

Ensayo y transculturación

Por Liliana WEINBERG*

EL CONCEPTO DE TRANSCULTURACIÓN, propuesto inicialmente por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940),¹ ha recibido en distintos momentos de nuestra historia intelectual merecidas revaloraciones y reflexiones de gran interés y ha dado lugar desde hace pocos años a una apasionante nueva oleada de discusiones desde la perspectiva de los estudios poscoloniales y subalternos. El propósito del presente trabajo es revisar brevemente este concepto, citar momentos clave de su recepción y discusión, abundar en la reflexión en torno a la familia de los “ensayos de interpretación” en América Latina y a partir de allí elaborar una propuesta en torno a la relación entre ensayo y transculturación.

1. El concepto de transculturación

EL texto de Ortiz no sólo lleva por título y tema central el del “contrapunteo”, sino que éste representa el principio estructurador mismo del texto. El contraste entre el tabaco y el azúcar es presentado en primer lugar como motivo literario en el gran capítulo introductorio y en segundo lugar como hilo conductor de un ensayo de carácter histórico y cultural.² De este modo, el “contrapunteo” funciona ya en un plano conceptual como categoría de análisis, ya en un plano literario como lucha simbólica.

La obra comienza, como ya mencioné, por un gran capítulo introductorio, que presenta, como tema musical, un contrapunteo entre

* Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940, con múltiples reediciones y traducciones. Por mi parte, sigo la edición de esta obra que cuenta con prólogo y cronología de Julio Le Riverend, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978 (*Biblioteca Ayacucho*, 42).

² Como lo presenta Fernando Coronil en su excelente estudio preliminar, el *Contrapunteo* se encuentra integrado por dos textos “en contrapunto”: un ensayo “alegórico” y un ensayo “histórico”: “Más que ofrecer un argumento lineal, el *Contrapunteo* trabajó tangencialmente a través de la alusión poética, breves comentarios teóricos y una detallada interpretación histórica”. Véase la “Nueva introducción” de Fernando Coronil a la traducción al inglés de la obra de Fernando Ortiz, *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*, translated by Harriet de Onis, introduction by Bronislaw Malinowski, prologue by Herminio Portell Vilá, new introduction by Fernando Coronil, Durham y Londres, Duke University Press, 1995, pp. ix-lvi. La traducción de las citas es mía.

dos sustancias animizadas, el tabaco y el azúcar, a la vez materias primas y mercancías (y en este sentido ya marcadas por un primer antagonismo), que a su vez sintetizan en su tensión la historia económica, social, cultural de Cuba. Este primer contrapunteo, que alcanza una resonancia musical, es seguido por el encuentro de estas dos “líneas melódicas”, siempre en tensión, en un nuevo concepto, el de “transculturación”, en el momento de llegada al segundo bloque del texto, “ensayo histórico” dedicado a la “Transculturación del tabaco habano e inicios del azúcar y de la esclavitud de negros en América”. Es allí donde el autor presenta su texto como “un ensayo de carácter esquemático”, en cuanto

no trata de agotar el tema, ni pretende que las señaladas contraposiciones económicas, sociales e históricas entre ambos productos de la industria cubana sean todas tan absolutas y tajadas como a veces se presentan en el contraste. Los fenómenos económico-sociales son harto complejos en su evolución histórica y los múltiples factores que los determinan los hacen variar grandemente en sus trayectorias (p. 91).

Ortiz se preocupa pues, como buen científico social, por dejar su estudio a buen recaudo de las críticas que pudieran formularse en torno al carácter simplificador o esquemático que implique escoger el contrapunteo entre dos productos animizados, y también en cuanto al empleo, crítica y cita de las fuentes documentales empleadas. Se asoma así en el propio texto un contrapunteo entre las leyes productivas del ensayo de interpretación y las que rigen la monografía científica. En este caso, Ortiz decide definir el concepto que va a introducir a partir de ese momento, “transculturación”, a la vez que ampararse en el sistema de autoridades: “Sometido el propuesto neologismo, *transculturación*, a la autoridad irrecusable de Bronislaw Malinowski, el gran maestro contemporáneo de etnografía y sociología, ha merecido su inmediata aprobación. Con tan eminente padrino, no vacilamos en lanzar el neologismo susodicho” (p. 97). La referencia al gran antropólogo nos reconduce a su vez al prólogo a la primera edición, preparado por el propio Malinowski, que a la vez que “autoriza” el valor académico del concepto y su ingreso al campo antropológico, lo reinterpreta como enriquecimiento de la teoría funcionalista.

Pero atendamos ahora al propio concepto de “transculturación”.

Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para

que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente.

Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado.

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísticas transmutaciones de cultura que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (pp. 91-92).

