

**TRANSCULTURACION Y HETEROGENEIDAD:
AVATARES DE DOS CATEGORÍAS LITERARIAS EN
AMÉRICA LATINA***

David Sobrevilla
Universidad de Lima

Quisiera en este texto examinar los antecedentes y la formación de las categorías de “transculturación literaria” (o narrativa) por Angel Rama y de “heterogeneidad” cultural (literaria) por Antonio Cornejo Polar, y la crítica de que han sido objeto. Quizás hubiera sido recomendable incluir también la categoría de “hibridez” enunciada por Néstor García Canclini, pero no la he tratado por razones de espacio. En la primera parte de mi ponencia expondré lo relativo a la noción y crítica de la categoría de la “transculturación” literaria, en la segunda haré lo mismo con la de “heterogeneidad”, y en la tercera extraeré mis conclusiones.

I

La idea de la “transculturación” procede, como se sabe, del antropólogo cubano Fernando Ortiz, quien la enunció en 1940 en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Ortiz distinguía netamente entre la “aculturación” y la “transculturación”. La primera es el proceso por el cual una cultura dominada recibe pasivamente ciertos elementos de otra, por lo que en ella misma se presenta una cierta “deculturación”. En cambio, la “transculturación” es el proceso por el cual una cultura adquiere en forma creativa ciertos elementos de otra, es decir, a través de ciertos fenómenos de “deculturación” y otros de “neoculturación”. Es conocido también que la propuesta de Ortiz encontró una acogida entusiasta en el famoso antropólogo Bronislaw Malinowski, quien prologó su libro.

Menos conocido es que ya en 1944 Mariano Picón Salas acogió la propuesta de Ortiz en su libro *De la conquista a la independen-*

* Ponencia a la Mesa “La teoría crítica en América Latina hoy” organizada por Neil Larsen en el XXII° Congreso Internacional de la Latin American Studies Association reunido en Miami. La sesión tuvo lugar el 18 de marzo del 2000.

cia. Su capítulo cuarto se titulaba "De lo europeo a lo mestizo. Las primeras formas de transculturación" y en él se refiere a "la penetración de la cultura europea en los centros urbanos desde el siglo XVI y a las distintas formas que asume el trasplante cultural en las diversas áreas culturales del continente"¹.

Ángel Rama asumió la idea de la "transculturación" y la empezó a desarrollar en su artículo de 1971 "Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana"². Aquí entendía la transculturación narrativa como una alternativa al *regionalismo* que se acantona en los productos ya alcanzados de la propia cultura rechazando todo aporte nuevo foráneo, y el *vanguardismo*, caracterizado por la vulnerabilidad cultural. Frente a estas opciones, la *transculturación narrativa* opera según Rama gracias a una "plasticidad cultural" que permite integrar las tradiciones y las novedades: incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación total de la estructura cultural propia, "apelando a nuevas focalizaciones dentro de su herencia" (208). Los ejemplos que ponía el autor de narradores de la transculturación eran: José María Arguedas, Juan Rulfo, J. Guimaraes Rosa y G. García Márquez. En un artículo publicado póstumamente estudió también el caso de un cuento de Augusto Roa Bastos³.

Años después, en 1982, Rama amplió considerablemente su artículo de 1974, agregó otros textos del mismo año y un poco posteriores, y escribió otros nuevos para la parte final del libro, con lo que compuso el volumen *Transculturación narrativa en América Latina* (1982 b). Allí se refirió inicialmente al concepto de transculturación de Ortiz introduciendo algunas correcciones. Su visión le parecía "geométrica según tres momentos": la "parcial deculturación", las incorporaciones procedentes de la cultura externa y, finalmente, el esfuerzo de recuperación manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los procedentes de afuera. En su opinión, en este diseño no se atendía suficientemente a los criterios literarios de selectividad y de invención que son propios de la "plasticidad cultural". En cuanto a la selectividad no sólo se aplica según Rama a la cultura extranjera, sino sobre todo a la propia. En verdad, las principales operaciones que se efectúan en la transculturación son cuatro: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones. "Estas cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reconstrucción general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante" (1982 b). Y a continuación el autor ilustraba cómo se cumplían estas operaciones en tres categorías básicas aplicables a la literatura: la lengua, la estructura literaria y la cosmovisión —antes, en 1974, Rama había explicado cómo al lado del sistema social existe el sistema literario y que éste puede analizarse en tres niveles: el del discurso lingüístico, el del sistema literario y el del "imaginario social"⁴.

