

# “Transculturación literaria” y “elogio del mestizaje” en *La ciudad letrada*: los intersticios en las escrituras de José María Arguedas y de Ángel Rama

*“Literary transculturation” and “praise to crossbreeding” in The learned city: the interstices in the writings of José María Arguedas and Ángel Rama*

Víctor Silva Echeto\*  
Rodrigo Browne Sartori\*\*

---

**Resumen:** El concepto de *transculturación*, propuesto en los debates de los años '40, fue trasladado a la crítica literaria por Ángel Rama, quien postuló que la concepción transcultural de las transformaciones traducía visiblemente un “perspectivismo latinoamericano”, incluso en lo que pudiera tener de incorrecto el hecho de interpretar. Su estudio se centró fundamentalmente en la escritura intersticial de José María Arguedas. Este ensayo – además de incorporar la idea de *escritura impura y escindida* – recupera la actualidad del estudio de Rama, en momentos en que se habla de multi e interculturalidad, de hibridación o de discurso descentrado.

**Palabras clave:** Transculturación, Mestizaje, Interculturalidad

**Abstract:** The concept of transculturation, laid out in the debates of the 40's, was transferred to the literary critique by Ángel Rama, who put forward that the transcultural conception of the transformations visibly translated a “Latinamerican perspectivism”, even in what the act interpretation could have

---

\* Doctor en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación por la Universidad de Sevilla (España). Docente e investigador de la Universidad de Playa Ancha (Valparaíso) y de la Universidad ARCIS (Santiago – Chile). Estudios posdoctorales en la Universidad de Valencia (España). E-mail: <vecheto@gmail.com>.

\*\* Doctor en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación por la Universidad de Sevilla. Docente e investigador de la Universidad Austral de Chile (Valdivia), Pasantía Pos Doctoral en la Universidad de Ginebra (Suiza). E-mail: <rodrigobrowne@uach.cl>.

of incorrect or misinterpretation. His study centred itself fundamentally in the interstitial writing of José María Arguedas. This paper – besides incorporating the idea of *impure and split writing* – rescues the topicality of Rama’s study, in moments in which we talk about multi and interculturality, hybridism or dis-centred discourse.

**Keywords:** Transculturation, Crossbreeding, Interculturality

## 1 Introducción: antecedentes teóricos del concepto de transculturación

Al analizar los procesos de intercambio en América Latina y en la cultura contemporánea, hay que tener presente el concepto de *transculturación*. Noción que, propuesta por Fernando Ortiz (1973), hace referencia a una concepción que radicaliza las teorías sobre el cruce y las relaciones culturales en este continente. El antropólogo-musicólogo cubano consideró que más que hablar de *aculturación* – término anglo-norteamericano propuesto por Malinowski (1973) – era necesario, en las Américas, remitirse a la idea de *transculturación*.

Ortiz entendía que dicha opción expresaba mejor las diferentes fases del tránsito de una cultura a otra porque la transculturación no consiste sólo en adquirir una cultura que es lo que precisa en específico la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también, necesariamente, la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, “lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse *neoculturación*” (Ortiz, 1973, p. 134-135).

La transculturación tiene un significado que va más allá de la representación binaria y estática del enfrentamiento cultural. Implica una relación fluida *entre* culturas, en lugar de la mera imposición de una sobre la otra. En cambio, los seguidores de la teoría del *melting pot*<sup>1</sup> consideran que no se produce un intercambio *entre* culturas, sino un proceso de aculturación, es decir, de dominación absoluta de una cultura sobre la otra.

Posteriormente Bronislaw Malinowski, en el prólogo al libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1973), sostiene que la transculturación es un proceso en el cual emerge una nueva realidad

<sup>1</sup> Teoría que se origina en el libro titulado de esa forma por Israel Zangwill, publicado en 1909. Es una metáfora usada en los Estados Unidos y que implica purificación y destilación para crear una nueva identidad sólo con las razas de origen europeo.

compuesta y compleja que no es una “aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente” (Malinowski en Ortiz, 1973, p. 7). Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas *transculturación* proporciona un término que no contiene la implicación de una cultura hacia la otra, sino una transición entre dos culturas. Esa transición se ubica en el *entre* de la cultura o *in-between*, en las poscoloniales palabras de Homi Bhabha (1994).

Luego, la idea de transculturación fue trasladada por Ángel Rama (1982) a los estudios críticos-literarios. Rama, intentó salir del *sociologismo*<sup>2</sup> que contaminaba la creación y los estudios literarios, incorporando al análisis la perspectiva transcultural. Ese sociologismo buscaba sustituir la concepción nacional-romántica como se visualizaba entre sus fundadores, entre ellos Sarmiento y Eugenio de Hostos. Así lo indicaba el crítico Alberto Zum Felde (1954) cuando se refirió a que gran parte de la ensayística continental figura próxima a su realidad sociológica, “esto no es más que un trasunto de lo que, analógicamente, ocurre en la novela, la cual es también sociológica, en gran parte, diferenciándose a menudo ambos géneros sólo en las formas e identificándose en su común sustancia” (Zum Felde, 1954, p. 9).

Así las cosas, Rama invierte la marcha, sumando la variable cultural como clave fundamental de comprensión de los fenómenos y las transformaciones literarias. En el texto de 1982, señala que hacia 1940 se produce un amplio cuestionamiento sobre lo que se venía realizando hasta ese momento: la torpe contención “que hizo de las obras literarias meros documentos sociológicos, cuando no proclamas políticas” (Rama, 1982, p. 19). Por ello, ese cambio que se produce a partir de la década del ‘40<sup>3</sup>, implica restablecer las obras literarias en el marco de las operaciones culturales y considerar que éstas no están fuera de las culturas, “sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres” (Rama, 1982, p. 19).

