personas tuvieran algo así como una

«doble conciencia» y que esa doble conciencia les ayudara en sus tareas de traducción¹⁹⁷.

Curiosamente, estos «anfibios» europeos estudiaron mucho menos que sus homólogos de Asia y las Américas. Por ejemplo, los refugiados griegos que llegaron a Italia antes y después de la caída de Constantinopla se ocuparon de algunas de las traducciones más famosas del griego clásico al latín. Los refugiados protestantes italianos como Celio Secondo Curione, Scipione Gentile, Francesco Negri, Silvestro Teglio o Giovanni Niccolò Stoppani, también desempeñaron un papel importante en la recepción de la cultura renacentista en el norte de Europa. Gentile vivía en Alemania y Curione, Negri, Stoppani y Teglio se refugiaron en Suiza. No sólo traducían textos religiosos, también tradujeron obras seculares como *El príncipe* de Maquiavelo (1560), la *Historia de Italia* de Francesco Guicciardini (1566) o la *Jerusalén libertada* de Tassó (1584). En Inglaterra tenemos el ejemplo de John Florio (1553-1625) cuyo nombre híbrido inglés-italiano refleja una identidad híbrida. Procedente de una familia protestante que se había trasladado a Inglaterra huyendo de las persecuciones, se ganaba la vida dando clases de italiano y compiló un diccionario inglés-italiano, además de ser el autor de una conocida traducción de los *Ensayos* de Montaigne al inglés¹⁹⁸.

¹⁹⁵ B. Lewis, «From Babel to Dragomans», *Proceedings of the British Academy* 101 (1999), pp. 37-54.

¹⁹⁶ F. Karttunen, *Between Worlds: Interpreters, Guides and Survivors*, New Brunswick, 1994, pp. 1-22, 114-135; D. Couto, «The Role of Interpreters or *Linguas* in the Portuguese Empire in the Sixteenth Century», 2001, *online* [www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue2/html].

¹⁹⁷ P. Burke, «The Renaissance Translator as Go-Between», en W. von Koppenfels (ed.), *Renaissance Go-Betweens*, Berlín, 2005, pp. 18-31; sobre la doble conciencia, P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit.

¹⁹⁸ J. Tedeschi, «Italian Reformers and the Diffusion of Renaissance Culture», *Sixteenth Century Journal* 5 (1974), pp. 79-94; F. Yates, *John Florio*, Londres, 1934.

DIVERSIDAD DE RESULTADOS

Nos queda por hablar de los posibles resultados o consecuencias a largo plazo de la interacción cultural. De ahora en adelante me propongo hablar de la cultura menos como historiador cultural y más como un individuo preocupado, como tantos de nosotros, por el destino que espera a las culturas del mundo en una era de globalización acelerada como la nuestra. Elegiré ejemplos del pasado para hablar de futuribles. Si en la sección anterior se hablaba de reacciones conscientes y estrategias deliberadas, en ésta me ocuparé más de lo que probablemente ocurra al margen de las intenciones, deseos o expectativas de individuos o grupos.

Quisiera rechazar la posibilidad de que sigan existiendo culturas independientes. En nuestro mundo ninguna cultura es una isla. De hecho, como puede deducirse del título de este epígrafe, hace mucho tiempo ya que las culturas no son islas. Con el paso de los siglos se ha ido haciendo cada vez más difícil mantener «aisladas» a las culturas para defender su insularidad.

En otras palabras, todas las tradiciones culturales de hoy están en contacto, en menor o mayor medida, con tradiciones alternativas. Como hemos visto, a corto plazo la segregación puede ser una solución, pero algunos ejemplos como el de los exiliados protestantes franceses o el del Japón moderno demuestran que no es una opción viable a largo plazo. Las tradiciones son como solares en construcción o reconstrucción constante, tanto si los

individuos que participan en el proceso son conscientes de ello o no.