En la segunda y tercera parte del libro, el autor se concentró en el análisis de la región surandina peruana y en la de una obra de José María Arguedas *Los ríos profundos*. Se refirió así a esta área, a la categoría del mestizo y a la inteligencia mítica. Y finalmente mostró cómo en aquella novela Arguedas recreó la lengua española a fin de sugerir la sintaxis quechua, elaboró una estructura literaria con dos narradores principales con dos registros lingüísticos propios: la historia y el mito y, por último, puso en evidencia la coherencia y belleza del mundo andino y de manifiesto sus propias convicciones políticas: su adhesión al socialismo.

La elaboración por Rama de la idea ortiziana de la transculturación narrativa causó un gran impacto, provocando críticas entusiastas y el mismo tiempo otras negativas. Quisiera referirme sólo a algunas de estas últimas. En un trabajo de 1990, cuyo título es ya de por sí expresivo: "Magical Realism Revised: From Transubstantiation to Transculturation"⁵, Neil Larsen caracterizaba la transculturación como "una suerte de hegemonía putativa, una estrategia de contención de los sectores subalternos por un Estado que se escamotea detrás de un esteticismo populista; en otras palabras, la *transculturación* sería una de las manifestaciones ideológicas de la modernidad periférica". Además Rama habría fetichizado lo subalterno *qua locus* de la autenticidad.

Por su parte, Antonio Cornejo Polar criticó centralmente el concepto de transculturación en su breve nota de 1994 "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad"⁷. En ella manifestaba que el concepto de "mestizaje" había perdido su fuerza explicativa, y se preguntaba si el de "transculturación" era el dispositivo teórico con una base epistemológica razonable llamado a sustituir a aquél. Se pronunciaba en contra considerando que en el concepto de transculturación se supone una síntesis que él encontraba que no se cumplía en muchos casos; además porque se elegía como espacio de esta síntesis el de la cultura hegemónica; y porque, por ello mismo, se dejaba al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura ilustrada. Por todo ello pensaba que era preferible su propio concepto de la heterogeneidad literaria al que dentro de unos momentos me voy a referir.

Un año después, en 1995, Friedhelm Schmidt, planteó una crítica muy incisiva al concepto ramiano de la "transculturación narrativa" en su artículo "¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?"⁸. La observación fundamental de Schmidt es que Rama consideraba —al igual que la teoría de la dependencia— la cultura latinoamericana como "una sola cultura homogénea" y, en consecuencia, que ella sólo tiene un sistema literario que es reforzado por la literatura de la transculturación:

Mediante la *transculturación* narrativa los materiales de la literatura regionalista son integrados en el discurso superior de la modernidad cultural. En este sentido, expresa [Rama] su opinión de que la "litera-

tura de la región de América que excluye a los países de la colonización aglosajona no puede definirse sino como mestiza" (...). La unidad cultural, que es el resultado de la dependencia de América Latina, se refleja en el discurso homogeneizante de su literatura, que es uno y el mismo en todos sus países. (41)

Schmidt piensa que la propuesta cornejiana es perceptiblemente superior: entre otras razones porque el crítico peruano opina que dentro de cada país hay varios sistemas literarios (el culto, el de la literatura popular y el de la literatura en lenguas nativas).

Finalmente, en su artículo de 1997, "De la transculturación (a/en) lo transnacional"⁹, Abril Trigo sostiene que la validez del concepto de transculturación ha caducado por la falta de "legitimidad de sus asunciones: autenticidad de las culturas vernáculas que adquieren así una "primacía ontológica", reduccionismo de la fórmula de Fernando Ortiz al estatus fetichizado de la literaturidad, insuficiente relevamiento y teorización de "lo popular" etc."¹⁰. Luego examinaba si dicho concepto ha sido sustituido por otras dos categorías más idóneas a la instancia transnacional: las de *hibridación* y de *heterogeneidad*.