Nótese el empleo del superlativo no sólo con valor expresivo sino también descriptivo. El empleo de estos adjetivos, “variadísimos fenómenos” y “complejísticas transmutaciones de cultura” tiene un especial interés, en cuanto permite efectivamente a la mirada del ensayista desplazarse con rapidez y abarcar fenómenos como el encuentro de las distintas culturas de los esclavos africanos con la de los indígenas americanos, sin el tamiz de la cultura dominante, y pasar así, como dice Coronil, de categorías cognitivas a estructuras de sentimiento (p. xiv), o bien entender el uso del tabaco y la explotación del azúcar como complejos: tal es, por ejemplo, el caso de la aclimatación simbólica y a su vez heterogénea del uso del tabaco por los indoan-tillanos, que integran un compuesto que a su vez debe ser desmontado para entender cómo el uso del tabaco, el uso de la pipa y la simbología del humo y el aire pueden ser reasimilados de manera diversa por diversas culturas y experiencias, y así pasar de los niveles macro a los niveles micro, abrir, analizar y sintetizar de diversa manera la incorporación de préstamos culturales que se refuncionalizan. Tal es también el tratamiento diferencial que recibirán la “blanca” y pura azúcar y el “pecaminoso” tabaco, y la prueba a que será sometido el complejo valorativo en torno de ambos cuando entren a los circuitos monetarios y de explotación agrícola y comercial a gran escala, hasta desembocar en fenómenos de “transculturación universal”, como la que permite que el soldado de cualquier trinchera en cualquier parte del mundo encienda para su consuelo, antes del fin violento en soledad, un cigarrillo.

Por otra parte, y como veremos en esta nueva cita, se elabora una serie de términos que comienzan con el prefijo “trans” y de ese modo refuerzan, por sonido y por sentido, la dinámica de los procesos: “transculturación”, “tránsito”, “transmigración” (“de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias”), “traspaso” (“se traspasaron de una cultura a otra más potente, como los indios; pero éstos sufrieron

en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano, y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y creyendo que aún después de muertos tenían que repararlo para revivir allá en África con sus padres perdidos”). Los términos, eufónicos, refuerzan la posibilidad de generar un rico campo semántico que los retroalimenta y vienen en apoyo para la interpretación de procesos complejos y abigarrados:

Fueron los negros arrancados de otro continente como los blancos; pero aquéllos fueron traídos sin voluntad ni ambición, forzados a dejar sus antecedentes costumbres tribales para aquí desesperarse en la esclavitud, mientras el blanco, que de su tierra salía desesperado, llegaba a las Indias en orgasmo de esperanzas, tocado en amo ordenador. Y si indios y castellanos en sus agobios tuvieron amparo y consuelo de sus familias, sus prójimos, sus caudillos y sus templos, los negros nada de eso pudieron hallar [...] en tales condiciones de desgarre y amputación social [...] En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo; terror del opresor por la revancha [...] Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural (p. 96).

Dados los múltiples ámbitos en que puede aplicarse y recontextualizarse, y hasta en algunos casos resemantizarse, el concepto de transculturación (aunque hay un fondo del término que permanece constante, es decir, que no significa *nunca* confusión e indistinción híbrida, sino *asimetría, conflictividad, dinamismo, complejidad y creatividad*) no es tan sencillo como algunos piensan; no lo es llegar a un sentido único y último del término, concebido precisamente por su dinámica capacidad de readaptación y resignificación. Así, se lo aplica en seguida a los fenómenos posteriores de inmigración: la llegada de gentes de todos los rumbos, todas ellas a un nuevo mundo y todas de paso, “a un proceso de transplantación y reforma más o menos hirviente” (*ibid.*). De allí que desemboque el propio Ortiz en esta definición, que no puede entenderse sin lo anterior:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse

de *neoculturación*. La criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (pp. 96-97).

Los rasgos fundamentales relacionados con el proceso de la transculturación son entonces dinamismo, complejidad, creatividad, situacionalidad, diversidad en las formas, niveles, épocas de interrelación, siempre heterogénea, asimétrica, que supone pérdidas y adquisiciones diferenciales a partir de los grupos culturales puestos en contacto, y es a la vez resignificadora y refuncionalizadora, en una tensión que no permite nunca abolición de la asimetría ni de la diferencia (en todo caso, refuncionalización y en ciertos casos paradójica) y algo muy importante que mucho enfatizará Ángel Rama: la consecuente creatividad a que dan lugar los fenómenos de transculturación, con el surgimiento de respuestas nuevas que son, como los hijos, distintos de los padres aunque porten rasgos heredados.

2. Algunos momentos clave en la recepción del concepto

LA historia de la recepción y reexamen del término en distintos ámbitos científicos es también de gran interés. La primera valoración positiva del neologismo proviene, como lo dice Ortiz, nada menos que del propio Bronislaw Malinowski, antropólogo funcionalista cuya autoridad en el ámbito de la antropología ha sido por muchos años indiscutida. En la "Introducción", también datada en 1940, que acompaña al libro, Malinowski saluda el neologismo del autor cubano y promete apropiarse de él, en lugar del término "acculturation", que considera etnocéntrico y valorativo, en cuanto el inmigrante llegado al país central tiene que "aculturarse", y comenta:

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda *transculturación*, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe [...] Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces *transculturación* proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.