Pensemos en el caso del *candomblé* del que hablábamos antes. El sociólogo francés Roger Bastide lo describía en un brillante ensayo como una reconstrucción simbólica del espacio africano, algo así como una compensación psicológica para los afrobrasileños que habían perdido su tierra natal¹⁹⁹. Se ha demostrado que las prácticas del *candomblé* han ido variando con el tiempo. Por lo tanto, no podemos decir que el *candomblé* es «puro» y el *umbanda* (un intento deliberado de fusionar las tradiciones cristiana, espiritista y africana) es un híbrido²⁰⁰. Lo que sí parece cierto es que las tradiciones africanas son más importantes en el *candomblé* que en el *umbanda*, pero ambas formas son híbridos y traducciones.

Aunque eliminemos la independencia y la segregación como opciones aún quedan cuatro escenarios posibles para el futuro de las culturas en nuestro planeta. En primer lugar, la homogeneización, la fusión de diversas culturas; una consecuencia de la globalización actual que mucha gente espera y teme. En segundo lugar está la posibilidad de la resistencia o «antiglobalización». En tercer lugar está lo que podríamos denominar «disglosia cultural», una combinación de culturas locales y globales. En cuarto lugar están surgiendo nuevas síntesis. Podría resultar útil debatir estos cuatro escenarios posibles en orden.

HOMOGENEIZACIÓN CULTURAL

El primer escenario es el de la homogeneización cultural. Se ha predicho su advenimiento para el 2050, el 2100 o incluso para más tarde. Aquellos a los que no gusta esta tendencia hablan de

¹⁹⁹ R. Bastide, «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *Année Sociologique* (1970), pp. 65-108.

²⁰⁰ T. Seppilli, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, 1955; S. Capone, *La quête d'Afrique dans le candomblé*, París, 1999; S. M. Greenfield «The Reinterpretation of Africa: Convergence and Syncretism in Brazilian candomblé», en S. M. Greenfield y A. Droogers (eds.), *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Lanham, MD, 2001; R. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro- Umbanda*, Petrópolis, 1978.

«americanización» de la cultura o del «efecto Coca-Cola» (las connotaciones latentes de americanofobia recuerdan a la italofofia y francofofia de las que hablábamos en el epígrafe anterior). Los críticos más hostiles temen perder su sentido de pertenencia, puede que hasta su espacio vital mismo, que sería reemplazado por la proliferación de no-espacios como los aeropuertos²⁰¹. Cuando se enfrentan a un posible escenario de hibridación afirman que la mezcla de todas las culturas en una especie de crisol mundial es una etapa hacia su eventual homogeneización.

Lo cierto es que todos los signos indican que probablemente tendamos hacia una cultura mundial, cuasi mundial o, al menos, crecientemente mundial, sobre todo en Occidente, pero también en Japón y, cada vez más, en China. Pensemos en el arte contemporáneo. La homogeneización en este campo no implica que sobreviva un único estilo a expensas de sus rivales. Lo que apreciamos es una homogeneización mucho más compleja que abarca toda una gama de estilos rivales: abstracto y realista, *Op* y *Pop*, etcétera. Actualmente todos están a disposición de los artistas, al margen de su lugar de residencia. A nivel local impera lo heterogéneo. A nivel individual se tiene mayor capacidad de elección, más libertad, más opciones. Sin embargo, en el plano mundial vemos lo contrario, una disminución de la diversidad.

En otros tipos de arte asistimos a un estilo diferente de homogeneización. Como se ha señalado recientemente, gracias al crecimiento del mercado mundial algunos escritores y directores de cine «incorporan consciente o inconscientemente la traducibilidad a sus obras de arte»²⁰². En el caso de las películas, Hollywood aspira a crear un mercado mundial, y también en Europa, a lo largo de los últimos cuarenta años, ha ido aumentando el número de coproducciones que rompen las barreras de las fronteras nacionales. Por ejemplo, Michelangelo Antonioni (1912-2007) que se

²⁰¹ E. Relph, *Place and Placelessness*, Londres, 1976; J. Meyrowitz, *No Sense of Place: the Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, Nueva York, 1985; M. Augé, *Non-lieux: introduction à une anthropologie sur la modernité*, París, 1992 [ed. cast.: *Los no-lugares, espacios del anonimato: antropología sobre la modernidad*, Barcelona, 2006].