II

Distinguimos en la evolución crítica de Antonio Cornejo Polar cuatro etapas: la primera es la formativa que va desde mediados de los años 50 hasta 1964, cuando publica su *Edición y estudio del "Discurso en loor de la poesía"*. La segunda es la de los planteamientos propios iniciales, que se extiende desde 1964 hasta 1977 y abarca la publicación de *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1973) y *La novela peruana* (1977). La tercera etapa es la de la madurez, que comprende desde 1977 a 1994 y está caracterizada por la propuesta de la heterogeneidad cultural. Y la etapa final abarca desde 1994 hasta 1997, cuando Cornejo se dedicó a estudiar la categoría de la "migrancia" que *en cierta medida* sustituye a la de la heterogeneidad cultural. En este texto sólo me voy a ocupar de la tercera etapa crítica de Cornejo.

Para la maduración crítica de Cornejo fue fundamental la influencia que sobre él ejercieron algunos críticos literarios latinoamericanos como Roberto Fernández Retamar, Angel Rama, Nelson Osorio y sobre todo Alejandro Losada, quien estuvo en el Perú en estrecho contacto con Cornejo entre 1971 y 1976. A través de Losada el crítico peruano profundizó su conocimiento de críticos marxistas como Georg Lukacs y Lucien Goldmann. Posteriormente también ejerció una gran influencia sobre él Antonio Cándido. Pero sobre todo fue importante la reflexión de Cornejo sobre las ideas críticas de José Carlos Mariátegui.

Según Aníbal Quijano:

La categoría "heterogeneidad estructural" fue acuñada en América La-

tina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí. ("La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Sonntag 1988: 29)

Para probar su aserto el autor cita su propio trabajo de 1966 *El proceso de urbanización en América Latina* y el de Aníbal Pinto de 1971 *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*. Es probable que Cornejo haya tenido este precedente en cuenta.

El planteamiento del autor se hizo visible hacia 1977 en el texto "El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural"¹¹. Cornejo llama aquí literatura homogénea a la que es producida y leída, respectivamente, por escritores y un público del mismo estrato social: "La producción literaria circula, entonces, dentro de un solo espacio social y cobra un muy alto grado de homogeneidad: es, podría decirse, una sociedad que se habla a sí misma"¹². Sería el caso de la narrativa de Salazar Bondy, Ribeyro, Zavaleta en el Perú, y de Donoso y Edwards en Chile. "Caracteriza a las literaturas heterogéneas, en cambio, la duplicidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y de conflicto" (Ibidem). Las crónicas de la Conquista, la poesía melgariana, la literatura gauchesca y la negroide y la narrativa de lo real-maravilloso, serían diferentes ejemplos de literaturas heterogéneas. Cornejo examinaba a continuación con detalle los casos del yaraví melgariano y del indigenismo.

En sus trabajos posteriores Cornejo agregaría las categorías de "totalidad" y del "sistema" (o mejor: de "sistemas"). En su discurso de 1982 "La literatura peruana: totalidad contradictoria"¹³ introdujo la primera: en su opinión, en el Perú no hay una sola literatura sino una pluralidad de literaturas con rasgos contradictorios entre sí (la literatura hegemónica en español, las literaturas populares y las literaturas indígenas). Es la categoría de totalidad, la que permite intermediarlas. O dicho desde otra perspectiva: la historia opera aquí como el factor totalizador de la literatura peruana. Por lo demás, Cornejo encontraba que la categoría de totalidad tiene otra virtud: permite insertar el proceso literario dentro del proceso histórico-social del Perú, fuera del cual resulta incomprendible.