Así, en un muy temprano e inusitado antecedente de autocrítica de uno de los mayores representantes de una disciplina en plena expansión, Malinowski reconoce la mayor bondad del concepto de transculturación respecto de otros conceptos menos complejos y más reduccionistas, como el ya por esa época aceptado concepto de aculturación. Según Malinowski, el concepto acuñado por Ortiz permitía caracterizar con mayor acierto procesos de recíproca aportación entre dos culturas, ambas activas y que contribuyen al advenimiento de una nueva realidad. En un temprano antecedente de la crisis que habría de desembocar en las teorías poscoloniales y el estudio de las culturas subalternas y que habría de minar a la larga el autoritarismo del primer discurso antropológico, el propio Malinowski admite incluso nada menos que la posibilidad de deculturación y abre la agenda de la antropología al estudio de procesos de encuentro o choque de culturas, en lugar de restringirla a sociedades y culturas aún en buena medida aisladas de la occidental.

La obra de Ortiz recibió también una valiosa acogida por parte de otro de nuestros más grandes críticos literarios, Ángel Rama, quien la aplica a la literatura en *Transculturación narrativa en América Latina* (1980), obra que constituye un importante antecedente para lo que años después habría de convertirse en el enfoque de la literatura desde una perspectiva cultural, con algunos vínculos, claro, con los hoy llamados estudios culturales.

El concepto de “transculturación” ha dado así lugar a una larga serie de estudios que confirman su potencial crítico. Desde el clásico estudio de Julio Le Riverend,³ seguido por numerosas revaloraciones del término en el propio ámbito intelectual cubano, su revisión en el clima de revisión de muchas categorías de análisis que se generó en torno al quinto centenario del descubrimiento de América hasta el estudio introductorio que más recientemente, en 1995, le dedica Alejandro Coronil y que me atrevería a decir que abre una nueva época de lectura de la obra de Ortiz, es posible encontrar una larga lista de estudiosos que ha entrado en diálogo con ese concepto, como es el caso de Néstor García Canclini, cuyo concepto de “hibridez” es sin duda una toma de posición respecto de otros como el de “transculturación” para entender los procesos culturales en América Latina. Se encuentra así una larga serie de estudios ligados a nuevas corrientes críticas: posmodernidad, poscolonialismo, estudios de género etc. De

³ Julio Le Riverend, “Ortiz y sus contrapunteos” (1978). Véase también el prólogo a la edición de Ayacucho.

allí trabajos como los de Judith Butler,⁴ Spitta o De la Campa, entre muchos otros.

Existen también varias revisiones de conjunto que permiten a su vez obtener un panorama crítico de los muchos estudios a que ha dado lugar el concepto de transculturación “revisitado”. Así, en el año 2000 apareció en la revista *Cuadernos Americanos* un artículo de Silvia Nagy-Zekmi dedicado a “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora)”.⁵ Esta autora revisa el concepto de transculturación partiendo de la teoría poscolonial en autores que enfatizan “la interacción e influencias recíprocas en los modos de representación y prácticas culturales de diferente índole en las metrópolis y las ex colonias que se producen en las llamadas ‘zonas de contacto’”. Revisa también la estudiosa las ideas de Mary Louise Pratt, y retoma la caracterización de Jorge Yúdice, quien en 1992 ofrece una definición del proceso de transculturación como “una dinámica por la cual diferentes matrices culturales impactan recíprocamente —aunque no desde iguales posiciones— una sobre la otra, no para producir una sola cultura sincrética sino más bien un conjunto heterogéneo”. La autora enfatiza el carácter creativo del fenómeno, y recurre a los postulados de Homi Bhabha para analizar la transculturación como “una praxis creativa que desconstruye en aparato conceptual de la modernidad”, y recuerda que Bhabha constata la ambivalencia subyacente que se manifiesta en torno al discurso sobre el sujeto colonizado, ya que el discurso colonial construye su “otro” como estereotipo, en términos fijos, esencialistas (p. 197).

Por su parte, en el ya citado artículo “Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism”, Joshua Lund emprende una fuerte crítica, que por mi parte no necesariamente comparto, de algunos

⁴ Véase al respecto, la revisión de Joshua Lund, “Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism”. *Cultural Critique*. 47 (2001), pp. 54-90: cit. en <<http://muse.jhu.edu/demo/cul/47.1lund.html>>. Para este autor, el excepcionalismo se evidencia particularmente en la teorización de las interpretaciones del contacto cultural: “Transculturation is proposed as a corrective of the dominant (*universal*) model of acculturation, a functionalist notion that for Ortiz was incapable of effectively analyzing cultural change in Cuba”. Abunda también Lund en torno a la interpretación que hace Rama del concepto de transculturación y cita también, entre muchos otros autores, a Walter D. Mignolo, para quien, en interpretación de Lund, pensadores como Ortiz, Cándido y Ribeiro serían “teóricos del Tercer Mundo” que han llevado a cabo una teoría bárbara, en cuanto se apropian de las herramientas teóricas hegemónicas eurocéntricas con objeto de ofrecer una crítica de los modelos civilizatorios y teorizar sobre los procesos culturales en América Latina.