<sup>2</sup> “Criollismo, nativismo, regionalismo, indigenismo, negrismo, y también vanguardismo urbano, modernización, experimentalista, futurismo, restauran el principio de representatividad, otra vez teorizado como condición de originalidad e independencia, aunque ahora [período 1910 a 1940] dentro de un esquema que mucho debía a la sociología que había estado desarrollándose con impericia” (Rama, 1982, p. 14).

<sup>3</sup> Obsérvese la coincidencia de fechas con la publicación del texto de Fernando Ortiz, donde – este autor – propone los conceptos de transculturalidad y de transculturación. Éste es otro argumento que permite considerar la influencia que Rama tiene del antropólogo Ortiz e incorpora sus nociones para el estudio literario.

No obstante, Rama supera la propuesta de integración de los estudios literarios en el contexto más amplio del análisis cultural y acoge, además, la noción, propuesta para los estudios antropológicos por Fernando Ortiz, de transculturación. El crítico postuló, de esa manera, que la concepción transcultural de las transformaciones traducía visiblemente un “perspectivismo latinoamericano”, incluso en lo que podía tener de incorrecta la interpretación<sup>4</sup>.

Como una forma de aclarar las diferentes perspectivas, Rama (1982) integra, por otra parte, el análisis que Gonzalo Aguirre Beltrán realizó en *El proceso de aculturación*. En éste, el mencionado autor trata de poner las cosas en su sitio frente a la diseminación de términos que intentan definir esos complejos procesos de mezclas culturales. Es así como sostiene que *ad-culturación* indica unión o contacto de culturas, *ab-culturación* separación de culturas, es decir, rechazo de otras culturas y *trans-culturación* pasaje de una cultura a otra. Para Rama, *la transculturación* revela la resistencia a considerar la cultura propia tradicional como una entidad meramente pasiva o inferior, destinada a las mayores pérdidas y sin ninguna clase de respuesta creadora. En cambio, dicho concepto se elabora sobre una doble comprobación: por un lado registra que la cultura presente de y en la comunidad latinoamericana está compuesta de valores idiosincráticos y, por otro, corrobora la energía creadora que la mueve al no ser un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, “pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera” (Rama, 1982, p. 33-34).

La idea introducida por Ortiz (1973) también podía trasladarse a la concepción que postuló José María Arguedas cuando rechazó el término aculturación. El autor no podía permitirse perder la cultura propia para adoptar la del colonizador. Su singularidad, como la de la mayor parte de los latinoamericanos, es la mezcla y la impureza. No es casual, como se desarrollará más adelante, que Arguedas será extensamente estudiado por Rama.

---

<sup>4</sup> Es interesante considerar como la relación entre perspectivismo y transculturación, presente en Rama en el texto de 1982, es recuperada por Martín Hopenhayn veinte años después. Hopenhayn considera que “el perspectivismo abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia (las interpretaciones no son homologables entre sí) (...) La auto-experimentación encuentra en el viaje transcultural y en la combinación de estilos sus versiones más seductoras. De pronto, recrear perspectivas en el contacto con el ‘esencialmente otro’ se vuelve accesible en un mundo donde la heterogeneidad de lenguas, ritos y órdenes simbólicos es cada vez más inmediata” (Hopenhayn, 2000, p. 2 y 4).

## 2 Transculturación literaria

Se percibe que las invenciones de los transculturadores fueron in extenso facilitadas por la existencia de conformaciones culturales propias a las que había llegado el continente mediante largos procesos de *acriollamiento*. Seguramente, el contacto directo entre las culturas regionales y la modernización habida cuenta de la diferencia entre ambas – en casos como el de la diferencia europea indígena – era muy distante. La mediación la proporcionó esa postura cultural que se habían impuesto tras notables esfuerzos de acumulación y reelaboración: en el caso de Brasil<sup>5</sup> la orgánica cultura nacional y en Hispanoamérica el desarrollo de una intercomunicación fructífera entre sus diversas áreas. Como consecuencia, el diálogo entre el regionalista y el modernista se realizó por medio de un sistema literario amplio, “un campo de integración y mediación, funcional y autorregulado” (Rama, 1982, p. 55). La contribución magna del *período de la modernización* (1870-1910) había preparado esa eventualidad, al construir en Hispanoamérica un sistema literario común.

Por lo tanto, en América Latina, más allá de que se le llame hibridez, criollización, mestizaje, sincretismo, interculturalidad o transculturación<sup>6</sup>, desde hace mucho tiempo se habla de mezclas, de terceros espacios que van produciendo otra cosa, que en su propia inestabilidad generan fenómenos imposibles de prever.

La transculturación permite fracturar la continuidad del discurso de la modernidad, producir enunciaciones discontinuas y abrir brechas; implica vivir en las ambivalencias y ambigüedades de varios mundos y realidades (indígena-colonial, anticolonial-poscolonial y moderna-posmoderna), situación que se radicaliza en las literaturas

<sup>5</sup> En Brasil es interesante el debate que se produce entre los *regionalistas* y los *modernistas*. Conflicto que se expresó en, por ejemplo, sendos manifiestos: de 1926 es el *Manifiesto regionalista* que redactó Gilberto Freyre (1976); mientras que el *Manifiesto antropófago* (que inaugura el modernismo paulista) es de 1929 (De Andrade, 1929). El manifiesto regionalista procura “un movimiento de rehabilitación de valores regionales y tradicionales de esta parte del Brasil”, enfrentándose a los extranjerismos procedentes de la capital, Río de Janeiro y de ciudades más cosmopolitas como São Paulo. En cambio, el manifiesto antropófago, originado justamente en esta última ciudad, postula “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago” (De Andrade, 1929).