²⁰² E. Apter, «On Translation in a Global Market», *Public Culture* 13 (2001), pp. 1-12.

labró una reputación con películas realizadas en Italia y rodadas en italiano, acabó trabajando con equipo y financiación internacional para rodar películas en inglés como *Blow-Up* (1967) y *Za-briskie Point* (1969).

En el caso de la literatura resultan muy reveladoras las palabras pronunciadas por Milán Kundera (1929) en una entrevista reciente que, en esta era globalizadora, tuvo ocasión de leer en un periódico brasileño. Kundera vivió hasta 1968 en Praga, donde escribía en checo para un público fundamentalmente checo. Actualmente vive en París y escribe en francés, como afirma en la entrevista, fundamentalmente para un público mundial. Que yo sepa no se ha analizado hasta el momento, ni en detalle ni en profundidad, qué cambia en una obra dirigida a un público mundial en vez de a uno local. No cabe duda de que las novelas de Kundera escritas después de 1968 son algo diferentes. Empezaron a transmitir mensajes menos sociales y más metafísicos, a tener menos referencias locales y más observaciones sobre la condición humana.

Y cabe decir cosas parecidas respecto a otro tipo de obras, incluidas las historias. Confieso que, personalmente, me he ido acostumbrando gradualmente a la idea de que mis libros se traduzcan a diversos idiomas. Intento, estudio tras estudio (incluido éste), evitar alusiones que no resultarían inteligibles fuera de Gran Bretaña o de Europa. He empezado a pensar en términos de una audiencia potencialmente mundial y me pregunto si una afirmación concreta o determinada alusión resulta comprensible para los lectores japoneses o brasileños. Creo que es un proceso que me permite reconstruirme a mí mismo hasta convertirme en ciudadano del mundo y estoy seguro de no ser el único al que le ocurre esto.

Sin duda se trata de cambios inevitables, pero no nos acercan necesariamente a una completa homogeneización. No deberíamos subestimar el poder del malentendido o, digamos, de la reinterpretación inconsciente. Aunque todos los habitantes del mundo vieran al mismo tiempo imágenes idénticas en las pantallas de sus televisores, no las «leerían» o entenderían del mismo modo. Es algo que se desprende claramente de ciertos estudios empíricos sobre la acogida dispensada a teleseries como *Dallas* en diferentes países, desde Israel a Fidji. Por ejemplo, los rusos

emigrados a Israel consideraban que *Dallas* era una sátira sobre el capitalismo²⁰³.

Hay que decir que a los historiadores les convence cada vez menos la idea de que los movimientos de homogeneización tuvieran éxito en el pasado. Tendían a creer que ciertos procesos como la helenización, la romanización, la hispanización, la influencia de la cultura británica, etcétera, habían sido evoluciones concluidas exitosamente. Hoy, sin embargo, prevalece la tendencia a negar ese éxito y a decir, por ejemplo, que los romanos nunca calaron profundamente en las culturas de diversas partes de su imperio. También reciben especial atención las culturas subordinadas o «sumergidas» de América Latina, Nueva Zelanda, China e incluso Japón (considerado hasta hace poco un ejemplo de unidad cultural). Seguramente se debe a que atravesamos por un despertar étnico, una especie de «vuelta de lo reprimido». ¿Acaso tenemos razones para pensar que la globalización será algo diferente?

Sin duda, resulta revelador que los defensores de la tesis de la homogeneización (tanto si les gusta lo que describen como si no), suelen basarse en una gama de ejemplos bastante limitados que van, eso sí, de la búsqueda de la comodidad a la hora de comer y beber hasta la arquitectura de los aeropuertos. A menudo, los homogeneizaciones no tienen en cuenta esas formas de creatividad que determinan la recepción, ni la renegociación de medios de la que hablábamos antes, o la importancia del narcisismo que resalta las pequeñas diferencias. El antropólogo Daniel Miller ha reinterpretado brillantemente uno de sus ejemplos favoritos: el de la Coca-Cola en un estudio de lo que denomina «contextualización local de formas globales» en Trinidad (similar a los estudios sobre McDonald's de los que hemos tenido ocasión de hablar)²⁰⁴.