⁵ Sylvia Nagy-Zekmi, “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica”, *Cuadernos Americanos*, núm. 81 (2000), pp. 193-2002.

pensadores latinoamericanos como el propio Rama, quien se habría aferrado, según Lund, a un sentimiento de “excepcionalidad”, al que este estudioso considera un síntoma de la tenacidad con que se manifiesta la perspectiva eurocéntrica dentro de la crítica latinoamericana y latinoamericanista.⁶

Todos estos análisis prueban que el concepto de transculturación atesora ya desde su primera formulación en los años cuarenta un enorme potencial crítico. A la vez que me parece admirable la proliferación de estudios sobre el problema de la “transculturación”, me sumo a la preocupación de Coronil en cuanto al peligro de que la gran expansión de los estudios culturales nos haga perder de vista el valor y los matices de la temprana afirmación de Ortiz y nos lleve a desembocar en una estatización desmovilizadora: “El tratamiento de formas culturales como *fluidas e inestables* puede tentarnos a ver en él a un etnógrafo posmoderno” (p. xv).

De allí que resulte productivo recuperar la vía de análisis abierta por Rama, quien ve los fenómenos de transculturación como parte de un proceso más amplio y complejo que el que marcaba el estudioso cubano, en cuanto contempla la posibilidad de “pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones”, como operaciones concomitantes que “se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante”. Rama rescata así posibilidades no contempladas por Ortiz, como el proceso de “selección” llevado a cabo por los representantes de la cultura hegemónica en el momento de la conquista (fenómeno ya advertido por Foster), así como la selección de los elementos de la tradición a que dio lugar la propia cultura dominada. Rama recupera también el papel que cumplió por muchos años el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante, de tal modo que no se puede hablar de copia de los modelos sino de selección de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un proyecto de independencia cultural. En su estudio, Rama integra cuestiones relativas a la “lengua” (sistema lingüístico y formas creativas de superar la dualidad lingüística) y a la “estructura literaria”, e incorpora también el concepto de “subculturas regionales y clasistas” para el análisis literario.⁷

⁶ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, p. 39.

⁷ Se preocupa Rama por “el problema cultural y literario que vivió la narrativa latinoamericana bajo el nuevo impacto modernizador del siglo xx, con relación a la línea

Por muchos años y en múltiples encuentros sobre el tema, se reconoció la importancia del concepto de “transculturación” como temprana respuesta alternativa al concepto de “aculturación”, por entonces hegemónico en el campo antropológico, y se lo sometió a intenso debate. Buena muestra de ello es el análisis que el gran antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán dedica al tema.⁸

Mucho se ha reflexionado también en torno de la capacidad del concepto acuñado por Ortiz para interpretar fenómenos caracterizados por la asimetría y el conflicto en el contacto de culturas, como lo son los procesos que resultan de la expansión colonial. En ese sentido, obligado es evocar otro concepto de enorme productividad, el de “heterogeneidad”, planteado por Antonio Cornejo Polar para estudiar fenómenos con características afines. Y necesario es también subrayar la valentía de estos estudiosos e intelectuales que, al plantear las cosas en esos términos —como lo hará también el escritor y antropólogo José María Arguedas en “No soy un aculturado”—⁹ sometían a un examen inclemente su propia posición como intelectuales y letrados insertos en el complejo mundo latinoamericano.

Para cerrar esta sección menciono también el renovado interés por estudiar la formación intelectual de Ortiz. En efecto, mientras que para algunos especialistas hay una indiscutible continuidad entre el enfoque de sus primeros trabajos, representados en el ciclo de *Los negros esclavos*, *Los negros brujos* y *Los negros cimarrones* y el *Contrapunteo*, para otros existen marcados cambios: ¿evolución, enriquecimiento o salto cualitativo entre la primera y la segunda etapa de la producción teórica de Ortiz? A este respecto cito como ejemplo el trabajo que Arcadio Díaz Quiñones, estudioso de la Universidad de Princeton, le dedica en un número reciente de la revista *Prismas*. Se trata del trabajo que lleva por título “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación”,¹⁰ seguido por un muy interesante comentario de Oscar Terán.

transformadora de los escritores regionalistas que, aunque cubiertos por la difusión esplendorosa que adquirieron los escritores de la línea cosmopolita, cumplieron una ingente modificación de los presupuestos de su arte y acometieron una reinvención de las formas narrativas cuya originalidad y cuya representatividad respecto de los auténticos, generalizados problemas del continente, quizás no haya sido vista en toda su amplitud” Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* [n. 6], p. 119.

