

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica

Autor: Nagy-Zekmi, Silvia

Forma sugerida de citar: Nagy-Zekmi, S. (2000). Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica. *Cuadernos Americanos*, 3(81), 193-202.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIV, Núm. 81, (mayo-junio de 2000).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica

Por Silvia NAGY-ZEKMI
State University of New York at Albany

*Borders and barriers which enclose us
within the safety of familiar territory can
also become prisons and are often defended
beyond reason or necessity.*

*Exiles cross borders, break barriers of
thought and experience.*

Edward Said

VOY A ANALIZAR EL FENÓMENO DE LA *TRANSCULTURACIÓN* partiendo de la teoría poscolonia! (entre otras); después de establecer su genealogía me enfocaré en el desarrollo y estatus teórico que le dio Ángel Rama dentro de sus estudios de literatura latinoamericana, pero sobre todo haciendo énfasis en la pertinencia que tiene esta formulación para leer los ensayos de Rama como episodios de un documento autobiográfico (del) crítico, en tanto sujeto transculturado(r) él mismo, peregrino de América (y de otros mundos).

La transculturación, por lo general, se refiere a 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" (expresión de Mary Louise Pratt). George Yúdice lo define de la siguiente manera: "A dynamic whereby different cultural matrices impact reciprocally —though not from equal positions— on each other, not to produce a single syncretic culture but rather a heterogeneous ensemble" (1992: 209).

Los etnólogos han utilizado el término *transculturación* para describir la manera en que los grupos subalternos, o de otra manera marginalizados, seleccionan elementos de la cultura dominante y, utilizando estos elementos junto a los vernaculares, crean formas mestizas de prácticas culturales que, a su vez, influyen en la cultura de la metrópoli. Aunque las influencias culturales se ejer-

cen mutuamente, Mary Louise Pratt (al igual que Yúdice) se cuida de señalar que las zonas de contacto sean espacios sociales donde “disparate cultures meet, clash and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of dominance and subordination”, tales como la esclavitud, la colonización o lo que estos sistemas han dejado atrás y que constituyen la mayoría de los problemas del mundo poscolonial.

Como es consabido, el término *transculturización* fue planteado por primera vez por Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) para reemplazar *aculturación*,¹ que estaba en boga en círculos estadounidenses sobre todo.

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 cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *aculturación*, sino que el proceso indica 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 *neoculturación* (Ortiz 1978: 86).

La aculturación, como Silvia Spitta² lo señala, en un comienzo se ha referido a un tipo de *interacción* (mutua, hasta cierto punto) entre culturas, sin embargo, Ortiz previó el uso futuro de este término, que enfatiza más la pérdida y la asimilación cultural.

La transculturación, concepto entonces novedoso, cuyo significado va mucho más allá de la representación binaria y fija del enfrentamiento cultural, caracteriza la relación como fluida y, sobre todo, de mutua influencia: un intercambio, en vez de la mera imposición de una cultura sobre la otra, que no sólo es una carac-

¹ Ortiz no fue el único en cuestionar la *aculturación*, otro ejemplo elocuente es el discurso de José María Arguedas pronunciado en la recepción del premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968, titulado notoriamente: “No soy un aculturado”, en el cual el escritor esboza sus ideas constatando y abogando por el del *mestizaje cultural*: “El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir”, de modo que la posibilidad de la aculturación quedara excluida, porque “la nación vencida [que] renuncie a su alma, aunque no sea sino en apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, se acultura. Yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (1971: 297).

² Spitta cita a Redfield, Linton y Kreskovits sobre aculturación: “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous firsthand contact, with subsequent changes in the original pattern of either or both groups” (1995: 3; las cursivas son mías).

terización simplista, sino que es sencillamente imposible. Fernando Ortiz se opone a la interpretación fácil y tradicional de la historia del Caribe concebida como la imposición sin resistencia de la estructura colonial y a su vez propone una interpretación más equitativa que introduce conceptos tales como transculturación, pero también *el ajiaco* y *el contrapunteo*.³ La misma resistencia se halla en las manifestaciones literarias de la negritud (en Senghor, o Aimé Césaire, por ejemplo) y la mulatez de Nicolás Guillén, el reconocimiento de un tipo particular de mestizaje, la interacción de la condición colonial y poscolonial, el mismo concepto que aparece en los escritos recientes de Walter Mignolo, cuyo énfasis sobre la “escritura sin palabras” es un examen crítico del privilegio colonial del texto escrito —la misma preocupación que Ángel Rama había puesto de manifiesto en *La ciudad letrada*.