Evidentemente, la imagen situada en el 2050 en la que todo el mundo habla, digamos, que inglés (evidentemente como lo haría un extranjero) y ve los mismos programas de televisión al mismo

²⁰³ I. Ang, *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, Londres, 1985; T. Liebes y E. Katz, *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of Dallas*, Nueva York, 1990.

²⁰⁴ D. Miller, «Coca-Cola: a Black Sweet Drink from Trinidad», cit.

tiempo es una caricatura. Las lenguas más habladas en el mundo como el chino, el árabe o el español, por no hablar del francés, el portugués o el ruso, siguen gozando de buena salud. Y también las grandes religiones del mundo que, además, ejercen una influencia mutua mayor que nunca como demuestra que se hayan acuñado términos como «catolicismo zen» o «zen judaico»²⁰⁵.

ANTIGLOBALIZACIÓN

Hoy día se aprecia una fuerte resistencia al «intrusismo» o «invasión» por parte de las formas de cultura globales. Es una reacción que no debe sorprendernos, un caso de lo que los sociólogos a veces han denominado «lag cultural». Como solía decir el historiador francés Fernand Braudel, los distintos tipos de cambio tienen lugar a velocidades diferentes.

Las transformaciones asociadas a lo que solemos describir como «globalización» son, sobre todo, tecnológicas y económicas. La tecnología, sobre todo la tecnología de la comunicación, avanza tan rápidamente a la mayoría que nos da vértigo. Las instituciones pierden comba a pesar de la necesidad que tienen de adaptarse a un mundo cambiante. Los cambios en las actitudes humanas son aún más lentos, especialmente cuando lo que está en juego son actitudes o creencias que, siguiendo una vez más a los historiadores franceses, denominaré «mentalidades». No hay que subestimar la capacidad de resistencia de las mentalidades locales tradicionales. Las alteraciones de las mentalidades son necesariamente muy lentas, ya que los dos o tres primeros años de vida son cruciales para el futuro desarrollo de los individuos. Ya se han instilado valores fundamentales a una generación que será vieja en el año 2080.

Así que no tiene nada de extraño que haya reacciones antiglobalizadoras en muchas partes del mundo. Hablamos de «antiglobalización» por comodidad. La educación puede apoyar, y de hecho se utiliza para ello, este tipo de resistencia cultural (cursos de historia local, clases obligatorias de irlandés, vasco, etcétera).

²⁰⁵ G. Aelred, *Zen Catholicism*, Londres, 1964; D. M. Bader, *Zen Judaism*, Nueva York, 2002.

En un escenario de este tipo desempeña un papel importante el fenómeno colectivo de la rebelión de las regiones que, ya en los años sesenta, el intelectual occitano Robert Lafont (1923-) y otros denominaron «la revolución regionalista»²⁰⁶. Desde nuestro punto de vista poco importa que un movimiento determinado, como por ejemplo el bretón o el catalán, reivindique el uso de la lengua de su región o nación, o bien su libertad religiosa, como en el caso de Serbia o Bosnia. Lo importante es que se hace hincapié en la cultura y la identidad locales, tanto si se manifiesta en el renacer o la extinción de lenguas, en la limpieza étnica o en la rotura de los escaparates de McDonald's que tuvo lugar en Millau, en el sur de Francia, en 1999.

Freud acuñó una expresión que describe magníficamente lo que vemos que está ocurriendo en muchas zonas del mundo: el «narcisismo de las pequeñas diferencias»²⁰⁷. Contamos con un ejemplo tópico que tiene una larga historia: el de los católicos y los protestantes del norte de Irlanda. Son dos grupos que comparten el mismo territorio y cuyas culturas tienen tanto en común que a la gente de fuera le resulta difícil distinguirlos. Sin embargo, insisten (al menos una minoría de cada grupo insiste) en tratarse mutuamente como si estuvieran ante el otro, lo opuesto a uno mismo.

El antropólogo holandés Anton Blok se muestra de acuerdo con Freud y añade que la amenaza de la pérdida de las identidades tradicionales que dispara el narcisismo suele ir acompañada del desencadenamiento de la violencia contra el otro²⁰⁸. El sociólogo inglés Anthony Cohen afirma algo parecido: «La expresión simbólica de la comunidad y sus límites aumenta en importancia a medida que se van disolviendo, difuminando o debilitando de cualquier otra forma, los vínculos geosociales de esa comunidad»²⁰⁹.