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957.

⁹ José María Arguedas, “No soy un aculturado”, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ed. crítica de Ève-Marie Fell, coord., Madrid, ALLCA, XXI. siècle, 1996, pp. 256-258. Se trata de las palabras pronunciadas por el autor en el acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, octubre de 1968.

¹⁰ *Prismas. Anuario de historia intelectual* (Universidad Nacional de Quilmes), núm. 2 (1998).

Díaz Quiñones muestra la influencia que el pensamiento espiritista de Allan Kardec, y el concepto de transmigración, asociado a su vez a los de desplazamiento, progreso espiritual y evolución, tuvieron en la génesis del concepto de transculturación y en la complejización del pensamiento del primer Ortiz, muy influido en un principio por el positivismo de Lombroso y por la etnología racista de Nina Rodríguez. Según Díaz Quiñones, la doctrina espiritista proporcionó a Ortiz

herramientas para comprender la cuestión racial desde una teoría evolutiva que abarcaba la espiritualidad nacional, el derecho y la religión. La doctrina espiritista es, como veremos, un aspecto fundamental en los orígenes del concepto de *transculturación*. Por tanto, reducir la trayectoria de Ortiz al paso de la criminología a la *transculturación* impide ver las múltiples filiaciones, resonancias y entrecruzamientos que encontramos en sus textos magistrales (p. 11).

3. Para una nueva lectura de los ensayos de interpretación

El trabajo de Ortiz constituye también una pieza clave en el conjunto de los más lúcidos esfuerzos por encontrar categorías de análisis que permitan interpretar procesos de largo alcance histórico y geográfico y que a su vez contribuyan a superar críticamente el discurso sobre lo nacional. En efecto, pensar el problema indígena como lo hace Mariátegui; pensar al gaucho y la frontera como lo hace Martínez Estrada; encontrar, como lo hace Gilberto Freyre en *Casa grande y senzala*, una formación característica de un proceso de expansión colonial o proponer grandes categorías como las de “heterogeneidad” y “transculturación” no es sino plantear que esas unidades discretas que son las nacionalidades latinoamericanas son atravesadas por procesos culturales e intrahistóricos de mayor nivel de generalidad.

Los propios textos en los cuales se insertan estas propuestas revisten también interés, y esperan un merecido estudio de conjunto: se trata de esa gran familia integrada por aquellos que podemos denominar “ensayos de interpretación”, y que, a despecho de las fuertes divergencias ideológicas que pueden existir entre ellos, se apoyan en una estrategia interpretativa común. Por empezar, estos textos intentaron una integración de elementos de las ciencias sociales en ciernes (economía, sociología, psicología social, antropología) a un discurso en el que predominan intuiciones, imágenes y metáforas, en una prosa de gran estilo

literario. Para decirlo de otro modo, estos ensayos nos ofrecen una *resolución estética* de cuestiones históricas y culturales a través de diversas estrategias literarias, como la animización y la conversión en personajes, máscaras o fetiches en el caso del tabaco y el azúcar, o más tarde el ajíaco. en el caso de Ortiz, o bien la narrativización y cierta idealización de la convivencia entre los habitantes de la casa grande y la *senzala*, o la conversión trágica de la épica del gaucho en el caso de *Radiografía de la pampa* y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Y cuando me refiero a “estetización” no lo hago en cuanto se trate de ensayos desmovilizadores, que encubran con estrategias poéticas y creativas las dificultades de la descripción y el diagnóstico, sino porque buscan una síntesis y la inscripción de la situación particular en un horizonte universal de sentido. En muchos casos marginados con la emergencia del discurso duro y “científico” de las ciencias sociales, los ensayos de interpretación vuelven a ser rescatados en nuestros días por esa su peculiar forma de hablamos de los valores y el imaginario de nuestra sociedad. Si por muchos años se pensó que arte y conocimiento duro eran irreconciliables, hoy las cosas han cambiado. ¿Qué significa hoy hablar del vínculo entre estética y conocimiento?

Como bien lo dice Paul Ricoeur, el arte permite condensar, intensificar significados; la densidad de la obra permite albergar posibilidades polisémicas y alimentar nuestra experiencia a la vez que abrirla a los múltiples significados que se nos dan de manera simultánea o sucesiva.¹¹ Si nos interesan el arte y la literatura no es sólo por su carácter mimético o representativo: su valor no consiste sólo en reduplicar lo real, como una mala fotografía de aficionado. En el arte hay un doble movimiento: una retirada fuera del mundo y un retorno al mundo. Al encontrar en el contrapunteo del tabaco y el azúcar el hilo conductor de una experiencia compleja que deriva en muchos casos en distintas formas de transculturación que se dan en distintas esferas y ámbitos, en distintos niveles y tiempos, en distintos grupos y situaciones, el ensayista logra efectivamente no sólo nombrar “económicamente” (me refiero aquí a la “economía” estética, esto es, a la apelación a la síntesis en elementos polares, simétricos, dinámicos) los procesos sino acentuar su dinámica, su apertura. Dicho de otro modo, el principio constructivo que conllevan contrapunteo y transculturación opera