El concepto de sistema (o sistemas) hizo su aparición en el planteamiento del autor en 1989. Ese año Cornejo publicó su libro *La formación de la tradición literaria en el Perú*¹⁴ y su ponencia "Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos para una discusión latinoamericana"¹⁵. En el libro describe cómo se ha formado la tradición literaria en el Perú: se habrían generado tres imágenes hegemónicas con respecto a ella: la de los costum-

bristas, la de Palma y la de L.A. Sánchez¹⁶. En contra de ellas sostiene el autor —con base en la imagen de Mariátegui— que en verdad existen tres sistemas: el hegemónico de la literatura en español, el de las literaturas populares y el de las literaturas indígenas. En su ponencia, planteada “para una discusión latinoamericana”, expone sus resultados recusando el engañoso y simplificador esquema secuencial del positivismo y el empobrecedor esquema pluralista, afirmando en su lugar que en América Latina no hay una sola literatura sino genuinos sistemas literarios con sujetos, tiempos y espacios distintos, por lo que se plantean entre ellos relaciones contradictorias.

Cornejo haría uso una vez más en gran estilo de sus ideas sobre la heterogeneidad en su libro de 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*¹⁷. Indicaba en la Introducción que insistía en el concepto de *heterogeneidad*, pero que había advertido sus límites: en un principio empezó a hacer uso de él para dar razón de los procesos de producción de literaturas en que se intersectan conflictivamente dos o más procesos socio-culturales. Pero más tarde entendió que la heterogeneidad se infiltra en la configuración interna de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor etc.), por lo que éstos se volvían dispersos, inestables, contradictorios. De allí que en este libro centre su interés en tres núcleos problemáticos: los del *discurso*, *sujeto* y la *representación*. En cuanto al *discurso*, encuentra que opera en tiempos variados: es el caso del mito prehispánico, del sermonario de evangelización colonial y de la propuesta vanguardista. A esta dificultad encuentra que hay que enfrentarla *historiando la sincronía*, por más problemático que sea este enunciado. En cuanto al *sujeto*, lo acostumbrado en el mundo moderno es el que se nos presenta como fuerte, seguro de su identidad y vinculado al poder; pero en otros universos culturales podemos hallar sujetos que se nutren de otros humus histórico-culturales: un sujeto heterogéneo. Y, finalmente, el sujeto individual o colectivo se hace en relación a un mundo, pero la mimesis no cree Cornejo que se enclaustre en una *función representativa* de la realidad. El desmontaje de estas tres nociones tradicionales remite al planteo póstumo de Cornejo sobre la migrancia.

Deseo agregar que en el último texto que escribió Cornejo y que envió al LASA de Guadalajara (1997), “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”¹⁸, el crítico peruano puso en claro los peligros que implica una metáfora como la de la hibridez que utiliza Néstor García Canclini, la cual proviene del dominio de la biología y entraña el riesgo de apuntar a productos infértiles. García Canclini se ha defendido de su parte citando múltiples ejemplos de planteamientos híbridos fértiles¹⁹.

La propuesta de Antonio Cornejo Polar sobre la heterogeneidad

cultural y literaria ha encontrado una acogida positiva bastante unánime que se expresa por ejemplo en los muchos estudios en los que se la examina y aprueba teóricamente y se la aplica²⁰. Las críticas negativas se las cuenta con los dedos de la mano, pero también existen. Una de ellas se produjo a poco de publicar Cornejo su trabajo “El indigenismo y las literaturas heterogéneas” (1978), en 1980, y procedió del eminente peruano italiano Roberto Paoli²¹. Paoli consideraba que el concepto de heterogeneidad que Cornejo había aplicado al estudio de la literatura indigenista, no era epistemológicamente válido: a) porque es demasiado general e indeterminado, de modo que puede aplicarse a muchas otras literaturas y no permite distinguir variantes al interior del indigenismo. b) Porque supone una interpretación de lo indígena como otredad incognoscible, lo que contradice la capacidad del hombre de conocer todo lo humano. En cuanto a lo segundo, Cornejo respondía que el escritor *indigenista* no es un escritor *indígena*, como ya había sostenido Mariátegui: conoce profundamente el mundo indígena, pero siempre como un mundo otro. Y a lo primero manifestaba que el concepto de heterogeneidad tiene que adensarse mediante el examen de los componentes históricos que producen en cada caso concreto distintos tipos de heterogeneidad; y que no le parecía un defecto sino una virtud que fuera un concepto que pudiera aplicarse también a otras literaturas y no sólo a la indígena, por ej. a la literatura meridional italiana como lo sugería Paoli.