En otras palabras, es una reacción fuerte pero puede que no dure más que unas cuantas décadas. En último término es una resistencia condenada al fracaso en el sentido que le dan los re-

²⁰⁶ R. Lafont, *La révolution régionaliste*, París, 1967 [ed. cast.: *La revolución regionalista*, Barcelona, 1971].

²⁰⁷ S. Freud, «Das Tabu der Virginität» [1918] trad. inglesa, J. Starchey (ed.), *Complete Psychological Works XI*, Londres, 1957, pp. 191-208.

²⁰⁸ A. Blok, «The Narcissism of Minor Differences», *European Journal of Social Theory* 1 (1998), pp. 33-56.

²⁰⁹ A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester, 1985, p. 50.

sistentes: es imposible detener el avance de la historia y dar marcha atrás para recuperar el pasado. Lo que no quiere decir que estas formas de resistencia resulten fútiles porque los actos de los que resisten, al igual que los del resto de los perdedores de la historia, sin duda desplegarán efectos sobre las culturas del futuro. No será el efecto que buscaban, pero tendrá efectos.

DISGLOSIA CULTURAL

La tercera posibilidad es que todos acabemos siendo biculturales en un mundo futuro de cultura global. Tal vez vivamos una doble vida como el japonés descrito en un epígrafe anterior. Todos hablaremos ILE («Inglés como Lengua Extranjera») o alguna otra lengua de difusión mundial (chino; español, árabe) en ciertas situaciones, pero conservaremos nuestra propia lengua local o dialecto para hablarla en otras; participaremos en la cultura global pero sin perder nuestra cultura local. Quisiera denominar a esto «diglosia cultural» y no «bilingüismo cultural» porque no es probable que ambos elementos tengan el mismo peso²¹⁰.

Creo que este escenario es una descripción muy plausible del presente de algunos de nosotros y del futuro cercano de algunos más. Es una versión dulcificada de la segregación cultural consciente de la que hablábamos en otro epígrafe de este ensayo. Hubo y sigue habiendo muchas personas capaces de pasar de una cultura a otra, de una lengua a otra o de un registro lingüístico a otro, eligiendo lo que consideran más apropiado para cada situación concreta. Merece la pena que nos tomemos en serio la idea de que actualmente todos somos inmigrantes, tanto si nos damos cuenta como si no. Y también que tomemos en consideración que, como afirmaba Néstor Canclini, la frontera está en todas partes²¹¹.

Por otro lado, a largo plazo podemos predecir con total seguridad que al menos parte de este desdoblamiento o de «doble vida» acabará desapareciendo. Sucederá lo que se podría consi-

derar (desde el punto de vista purista) un tipo de «contaminación» parecida a la que ya se ha dado en Japón y en el caso de los inmigrantes urbanos a los que hemos hecho referencia. Ni las fronteras nacionales ni las paredes del gueto están hechas a prueba de invasiones o infiltraciones culturales.

LA CREOLIZACIÓN DEL MUNDO

La idea de que los encuentros culturales conducen indefectiblemente al hibridismo o a algún tipo de mezcla es una postura intermedia entre dos formas diferentes de considerar el pasado; ambas susceptibles de crítica por superficiales. Por un lado, hay quien cree que una cultura o tradición cultural puede permanecer «pura»; por otro, hay quien espera que una única cultura (antes la francesa, hoy la estadounidense y una mundial en el futuro) sea capaz de conquistar completamente a las demás.

Dentro del grupo de los «hibridizadores» debemos distinguir entre los que despliegan actitudes negativas y los que consideran que se trata de una tendencia positiva. Los críticos suelen poner el acento en el caos, en lo que Arnold Toynbee solía denominar «desintegración cultural» y ciertos analistas posmodernos han calificado a menudo de «fragmentación»²¹². Estos críticos se fijan en lo que se pierde en el proceso durante el proceso de cambio cultural. Es difícil negar que se den estas pérdidas. Volviendo a Kundera por un instante creo que su mejor novela es *La broma* (1967), escrita en su época checa y muy enriquecedora, incluso para lectores extranjeros, por sus continuas referencias a la cultura local. Pagó un precio muy alto por emigrar.

