

## Deslizamientos y encabalgamientos culturales en un mundo de fronteras diáfanos<sup>1</sup>

José Antonio González Alcantud

### I. De la aculturación a la frontera cultural

El evolucionismo, la corriente dominante en la antropología americana durante mucho tiempo, no tuvo en consideración el contexto cultural, sólo la evolución interna de las culturas. Sería el culturalismo, que tomó en parte el relevo al evolucionismo, el que, partiendo como punto de apoyo del concepto de área cultural, tendría en cuenta las zonas de contacto e influencia entre las culturas. De ahí, bien es sabido, surgió el concepto de “aculturación”. En esa línea para M.J. Herskovits la aculturación es “el fenómeno que resulta cuando grupos de individuos que tienen diferentes culturas han tenido contacto de primera mano entre ellos, con los subsiguientes cambios de los patrones culturales de cada grupo” (Herskovits, 1937: 259). Se concibió de esta manera la aculturación sobre todo desde el punto de vista material y lingüístico. Para completar ambas Roger Bastide, especialista en culturas afroamericanas, se refirió a las formas complejas psicológicas: “Toda forma es un principio de organización, y en tal virtud lo que debemos requerir de la psicología es que nos permita llegar a los procesos de desorganización de las antiguas formas de percepción, memorización, etc., y a los de su reorganización según normas diferentes; o, si se prefiere otra terminología, los procesos de desestructuración y reestructuración de la afectividad y el pensamiento” (Bastide, 1973: 153). Este desplazamiento por parte del etnopsicólogo Bastide de lo material a lo mental fue acompañado por el descrédito de la mirada culturalista sobre la aculturación.

Pero, el primero en no aceptar abiertamente el fin del concepto de aculturación fue el funcionalista B. Malinowski, quien a través de sus contactos con las culturas latinas, desde Tenerife hasta México, acabó por adoptar el término “transculturación” tal como fue trazado por el etnógrafo cubano Fernando Ortiz. Ortiz señaló: “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 a otra, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, 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” (Ortiz, 1978: 96). Esto lo observó Ortiz en concreto a propósito del tabaco, el azúcar o los

tambores. En la misma dirección Malinowski concebía la transculturación como “un proceso en el cual cada nuevo elemento se funde adoptando modos ya establecidos a la vez que introduciendo propios exotismos y generando nuevos fermentos” (Malinowski, 1978: 6). Malinowski dejaba de lado así la concepción identitaria de la cultura compartida por culturalistas y funcionalistas, y trasladaba su pensamiento a los lugares fronterizos, a los deslizamientos y encabalgamientos culturales. Aunque ello no le impedía querer incluir forzosamente en su grupo funcionalista a don Fernando Ortiz, adscripción que éste nunca aceptó (G. Alcántud, 2008).

Por vía de ejemplo concreto, Ortiz expuso cómo se habían transculturado los tambores negros en la Cuba blanca, criolla o mulata. Todavía en el siglo XIX, nos dice el etnógrafo cubano, la música negra se iba integrando lentamente en la vida blanca o criolla, pero el tambor no era aún aceptado: “Los tambores, como sus músicos los negros, no podían sonar a su albedrío sino en los cabildos y en los sábados de los barracones, o en los escondrijos de la vida apicarada, o como cimarrones, huidos a los palenques de los montes [...] Ni negros ni blancos querían tambor. De hecho, el negro, en trance de transculturación y ansia de un ajuste superador, quería liberarse del embrujamiento de los tambores”. Mientras, el blanco no aceptaba de plano el tambor. Por parte de las orquestas blancas el sonido del tambor sólo comenzó a ser incorporado a través de los timbales venidos de Europa. Sólo progresivamente “los ritmos africanos y la morbidez de su música van penetrando históricamente en los bailes de los altos rangos sociales, antes de que en ellos sean admitidos los tambores negros”. Al final llegan y triunfan los bongos, con lo que los efectos de la transculturación se ven venir: “Ya los blancos de Cuba y de ultramar a veces danzan, generalmente sin saberlo, con la música de los dioses negros; pero aún no han sonado los bailes de todos los tambores de Changó. ¡Ya sonarán!” (Ortiz, 1991). Así se va creando la transculturación como un proceso basculante entre lo material y lo cultural.

Hoy día, ha sido García Canclini quien ha situado en el corazón del debate otro término explicativo que quiere trascender los de aculturación y en menor medida transculturación: el de “culturas híbridas” propiciadas por el último capitalismo globalizador. En la 2.<sup>a</sup> ed. de su afamado libro, García Canclini ha salido en defensa del concepto de hibridación frente a las acusaciones de imprecisión o de organicismo del término. Ha hecho ver la legitimidad de las comparaciones fisistas, siempre que éstas se salvaguarden dejando constancia previa de su uso metafórico. En esta materia nos parecen impertinentes las críticas a los posmodernistas y sus antecesores estructuralistas por su empleo de fórmulas físico-matemáticas en análisis sociales (G. Alcántud, 2000). Legitimidad total, pues, por nuestra parte para enarbolar la metáfora físico-matemática como antes lo fue la orgánica por la de los funcionalistas. Pertinente igualmente la posición de Canclini frente a la problemática suscitada por las identidades étnicas que tanto ha lastrado a la antropología mexicana tras el etnicismo indigenista. También en su oposición al multiculturalismo norteamericano, con sus políticas del reconocimiento de las alteridades encapsuladas en guetos. “Al reducir la jerarquía de los conceptos de identidad y heterogeneidad —escribe Canclini— en beneficio del de hibridación, quitamos soporte a las políticas de homogeneización fundamentalista o simple reconocimiento (segregado) de la ‘pluralidad de culturas’. Cabe preguntar, entonces, adónde conduce la hibridación, si sirve para reformular la investigación intercultural y el diseño de políticas culturales transnacionales y transétnicas, quizá globales” (G. Canclini, 200: 19). La aportación de García Canclini se inclina por la interculturalidad. En sus críticas iniciales fue un sople de aire fresco.