<sup>6</sup> Desde una lectura poscolonial, Antonio Cornejo Polar, analizando el fenómeno de la migración en Perú, cuestiona las utilidades de las nociones de hibridación, de desterritorialización (García Canclini, 1999) y de transculturación, porque intentan “sintetizar en un espacio armónico” (Cornejo Polar, 1996, p. 842) los conflictos que son más descentrados, múltiplemente situados y fragmentados. En este escrito no nos extendemos en ese debate porque, para los efectos del mismo, no son correspondientes.

latinoamericanas, tal como lo postula Idelver Avelar (2000), analizando el caso del *boom* latinoamericano. El boom da cuenta de esas ambigüedades pero, también, de los puentes transculturales que se tienden entre lo colonial y lo poscolonial, entre lo premoderno y lo moderno. Avelar se refiere a la *voluntad de modernidad* manifestada tanto en la ficción como en el ensayo<sup>7</sup>. Lo rural era sinónimo de lo local, en cambio, lo urbano de lo universal: “hoy, cada gran ciudad de América Latina aspira a tener su Balzac, su Galdós, su Proust, su Joyce, su Dos Passos, su Moravia, su Sartre” (Rodríguez Monegal, 1969, p. 11).

Como ejemplos concretos de lo expresado por Rodríguez Monegal, se ofrecerán algunas reflexiones realizadas por Juan Carlos Onetti y Gabriel García Márquez. El primero de éstos – al finalizar la década del ‘30, desde las páginas del semanario *Marcha*, bajo el seudónimo “Periquito el Aguador” y en su columna “La piedra en el charco” – apostó por una literatura más urbana, considerando que la literatura rural se encontraba en una crisis profunda y, por lo tanto, se requería de una renovación que sólo podía provenir de los centros ciudadanos, en este caso concreto, de Montevideo. Sobre un concurso literario realizado en Uruguay en 1939 escribió “Periquito el Aguador”:

Los pocos datos que tenemos del concurso de cuentos que organizó ‘Marcha’<sup>8</sup>, parecen indicar una gran mayoría para aquellos trabajos cuyo argumento se desarrolla en el interior del país. Imaginamos profusión de autóctonos ‘ahijuna’, ‘velay’, ‘pangaré’ y chinas querendonas con acampanadas faldas de color de cielo y moñitos en las pesadas trenzas (...) Declaramos en voz alta – para que se nos oiga en toda orilla del charco que apedreamos semanalmente – que si Fulano de Tal descubre que el gaucho Santos Aquino, de Charabón

<sup>7</sup> Ejemplos hay múltiples, sólo como una muestra pueden consultarse los escritos de Juan Carlos Onetti (1975) en Uruguay o Gabriel García Márquez (1991) en Colombia, en los cuales señalan la necesidad de que la literatura latinoamericana abandone su regionalismo o localismo para transformarse en una escritura cosmopolita. En el caso de Emir Rodríguez Monegal asoció lo rural al simplismo y al primitivismo preartístico. Este autor, en uno de sus textos más reconocidos, afirmó: “la clásica dicotomía novela urbana/novela rural se disolvió por su misma base, ya se acabaron para siempre esos relatos campesinos y selváticos, con seres de dos dimensiones y mecánica exposición documental” (Rodríguez Monegal, 1969, p. 10). La superación de la dicotomía para Rodríguez Monegal se producía anulando uno de los dos términos (los campesinos y selváticos). Paradójicamente, como escribe Avelar, “varias de las novelas aclamadas por Monegal y sus compañeros del boom como paradigmas de la ‘nueva narrativa’ eran rurales o semirurales: *Cien años de soledad*, *Pedro Páramo*, *Grande Sertão: Veredas*” (Avelar, 2000, p. 43).

<sup>8</sup> Semanario uruguayo, editado entre 1939 y 1972. Onetti fue su redactor cultural y jefe de redacción en sus primeros años. Otros redactores culturales de *Marcha* fueron Emir Rodríguez Monegal y Ángel Rama.

Viudo, sufre un complejo de Edipo con agregados narcisistas, y se escribe un libro sobre este asunto, nos parece que obra perfectamente bien (...) Lo malo es que cuando un escritor desea hacer una obra nacional, del tipo de lo que llamamos 'literatura nuestra', se impone la obligación de buscar o construir rancho de totora, velorios de angelito y épicos rodeos. Todo esto, aunque él tenga su domicilio en Montevideo (...) Entretanto, Montevideo no existe. Aunque tenga más doctores, empleados públicos y almaceneros que todo el resto del país, la capital no tendrá vida de verás hasta que nuestros literatos se resuelvan a decirnos cómo y qué es Montevideo y la gente que la habita (Onetti, 1975, p. 27-28).

En esas páginas hay un aspecto de vital interés y éste se observa cuando Onetti menciona implícitamente el incremento de los procesos de transculturación en la zona urbana de Montevideo y cómo la literatura nacional no se refería a ese tema en sus escritos. El autor precisa que la llegada al Uruguay de culturas desconocidas y la acelerada transformación del aspecto de la ciudad, "que levanta unos rascacielos al lado de una chata casa enrejada; la evolución producida en la mentalidad de los habitantes – en algunos, por lo menos, permítasenos creerlo – después del año 33" (Onetti, 1975, p. 28) hacen que el oriental tenga una manera de ser propia.

Un ejemplo que, desde otro punto de vista, puede acrecentar los procesos transculturales a los que se refiere Onetti es el de Colombia, donde el enfrentamiento no se produjo entre las zonas rurales y la capital como en Uruguay o en Argentina, sino que se generó entre la costa y Bogotá. La primera (Barranquilla y Cartagena) se reveló contra las normas culturales capitalinas, como puede seguirse en los artículos que Gabriel García Márquez escribió en los años '50 en *El Heraldo*. En ese debate la palabra clave era la *modernización*. ¿Quién se había modernizado antes? ¿Quiénes eran más provincianos: los costeños o los habitantes de Bogotá? Unos se vanagloriaban de un estilo más suelto de vida y de modernizarse más aceleradamente que los intelectuales de la capital. En 1950, ante la acusación de provinciano que le prodigaban al – en ese entonces – periodista García Márquez, éste la toma contra los bogotanos en una pintoresca y humorística arremetida. Para el escritor la modernización correspondería a la zona costera de Colombia.