Cornejo Polar extendió sus consideraciones sobre la literatura a la cultura peruana íntegra en su participación en una mesa redonda en la Universidad de San Marcos en octubre de 1980 sobre “La cultura nacional: problema y posibilidad”²². Allí indicaba que intervenía desde la perspectiva de la crítica literaria, pero que esperaba que su consideración pudiera incorporarse al horizonte de la reflexión general sobre el problema de la cultura nacional en el Perú. Sostenía que entre nosotros los peruanos siempre se había planteado el problema de la cultura nacional como si se redujera a saber si somos culturalmente una unidad; y que se la había querido obtener sólo a partir de “lo culto” (o sea de la cultura europea) eliminando lo popular (esto, lo indígena); o a partir de la ideología del mestizaje; o de un indigenismo excluyente. Recogiendo la lección de Mariátegui sostenía Cornejo que el problema de la cultura nacional había que plantearlo de otra manera: primero había que negar la idea de la unidad nacional, luego reconocer que el Perú es un país plural (o sea con una heterogeneidad cultural) y, finalmente, había que reconocer que dentro de esta pluralidad de culturas unas son en verdad nacionales y otras no. La cultura nacional sería en tanto totalidad concreta una totalidad histórica y conflictiva.

José Ignacio López Soria criticó esta exposición²³ porque veía en ella meramente una descripción y no una explicación, creía que es-

taba afectada por problemas metodológicos graves (empezar por la negación de la unidad, llegar a una unidad indiferenciada, proponer una dialéctica diádica sin síntesis), y motejaba al autor de anticapitalista romántico. En su respuesta²⁴, Cornejo manifestaba que su negación del valor nacional de algunas manifestaciones culturales peruanas no era conclusiva sino que sólo matizaba la referencia a la pluralidad cultural del Perú; y enfatizaba que su respuesta final era la de una cultura peruana entendida como una totalidad histórica y conflictiva, propuesta que sostenía que su objeto no tomaba en cuenta.

Finalmente, quisiera señalar que nosotros mismos hemos recogido la propuesta de Cornejo sobre la heterogeneidad cultural y literaria peruanas y, reelaborándola, la hemos tratado de aplicar al caso de la filosofía peruana y latinoamericana y a la cultura peruana y latinoamericana²⁵. Pero al mismo tiempo planteamos al autor —todavía en vida suya— una objeción de carácter epistemológico: le criticamos una falta de claridad y precisión en el empleo de algunos términos como los de “sistema” y “totalidad”²⁶. El día de hoy diríamos que se trata de términos heredados por el marxismo de la filosofía clásica alemana y que un pensamiento postmetafísico tendría que dejar de lado, así como otros términos igualmente vagos y en realidad inutilizables como el de “dialéctica”. Eliminados estos vocablos de la teoría, ella sólo ganaría en rigor y cercanía a los fenómenos.

III

1

Uno de los procedimientos seguidos para examinar los conceptos de “transculturación” y “heterogeneidad” es la de contraponerlos, ponderar sus ventajas y desventajas y decidirse, finalmente, por uno de ellos, postergando al otro. Esta es la forma en que proceden por ejemplo Freidhelm Schmidt, Antonio Cornejo Polar y Abril Trigo en los artículos que examinamos en nuestra primera sección, inclinándose los tres por la mayor capacidad explicativa del concepto de “heterogeneidad”.

Otro procedimiento, que nos parece más convincente, es el ensayado por Raúl Bueno en su artículo “Sobre la heterogeneidad literaria y cultural en América Latina”²⁷; allí, en lugar de contraponer ambos conceptos, el autor considera que son complementarios. Para Bueno los países latinoamericanos son históricamente heterogéneos, o sea que poseen una *heterogeneidad básica o primaria*. Sobre ella se elaboraría otra *discursiva o secundaria*: “en la heterogeneidad cultural todo signo referente a la otra cultura entraña homológicamente la heterogeneidad de base. Es, por naturaleza, un signo heterogéneo” (31). La *transculturación* no se-

ría propiamente una categoría descriptiva de la realidad latinoamericana, “como la heterogeneidad o —parcialmente— el mestizaje, sino una parte destacada de las dinámicas de la heterogeneidad” (Ibidem). Consistiría en el traslado de componentes culturales de una cultura a la otra. Puede ser de varios tipos: *de materialidad tangible*, si lo que se traslada son objetos, tecnología, usos y costumbres. Una *transculturación “filosófica”*, si lo que se transfiere son valores, concepciones, visiones y categorías. Y una *transculturación semiótica*, si lo que se transmite son signos, referentes y discursos.