En lo que no coincido con García Canclini es en la “conversión” desde su primer libro sobre las culturas populares y el capitalismo, publicado en La Habana, con cierto aire gramsciano propio de la época (G. Canclini, 1981), hasta el posmodernismo poscolonial *à la mode* en sus diferentes formulaciones. De este cambio surge el concepto “híbrido”. El concepto lo define Canclini tácitamente así: “Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (G. Canclini, 2001: 14). Este concepto, como el propio nombre “híbrido” indica en su fría ambigüedad, no se sostiene porque lo local, por no decir la identidad, se defiende con una tozudez que exige su mantenimiento en el centro del debate. El individuo medio no es normalmente híbrido, aunque en las grandes ciudades de hoy tengamos numerosos fenómenos de hibridación urbana, sino que propende a dotarse de identidad. Frente a la identidad está su ausencia que provoca angustia y desorientación. La identidad es virtual y real a la vez, remitiéndose al diálogo con las sombras, y sobre todo con el otro: “Lo que Rousseau había presentido acerca de la identidad gracias a ese programa virtual de la piedad susceptible en virtud de su labilidad a través de la historia para degenerar en cualquier momento en amor propio”. Para evitar el amor propio, exceso de la identidad, surge “el otro como condición de afirmación de una identidad” (Benoist, 1981: 20). En todo caso lo que el sujeto hace es cambiar de identidades bien como máscara del “self” bien como conversión, con la alteridad de fondo. Los niveles de autenticidad pueden transitar entre la máscara y la conversión y sus fantasmas. Estas conversiones pueden incluso estar afectadas de patologías, como la que sufren los jóvenes occidentales en la India, donde adquieren un distorsionador sentimiento de “lo oceánico” (Airault, 2002). Con esto queremos decir que Canclini ha localizado en los noventa para el público en lengua castellana una problemática, se ha enfrentado a las identidades étnicas y al multiculturalismo pero no ha resuelto, en nuestra opinión, a entera satisfacción la problemática suscitada por él mismo. Para ello, creemos, no se tenía que haber pasado rápidamente por un concepto clave, en su momento esgrimido por Malinowski contra la aculturación incubada entre los culturalistas norteamericanos, como “transculturación”, cuya validez y actualidad queremos vindicar aquí. La labilidad de la transculturación es mayor que la de la hibridación. Por eso una personalidad de la cultura norteamericana transculturada como John Cage, compositor y agitador cultural, a la vez que practicante del zen, no debiera ser conceptualizado como un “híbrido” sino como un sujeto americano transculturado en “monje zen” (G. Alcántud, 2002). Es un ejemplo elocuente. Los casos de transculturación son frecuentes hoy día.

Frente a la vieja aculturación, que en el fondo señalaba el camino del enclaustramiento, y a las culturas híbridas, que tienden a dejarnos ver una suerte de sociedad con identidades travestidas, es preferible volver como palanca cognitiva al término “transculturación”, que indica mutaciones culturales sin necesidad de perder el horizonte de la identidad. Lo encuentro más sólido, más anclado en las realidades reales, siendo tautológico. De todas maneras lo transcultural para lograr su plenitud y su renovación debe ser injertado con otro concepto que comienza a hacer fortuna, el de frontera cultural. La frontera cultural no es perceptible cartográfica ni políticamente. Tampoco bascula en torno a las viejas áreas culturales. Es una línea de carácter imaginario, nutrida de fantasmática, que suele encabalgarse o deslizarse tras fronteras bien delimitadas. Aunque admitamos la posibilidad de que no sea definitivo del todo el nuevo injerto, nacido de la combinación entre transcultura y frontera, probablemente sea útil al momento actual de los análisis socioculturales. Ya tenemos, pues, dos conceptos operativos que sirven para desbrozar “obstáculos epistemológicos”, en el sentido que le daba a este término G. Bachelard, como son transculturación y fronteras culturales.