Consabidamente, todo tipo de relaciones desiguales, de las cuales la colonización es el ejemplo por excelencia, de acuerdo con los tempranos críticos poscoloniales (que, por cierto, no se llamaban así) en especial Frantz Fanon y Albert Memmi, causan (de)formación en ambas fuerzas participantes —si es que me puedo permitir esta simplificación para no entrar en más detalle y reducir el enfrentamiento cultural que conlleva la colonización a la oposición de dos fuerzas antagónicas.⁴ En cambio, los aficionados a la teoría del *melting pot*, teoría originada en el libro titulado así de Israel Zangwill (1909), consideran que el contacto entre dos culturas produce aculturación en la cultura dominada, es decir que pierde elementos propios por asimilar los ajenos. Por más que se crea que el encuentro cultural, especialmente el que es causado por la colonización (que es la razón más frecuente) ejerce una influencia decisiva sobre la cultura colonizada, esta representación del proceso no deja de ser hegemónica y colonialista, pues propone la pérdida de elementos culturales de una cultura y la supervivencia intacta de elementos de la cultura llamada dominante, pese a que la realidad produce un sinnúmero de ejemplos contrarios. La

³ Spitta encuentra problemáticos estos términos, sobre todo el de *contrapunteo*, sin embargo entra en la discusión sobre el *contrapunteo* va más allá de los límites de este artículo (Spitta 1995: 3-6).

⁴ La teoría oposicional ha tenido gran popularidad entre los críticos en las primeras fases de desarrollo de las teorías poscoloniales, particularmente en la obra de Abdul Jan Mohamed, quien introdujo la alegoría maniqueísta para caracterizar la oposición antagónica entre colonizador y colonizado, y quien se apropia de este término para caracterizar la estructura binaria del discurso imperial.

transculturación, como Rama recalcó más de una vez, es una representación mucho más equitativa y realista del enfrentamiento cultural y hace hincapié en la fuerza creadora que sobrevive en el mestizaje cultural⁵ que termina afectando todas las culturas participantes.

Debo recurrir aquí a los postulados de Homi Bhabha para entrar en la discusión de la transculturación como una praxis creativa que desconstruye el aparato conceptual de la modernidad. Bhabha sostiene la posibilidad de dominación discursiva debido a la construcción sistemática de poder y autoridad profesado por Foucault y elaborado más en detalle por Said en sus indagaciones sobre el orientalismo, calificado como discurso literario que representa al Oriente como un espacio homogéneo y unificado mediante un “realismo radical” —como lo llama Said— pero, a la vez, no deja de tener influencia política, ya que en su representación el verbo copulativo “es” sencillamente crea la realidad para demostrar la inferioridad del Oriente frente al Occidente y de este modo se sirve de la imagen creada como base moral de la colonización. Los postulados de Said se prestan fácilmente para caracterizar cualquier discurso que construye a su sujeto de una manera desigual produciendo una oposición maniqueísta, como lo plantea Abdul Jan Mohamed. Tanto Said como Homi Bhabha hacen eco de los cuestionamientos foucaultianos, sobre el discurso que sostiene su posición de poder con base en una verdad única y produce sistemas binarios de oposición, en los cuales la verdad se construye como acto de discurso, siempre destacando la *mission civilisatrice* de la colonización y camuflajeando la brutal imposición de poder, sistema en el cual el discurso colonial se sostiene por las bases epistemológicas que él mismo había creado, y se reproduce en un círculo vicioso.

No obstante, la efectividad de la pareja “poder/saber” planteada por Foucault y practicada mediante el discurso colonial, por ejemplo (aunque Foucault nunca tuvo la intención de incluir la colonización en sí entre los temas tratados por él) es puesta en duda por Bhabha, quien constata la ambivalencia subyacente que se manifiesta en torno al discurso sobre el sujeto colonizado, ya

⁵ El mestizaje en la literatura ha sido ampliamente tratado por la crítica latinoamericana bajo diferentes denominaciones. Rama habla de la literatura transcultural, Bendezú lo llama “otra literatura”, Ballón “literatura diglósica” y Lienhard “literatura alternativa”; Comejo Polar en su último libro hace un espléndido análisis de las “literaturas heterogéneas” (Comejo Polar 1994: 12-13).