¹¹ Paul Ricoeur, “La experiencia estética”, *Praxis filosófica* (Cali, Colombia, Escuela de Filosofía de la Universidad del Valle), número dedicado a *Filosofía del arte*, nueva serie, número 7 (noviembre de 1997), pp. 3-22.

ordenando los innúmeros datos contenidos del ensayo pero a la vez organizándolos en un proceso de estructuración que a su vez nos remite a una nueva interpretación del afuera del ensayo a través de la óptica, no de orden y desorden, no de civilización y barbarie, no de superior-inferior, bueno y malo, sino de una dinámica que diseña oposiciones, las pone en contrapunto y las lleva al encuentro creativo y plural. Y al hacerlo pliega al lector en esta experiencia, a través de ese elemento afectivo que consiste en “liberar en el lector la emoción del autor”. Emoción que, en el caso del ensayo, como lo mostró Lukács, es también la intelectualidad como vivencia sentimental. Hay además, como traté de probarlo en varios estudios sobre el ensayo, un enlace entre experiencia inmediata, situacional y el horizonte de sentido: contrapunto a la vez que integración siempre dinámica entre *uno y el universo*. En términos kantianos, se diría que hay un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, entre la plasmación de algo inmediato, irreflexivo y un subjetivo universal. Si el arte no tuviera todas estas capacidades sería insignificante, se reduciría a simple diversión, sería inocente.

Como nos lo han enseñado también otros especialistas, el arte y la literatura —en nuestro caso, el ensayo— nos ofrecen una redescipción de la realidad.¹² Las propiedades estéticas que asignamos a los objetos les confieren una significación. El arte ofrece una forma de comprensión en la cual el componente emotivo y cognitivo van de la mano. La emoción estética posee así, y precisamente por (no a pesar de) contar con elementos emotivos, un carácter epistémico. Para Goodman, la diferencia entre el arte y la ciencia “no pasa por la diferencia entre sentimiento y fe, intuición e inferencia [...] lo sensible y lo cerebral, lo mediato y lo inmediato, verdad o belleza, sino una diferencia entre la manera de dominar ciertas características específicas de los símbolos”. El arte nos ofrece a la vez un efecto de presentación y de representación. Las obras de arte constituyen los mundos en que vivimos, nos dan comprensión más que certeza, dice Goodman. Pero a la vez, las obras de arte condensan el imaginario de una cultura, ese mundo lingüísticamente alumbrado a que se refiere Castoriadis, esa “semiósfera” lotmaniana que hace vivible nuestro mundo: “El arte posee sin duda un valor epistémico, en cuanto constituye una estructura de inteligibilidad de la realidad que nos rodea, gracias a la cual las cosas y las situaciones no se nos aparecen como caóticas y faltas de sentido, sino como significativas y expresivas [...] Las propiedades estéticas o artísticas

¹² Jean Pierre Cometti, Jacques Morizot, Roger Pouivet, *Questions d'esthétique*, París, PUF, 2000. La traducción de las citas es mía.

que atribuimos a los objetos vienen a conferirles una significación” (p. 91). La experiencia estética parece ofrecer sobre todo “una forma de comprensión en la cual las obras de arte cumplen un papel indisoluble y armoniosamente emotivo y cognitivo” (pp. 90-91).

Todas estas notas se pueden aplicar a la familia de ensayos de interpretación. Regresemos un momento al texto de Ortiz:

Hace siglos que un famoso arcipreste de buen humor, poeta español de la Edad Media [se refiere, claro, al Arcipreste de Hita] dio personalidad al Carnaval y a la Cuaresma y los hizo hablar en buenos versos [...] Acaso la célebre controversia imaginada por aquel gran poeta sea precedente literario que ahora nos permitiera personificar el moreno tabaco y la blanconaza azúcar, y hacerlos salir en la fábula a referir sus contradicciones.

Tales contrastes no son religiosos ni morales, como eran los rimados por aquel genial presbítero, entre las pecaminosas disipaciones carnavalescas y las regeneradoras abstinencias cuaresmales. Tabaco y azúcar se contradicen en lo económico y en lo social, aun cuando los moralistas rígidos también se han preocupado un tanto de ellos a lo largo de su historia, mirando con iracundia al uno y con benevolencia a la otra. Pero, además, el contrastante paralelismo del tabaco y el azúcar es tan curioso, al igual que el de los personajes del diálogo tramado por el Arcipreste, que va más allá de las perspectivas meramente sociales para alcanzar los horizontes de la poesía (p. 11).