La cartografía de las áreas culturales tal como fue entendida por el culturalismo norteamericano, de Franz Boas a Melville Herskovits, es arbórea desde el punto de vista lógico, con identidades trazadas en torno a lo lingüístico y a la cultura material. Las palabras y las cosas ofrecen un panorama de culturas bien delimitadas en sus fronteras. Sin embargo, en la práctica, ni la lengua ni la cultura material impiden en la modernidad que los sujetos, fuera de cualquier intento por mantenerlos en un encierro cultural, se adhieran a culturas imaginadas bien distintas a las suyas de origen o pertenencia. Podríamos entender que son adhesiones voluntaristas. La cartografía de las fronteras culturales es, pues, sinuosa, arbitraria y aleatoria en un número tan crecido de excepciones que éstas acaban por ser norma. Budistas en Norteamérica, musulmanes en América Latina, cristianos en China, judíos beréberes en el desierto sahariano, jóvenes hebreos en la India, etc. Las fórmulas que podrían aducirse para mostrar los laberintos de las fronteras culturales son muy diversas. Ciertamente que para existir exigen la presencia de un centro del sentido cultural. Lugares especialmente dotados de la capacidad de conferir la autenticidad. René Guénon desde la filosofía esoterista les llamó “centros del mundo”. Para los antropólogos no son tanto lugares místicos como centros culturales, que muchas veces se superponen a centros culturales, con lo que ganan en eficacia simbólica. Por vía de ejemplo: puede haber más cante y baile flamenco en Japón, donde los japoneses se han aficionado hace tiempo a la expresividad de esta modalidad de la cultura andaluza, que en las ciudades andaluzas de Sevilla, Córdoba o Granada, pero el canon flamenco lo establecerán siempre estas últimas ciudades y no las japonesas (G. Alcantud & Lorente, 2005). Ocurre igual con los toros, identificados con Andalucía, con gran quebranto del toreo del *midi* francés o portugués (Saumade, 1999). En otras ocasiones, un fenómeno forjado en parte en lugares subalternos al canon cultural es desplazado y hasta silenciado, para evitar el cuestionamiento del estereotipo cultural previamente concebido. Es lo que ocurre con el flamenco o los toros existentes a finales del siglo XIX en París, que cuestionaban con su presencia en la metrópoli el estereotipo forjado sobre Andalucía como única área depositaria de esos rasgos culturales (G. Alcantud, 2006a).

Todo esto quiere decir que las fronteras culturales, como demostró Ruth Benedict estudiando a los japoneses de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial con más fidelidad que si lo hubiese hecho en Japón mismo —método que luego intentaron aplicar a franceses y rusos entre otros Margaret Mead y Gregory Bateson, con resultados irregulares (G. Alcantud, 2008)—, no pasan por los países de origen y que su cartografía es más rizomática que arbórea. Trazar el cuadro de las fronteras culturales, que son fundamentalmente imaginarias, no es imposible, podría hacerse y ayudaría a comprender en profundidad la genealogía de los mitos fundantes de nuestras culturas.

## II. Del yo moderno al hombre plural

Estamos poniendo el acento en el sujeto como categoría matriz y no en la cultura. No son las culturas el centro del debate sino el “yo moderno”, que diría el poeta expresionista G. Benn (Benn, 1999), y respecto a él como eje del sentido y la acción la ubicación cultural o transcultural del sujeto. La transculturación y la frontera cultural además son términos que hilan con otro debate inserto en la modernidad cual es el del hombre plural. El hombre plural sería aquel que es capaz de adoptar diversos ángulos de comprensión cultural, siendo la clave de su identidad la reflexividad dialógica. No por ello el hombre



plural elude adoptar una máscara o identidad que lo singularice. Así podríamos, por ejemplo, al hablar de una identidad mediterránea, hacerlo desde el punto de vista epistémico de una suerte de “ser mediterráneo”, cuya naturaleza identificatoria esté tramada en aquellos valores positivos del mar Mediterráneo (hospitalidad, intensidad vital, amistad, democracia cultural, etc.), frente a aquellos otros que siendo negativos no podemos ocultar, pero sí disminuir en su intensidad (enemistad, tensiones intra y extralocales, cultura del dolor, autoritarismo, etc.). Ser mediterráneo en consecuencia transcurre en la distancia que va desde *Stromboli* de Roberto Rossellini, donde los protagonistas agonizan personal y socialmente bajo el volcán Stromboli, a *Amarcord* de Federico Fellini, filme en el que los protagonistas viven una vida mediterránea marcada por la alegría y el *savoir faire* social. El ser mediterráneo no es genético, no se adquiere por nacimiento y tampoco tiene que ver con la gestión de los complejos de autoctonía o con la apropiación de la memoria colectiva. Es una voluntaria opción cultural (G. Alcantud, 2006c). El hombre plural puede alojarse intelectualmente en la vida social del Mediterráneo. Precedentes históricos no le han faltado en esa frontera cultural, al igual que transculturaciones que nos indiquen que más allá de las “forbidden frontiers” los préstamos e influencias han sido constantes gracias a la persistencia de sujetos cuyas vidas transfronterizas estuvieron marcadas por la identidad plural. Gracias a ellos las fronteras culturales en el Mediterráneo mantienen una permeabilidad en cuyo eje central está la pluralidad.