Un inteligente amigo me advertía que mi posición respecto a algunas congregaciones literarias de Bogotá, era típicamente provinciana. Sin embargo, mi reconocida y muy provinciana modestia me alcanza, creo, hasta para afirmar que en este aspecto los verdaderamente

universales son quienes piensan de acuerdo con este periodista sobre el exclusivismo parroquial de los portaestandartes capitalinos. El provincianismo literario de Colombia empieza a dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar (García Márquez, 1991, p. 193).

Como se desprende del texto de García Márquez, Colombia es un caso interesante de analizar en el ámbito latinoamericano porque el impulso modernizador no iba desde las zonas capitalinas hacia el interior, sino que se producía a la inversa. Hay que tener en cuenta que en el continente se dieron dos procesos de transculturación sucesivos: por un lado el que realiza – aprovechando sus mayores recursos – la capital o, sobre todo, el puerto y, por otro, el que genera la cultura regional interna respondiendo al impacto de la transculturación que provenía de Bogotá. Estos dos procesos, esquemáticamente perfilados y distribuidos en el espacio y en el tiempo, se resolvieron, en muchos casos, a través de los movimientos migratorios de jóvenes escritores provincianos hacia las ciudades principales de cada país, vinculándose, a su vez, con los igualmente provincianos pero nacidos en la capital. “Las soluciones estéticas que nacieron en los grupos de esos escritores mezclarán en varias dosis los impulsos modernizadores y las tradiciones localistas, dando a veces resultados pintorescos” (Rama, 1982, p. 37). Por ejemplo Pedro Leandro Ipuche, en el sur de América, acuñó el término “nativismo cósmico” que metaforiza la encrucijada de culturas. Esa denominación tuvo la aprobación del primer Borges.

En resumen, los procesos de transculturación en América Latina dieron vida a dos movimientos complementarios: uno de ellos fue la emigración de sectores campesinos o de intelectuales o escritores provincianos del interior: zonas rurales hacia la capital o hacia las zonas portuarias y el otro la llegada de europeos, negros (esclavos en su mayor parte) y asiáticos a los diferentes países, conformando una trama mestiza y culturalmente heterogénea. Esto motivó que crecieran exponencialmente las ciudades y estimularan una migración desde las zonas rurales las que, en forma paralela, perdieron población mientras, paradójicamente, los países incrementaban sus habitantes.

La literatura y el periodismo, como se señalaba en el caso de Juan Carlos Onetti en Uruguay o Gabriel García Márquez en Colombia, fueron relatando estos procesos desde los años ‘40 y dando cuenta de los conflictos que estaban produciendo esos cambios. Con el paso de los años se incrementó la diversidad simbólica, expresada en la literatura, las artes plásticas, la música, y los procesos de transculturación



aumentaron hasta convertirse en una parte fundamental de las ciudades del continente.

Finalmente, se podría caracterizar a este proceso como una retórica de la primera vez que está presente tanto en *Cien años de soledad*, en *Pedro Páramo*, en *Macunaíma*, como “una voluntad edípica, según la cual el padre europeo se encontraría superado, rendido al hecho de que sus hijos latinoamericanos se han adueñado de su corona literaria” (Avelar, 2000, p. 41). En síntesis, el boom ejemplifica esa travesía transcultural en América Latina, donde las épocas producen tránsitos, pasajes, intersticios, mezclas de tiempos (premodernos-modernos, colonial-poscolonial) y espacios (temáticas rurales y locales con estéticas cosmopolitas). Como ejemplo de lo expuesto, es pertinente citar a Gilda de Mello e Souza (1979), quien precisa que el interés de *Macunaíma*<sup>9</sup> se debe, en gran medida, a su “adhesión simultánea a términos enteramente heterogéneos o, mejor, a un curioso juego satírico que oscila sin cesar entre la adopción del modelo europeo y la valoración de la diferencia nacional” (en Rama, 1982, p. 29).

En definitiva, la importancia de los estudios de Ángel Rama está en trasladar, desde la antropología, la noción de transculturación para analizar la complejidad de los fenómenos literarios en las Américas. Es una escritura que se pliega sobre sí misma, que combina lo transcultural con lo transdisciplinario, que asume el mestizaje y el conflicto entre lo regional y lo local con lo universal, las temáticas provinciales con las formas cosmopolitas, que adquiriría, por ejemplo, la novela en el boom.

### **3 *La ciudad letrada: puente colonial-poscolonial***

Un libro que no se puede obviar si se pretende trabajar sobre la importancia que tuvieron los estudios transculturales en la ensayística de Ángel Rama es *La ciudad letrada* (2004). En esa publicación y adelantándose a su época, la variante poscolonial se suma para tender un puente entre lo colonial y lo poscolonial, entre lo moderno y lo posmoderno, delineando con claridad el contraste y la continuidad

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Gilda de Mello e Souza, este libro está basado en la combinación de una gran cantidad de otras obras, como un palimpsesto antropófago – “como son los platos de nuestra culinaria con sus ingredientes fuertes ‘de pimienta, las salsas *tutu* y *dendê* y la caña” (de Mello e Souza, 1979, p. XI) – que funcionaba, paralelo a la cultura musical de Mário de Andrade, como un nexo entre música erudita y música popular. Mecanismo “parasitario” que deriva de múltiples procedencias y que su autor lo somete a todo un proceso de enmascaramientos, deformaciones y adaptaciones.