que el discurso colonial construye su “otro” como estereotipo, en términos fijos (esencialistas,⁶ si se quiere) que apuntan hacia la diferencia cultural, racial e histórica, garantizando así la constante reconstrucción discursiva de las relaciones de poder existentes; ésta se sostiene sobre un sistema de significados fijos que revelan un “esencialismo sincrónico” —según lo llama Bhabha— y articulan el espacio más específico posible para la representación de sujetos colonizados. Sin embargo, el otro no sólo es objeto de desprecio, sino también de deseo y en este mismo espacio estrecho reservado para la representación del otro se manifiesta la ambivalencia de la fobia y fetiche que paulatinamente destruye la superioridad del discurso colonizador, o cualquier discurso de enfrentamiento cultural. De esta manera la aculturación, planteada como pérdida, excluye la posibilidad de mutua “contaminación cultural” y, al fin y al cabo, debe reemplazarse por otro término que incluye la ambivalencia que se manifiesta en relaciones desiguales. Bhabha soluciona el dilema de la ambivalencia introduciendo el concepto discursivo de *mimicry*, sugiriendo que el discurso colonial produce una representación mimética del sujeto colonizado, pero que —al mismo tiempo— habla con *a forked tongue*, porque la representación del sujeto colonizado incluye la representación especular y narcisista del colonizador.

La preocupación de Rama por el proceso de colonización es obvia en *La ciudad letrada*, donde el crítico analiza el establecimiento del poder administrativo concentrándose en el nexo entre cultura letrada, ubicación de poder y espacio urbano. El acceso de los letrados a los documentos que articulan los objetivos del imperio les proporcionó acceso privilegiado al poder. La importancia de este libro de Rama reside en el hecho que el autor logra construir un puente entre lo colonial y lo poscolonial, delineando con claridad el contraste y la continuidad entre las dos épocas y de este modo ofreciendo una reinterpretación de nuestro entendimiento de los movimientos de Independencia, sus logros y fracasos.

Los letrados de Rama podrían considerarse como la clase privilegiada de los colonizados soñada por Macaulay,⁷ un *buffer* educado a la europea que representa y propaga los valores del coloni-

⁶ El esencialismo en la teoría poscolonial se refiere a la suposición que grupos humanos, o categorías de objetos, tienen una o varias características esenciales exclusivas que los definen (Said 1993).

⁷ En “Minute on Indian Education”, Macaulay propone la creación de un grupo pe-

zador. Sin embargo, aun este otro no es auténtico, es “casi lo mismo, pero no del todo”,⁸ pese a que su adopción de valores europeos se llevó a cabo con éxito, en el colonizador siempre queda una duda, una razón por desconfiar, porque el otro es indescifrable y misterioso (cf. *Road to India* de Forster). En este plano se aprovecha como estrategia discursiva esencial en el escenario literario poscolonial la *mimicry*, que manifiesta a la vez similitud (familiaridad) y amenaza. La representación mimética tiene parentesco con la parodia y por eso siempre oculta la posibilidad de la burla, y en definitiva, de la ironía. Esta incertidumbre es la que produce las primeras fisuras en el discurso colonial, que eventualmente llegan hasta el punto de desenmascarar las intenciones dominadoras a veces mal camuflajeadas. Estas grietas son las que posibilitan la desconstrucción del discurso colonial desde “adentro”, por el sujeto que representa la agencia poscolonial, es decir la capacidad de hablar desde una posición de resistencia.

En Latinoamérica, sin embargo, como muchos críticos los señalan (Colás, Kadir, De Toro), resistencia y eventual liberación del poder colonial se manifestaron de manera diferente, debido a la presencia criolla que racialmente no era distinta del colonizador. Los movimientos de liberación no se dieron —como en la India, por ejemplo— por medio de una resistencia sistemática por las clases subalternas, sino más bien se realizaron “desde arriba” por latifundistas que tenían un conflicto de interés tanto con los colonizadores como con las masas locales de indígenas y mestizos. Por lo tanto, la Independencia no dio por resultado la restauración del control gubernamental a los habitantes originales, indígenas y mestizos de las clases subalternas, sino que cedió el poder, cuya estructura se basaba en el feudalismo español, a la “nueva” población criolla de origen europeo.

En este sentido, hablar de transculturación sería ingenuo, si no peor. Sin embargo, tanto Arguedas como Rama sugieren (ambos hablando del espacio andino) que la transculturación afecta a grandes masas de origen indígena que se unen en un mestizaje racial y cultural sui géneris de las Américas. Supongo que por eso Silvia Spitta califica las ideas de Arguedas y de Rama en torno a la trans-

queño y privilegiado de indios que fueran educados e impregnados con valores europeos para servir como intermediarios entre los ingleses y la población india.