La visión de la calle de una gran ciudad llena de individuos de diferentes razas físicas y culturas distintas parece tranquilizar nuestras conciencias posmodernas con la idea de que esta visión significa mezcla y nuevas identidades flotantes y no excluyentes. La realidad existente detrás de esta imagen no es nada tranquilizadora, como bien sabemos. Ocurre en las ciudades paradigmáticas de este cosmopolitismo, sean Nueva York, París o Londres, donde cada grupo cultural se encuentra guetizado, tanto por voluntad ajena como propia. No hace falta traer a colación ejemplos de guetos urbanos marcados por la “etnicidad”, porque sus casos son sobradamente relatados en la literatura socioantropológica. A partir del encapsulamiento, la cultura jamaicana o la hindú en Londres, la puertorriqueña o la afrocaribeña en Nueva York, la china o marroquí en París, se reproducen a sí mismas con mayor fidelidad incluso que en los lugares de origen. La nostalgia del emigrante no se agota en la primera generación, ya que él y su saga se consideran “ausentes” por partida doble (Sayad, 1999). En relación con la cultura de acogida y la de procedencia, fideliza y mimetiza “su cultura” de origen. Por el contrario, quienes transcurren por las calles de la urbe siendo sujetos guetizados producen una sensación de cosmopolitismo e hibridación. Además, algunos de sus miembros, generalmente las élites de los grupos en trance de integrarse en la sociedad de acogida, generan discursos multiculturales. Pero la realidad básica es mucho menos optimista: los sujetos guetizados no están dispuestos a decaer en su encierro. El “spanglish” no existe más que como una ficción. La realidad es que los anglos no entienden a los latinos y viceversa. La tozuda realidad da cuenta, como es conocido en el mundo de la sociología demográfica, de que se dan cantidades mínimas de matrimonios mixtos, y éstos casi siempre se producen entre las élites. Es difícil e incómodo proponerse salir de uno mismo, es un aprendizaje largo e intenso, lingüístico y culturalmente, que poca gente está dispuesta a afrontar. Son muchos los latinos que viven en Estados Unidos sin aprender una palabra de inglés; en realidad no les hace falta si no salen del barrio. Y los que hacen el esfuerzo de salir y no se integran acaban por añorar la cultura de origen donde sí se reconocen y son reconocidos. En definitiva, no podemos confundir la imagen del sujeto cosmopolitizado con su realidad encapsulada.

Por eso la problemática del hombre plural ha atraído recientemente la atención de los teóricos. Se ha intuido la naturaleza poliédrica del hombre y se ha querido asociarla al concepto de “habitus”, es decir, de aprendizaje enculturado en los medios escolar y familiar (Lahire, 1998). Sin embargo, no se ha realizado aún un acercamiento historicista al problema de la pluralidad. Es una deficiencia importante, ya que en la historia encontramos numerosos ejemplos de pluralidad cultural que sirven para ilustrar el debate del *hic et nunc*. Se observa, por ejemplo, en el Toledo de Alfonso X el Sabio, donde bajo el dictado de la escritura en castellano y la suave hegemonía cristiana se produjo, según Márquez Villanueva, el fenómeno mudéjar (M. Villanueva, 2004).

### III. América rizomática

América, que en su momento fue concebida por Darcy Ribeiro como lugar de “fronteras indígenas” (Ribeiro, 1971) frente a la “civilización” europea de los “pueblos transplantados” (Ribeiro, 1976: 50 y ss.), hoy día está habitada por sinuosidades que trascienden lo puramente indígena o europeo. Las categorías “fronteras indígenas” y “pueblos transplantados” fueron útiles en su tiempo, pero hoy son insuficientes, como la mencionada de “hibridación”. “América ocupa un lugar aparte —escriben los creadores de la teoría del rizoma. Por supuesto, América no está libre de la dominación de los árboles y de una búsqueda de las raíces. Lo vemos hasta en la literatura, en la búsqueda de una identidad nacional e incluso de una ascendencia o genealogía europeas [...]. No obstante, todo lo importante que ha pasado, que pasa, procede por rizoma americano: *beatnik*, *underground*, subterráneos, bandas y pandillas, brotes laterales sucesivos en conexión inmediata con un afuera [...]. Pero en América hay distintas direcciones: en el Este se llevan a cabo la búsqueda arborescente y el retorno al Viejo Mundo; el Oeste con sus indios sin ascendencia, su límite siempre escurridizo, sus fronteras móviles y desplazadas, es rizomático” (Deleuze & Guattari, 2004: 24). Hay una proclividad de América, de norte a sur, al rizoma y por ende a la transculturación, a la sinuosidad de la frontera cultural, que Fernando Ortiz había detectado. La transculturación o la frontera cultural, ambas rizomáticas, no se agotan en el par indígena/europeo, sino que se proyectan hacia el horizonte cultural islámico, por ejemplo.

Se ha aventurado con bastante verosimilitud que en el primer encuentro que tuvieron Colón y sus compañeros con los taínos aquéllos oyeron no tanto sonidos autóctonos sino otros que ellos traían en sus cabezas. Venían acostumbrados a lidiar con los musulmanes del Mediterráneo, que entendieron que eran los semejantes lejanos de los autóctonos, a quienes aún les adjudicaban una pertenencia a las Indias. “Colón —han señalado Ayala y Wilbert— no tuvo forma de explicar las impresiones que le producía el paisaje inédito de la América insular. Por fuerza tuvo que buscar referentes dentro de las narraciones y conceptos abstractos del hombre antiguo en el contexto mítico del Asia, para que el mundo caribeño adquiriera sentido en el horizonte mental de sus conocimientos y vivencias. Colón o los intérpretes de su tripulación recurrieron al ordenamiento que ha utilizado el ser humano desde siempre cuando se enfrenta por primera vez a un mundo nuevo: acercarlo y compararlo con lo conocido, para de este modo entenderlo y nombrarlo” (Ayala & Wilbert, 2004: 31). Totalmente verosímil. Lo contrario es lo que realmente hubiese sido insólito: que no hubiesen llevado a cabo esas comparaciones lógicas. Las cartografías imaginarias, por tanto, no coincidieron con la realidad etnográfica, y el

Mediterráneo siguió presente en las mentalidades. Lo mismo se observa en los cronistas de Indias, y en particular en Bartolomé de las Casas, para quien se confunden en sus escritos los Campos Elíseos de la antigüedad, el paraíso islámico y los edenes de América, entre otras muchas figuras imaginarias derivadas de la “secta de Mahoma” que él siempre tendrá presente en sus apreciaciones (Tardieu, 2003: 309).