El estudioso es así el observador de un proceso que se ha dado objetivamente en el plano económico, histórico, social, cultural, pero es al mismo tiempo su intérprete, y de allí que lo ponga desde el comienzo en clave estética. Al sintetizar la complejidad del fenómeno en dos grandes movimientos contrastantes y hallar en este contraste, en este contrapunto, la cifra, la clave de la narración, la vida censurada y pecaminosa del tabaco, el fruto de la tierra, que nace y se domestica, y la del azúcar, procedente de tierras lejanas que se hace, que se instala y cambia en todos los sentidos el paisaje de la Isla en favor de una economía de monocultivo para la exportación, encuentra Ortiz una forma de presentación, pero también de indagación, una herramienta interpretativa que le permite acceder a un público más amplio que el especializado, y que es un sector culto capaz de entender el guiño hacia el Arcipreste a la vez que la enorme brecha que lo separa de él: se trata del contrapunteo cubano entre la naturaleza y la cultura, entre la descripción del antropólogo y la recreación del escritor, entre la cultura desnuda y la cultura hecha literatura, entre el explicar descamado y el narrar.

Hay otra serie de elementos en común entre el texto de Ortiz y los que conforman la familia de ensayos de interpretación: su “lectura” de la historia como si fuera un texto y su “lectura” de los textos como si fueran representaciones clave de la historia, en una doble referencia que prefiere enfatizar la posibilidad de intercomunicación entre literatura e historia. Sin embargo, cabe señalar que, a diferencia del tratamiento del discurso histórico como narrativa, predominante en autores como Hayden White, en este caso se trata del reconocimiento de un carácter histórico en sentido fuerte de los textos de creación. Algo bien diferente por cierto a la noción de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Transcribiré *in extenso* uno de los muchos pasajes admirables del estudio preliminar de Coronil, como éste en el que se procura explicar “el extraño efecto que el libro produce en los lectores”:

Mientras más nos habla Ortiz sobre el tabaco y el azúcar, más sentimos que aprendemos sobre los cubanos, su cultura, musicalidad, humor, su pérdida de raíces y su modo barroco de rearmar sus identidades al integrar los significados fracturados de múltiples culturas. Como que empezamos a entender imperceptiblemente las fuerzas sociales que condicionaron la construcción activa de las identidades cubanas dentro del contexto de las relaciones coloniales y neocoloniales. ¿Cómo es que un libro sobre dos mercancías produce este efecto?

Tal vez el misterio de este efecto, y la aparente contradicción entre estos dos puntos de vista se resuelve cuando nos damos cuenta que Ortiz trata el tabaco y el azúcar como construcciones metafóricas altamente complejas que representan al mismo tiempo cosas materiales y actores humanos. Más aún, al mostrar cómo esos objetos y actores se definen por su interacción social bajo condiciones específicas, ilumina las fuerzas que configuran las vidas de los reales actores de la historia cubana.

Y continúa Coronil con un no menor tratamiento de la fetichización de las mercancías:

Ortiz, desde mi perspectiva, usa el poder de fetiche de las mercancías como una forma poética de entender la sociedad que las produce. Sin hacer referencia a Marx, muestra cómo la apariencia de las materias primas como entidades independientes —como agentes potentes que siguen sus propias leyes— tiene que ver con sus orígenes ligados a las relaciones conflictivas de producción y confirma una percepción de sentido común de esas relaciones como naturales y necesarias. Las representaciones equívocas que se dan de manera significativa cuando las relaciones sociales aparecen

codificadas como atributo no de la gente sino de las cosas, transforma las mercancías en jeroglíficos opacos, cuyo poder misterioso deriva de la habilidad de ocultar la realidad, y cuyos múltiples significados sólo pueden ser descifrados a través del análisis.

Al construir un travieso juego de máscaras entre el tabaco y el azúcar, Ortiz vincula los fetiches con las posibilidades poéticas y transgresoras de lo carnavalesco. Usando el idioma de los encuentros fetichizados de la cultura cubana, presenta una interpretación contrafetichista que desafía las interpretaciones esencialistas de la historia cubana. A este respecto, su trabajo resuena con el tratamiento del fetichismo que hace Walter Benjamin, quien, a diferencia de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, preocupados sobre todo por “desfetichizar” la mercancía al servicio de la realidad, buscó comprender cómo los fetiches comandan la imaginación, al revelar y apreciar su poder de mistificación. Al tratar el tabaco y el azúcar no como cosas sino como actores sociales, Ortiz en efecto los vuelve a insertar en el mundo social que los crea, los resocializa como si lo fueran y al hacerlo ilumina la sociedad de la cual han surgido. Las relaciones referentes a las apariencias reales de las materias primas como fuerzas independientes se vuelven visibles una vez que éstas son tratadas como lo que son, objetos sociales que personifican actores autónomos (pp. xxvii- xxviii).