entre las dos épocas y, de este modo, ofreciendo una reinterpretación sobre cómo se entendían los movimientos de independencia en América Latina. De esta forma, *la ciudad letrada* comienza en la ciudad ordenada, la ciudad barroca de los siglos XVI y XVII y se cierra en la ciudad politizada de los años '70 y '80 del siglo XX. Pero, en toda esa extensión temporal y espacial, los letrados ocuparon un lugar de privilegio, un espacio que les fue otorgado desde el inicio:

Aunque se siguió aplicando un ritual impregnado de magia para asegurar la posesión del suelo, las ordenanzas reclamaron la participación de un *script* (en cualquiera de sus divergentes expresiones: un escribano, un escribiente o incluso un escritor) para redactar una *escritura*. A ésta se confería la alta misión que se reservó siempre a los escribanos: *dar fe*, una fe que sólo podía proceder de la palabra escrita, que inició su esplendorosa carrera imperial en el continente (Rama, 2004, p. 43).

Los letrados de Rama podrían considerarse como la clase privilegiada de los colonizados, una clase educada a la europea que representa y propaga los valores del colonizador. Sin embargo, aún ese *otro* no es auténtico y no puede mirárselo desde un punto de vista binario, es *otro* porque asume valores europeos y los representa y los difunde con éxito pero, a su vez, es un *mismo* al haber nacido en las tierras de los colonizados. Ese *otro* manifiesta confianza por la cercanía espacio-temporal y, en consecuencia, amenaza también por sus posiciones, es decir, genera incertidumbres. Por lo mismo, Rama desarticula la mirada binaria, considerando esos terceros espacios enunciativos al ubicar a ese colonizado/colonizador como una *diferencia*, porque, en una parte, no tiene una clara identidad europea al haber nacido en América Latina, pero, en otra, tampoco es cien por ciento latinoamericano ya que étnica y culturalmente estaba muy alejado de los nativos al representar y enunciar los valores del colonizador. Es así como se vuelve a la idea de transculturación que cruza la obra de Rama. *La ciudad letrada* es un ejemplo de como se transculturaliza “a las muchedumbres” desde “el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, la literatura, y los letrados encauzan y dirigen la operación pedagógica” (Monsiváis, 2004, p. 8).

En *la ciudad letrada* (Latinoamérica), paralelamente, resistencia y eventual liberación del poder colonial se manifestaron de manera diferente que en otros continentes, debido a que la presencia criolla no era muy diferente a la del colonizador. Los movimientos de liberación no se dieron, como en la India por ejemplo, por medio de una resistencia

sistemática de las clases subalternas, sino que se realizaron, en algunos casos, desde arriba por parte de los latifundistas que tenían conflicto de intereses tanto con los colonizadores como con las masas locales de indígenas y mestizos. Luego, la Independencia no dio por resultado la restauración del control gubernamental a los grupos sometidos (indígenas y mestizos), sino que cedió el poder – cuya estructura se basaba en el feudalismo español – a la nueva población más cercana ideológicamente al europeo y propiciando, en varias ocasiones, violentas represiones contra estos subordinados.

En el siglo XVI *la ciudad letrada* se transformó en ciudad escrituraria, fue el distante espacio entre la letra rígida y la fluida palabra hablada que procesó esa transformación. Ciudad escrituraria “reservada a una estricta minoría” (Rama, 2004, p. 71). En *la ciudad escrituraria* se produjeron diversos conflictos transculturales, por ejemplo, en la diglosia que confrontaba la lengua pública y cortesana que procede de la península colonizadora y el habla popular, privado que lo consideraba como “bárbaro”, por parte de los primeros. Pero, también, el conflicto se producía al interior de la letra, de la escritura, de la separación entre la letra de Europa, escrita en este lado del océano y la de las Américas.<sup>10</sup> La barroca lengua literaria americana, como le llamaba Carpentier (1981), requería de glosarios para ser leída en el centro imperial. En ese conflicto de las escrituras, como proceso transcultural, se encuentra José María Arguedas, quien por su particularismo y singularidad, es extensamente estudiado por Ángel Rama.

#### 4 “La gesta del mestizo”

Un caso que se ha elegido para estudiar con referencia a todos estos fenómenos de transculturalidad y mezclas culturales, en el contexto de la *ciudad escrituraria* (Rama, 2004, p. 71), es el de José María Arguedas. Se argumenta lo anterior, sosteniendo que Arguedas en su doble posición de escritor y etnólogo, de mestizo, fue uno de los primeros intelectuales americanos en considerar el conflicto y la ambivalencia de vivir en

<sup>10</sup> Al respecto, hay un dato interesante que incorpora Rama, “los lingüistas concuerdan en que ya para la época de la Emancipación había desaparecido del habla, no sólo popular sino también culta, la segunda persona del plural, suplantada por la tercera bajo el pronombre jerárquico de *ustedes*. Sin embargo, aun en su última proclama, Simón Bolívar comienza diciendo en 1830: ‘Habéis presenciado mis esfuerzos...’ y en las escuelas de todos los países hispanoamericanos en 1982 los niños aprenden en las tablas de conjugación un ‘vosotros amáis’ que no utilizan en su habla corriente, ni tampoco ya en sus escritos, que suena a sus oídos como una artificiosa lengua de teatro” (Rama, 2004, p. 79).

esos varios mundos (teóricos, literarios y étnicos). Aunque Mario Vargas Llosa (1982) califica como patética la posición desarraigada de Arguedas, desde otro punto de vista es parte de la riqueza del vivir en la ambivalencia y la ambigüedad de diversos mundos, como un número importante de escritores latinoamericanos.