Después del “primer choque” civilizacional lleno de equívocos, se ha sostenido que se emplearon similares métodos de colonización y catequización para los indígenas americanos como los utilizados con los moriscos andaluces. Se ha señalado que la visión de la cruz, que fue rápidamente aceptada e interiorizada en América, mientras era rechazada entre los musulmanes mediterráneos (G. Alcantud, 2001; Esteva, 1989), señala a las claras por qué los amerindios fueron considerados inocentes y aptos para conocer al Dios cristiano, mientras los moros eran catalogados de enemigos naturales de esta religión. Los programas de conquista espiritual tenían que diferir notablemente, ya que el problema de partida era distinto. La primera prueba de fuerza fue no sólo la decepción cartográfica, sino la dilucidación del problema humano a que se enfrentaban.

En otro orden, el mudejarismo arquitectónico tan visible en lugares de América donde la realidad indígena está omnipresente como Perú, Colombia o México, nos indica que el universo de las formas, extendido a través de las islas Canarias, se pudo expandir sin participación probada de alarifes musulmanes, mudéjares o moriscos. Mercedes García Arenal recuerda que existe una leyenda sobre el particular que ha sido activa conforme a intereses nacionalistas motivados por el victimismo: “Es leyenda [...] que se pone al servicio de ideologías nacionalistas o de intereses políticos: por un lado, sentimientos nacionalistas latinoamericanos, por identificación y supuesta unión entre diversas ‘víctimas’ del imperio español, cuya cultura autóctona se piensa reivindicar de esta manera alejándola de la española y, por otro, sentimientos nacionalistas árabes que desean ampliar el radio de influencia de su propia cultura y de sus propios hombres” (García Arenal, 1997: 26). Las formas tienen su propio lenguaje que no necesariamente tiene que ser seguido de movimientos de población que lo acompañen. Concluyentemente López Guzmán sostiene que “hemos advertido la no existencia de moriscos en el Nuevo Mundo”, aunque deje la puerta abierta a que haya “interrogantes sobre la participación de soldados y esclavos moriscos durante el siglo XVI en América” (López, 2000: 497). En la expansión de técnicas productivas se observa algo similar: la herencia sin hombres. Es el caso de la caña de azúcar introducida desde Asia en el Mediterráneo y llevada al Caribe con técnicas atribuibles al mundo islámico. Moreno Fragnals ha escrito al respecto: “Lo que los árabes transmiten es el producto, sus técnicas de elaboración y el entorno cultural del azúcar”, pero en América no están los árabes “como pueblo” (Moreno, 1997: 219). Estas realidades no varían en nada la importancia del imaginario oriental en múltiples realidades americanas. Se subraya así el interés por un mundo como el musulmán que quedaba muy lejos de América y que sin embargo persistía en el imaginario. El imaginario nos habla, nos produce, al margen de nuestra voluntad, como pensaba Lévi-Strauss del mito.

De esta forma puede explicarse la persistencia de las fiestas de moros y cristianos en América. Nada más lejos de la realidad que intentar mimetizar a moros con indígenas y a cristianos con españoles o criollos; no son un calco exactamente. Los moros y cristianos representan una supra-realidad en la que el moro imaginario está presente, un moro por demás ajeno a la componente étnica americana. Recuerdo que visitando un convento de Lima deparé en un cuadro en el que los jesuitas representaron en el siglo XVII uno de los episodios más queridos por ellos, con el único fin de demostrar que la única religión que

les eran radicalmente reluctante, el islam, tenía sus conversos entre las irreductibles élites magrebíes. Por supuesto en la propia Andalucía de la Contrarreforma hubieron jesuitas de origen morisco, que en tanto que conocedores del árabe actuaron de traductores. Pero el caso del príncipe Felipe de Fez en el siglo XVI, que era miembro de la familia real meriní de aquella ciudad norteafricana, y que se convirtió al cristianismo, constituye un ejemplo que habla por sí mismo (Oliver Asín, 1955). En aquel cuadro de Lima, que seguía el modelo del pliego de cordel, dividiendo su argumento en rectángulos donde se explicaba con todo lujo de detalles la conversión de Felipe de Fez, con el fin de ofrecer didácticamente una imagen de conversión en circunstancias inverosímiles, la presencia de lo islámico entronca con la general seducción por lo fantástico. ¿Qué otra cosa podía postularse como más extraña en aquella América igualmente exótica? Una seducción por lo extraño cuyos mecanismos son universales. Seducción por lo lejano que hizo, por ejemplo, que un colombiano a finales del siglo XIX se convirtiese en profesor de árabe en Bélgica. Seducción que finalmente toma forma literaria con el modernismo americano que procesa y genera su propio orientalismo, con una sensibilidad que aun siendo de matriz europea no deja de buscar sus propios caminos (Tinajero, 2004). Yo mismo he estudiado el caso del guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, vocero de las novedades finiseculares parisinas en América, que ejerciendo de Pierre Loti latino se aventuró tanto por el Japón “heroico y galante” como por Damasco, Estambul o Fez “la andaluza”. En esta última ciudad reconoce el guatemalteco que se sintió hermanado con sus habitantes de proclamado origen andaluz (Gómez Carrillo, 1926). Llamativo, aunque no desacertado el recorrido de Guatemala, donde nació, hasta Fez, donde simbólicamente murió, puesto que en ella pergeñó su casi última obra. Y qué decir de la seducción orientalista, más concretamente alhambrista, de la arquitectura latinoamericana, que ha dado cuantiosas obras de imitación más o menos fantástica de lo que han interpretado era la Alhambra de sus imaginaciones (Gutiérrez, 2006). Aquí mismo cerca de la FIL en el rectorado de la Universidad de Guadalajara existe un edificio alhambrista. No se trata de un puro mimetismo, ya que algunas de estas obras sólo vagamente recuerdan a las originales. Se trata de auténticas “transculturaciones”.