Aunque se pueda objetar algunos detalles del planteamiento de Bueno —por ejemplo su terminología— pienso que hay que darle razón en cuanto a que, en verdad, los conceptos de transculturación y de heterogeneidad no se oponen sino que se complementan bien, en que el más amplio es el de la heterogeneidad, y en que el concepto de transculturación designa un tipo de dinámica dentro de la situación de heterogeneidad —otra es conocidamente la dinámica de la aculturación. Y es que, en efecto, dada una situación de heterogeneidad de culturas, una puede someterse a la otra y recibir pasivamente sus elementos —esta es la dinámica aculturadora—, o asimilar creadoramente dichos elementos a partir de su propia matriz —el caso de la dinámica transculturadora. Y la verdad es también que en el planteamiento de Cornejo no hay una propuesta este respecto, por lo que la complementación categorial es aquí bienvenida.

Mas los conceptos elaborados por Rama y Cornejo son complementarios también en otro sentido. Al crítico uruguayo se le ha criticado, porque sea que el cruce de culturas desemboque en un proceso aculturador o en otro transculturador el resultado final es siempre una cierta *síntesis*. En cambio, Cornejo ha acentuado que el cruce de culturas da como resultado en muchísimos casos una totalidad conflictiva o, aún más, contradictoria. Pero la realidad no se decide por una sola de estas opciones sino a veces por una y otras por otra: sobre todo en el caso de la arquitectura latinoamericana puede encontrarse casos espléndidos en que se da una síntesis lograda (como en el templo de La Compañía en el Cusco) y otros en que el producto es más bien un resultado conflictivo (como el de la Catedral de Puno). En literatura una síntesis lograda es la tan estudiada novela de J.M. Arguedas *Los ríos profundos* y otra conflictiva el libro de Gamaliel Churata *El Pez de Oro*.

2

Para concluir quisiera sostener que estos dos conceptos de “transculturación” y de “heterogeneidad” que, por las razones indicadas, me parecen ser complementarios, son dos conceptos básicos de la teoría de la literatura hispanoamericana que demandaba

Roberto Fernández Retamar. Fernández Retamar la pedía en su libro de 1975 *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*²⁸ manifestando que había que repensar nuestra propia tradición literaria a partir de perspectivas más nuestras que coloniales, sin que esto implique partir de cero o ignorar los vínculos “con la llamada tradición occidental que es también nuestra tradición, pero en relación a la cual debemos señalar nuestras diferencias específicas”²⁹. Angel Rama fue muy crítico de esta demanda de una teoría propia de la literatura hispanoamericana³⁰, y Antonio Cornejo Polar la apoyó entusiastamente hacia el inicio de la publicación de sus *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1975 ss.) —como lo indica el propio nombre de la revista— para considerar años después que este proyecto había fracasado: en parte por haber sido mal planteado³¹ y en parte por la extraordinaria complejidad de su objeto: la literatura hispanoamericana³².

Pero, ¿qué tan importante es desarrollar una teoría de la literatura hispanoamericana? Es enormemente importante, porque de otra manera no se podrá apreciar y justificar debidamente sus excelencias, pues se las juzgará siempre a partir de categorías elaboradas sobre la base de un corpus ajeno: el occidental. Podemos considerar a este respecto lo sucedido en los siglos XVII y XVIII en Europa. En esa época un crítico como Dominique Bouhours, ensorbecido por los logros del clasicismo francés, podía fustigar en su libro *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1667) el mal gusto imperante en las literaturas italiana inglesa y española, porque las juzgaba a través de los conceptos del clasicismo. Fue necesario que autores como Orsi, Gravina, Muratori, Calepio y Vico elaboraran una serie de planteamientos crítico-conceptuales para reivindicar la tradición italiana haciendo primero de Tasso y después de Dante los pivotes de la literatura nacional italiana. Y lo mismo aconteció en Inglaterra donde Joseph Addison desarrolló la primera estética inglesa de monta, lo que permitió afirmar el valor de Milton y Shakespeare. En cambio, en España y en América Latina no se realizó ningún aporte teórico semejante, como ha escrito Octavio Paz. Esto es lo que explica la presencia sesgada de la literatura española y latinoamericana en un libro comentado como *El canon occidental* (1994) de Harold Bloom y en libros semejantes —en que a veces hasta brilla por su ausencia.