⁸ Wlad Godzich ha comentado sobre esta ambivalencia en el trato discursivo del otro: “Western thought has always thematized the other as a threat to be reduced, as a potential same-to-be, a yet-not-same” (1986: xiii).

culturación como “una teoría andina”. Yo preferiría no limitar esta teoría de tal manera, en primer lugar, porque no se debe ignorar el elemento africano en la amalgamación cultural latinoamericana, y segundo, porque en el plano literario el mismo Rama incluía en su estudio sobre transculturación, además de la obra de Arguedas, la de Rulfo, García Márquez, Roa Bastos y Guimarães Rosa. En *Transculturación narrativa en América Latina* Rama sugiere que la crítica en sí no constituye ni reemplaza la obra criticada, pero la emplaza e interpela a partir de modelos teóricos que corresponden a su propia teleología (Moraña 1997: 139). Entonces, podemos deducir que el crítico se apropia del concepto de la transculturación no sólo en su sentido antropológico, sino que lo usa como instrumento de crítica literaria, cuyo papel, entre otros, es institucionalizar el texto literario y analizarlo como construcción ideológica.

La ideología ha tenido un papel sumamente importante en la postura de Rama ante la crítica en general y en su definición del sujeto transculturado/r en particular. Como él mismo dice de Arguedas, es “un blanco que se asume como indio con el fin de socavar desde dentro la cultura de dominación para que en ella pueda incorporarse la cultura indígena” (p. 207). Si tomamos en cuenta esta definición, o la de Spitta, parece que siempre viene a la mente el nombre de Arguedas como modelo de sujeto transculturado: “Someone who, like Arguedas, consciously or unconsciously situated between at least two worlds, two cultures, two languages, and two definitions of subjectivity, and who constantly mediates between them all or, to put it in another way, whose ‘here’ is problematic and perhaps undefinable” (p. 24).

Alberto Moreiras en su artículo “José María Arguedas y el fin de la transculturación” se refiere a la definición de Spitta citada aquí y añade que la transculturación, entonces, proveería este “espacio ambivalente e indeterminado” en el que el crítico o escritor transculturalista quedaría libre para entregarse a la tarea de recomponer un discurso que enfrenta a los productos más jerarquizados de una literatura universal. Moreiras se sirve de lo que Rama ha expuesto en “Los procesos” con respecto al espacio de la literatura en la evaluación histórica e ideológica de los hechos, sin embargo, caracteriza este “espacio” en cuestión no como “un lugar de coherencia histórica” —como lo concibe Rama—, sino como un “entrelugar de caos” (p. 216).

Me aventuro a decir que Rama mismo, como Arguedas, era un ser transculturado que vivía y escribía en una cultura que no era la

suya y es posible que este hecho haya sido el promotor de su intensa indagación en la naturaleza de los choques de relaciones desiguales en el terreno cultural, sobre todo. Su contribución a la reorientación crítica de la interpretación de la expresión literaria latinoamericana fue producto de sus propias inquietudes como persona viviente en un medio a cuya ideología (también) se oponía. Su idea sobre la condición del escritor exiliado (como él mismo) es articulado en "Literature and exile": "Latin American writers in exile are writing this long and painful poem.⁹ But in sharing their obsession with a national past, they are also founding the Latin American community of the future" (p. 18).

Aquí Rama expone dos elementos importantes: la memoria de una identidad nacional que (en el exilio) es cada vez más ilusoria, pero que es un factor importante en la expresión memorialista, una modalidad de escritura frecuentemente empleada por autores exiliados, de los cuales Rama es un ejemplo. Como sugerí anteriormente, es posible concebir la obra ramiana como una autobiografía crítica de un intelectual transculturado. Por supuesto, esta autobiografía no sigue las pautas del género (de acuerdo con los postulados de Olney, Lejzune o Molloy) sino que la obra crítica ofrece una compatibilidad con la experiencia personal del autor que no se puede pasar por alto, específicamente porque esta compatibilidad, a mi juicio, brinda a la obra su coherencia reconocida y admirada por muchos. La innegable originalidad de la obra de Rama —según lo nota Mabel Moraña,

estriba quizás precisamente en ser ella misma producto del transvase de conceptos, categorías y corrientes de pensamiento, creando un espacio de transitividad teórica en la que se potencian y refuncionalizan hallazgos anteriores, problemáticas o respuestas culturales que pudieron haber tenido, en otros contextos, repercusiones o alcances diferentes (1997: 10).