Fronteras, patrias del sentido y estereotipos fantasmáticos, circulan a través de esta cartografía rizomática. También se ha rastreado con cierto primor la presencia del islam en América a través de la esclavitud negra. En los años cuarenta estas influencias eran interpretadas en términos de aculturación entre el islam y el animismo, y las preguntas estaban en el aire: “Reacción contra las formas diversas de fetichismo, marcadas frecuentemente por un sincretismo complejo, que las envuelven, y reacción contra la cultura portuguesa y católica de los dueños que la dominan, y que aborrecen” (Ricard, 1948: 71). Los cultos observados eran muy decadentes, casi nadie de los que los practicaban podían leer el árabe, y se mantenían sólo algunos rituales como el del ramadán, mezclado frecuentemente con la cuaresma católica. Ricard acabó concluyendo que la emigración siria entonces en alza podría ayudar a sostener este extraño islam americano. Roger Bastide era de la misma opinión, y mantuvo que solamente “a partir de la inmigración de los sirios y libaneses [...] se puede hablar de un culto mahometano orgánico y legal en Brasil, es decir, desde 1889”, y que si el censo de 1940 daba unos tres mil musulmanes, éstos eran casi todos sirios y libaneses (Bastide, 1952: 373). Una reciente exposición sobre el islam en América celebrada en Brasilia ha dado cuenta igualmente de ese mundo legendario. En ésta se han enfatizado las relaciones que los grupos de emigrantes sirios y libaneses asentados en América a finales del siglo XIX, generalmente comerciantes, mantuvieron con sus culturas de origen. En las ciudades americanas se agrupaban en las calles más comerciales y formaron incluso clubes sirios, cuando sus progresos lo hicieron posible. Conforme



avanzaba el siglo XX “la imagen de un grupo dedicado al comercio se fue fijando”, debido a que muchos “descendientes de sirios y libaneses se habían internado en muchas regiones, marcando presencia en algunos ramos, como el de perfumería, que en la época eran importantes y fácilmente notables, pues el alma del negocio consistía en atraer al consumo popular” (Catálogo, 2006). Incluso observamos esa influencia en *Cien años de soledad* de García Márquez, donde aparecen comerciantes sirios en medio de la Amazonía. Éstos son los pueblos que Darcy Ribeiro llamó “trasplantados”, que si bien él identificaba con los europeos, en el caso de los árabes presentan características muy similares.

Muchos de los casos aquí esgrimidos sólo pueden comprenderse teóricamente en el marco de la fantasmática histórica. Fantasma cultural y narración histórica van a la par (Certeau, 2004: 139). Señala Alfonso Alfaro con el pensamiento en el “Oriente interior” mexicano: “Ninguna materia es tan real como la carne de los fantasmas. Nada hay tan poderoso como los sueños que toman posesión de nuestra mirada mientras tenemos los ojos abiertos” (Alfaro, 2001: 9). Muchas transculturaciones “formales” o psicológicas, como las llamaba Bastide, conciernen a la fantasmática, donde irrumpe la pluralidad como una necesidad poliédrica. En América lo oriental toma dimensiones fantasmáticas incluso más fabulosas que en Europa. Esa atracción lleva a un escritor mexicano de hoy, Alberto Ruy, a apasionarse por Marrakech, o caso más inverosímil aún, a los conversos granadinos al islam a organizar una “misión” islámica en San Cristóbal de las Casas. No daremos más cuenta del *revival* islámico acontecido con la inmigración siria o libanesa más contemporánea a distintos países de América, ya que éste es un injerto en una cuestión anterior, de orden puramente imaginario, que presenta sus propias características. Hoy día los herederos de aquellos sirios y libaneses rastrean sus identidades con fruición (Noufourri, 2004).

#### **IV. Volver a pensar las fronteras culturales para ir más allá del poscolonialismo**

Estudiar el asunto de la alteridad ligada a la problemática de las fronteras culturales, los lugares fuertes de la memoria y la formación de los estereotipos, exige la redefinición del campo analítico. Con ello debemos ser conscientes de que cuestionamos el liderazgo de la teoría poscolonial, amasada en las universidades norteamericanas, la cual tomó al colonialismo europeo como objetivo teórico a batir (G. Alcantud, 2006b). Un par de ejemplos más nos permiten caminar en dirección a la emancipación “post poscolonial”.