Sin embargo, no cabe duda de que los críticos del proceso de hibridación suelen pasar por alto su lado positivo: las posibilidades de síntesis que ofrece y el surgimiento de nuevas formas. A la hora de analizar estas tendencias trabajar con el concepto de «creolización» que introdujimos páginas atrás resulta muy enriquecedor. Si introducimos en un debate léxicamente recargado términos que nos resultan poco familiares es para hacer hincapié en la tendencia a la síntesis, en la creación de lo que el antropó-

²¹⁰ Ch. Ferguson, «Diglossia», *Word* 15 (1959), pp. 325-340.

²¹¹ Cfr. J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass., 1997.

²¹² A. Toynbee, *A Study of History*, cit., vol. 8, pp. 498-521.

Nuevo orden cultural → mapa del mundo - Reordenación del mundo
Cristalización - Intercambio cultural (pasado y presente)

(=) Proceso de globalización
creolización

El logotipo estadounidense Marshall Sahlins (1930) describe como la creación de un nuevo «orden cultural», un mapa cultural a gran escala. En sus estudios sobre Hawái, antes y después del encuentro con el capitán Cook, Sahlins diseña el esquema de una teoría dialéctica del cambio cultural en la que las ideas, objetos y prácticas externas acaban siendo absorbidos u «ordenados» por una cultura dada; un proceso en el que (una vez que se tras-pasa cierto umbral crítico) se «reordena» la cultura²¹³.

«Cristalización» es otra metáfora que resulta de gran utilidad. La utilizo para sugerir que cuando tiene lugar un encuentro e intercambio cultural se pasa a un periodo de relativa fluidez («libertad» si se aprovecha bien, «caos» si se usa mal) al que sustituye una época en la que lo fluido se solidifica, se coagula, se convierte en rutina y se hace resistente al cambio. Los viejos elementos se reordenan en un nuevo mapa. Por decirlo en palabras del sociólogo Norbert Elias, aparece una nueva forma de «figuración social». Resulta difícil, casi imposible, saber cómo funciona el proceso, hasta qué punto la cristalización y reconfiguración son inconscientes y colectivos, y en qué medida dependen de individuos creativos. En todo caso está claro que este aspecto del intercambio cultural merece que hagamos hincapié en él, tanto si lo hacemos pensando en el pasado, como si lo que nos preocupa es el presente o el futuro.

Resumiendo los últimos párrafos, creo que lo dicho es muy relevante en relación al proceso de globalización. Me gustaría sugerir, siguiendo los pasos del antropólogo sueco Ulf Hannerz, y otros, que estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo tipo de orden cultural²¹⁴. Será una cultura global que, si Carl von Sydow el teórico de los oicotipos tiene razón, será capaz de una diversificación acelerada para adaptarse a los distintos entornos locales. En otras palabras, las formas híbridas actuales no forman parte necesariamente de un estadio evolutivo que conduzca, indefectiblemente, a una cultura global homogénea.

No deberíamos rechazar sin más las inquietantes ideas planteadas por los teóricos de la homogeneización y los críticos de la hibridación. Es posible que el equilibrio entre fuerzas centrífugas y centrípetas se escorase hacia la supremacía de las segundas. El análisis de nuestra cultura pasada, presente y futura que más me convence es el que predice el advenimiento de un orden nuevo, la formación de nuevos oicotipos, la cristalización de formas novedosas, la reconfiguración de las culturas: la «creolización del mundo».

Reordenación del mundo en nuevos, la formación
de nuevos oicotipos, la cristalización de
formas novedosas, la reconfiguración de las
culturas - la creolización del mundo
cristalización del mundo?

²¹³ M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981; *idem*, *Islands of History*, Chicago, 1985 [ed. cast.: *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, 1987].

²¹⁴ U. Hannerz, «The World in Creolization», cit.; cfr. *idem*, *Cultural Complexity*, cit.