Sin duda, el tratamiento crítico del crítico,¹⁰ la objetivación del sujeto es un dilema que muchos teóricos tenían que enfrentar, sobre todo los del mundo poscolonial que son, a su vez, participantes del discurso académico europeo o estadounidense, como Rama. Entre ellos, Gayatri Spivak, quien es particularmente autobiográfica

⁹ Rama hace referencia a *El Cid* (a la primera escena) como una de las grandes obras sobre el exilio.

¹⁰ En el artículo introductorio de *Confessions of the critics*, un libro que editó recientemente, Aram Veesser defiende el derecho de los críticos de hablar del objeto de sus estudios en términos autobiográficos y legitima la llamada "crítica confesional".

en la mayoría de sus escritos, resumió la problemática de la siguiente manera en un artículo sobre estudios subalternos:

I have repeatedly emphasized the complicity between subject and object of investigation. My role in this essay, as subject of investigation has been entirely parasitical, since my only object has been Subaltern Studies themselves. Yet, I am part of their object as well. Situated within the current academic theatre of cultural imperialism, with a certain *carte d'entrée* into the élite theoretical *ateliers* in France, I bring news of power-lines within the palace. Nothing can function without us, yet the part is at least historically ironic (1987: 221).

Aunque yo no hubiera elegido la palabra “parasitaria” con respecto a la función del académico en la crítica cultural, pienso, sin embargo, que Spivak percibe tanto el dilema del sujeto/objeto del estudio como la ironía que se encuentra en este dilema. Rama, al escribir sobre desiguales relaciones de poder en América Latina y viviendo él mismo en los Estados Unidos, cuyas relaciones políticas, económicas y culturales con Latinoamérica podrían —sin lugar a dudas— caracterizarse como desiguales, vivía este dilema en carne propia.

Con la creciente atención que se presta en círculos académicos a los estudios culturales y a la interpretación de praxis culturales como “performance” la obra de Rama sigue siendo relevante, entre otras razones, porque se superponen en ella imaginarios de distintos orígenes, y por su “sentido práctico” —el *misnomer* viene de Horacio Machín— que incorpora significados interdisciplinarios, como en su última ponencia (a la cual Machín alude) donde el crítico examina la literatura a partir de un “marco antropológico”. La obra crítica de Rama se reactualiza en cada relectura, porque se combinan en ella elementos académicos e ideológicos incrustados en un discurso tangencialmente autobiográfico que representa la polifonía de un ser transculturado y a la vez transculturador que rebasó fronteras tanto físicas como culturales.¹¹

¹¹ De acuerdo con Iain Chambers, este fenómeno es cada vez más universal debido a la globalización: “Migration, together with the enunciation of cultural borders and crossings is also deeply inscribed itineraries in much of the contemporary reasoning” (1994: 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María, "No soy un aculturado", Apéndice, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971.
- Bhabha, Homi, "On mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse", en *The location of culture*, Londres, Routledge, 1994, pp. 85-92.
- Chambers, Iain, *Migrancy, culture, identity*, Londres, Routledge, 1994.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.
- Godzich, Wlad, "Foreword: the further possibility of knowledge", en Michel de Certeau, *Heterologies: discourses on the other*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1986.
- Jan Mohamed, Abdul, *Manichean aesthetics: the politics of literature in Colonial Africa*, Amherst, Massachusetts University Press, 1983.
- Machín, Horacio, "Ángel Rama y 'La lección intelectual de Marcha'", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, III, 1997, pp. 71-94.
- Macaulay, Thomas, "Minute on Indian Education", en B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, eds., *The post-colonial studies reader*, Londres, Routledge, 1995, pp. 428-431.
- Moraña, Mabel, "Ángel Rama y los estudios latinoamericanos", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, III, 1997, pp. 7-25.
- , "Ideología de la transculturación", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, III, 1997, pp. 137-145.
- Moreiras, Alberto, "José María Arguedas y el fin de la transculturación", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, III, 1997, pp. 213-231.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Pratt, Mary Louise, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Londres, Routledge, 1992.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.
- , "Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana", en *La novela en América Latina: panoramas 1920-1980*, Veracruz, Univ. Veracruzana, 1982, pp. 203-233.
- , *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1986.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978.
- , *Culture and imperialism*, Nueva York, Random House, 1993.
- Spitta, Silvia, *Between two waters: narratives of transculturation in Latin America*, Houston, Rice University Press, 1995.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: deconstructing historiography", en *In other worlds*, Londres, Methuen, 1987.
- Veeder, Aram, ed., *Confessions of the critics*, Londres, Routledge, 1996.
- Yúdice, George, "We are not the world", *Social Text*, 31-32 (1992), pp. 202-216.