El caso de los judíos mediterráneos, transitando entre numerosas fronteras, permite alumbrar nuevas direcciones para el estudio de la emergencia de la pluralidad cultural. Nos referimos en particular a la revisión de concepto de “alianza real”, un sistema específico de relación entre los hebreos y los poderes instituidos que desapareció con la irrupción de los nacionalismos modernos. Según Y. Yerushalmi es en la Edad Media cuando la alianza real, sea bajo reyes cristianos o musulmanes, alcanza su plenitud. La alianza real permitía que a pesar de la concepción negativa que se tenía del pueblo judío éste se encontraba bajo la protección de los reyes, dado que a éstos les resultaba muy útil el concurso de una minoría tan activa como los judíos, tanto por su fidelidad probada como por su solvencia económica e intelectual (Yerushalmi, 2002a). El dispositivo de la “alianza real” se extendería, por demás, en la contemporaneidad al sistema colonial que encontró en los hebreos leales colaboradores frente a los nacionalismos autóctonos. De hecho, fueron los nacionalismos decimonónicos los que obligaron a los hebreos a dejar la guetización, abandonando con ello lenguas específicas de este fenómeno como el

ladino, hablado todavía por una importante fracción de la población de las juderías del Mediterráneo oriental a principios del siglo XX, con el fin de adherirse a nuevas naciones como Grecia o Turquía. Para ello se empleó como vehículo de enculturación internacional el idioma francés, difundido a través de la *Alliance Israélienne Internationale* y sus escuelas, y domésticamente el hebreo propiamente dicho (Benbasa & Rodrigue, 2005). Con la descolonización los judíos de los países colonizados sufrieron persecuciones por antipatriotas que sólo cesaron con la emigración al Estado de Israel. Las narraciones históricas simples, frecuentemente marcadas por la historia de la emancipación nacional anticolonial, deben ser revisadas. Los sefardíes, verbigracia, tenían una patria del sentido que no era Jerusalén sino una mítica Sefarad, con su lengua propia, que había dado lugar episódicamente a un mudejarismo cultural, político y religioso. De hecho en el *mellah* de Fez los hebreos estuvieron divididos en el pasado entre los de ascendencia andaluza y los autóctonos. Formalmente la división era a propósito de ciertos ritos sobre los que no había unanimidad entre los rabinos, pero en la práctica respondía a los orígenes de cada grupo. Se observan, pues, nuevas dimensiones del problema de las culturas guetizadas, de la vinculación con el poder y el momento histórico, y con la conservación de la singularidad cultural. La desaparición de los rasgos distintivos culturales, por otro lado, provoca igualmente nostalgias incluso recientemente. Me contaban en la judería de Fez, donde hay una hermosa sinagoga bien restaurada y casi sin uso, que cuando ésta fue reinaugurada hace pocos años, en el momento en el que ya no quedaban judíos en el *mellah*, los hebreos fesíes que vinieron expresamente de Israel lloraban. Era el lloro de un estilo de vida diferencial y conflictual, si bien atrayente, y por ende objeto de nostalgia, no cabe duda. Las fronteras culturales son sinuosas y su cartografía rizomática concierne incluso a aquellos pueblos deudores de una fuerte memoria colectiva, como los judíos (Yerushalmi, 2002b).

Un ejemplo, entre otros que podrían esgrimirse, de acercamiento inteligente y sensible a la interioridad de la frontera cultural lo ofrece la obra de Soledad Carrasco Urgoiti. En sus lecturas a medio camino entre la historiografía y la crítica literaria, del moro, mudéjar y morisco granadino de la frontera cultural que constituyó el reino de Granada, entre su formación en el siglo XIII, como consecuencia de la Reconquista castellana de la Baja Andalucía, y los inicios del siglo XVII, a raíz de los decretos de expulsión de los moriscos de España, Carrasco Urgoiti nos ofrece un cuadro no tanto de unas sociedades irreconciliables, como de individuos transitando entre identidades y adscripciones culturales desdobladas. Ello quedó reflejado en historias míticas como la de los Abencerrajes, o las de los amores narrados en el primer y segundo romancero de cristianos y moras, cuyo marco por regla general era la frontera, pero también en la figura singular del escritor Ginés Pérez de Hita, que siendo soldado cristiano en la guerra de las Alpujarras de 1568, se apiada, con una frecuencia que llega a ser norma, de los moriscos sublevados. Tiene piedad de ellos, y trae en su favor a colación su doble pertenencia cultural, a la tierra española y a su cultura islámica (Carrasco, 2005, 2006). Ejemplo elocuente de que los problemas culturales no pueden analizarse sólo desde el punto de vista del encastillamiento cultural más o menos irreductible. La condición plural del hombre aparece aquí en todas sus dimensiones, y nos obliga a plantearnos con mayor profundidad el problema de la pluralidad e identidad cultural, sacándola del marco estrecho a que los discursos multiculturalistas o poscolonialistas la han dejado reducida.