Pero, ¿en qué medida son en efecto elementos imprescindibles los conceptos de “transculturación” y de “heterogeneidad” pertenecientes a una teoría de la literatura hispanoamericana, y cuáles son sus posibilidades y límites? Encuentro que son elementos imprescindibles, porque sin ellos difícilmente se podrá vislumbrar el otro mundo que el desciframiento del o los códigos divergentes al occidental nos abren y la magnitud del logro literario y artístico de las obras del caso. Pero, por otra parte, estos conceptos no deberían entenderse como si fueran válidos sólo para la cultura, la litera-

tura o el arte no occidentales. En este sentido, un concepto como el de heterogeneidad puede servir perfectamente para comprender otras realidades literarias, entre ellas las europeas; así la famosa novela de Carlo Levi *Cristo si e fermato a Eboli* (1943-44), ya que aquí también se presentan dos mundos socioculturales que se contraponen: el de la cultura moderna de la Italia del norte y del centro y el mundo mágico de la “civiltà contadina”, como afirmaba Roberto Paoli. Y es que en la teoría literaria sucede como en la teoría jurídica: en ésta un concepto que se gana a partir de una realidad legal sirve también para comprender otras realidades jurídicas. De manera semejante, un nuevo concepto de la teoría literaria, como los de “transculturación” o “heterogeneidad” es valioso también para iluminar otras realidades literarias.

NOTAS

1. Tomamos el dato del artículo de Mabel Moraña “Angel Rama y los estudios latinoamericanos” (en Moraña 1997: 10-11)
2. En: *Revista de Literatura Hispanoamericana*. Zulia, N° 5, abril de 1974. Reproducido en: A. Rama, 1982 a: 203-234. Citamos por esta última publicación.
3. Se trata del cuento “El sonámbulo”. El análisis de Rama se publicó con el título de “El escritor latinoamericano como traidor” (en: *Nuevo texto crítico*. I, 2, Segundo Semestre de 1988) y ha sido estudiado por Silvia Spitta en su artículo “Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano” (en: Moraña 1997: 173-191).
4. V. su trabajo “Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica”, (en: 1974: 81-107).
5. En el libro de Larsen (1990: 54 ss.)
6. Descripción del trabajo de Larsen por Abril Trigo, en: “De la transculturación (a/en) lo transnacional”, en: M. Moraña, Op. cit.: 148.
7. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (en adelante= RCLL). Lima/Berkeley, N° 40, 1994: 368-371.
8. En: *Nuevo Texto Crítico*. VII, 14-15. Reproducido en: J.A. Mazzotti/U. J. Zevallos Aguilar 1996: 37-45.
9. En: Moraña 1997: 141-171.
10. Descripción de Mabel Moraña, en: Moraña, 1997: 18.
11. Fue leído en Caracas en 1977 e incluido como el texto central de la segunda parte de la recopilación de artículos *Sobre Literatura y Crítica Literaria Latinoamericanas [1975-1981]*. (1982: 67-85). Antes había aparecido en el N° 7/8 de la RCLL en 1978.
12. 1982: 73.
13. Fue publicado en el *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* (Lima, N° 17, 1982) y asimismo en la RCLL (Lima, 18, jul.-dic. de 1983), y ha sido reproducido como Apéndice de *La formación de la tradición literaria en el Perú* (1989: 175-199).
14. Op. cit.
15. En: RCLL, N° 29: 19-24.
16. Estas imágenes tenían a su vez contraimágenes alternativas pero que no se impusieron como las del incaísmo, la de González Prada y la de Mariátegui.
17. 1994.
18. En: RCLL, N° 47: 7-12.