Oicotipo - diversificación acelerada

INDICE ONOMÁSTICO

- | | |
|--|---|
| Abreu, Fernanda 82 | Bohannon, Laura 108 |
| Achebe, Chinua 78, 126 | Boulez, Pierre 136 |
| Agustín de Hipona 91, 92 | Bourdieu, Pierre 19, 28, 35,
54, 75, 121 |
| Amselle, Jean-Loup 63, 64 | Braudel, Fernand 8, 11, 13,
15, 23, 24, 32, 40, 56, 94,
146 |
| Anderson, Benedict 49 | |
| Anderson, Perry 63 | |
| Andrade, Oswald de 93 | |
| Ang, Ien 65, 86 | |
| Antonioni, Michelangelo 143 | Cage, John 136 |
| Aranzadi y Unamuno,
Telesforo de 101 | Calixtus, Georg 99 |
| Archetti, Eduardo 65 | Canclini, Néstor García 65,
148 |
| Assmann, Jan 107 | Carpentier y Valmont, Alejo
68, 82 |
| | Castro y Quesada, Américo
69, 101, 127 |
| Bacon, Francis 92 | Certeau, Michel de 25, 36,
39, 50, 54, 92, 133 |
| Bajtin, Mijail Mijailovich 5,
19, 28, 34, 38, 40, 50, 53,
101, | Chaadaev, Peter 129 |
| Barthes, Roland 112 | Chikamatsu Monzaemon 128 |
| Basilio de Cesarea 91 | Cicerón, Marco Tulio 35, 90,
95 |
| Bastide, Roger 101, 112, 116 | Cipolla, Carlo 13 |
| Bhabha, Homi 64, 102 | Cohen, Anthony 147 |
| Blok, Anton 147 | |
| Boas, Franz 99 | |

Collins, Samuel 126
 Coomaraswamy, Ananda 88
 Cortés, Hernán 138
 Costa, Lúcio 134
 Cumont, Franz 70, 100
 Cunha, Euclides da 129

Davis, Natalie Zemon 17, 29
 Dawson, Christopher 69
 Debussy, Claude 81
 Delage, Maurice 81
 Du Bois, W. E. B. 87
 Durán, Diego 98

Elias, Norbert 19, 32, 35, 36, 52, 54, 121, 150
 Estienne, Henri 93, 130
 Evans-Pritchard, Edward 53, 105

Faulkner, William 77
 Fenollosa, Ernst 136
 Florio, John 139
 Freud, Sigmund 147
 Freyre, Gilberto 65, 68, 69, 74, 83, 84, 98, 100, 101, 132, 133
 Fuad Pasha 131

Galison, Peter 118
 Gama, Vasco de 106
 Gamio, Manuel 99
 Gandhi, Mohandas Karamchand «Mahatma» 79
 García Márquez, Gabriel 77, 78
 Gaulle, Charles de 131

Geertz, Clifford 18, 20, 28, 30, 32, 43, 53, 90, 112
 Gil, Gilberto 82
 Gilroy, Paul 64
 Gironde, Oliverio 92
 Gombrich, Ernst 10, 26, 47, 52, 76
 Gramsci, Antonio 16
 Gregorio I «san Gregorio Magno» 95, 96
 Gregorio IX 92
 Gregory, Rochard 76
 Gruzinski, Serge 75
 Guicciardini, Francesco 139

Hall, Stuart 64
 Hannerz, Ulf 110, 150
 Hardy, Thomas 77
 Hasan al-Wazzân 87, 88
 Herskovits, Melville J. 68, 99, 100, 101
 Hjelmslev, Louis 112
 Hopkins, Gerard Manley 77

Inalcik, Halil 120

Jerónimo de Estridón 91
 Jobim, Antonio Carlos «Tom» 82

Kapur, Steven 82
 Kardec, Allan, pseudónimo de L. H. Rivail 80
 Keene, Donald 127
 Kingston, Maxine Hong 93
 Korais, Adamantios 93
 Kundera, Milan 144, 149