Lo que aquí les propongo es tomar distancias con conceptos poco operativos para analizar los deslizamientos y encabalgamientos culturales de nuestro tiempo, verdaderos obstáculos epistemológicos para alumbrar el debate de nuestro tiempo sobre la plu-

ralidad cultural, y avanzar en dirección a reflexionar sobre bases autóctonas. Para ello gozamos de conceptos de alcance, sea las nociones de transculturación, mudejarismo o frontera cultural. Éstos son una *conditio sine qua non* para liberarse en buena medida de la tutela del pensamiento anglosajón en esta materia. Los fundamentos de nuestra reconciliación con la narración histórica iberoamericana exigen romper con el complejo de dependencia intelectual. Aspecto sobre el cual, sospechosamente, no dice una palabra el poscolonialismo nacido en las universidades estadounidenses, que sigue siendo más monológico que dialógico.

### Referencias bibliográficas

- AIRAULT, Régis, *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, París, Payot, 2002.
- ALFARO, Alfonso, "Espejismos mexicanos: el Oriente interior", *Artes de México*, 2001, n.º 55: 9-20.
- AYALA LAFÉE, Cecilia y Werner WILBERT, *África y Asia en las Antillas. La ruta de Colón por el mar de las palabras*, Caracas, Fundación La Salle, 2004.
- BASTIDE, Roger, "L'Islam noir au Brésil", *Hèspèris*, 1952: 373-382.
- , *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- BENBASA, Esther y Arón RODRIGUE, *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*, Madrid, Abada, 2005.
- BENN, Gottfried, *El yo moderno*, Valencia, Pre-Textos, 1999 (ed. Enrique Ocaña).
- BENOIST, Jean-Marie, "Facetas de la identidad", en Claude Lévi-Strauss *et alii*, *La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981: 11-21.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad, *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- , *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006.
- CATÁLOGO, Amrik. *Presença árabe na América do Sul / Presencia árabe en América del Sur*, Brasilia, 2006.
- CERTEAU, Michel de, "Escrituras e historia", en F.A. Ortega, *La irrupción de lo impensado*, Bogotá, U. Javeriana, 2004: 129-148.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2004, 6.ª ed.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio, "Metáfora y dialéctica de la cruz en Mesoamérica", *El Folklore Andaluz*, 4, 1989: 139-165.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes (ed.), *Al Andalus allende el Atlántico*, Granada, UNESCO, El Legado Andaluzí, 1997.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1981.
- , *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, "¿Quién es el impostor?", *Fundamentos de Antropología*, 10/11, 2000: 337-339.
- , "Entrada y toma: etnología comparativa de la ocupación territorial de América y el reino de Granada", en Ángel Espina barrio (ed.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, IV. Cronistas de Indias*, Universidad de Salamanca, 2001: 39-50.
- , *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002a.
- , *El rapto del arte. Antropología cultural del deseo estético*, Universidad de Granada, 2002b.
- , "Fez, a la luz inédita del modernismo hispano", estudio preliminar a Enrique Gómez Carrillo, *Fez la andaluza* (1926), Universidad de Granada, 2005.

- 
- , *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*, Madrid, Abada, 2006a.
- , (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006b.
- , *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*, Granada, AMLiber, 2006c.
- , *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- y M. LORENTE RIVAS, “Transculturaciones flamencas. Varia reflexiva”, *Archivo Antropológico Mediterraneo*, Universidad de Palermo & Sellerio Editore, Palermo, 2004, n.º 5/7: 149-156.
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo, “El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica. Exotismo, fascinación e identidad”, en J.A. González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, *op. cit.*: 231-259.
- HERSKOVITS, Melville J., “The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology”, *American Anthropologist*, vol. 39, n.º 2, 1937: 259-264.
- LAHIRE, Bernard, *L'Homme Pluriel. Les ressorts de l'action*, París, Nathan, 1998.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael, *Arquitectura mudéjar*, Madrid, Cátedra, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw, “Introducción” a Fernando Ortiz, *op. cit.*, 1978: 3-10.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, 2004, 2.ª ed.
- MORENO FRAGINALS, Manuel R., “La introducción de la caña de azúcar y las técnicas árabes de producción azucarera en América”, en García Arenal, *op. cit.*, 206-221.
- NUOFOURI, Hamurabi, *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires, Ed. Cálamo, 2004.
- OLIVER ASÍN, Jaime, *Vida de don Felipe de África, Príncipe de Fez y de Marruecos, 1566-1621*, Madrid, CSIC, 1955.
- ORTIZ, Fernando, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, en F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978: 92-97.
- , “La transculturación blanca de los tambores negros”, en F. Ortiz, *Estudios etnosociológicos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991: 176-201.
- RIBEIRO, Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971.
- , *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Buenos Aires, Calicanto, 1976, 2.ª ed.
- RICARD, Robert, “L'Islam noir à Bahia d'après les travaux de l'École ethnologique brésilienne”, *Hesperis*, 1948: 57-71.
- SAUMADE, Frédéric, *Les tauromachiques européennes*, París, CTH, 1999.
- SAYAD, A., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, París, Seuil, 1999.
- TARDIEU, Jean-Pierre, “Las Casas et le ‘chemin de Mohamet’”, *Bulletin Hispanique*, 12, 2003: 303-319.
- TINAJERO, Araceli, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press, 2004.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, “‘Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs’. Sur quelques aspects de l'histoire politique des juifs”, *Raisons politiques*, n.º 7, 2002a: 19-52.
- , *Zajor. La historia y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002b.

#### NOTA

1. Conferencia pronunciada en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara (México), el 30 de noviembre de 2006.