Transcribo en último término esta no menos notable observación:

Al actuar como objetos y sujetos de la historia, las mercancías se muestran como elementos que no sólo son producto de la actividad humana, sino fuerzas activas que la constriñen o le dan poder. Así la acción histórica llega a incluir las condiciones generativas de la acción misma. Como una crítica de la reificación, el contrafetichismo de Ortiz cuestiona tanto las interpretaciones conservadoras que reducen la historia a las acciones de fuerzas externas como las concepciones liberales y humanistas que adscriben la acción histórica a sólo las personas. Su contrafetichismo incluye una crítica a la esencialización del individuo y a su jerarquización de las culturas. Como dice Paul Eiss, se trata de un contrafetichismo pero también de un antihumanismo [...] Así la transculturación insufla vida en categorías deificadas, incorporando los intercambios entre las gentes y dejando al descubierto historias que estaban sepultadas bajo identidades fijas (p. xxx).

Los ensayos de interpretación han sido fuertemente impugnados por muchos representantes de las ciencias sociales en cuanto se los acusa de particularismo, *dilettantismo*, intuicionismo etc. Sin embargo, también en años recientes muchos vuelven al ensayo de interpretación como una formación discursiva capaz de ofrecer ciertas visiones de conjunto y ciertas observaciones de una enorme lucidez, que la mayoría

de monografías no puede ofrecer. ¿A qué se debe esto? Adelanto una explicación: este tipo de ensayos parte de la intuición de que ciertos fenómenos e instituciones sólo se pueden entender a la luz del horizonte moral y de sentido en que se inscriben, e intuyen la existencia de esa “semiosfera” que se debe explorar muchas veces a través de fuentes insólitas para el trabajo científico tradicional: símbolos, conductas, expresiones del lenguaje marginales y prohibidas, rasgos de la vida cotidiana; aquellos que algunos estudiosos denominan “entrelugares”, a los que es impensable acceder desde los enfoques ortodoxos y tradicionales. Y las expresiones artísticas y literarias son por supuesto lugares privilegiados para esa indagación, así como lo son las fuentes que ellos emplean y no han sido convencionalmente valoradas por eruditos de archivo o que rara vez fueron colectadas por los científicos sociales, debido a su particularidad, su excepcionalidad y sobre todo el desprecio que por ellas suele sentir el mundo intelectual. ¿Cómo animizar y trazar las vidas paralelas a la vez que contrastantes entre el tabaco y el azúcar sin recurrir a datos que sólo se obtienen por sensibilidad y capacidad de observación, registro y memoria? Refranes, anécdotas, insultos, miradas, contrastes, cantos, gestos, actitudes, bravuconadas, expresiones sancionadas, castigadas, ocultas por la cultura oficial, emergen para arrojar nueva luz a través de la prosa magnífica de nuestros grandes ensayistas. Claro es que de inmediato se nos antoja comparar este esfuerzo con los antecedentes de muchas prácticas desconstructivas y desenmascaradoras como las que practican hoy los estudiosos de la posmodernidad. Sin embargo, nuestros autores partían de un sentido fuerte de la historia, la cultura, la literatura, de modo que su trabajo no coincide ni con la moderna “escrituralización” de la realidad ni tampoco con la noción de una razón débil. Escritos desde América Latina, se ven permeados por la aceptación de la heterogeneidad y la conflictividad de los procesos estudiados.

Así, la propuesta de repensar la transculturación como un rasgo característico del modo de abordar su objeto de estudio por parte del intelectual latinoamericano confluye con la preocupación de los especialistas provenientes del área de los estudios poscoloniales, culturales y subalternos en caminos que a veces confluyen y en otros casos son divergentes. Este interés mucho nos dice de la necesidad de recuperar las grandes categorías explicativas, pero también mucho nos dice de la tensión que viven los estudiosos en su afán por salvar la distancia entre sujeto y objeto y encontrar nuevas formas de insertar su mirada en un campo que los incluye a la vez que excluye de manera conflictiva. La preocupación por Ortiz mucho nos dice pues respecto

de la tensión entre “filiación” y “afiliación” (término propuesto por Edward Said y en nuestro medio recuperado por Julio Ramos) del intelectual dedicado a pensar América Latina y de cómo, precisamente a través de la construcción del ensayo, encuentra una nueva forma de afiliación y un nuevo lugar simbólico en el cual insertarse, desde donde pensar su mundo a la vez que pensarse a sí mismo en él.

Concluyo con una pregunta obligada: ¿será el propio ensayo de interpretación una forma “transculturada”, marcada también por la heterogeneidad, la tensión y el conflicto? La selección lingüística y la estructura del texto, por parte de un autor que se obliga a sí mismo a incorporar lo distinto para traducirlo al lector culto e invitarlo, a través de la seducción de lo bien pensado y bien escrito, generan un proceso creativo característico de esta gran familia que pensó lo cultural como enriquecimiento de lo canónico, y que en algunos casos, como el de Mariátegui y el de Ortiz, llegó no sólo a un replanteo de la subalternidad sino también a un nuevo planteo de la posición del intelectual ante la historia, la cultura y la realidad social de su época.