Kurosawa, Akira 137

La Malinche 138
 Lafont, Robert 147
 León «el Africano», véase Hassan al-Wazzân 87
 Lévi-Strauss, Claude 30, 112, 126, 133
 Lins do Rego, José 77
 Lopes Gama, Miguel do 91, 124
 Lotman, Juri 112
 Lugones, Leopoldo 101
 Luis XIV 6, 20, 32, 33, 46, 54, 135, 136
 Lutero, Martin 98

Machado de Assis, Joaquim 77
 Maeztu y Whitney, Ramiro de 101
 Mahfouz, Naguib 78
 Malinowski, Bronislaw 105
 Maquiavelo, Nicolás 139
 Martius, Karl von 98
 Miller, Daniel 145
 Momigliano, Arnaldo 70
 Montaigne, Michel de 127, 139
 Morris, William 88
 Muchembled, Robert 16, 95

Nehru, Jawaharlal 65
 Niemeyer, Oscar 134
 Nobili, Roberto de' 96
 Nobunaga, Oda 128
 Novikov, Nikolai 129

Orígenes 91
 Ortiz, Fernando 68, 71, 82, 94, 95
 Palacio, Vicente Riva 101
 Pallache, Samuel 87
 Pandeiro, Jackson do (José Gomes Filho 1919-1982) 82
 Pico della Mirandola, Giovanni 99-100
 Plutarco 43, 99
 Puccini, Giacomo 136, 137

Rama, Ángel 77
 Ricci, Mateo 75, 96, 107, 108, 114
 Ricoeur, Paul 36, 92, 94, 112
 Rivail, Léon Hippolyte 80, véase también Allan Kardec
 Rojas, Ricardo 101
 Romero, José Luis 111
 Roussel, Albert 81
 Rushdie, Salman 63
 Ruskin, John 88

Sahlins, Marshall 25, 32, 39, 42, 150
 Said, Edward 65, 86, 94, 102
 Saikaku, Iharu 128, 137
 Schwartz, Roberto 124
 Séneca 91, 92
 Smiles, Samuel 137
 Steiner, George 106
 Sterne, Lawrence 77
 Sturges, John 137
 Sydow, Carl Wilhem von 102, 150

Takemitsu, Tōru 136	Vasconcelos, José 65, 101
Thomasius, Christian 126	Veloso, Caetano 93
Thompson, Edward Palmer 14, 52, 53, 121	Warburg, Aby 8, 26, 48, 52, 76, 95
Tomás de Aquino (santo) 91	Yeats, William Butler 137
Toynbee, Arnold J. 69, 149	Yokomichi Mario 137
Tutuola, Amos 78	
Vainfas, Ronaldo 71, 132	Zangwill, Israel 99

INDICE GENERAL

Estudio preliminar. Historia y teoría: notas para un estudio de la obra de Peter Burke (M.^a José del Río Barredo)..... 5

El compromiso con la historia social y la inspiración de *Annales*, 7 – Explorando nuevas formas de historia cultural, 27 – Hacia una historia global de la cultura y la sociedad, 42 – Apéndice. Libros principales de Peter Burke, 57

HIBRIDISMO CULTURAL: REFLEXIONES SOBRE TEORÍA E HISTORIA

Introducción..... 63

I. DIVERSIDAD DE OBJETOS 73

Artefactos híbridos, 73 – Textos híbridos, 76 – Prácticas híbridas, 79 – Pueblos híbridos, 86

II. DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA 89

Imitación y apropiación, 90 – Acomodación y negociación, 95 – Mezcla, sincretismo, hibridismo, 98 – Conceptos controvertidos, 104 – Traducción cultural, 105 – Creolización, 109

III. DIVERSIDAD DE SITUACIONES..... 113

Iguales y desiguales, 114 – Tradiciones de apropiación, 116
– La metrópoli y la frontera, 117 – Las clases sociales como
culturas, 121

IV. DIVERSIDAD DE REACCIONES 123

La moda de lo extranjero, 123 – Resistencia, 125 – Purificación
cultural, 129 – Segregación cultural, 131 – Adaptación, 133 –
Circularidad, 135 – Traductores, 138

V. DIVERSIDAD DE RESULTADOS 141

Homogeneización cultural, 142 – Antiglobalización, 146 –
Disglosia cultural, 148 – La creolización del mundo, 149

Índice onomástico..... 153