Así, ese vivir *entre* varios mundos lo detalla Ángel Rama cuando se refiere al cruce del etnólogo Arguedas y del escritor Arguedas. Para Rama, “el novelista peruano José María Arguedas ha opacado, hasta casi hacerlo desaparecer, al etnólogo peruano José María Arguedas” (Rama, 1982, p. 173). Esa ambivalencia en la posición de Arguedas, no se debe a actividades divorciadas: de un lado la vocación literaria, libre, no retribuida, sólo esporádica; del otro la tarea profesional, persistente y continua, destinada a cumplir la demanda social retribuida, “sino que una y otra se despliegan como sendas paralelas, mutuamente complementarias e intercomunicadas, nacidas de un mismo impulso creador que va adecuándose a las dispares formas expresivas sin perder su unitaria fuente” (Rama, 1982, p. 173). En este contexto, se encuentra a un Arguedas mestizo, que se ubica entre el escritor, el folclorista y el etnólogo. Pero su importancia no está en cada uno de ellos, sino en ese *entre* o espacio *liminal* que es su producción. Por lo mismo, es inapropiada la lectura de Vargas Llosa cuando dice que se encontró entre dos mundos, sino que Arguedas estuvo *entre* múltiples culturas y su vida fue otra *grieta* entre ellas. Es una escritura escindida, múltiplemente situada, una escritura (im)pura y contaminada.

Ese espacio liminal en el que se encuentra José María Arguedas, Ángel Rama lo explica por su temprana elección de un área de la realidad (una particular lectura del *indigenismo*) y la filosofía que lo interpreta. En el primer caso puede considerarse que analiza la situación de la cultura indígena, heredera de la cultura del Incanato, pero la contextualiza en el seno de la cultura peruana de su época. Es decir, la mezcla con otras fuentes culturales, lo que le permite encontrar las vías indispensables para que contribuya a la formación de una cultura nacional libre y moderna. En ese ámbito, el joven Arguedas se inserta dentro de la corriente *indigenista*, pero no para rechazar el mestizaje en pro de un esencialismo puro latinoamericano, como lo entendieron algunos autores que se incluyen en esa corriente, sino para mezclar indígenas con gente proveniente de otras culturas o con criollos nacidos, en este caso, en Perú.

Con referencia a su posición filosófica, Arguedas es heredero de Mariátegui, aunque no asume totalmente sus postulados marxistas, sino

que toma de él su espíritu rebelde, reivindicativo, de clara militancia social. En octubre de 1968, al final de su vida intelectual, cuando pronunció el discurso al recibir el premio “Inca Garcilaso de la Vega”, José María Arguedas sostuvo sobre el joven José María Arguedas:

No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o ‘extraño’ e ‘impenetrable’ pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo (Arguedas, 1974, p. 281).

La vida intelectual de Arguedas desde 1935 (año en que publicó el libro de cuentos *Agua*) hasta 1969, año de su muerte, abarca más de tres décadas donde la escritura literaria, la investigación de campo, el estudio antropológico, las descripciones folclóricas, tienen todas una misma finalidad u objetivo, el compromiso con la historia de América y la inserción del mestizo en el mapa cultural del continente. En los años ‘50, veinte después de iniciada su labor intelectual bajo la sombra del grupo *Amauta*<sup>11</sup>, analizó críticamente sus dos primeras obras: *Agua* (1935) y *Yawar fiesta* (1941), considerando que habían nacido del odio puro que brota en las regiones donde se encuentran dos bandos enfrentados con implacable crueldad, “uno que esquilma y otro que sangra” (Arguedas, 1974, p. 285). Es decir, el autor reconoce que simplificó la realidad, la miró desde un punto de vista binario, cuando era más compleja, mestiza e impura. Rama señala que lo mostrado en esos cuentos es una simplificación del enfrentamiento, “oponiendo la brutalidad de los patrones feudales a la justicia del reclamo de los indígenas, sería la consecuencia de una realidad igualmente simple y dicotómica, la que regiría en las ‘aldeas’ de la sierra” (Rama, 1982, p. 177). En *Yawar fiesta*, su segunda obra, la realidad se complica y muestra, en lugar de esa visión dicotómica, por lo menos cinco tipos de personajes, los que estima representativo de los cinco estratos o clases sociales: indios, terratenientes tradicionales, terratenientes nuevos ligados a los políticos, mestizos bivalentes y estudiantes.

---

<sup>11</sup> Generación posterior al vanguardismo que se orientaba mayoritariamente a lo social y lo telúrico, es decir, al regionalismo de la Selva, la Sierra o de la Costa. Fue una generación humanista muy preocupada en su momento por la política nacional.

Su conflicto con el *indigenismo*, del que se encontró adentro y afuera, implicó que modificara, enmendara o perfeccionara el vasto movimiento que se engloba bajo ese nombre. Como recuerda Rama, el término *indigenismo* fue acuñado por la generación “posmodernista” latinoamericana, la que le otorgó un significado que fue el que se aceptó en el continente.

Como en los ejemplos paralelos y contemporáneos del ‘negrismo’ antillano y del ‘revolucionarismo’ mexicano, se trató de una formulación local, peculiar, referida a la problemática cultural de la región, de esa tendencia generalizada, regionalista, criollista, nativista, que se posesionó de América Latina con posterioridad al novecentismo modernista, desarrollándose en la década de los diez y los veinte: propuso una nueva apreciación de la realidad y del funcionamiento de las sociedades del continente que estaba modernizándose, a través de la óptica de los sectores de la baja clase media en ascenso, quienes entablaban una lucha contra las consolidadas estructuras de poder (Rama, 1982, p. 179).