19. "Entrar y salir de la hibridación", en: RCLL, N° 50: 51-57.
20. V. por ej. los volúmenes en memoria de Cornejo *Asedios a la Heterogeneidad Cultural* (1996) y el N° 50 de la RCLL (1999).
21. Apareció en la RCLL, N° 12, 1980: 257-263. La respuesta de Cornejo salió publicada a continuación en el mismo número: pp. 264-267. Ambos textos han sido incluidos en *Asedios*: 493-505.
22. La intervención fue publicada como folleto con el título de la mesa redonda: *La cultura nacional: problema y posibilidad* (1980).
23. "Antonio Cornejo y la pluralidad en la cultura", en: *Hueso Húmero*. Lima, N° 12/13, 1982: 133-137. La crítica ha sido reproducida -junto con la respuesta de Cornejo- en: *Asedios*: 505-511.
24. Aparecida en el N° 14 de *Hueso Húmero* y reproducida en *Asedios* como hemos dicho.
25. V. nuestros trabajos: *Repensando la tradición occidental* (1986) y *Repensando la tradición de Nuestra América* (1999), en que tratamos de aplicar el concepto de heterogeneidad a la filosofía peruana y latinoamericana, respectivamente; y nuestros artículos "Tradición y modernidad en la cultura y sociedad peruanas" (en: David Sobrevilla/Pedro Belaunde 1994: 15-66) y "El proceso de occidentalización del mundo: ¿aculturación masiva o transculturación universal?" (en: L. Olivé/L. Villoro 1996: 155-175), en que buscamos emplear las categorías de Cornejo y Rama al estudio de la cultura peruana y mexicana, en cada caso.
26. V. nuestras reseñas "Crítico al crítico" [Reseña al libro de Antonio Cornejo Polar *Sobre Literatura y Crítica Latinoamericanas*] (en: *El Caballo Rojo*. Lima, 27 de febrero de 1983: 14) y "Formación de la tradición literaria" [Reseña del libro de Cornejo *La formación de la tradición literaria en el Perú*] (en: *La República*. Lima, 6 y 7 de febrero de 1990: 15 y 15).
27. En: *Asedios*: 21-36.
28. 1a. ed.: 1975, hay ediciones posteriores.
29. 1984: 42-43.
30. V. sus declaraciones a Jesús Díaz Caballero al respecto, en: M. Moraña, Op. cit.: 331-337.
31. V. sus puntos de vista a este respecto en la RCLL, N° 29 (1er semestre de 1989): 19-24 y 44-45.
32. Lo sostiene así en su ponencia de 1992 "Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo" (en: RCLL, N° 50, 2° semestre de 1999: 9-12).

BIBLIOGRAFÍA

CORNEJO POLAR, Antonio

- 1980 *La cultura nacional*. Lima: Lluvia
- 1982 *Sobre Literatura y Crítica Literaria Latinoamericana* [1975-1981]. Caracas: UCV
- 1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: cep
- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte

FERNANDEZ RETAMAR, Roberto

- 1984 *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. La Habana

LARSEN, Neil

- 1990 *Modernism and Hegemony. Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: U. of Minnesota

MAZZOTTI, J.A. y U.J. ZEVALLOS AGUILAR

- 1996 *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas

MORAÑA, Mabel (Ed.)

- 1997 *Angel Rama y los estudios literarios*. Pittsburgh: U. de Pittsburgh

OLIVE, L. y L. VILLORO (Eds.)

- 1996 *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*. México: UNAM

RAMA, Angel

- 1974 "Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica", en: Varios, *Literatura y praxis en América Latina*. Caracas: Monte Avila: 81-107

1982a *La novela latinoamericana 1920-1980*. Bogotá: Procultura

1982b *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI

SOBREVILLA, David

- 1986 *Repensando la tradición occidental*. Lima: Amaru
- 1999 *Repensando la tradición de Nuestra América*. Lima: Banco Central de Reserva

SOBREVILLA, David y Pedro BELAUNDE (Eds.)

- 1994 *¿Qué modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo*. Lima: Epigrafe

SONNTAG, Heinz R. (Ed.)

- 1988 *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Unesco/Nueva Sociedad