Las características de este movimiento son franco y duro realismo; aspiración a un reconocimiento objetivo y documentado del entorno; poderoso racionalismo clarificador; esquemas mentales simples, contrastados, rotundos, que proponían interpretaciones sencillas aunque eficaces del mundo; la combatividad que forzó la nota denotativa de cualquier texto refiriéndolo al discurso global de la sociedad y el valor ético que los condujo a una permanente militancia. “Todos esos rasgos pueden encontrarse en las novelas, las obras de arte, los estudios sociales y económicos, las consignas políticas de la época y unitariamente en el lenguaje que utilizaron todos esos textos” (Rama, 1982, p. 180), tanto los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, como *Matalaché* de López Albújar o la pintura de José Sabogal. Este *indigenismo* es el que relee Arguedas en sus últimos escritos. En la publicación póstuma *Razón de ser del indigenismo en Perú*, en primer lugar pasa por alto la aportación que en el siglo XIX hizo Manuel González Prada y se refiere particularmente al siglo XX. En este siglo marca tres períodos. El primero corresponde al novecentismo, donde se confronta la obra que va construyendo Julio C. Tello con la de los hispanistas José de la Riva Agüero y Víctor A. Belaúnde. En ambas visiones, más allá de sus diferencias, había un reconocimiento de la cultura inca, seguramente motivado por los recientes descubrimientos arqueológicos y bibliográficos (Paraca, Machu Picchu, Guaman Poma

de Ayala). En el segundo, liderado por José Carlos Mariátegui, se impone de manera beligerante la reivindicación social y económica del indio, “se insta a los escritores y artistas a tomar como tema el Perú contemporáneo y se genera una nutrida producción sobre el indio miserable, maltratado y expoliado” (Rama, 1982, p. 181). En el séptimo capítulo de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui analiza la posibilidad de construir literaturas nacionales en las Américas, considerando la particularidad de su país. La dualidad quechua-española propia del Perú y aún no resuelta en aquellos años, “hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de la conquista” (Mariátegui, 1928, p. 68-69).

Arguedas subraya que pasado el tiempo esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico, por lo tanto, casi nada sobrevive de ella, aunque haya cumplido una función social importante. Por ejemplo, Arguedas retomará de Mariátegui la distinción entre *indigenismo* e indígena, señalando que: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena” (Arguedas en Rama, 1982, p. 181). Las mayores críticas no se referían a la pobreza artística de ese *indigenismo*, “que incluso podría haberse puesto a la cuenta de un período de aprendizaje tal como adujera Mariátegui” (Rama, 1982, p. 181), sino a la simplificación que implicaba la mirada binaria (indio-dominador, costa-sierra) que no consideraba la complejidad de la sociedad peruana. En ese sentido, no se reconocía el papel de los nuevos sectores mestizos, tampoco admitía los matices diferenciales que tenían en su interior las clases enfrentadas (distintos tipos de comunidades indígenas, de terratenientes).

De esa forma se llega al tercer período, que es el que integra Arguedas, donde se intentan corregir las carencias ya indicadas. Lo que se puede cuestionar de este período es la denominación de *indigenismo*, porque el centro del estudio no fueron las comunidades indígenas, sino la complejidad cultural de Perú, rica en sus matices y mestizajes. Arguedas, en sus ensayos etnológicos, incorpora al mestizo; esa clase intersticial y fronteriza que rompió con todo esencialismo binario. Es cierto que le dedicó más atención en el ensayo que en la novela, aunque no pueden obviarse los rasgos mestizos del idealizado Demetrio Rendón de *Todas las sangres*. En 1950 escribió:

¿Y cuál es el destino de los mestizos en esas aldeas? En estos tiempos prefieren irse; llegar a Lima, mantenerse en la capital a costa de los más duros sacrificios; siempre será mejor que convertirse en capataz de terrateniente y, bajo el silencio de los cielos altísimos, sufrir el odio extenso de los indios y el desprecio mancillante del dueño. Existe otra alternativa que sólo uno de mil la escoge. La lucha es feroz en esos mundos, más que en otros donde también es feroz. Erguirse entonces contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio, succionarlos más, y a instantes confabularse con ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester (Arguedas, 1974, p. 218).

Vargas Llosa en el prólogo de *Todas las sangres* precisa al respecto:

*Todas las sangres*. Es decir, todas las razas, todas las regiones, todas las culturas, todas las tradiciones, todas las clases sociales de ese gran mosaico que es el Perú. Efectivamente en *Todas las sangres* aparecen los Andes y la costa; los indios, los blancos y los mestizos, aparecen los ricos y los pobres, desde la cúspide de millonarios hasta la base campesina, con muchas divisiones y subdivisiones intermedias de ésta pirámide social. Pero el propósito de la novela no sólo es cuantitativo; también cualitativo: mostrar que este mundo está signado por la injusticia y revelar los mecanismos de la desigualdad y del sufrimiento social en el Perú (Vargas Llosa, 1982, p. ii).

Ángel Rama, por su parte, consideraba que para que Arguedas reconociera al mestizo – que para las mayorías era inexistente – tuvo que desprenderse de la santificación del Inca, “que arrastraba hacia la desatinada esperanza de una restauración purista” (Rama, 1982, p. 187), asumir la cultura india poshispánica y la enorme capacidad de adaptación del pueblo quechua, demostrada a lo largo de la Colonia. La plasticidad de esta cultura le había permitido incorporar contribuciones españolas (religión, trajes, instrumentos, cultivos), pero no aculturarse, sino transculturalmente reelaborarlas en su contexto tradicional. Sobre su labor lingüística Rama aporta otros datos de interés: “Arguedas utilizó y defendió el idioma quechua tal como lo manejaba espontáneamente la población, o sea, empedrado de hispanismos, oponiéndose de este modo al purismo lingüístico de los académicos cuzqueños” (Rama, 1982, p. 187).



El lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino (1972) lo define como “lenguaje criollo”, el cual no es ni español ni quechua. Puede ser ambos al mismo tiempo, “español por su sistema léxico y su morfología, y quechua por su sintaxis (...) Considerarlos como español sería un grave error, pues les estaríamos desconociendo su propia *gramática*, es decir, su propia organización interna” (Cerrón-Palomino, 1972, p. 157).<sup>12</sup> Arguedas, en ese sentido, también sentenció las evocaciones y estilizaciones del periodo incaico, “remedo de lo que él llamó el ‘monstruoso contrasentido’, prefiriendo siempre el empleo de instrumentos, trajes, músicas, etc., contemporáneos” (Rama, 1982, p. 187) aunque en ellos fuera imperceptible la influencia española. Tales elementos componían una cultura viviente y actual y nada justificaba cancelarla en beneficio de la idealización de un pasado desaparecido.

De esa forma, se pasó de un esencialismo identitario indígena al reconocimiento de otra cultura (un tercer espacio o *in-between*) que derivaba de ella pero que implicaba un mayor grado de incorporación de elementos propios de la civilización occidental. El caso de Arguedas es de suma importancia porque reconoció las mezclas en América Latina cuando se incrementaban las ideas “puristas”, de un ir más allá de la cultura, de un tránsito, es decir, de la transculturalidad de las Américas.

## 5 Conclusiones

En definitiva, tanto Arguedas como Rama, invitaron a construir otra cultura gozosamente mestiza. Para ese amplio proyecto, el primero de éstos avizoró la contribución de los sectores intermedios formados por los mestizos. En dicho autor la literatura operó como modelo reducido de transculturación, como le llamaría Rama, donde se probaba la eventual realización de un proyecto mestizo, de modo que si funcionaba estéticamente también podía trasladarse al resto de la cultura.

Los estudios de Ángel Rama que cruzan más de medio siglo de análisis e investigaciones literarias, son claves para realizar una arqueología de los estudios transculturales en las Américas, así como de los inicios del poscolonialismo. Su ensayística, además, se fundamenta

---

<sup>12</sup> En esa definición del lenguaje como criollo se escuchan los ecos del *creole*. El propio Cerrón-Palomino (1972) brevemente lo menciona en un pie de página de su ensayo. En fechas más recientes, el escritor martinico Édouard Glissant (2002) toma la metáfora del *creole* para definir a nuestras transculturas como “criollas”, por su mezcla imprevisible de atributos.

en bases transdisciplinarias, pasando por diversas disciplinas y estéticas. El traslado de la concepción transcultural de la antropología a los estudios literarios, destacándose por romper las binarias separaciones entre alta y baja cultura, entre identidad y alteridad, rechazando una concepción folclórica, estática de concebir a la cultura y redefiniendo *lo popular* como dinámica de encrucijadas y subversiones. Por todo ello, no es casual que se detenga en la obra de José María Arguedas, ya que recobra esa idea de tránsito, de pasaje, de traslado *entre* culturas. Sus opciones estéticas, las mezclas de géneros y estilos, por lo tanto, la convierten en *escritura escindida*, transcultural e *impura*.

## Referencias

- ANDRADE, Oswald de. Manifiesto Antropófago. In: *Revista de Antropofagia* (1928-1929), eedição da revista literaria publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “dentições”, São Paulo: Abril e da Metal, 1928.
- ARGUEDAS, José María. *Yawar fiesta*. Buenos Aires: Losada, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1998.
- AVELAR, Idelber. *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago (Chile): Cuarto Propio, 2000.
- BHABHA, Homi. *The location of culture*. London-New York: Routledge, 1994.
- CARPENTIER, Alejo. Lo barroco y lo real maravilloso. In: *La novela latinoamericana en vísperas de Un nuevo siglo y otros ensayos*. México: Siglo XXI, 1981.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. “La enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas. In: *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.
- CORNEJO POLAR, Antonio. Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. In: *Revista Iberoamericana*, v. L, n. XII, p. 176-177, jul./dic. 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Manifiesto regionalista*. Recife: Instituto Joaquim Tabuco de Pesquisas Sociais, 1976.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Obra periodística. Textos costeños*. Madrid: Mondadori, 1991. Vol. 1.
- GLISSANT, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del bronce, 2002.
- HOPENHAYN, Martín. Transculturalidad y diferencia (el lugar preciso es un lugar movedido). In: *Cinta de Moebio*, n. 7, mayo. Disponible en: <<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/07/frames05.htm>>. Acceso en: 09 feb. 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Prólogo. In: ORTIZ, Fernando (Org.). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel, 1973.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Ediciones Era, 1928.

\_\_\_\_\_. El florecimiento de las literaturas nacionales. In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (Org.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

MONSIVÁIS, Carlos. La Ciudad letrada: la lucidez crítica y las vicisitudes de un término. In: *La ciudad letrada*. Santiago (Chile): Tajamar, 2004.

MELLO E SOUZA, Gilda. Selección, prólogo y notas en *Obra escogida* de Oswald de Andrade. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

ONETTI, Juan Carlos. *El pozo*. Montevideo: Arca, 1939.

\_\_\_\_\_. *Réquiem para Faulkner y otros artículos*. Montevideo: Arca, 1975.

ORTIZ, Fernando. Preludios étnicos de la música afrocubana. In: *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, enero/feb. 1947.

\_\_\_\_\_. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel, 1973.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.

\_\_\_\_\_. *La ciudad letrada*. Santiago (Chile): Tajamar, 2004.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir. *Narradores de esta América*. Montevideo: Alfa, 1969.

VARGAS LLOSA, Mario. Arguedas, entre la ideología y la Arcadia. In: *Todas las sangres*. Madrid: Alianza, 1982.

ZUM FELDE, Alberto. *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*. México: Guaranda, 1954. Vol. I: Los ensayistas.

Submetido em 14/02/2011.

Aprovado em 04/07/2011.