

LA OTREDAD: UNA VISIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Elizabeth Sosa¹
(UPEL-IPC)

ravelososa@cantv.net

Resumen

La otredad es una postura epistemológica que explora discursivamente la imagen de las culturas que hicieron su espacio en la periferia u otros espacios culturales intermedios. Establece un saber geocultural, histórico, arqueológico, sociológico y etnológico sobre el otro, una metafísica donde la heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo integrados en categorías sustanciales como “pueblo”, “clase” y “nación”. La pequeña historia del ser es engullida en América Latina por la gran historia del estar, para observar lo que llama Kusch, “la América profunda”, postulando una unidad trascendental, expresada en “la cultura del estar”, vía que hace posible la visualización de valores que dan sentido y coherencia a la vida de una comunidad encubierta en imágenes, mitos y estructuras simbólicas, que propician la encarnación de una racionalidad diferente. El presente trabajo revisa esta postura y su conceptualización en la literatura latinoamericana de fin de siglo XX.

Palabras claves: otredad, periferia, historia, culturas intremedias

THE OTHERNESS: A VIEW OF LATIN AMERICAN CONTEMPORARY THOUGHT

Abstract

The otherness is an epistemological stance that discursively explores the image of those cultures that created their space on the

¹ Este trabajo se está desarrollando dentro de las líneas de investigación del Instituto Venezolano de Investigaciones Lingüísticas y Literarias “Andrés Bello”, el cual recibe financiamiento del FONACIT (REV-20090007987) y del Vicerrectorado de Investigación y Postgrado de la UPEL.

periphery or on other intermediate cultural spaces. It establishes a geo-cultural, historical, archaeological, sociological and ethnological knowledge of the other; a metaphysics where heterogeneities and differences are subsumed under a homogeneous language and integrated into substantial categories such as “people”, “class”, and “nation”. The little story of being is bolted down in Latin America by the big story of the state of being. This highlights what Kusch calls “the deep America” as he submits a transcendental unit expressed in the “culture of the state of being”, a path that enables the visualization of values that give sense and coherence to life in a community covered up with images, myths and symbolic structures, which favor the incarnation of a different rationality. This work reviews that stance and its conceptualization in Latin American Literature of the end of the XX century.

Key words: otherness, periphery, story, intermediate cultures.

L'AUTRETE : UNE VISION DE LA PENSEE LATINO-AMERICAINE CONTEMPORAINE

Résumé

L'autreté est une posture épistémologique qui analyse discursivement l'image des cultures faisant leur espace dans la périphérie ou dans d'autres espaces culturels intermédiaires. Elle établit un savoir géoculturel, historique, archéologique, sociologique et ethnologique sur l'autre, une métaphysique où les hétérogénéités et les différences se trouvent subsumées dans un langage homogène intégré à des catégories substantielles comme « peuple », « classe » et « nation ». En Amérique latine, la petite histoire de l'être (individu) est engloutie par la grande histoire de l'être (occuper un espace), pour observer ce que Kusch appelle « l'Amérique profonde », postulant une unité transcendantale exprimée dans « la culture de l'être (occuper un espace) ». Cette voie rend possible la visualisation de valeurs donnant du sens et de la cohérence à la vie d'une communauté couverte par des images, des mythes et des structures symboliques qui promeuvent

l'incarnation d'une rationalité différente. Ce travail étudie cette posture et sa conceptualisation dans la littérature latino-américaine de la fin du XXe siècle.

Mots clés : autreté, périphérie, histoire, cultures intermédiaires.

L'ALTERITÀ: UNA VISIONE DEL PENSIERO LATINOAMERICANO CONTEMPORANEO

Riassunto

L'alterità è una postura epistemologica che esplora discorsivamente l'immagine delle culture che hanno creato il loro spazio nella periferia o in altri spazi culturali intermedi. Essa stabilisce un sapere geoculturale, storico, archeologico, sociologico ed etnologico sull'altro. Allo stesso modo, stabilisce una metafisica dove le eterogeneità e le differenze si trovano integrate su un linguaggio omogeneo, con categorie sostantive come "il popolo", "la classe" "lo stato". La storia piccola dell'essere è inghiottita in America Latina per la storia grande dello stare, per osservare quello che Kusch chiama "l'America profonda, postulando proprio così un'unità trascendentale espressa nella "cultura dello stare". Questo cammino fa possibile la visualizzazione dei valori che danno senso e coerenza alla vita di una comunità piena di immagini, miti e strutture simboliche, che propiziano l'incarnazione di una razionalità diversa. Quest'articolo riesamina questa postura e la sua concettualizzazione nella letteratura latinoamericana dalla fine del XX secolo.

Parole chiavi: Alterità. Periferia. Storia. Culture intermedie.

A ALTERIDADE: UMA VISÃO DO PENSAMENTO LATINO- AMERICANO CONTEMPORÂNEO

Resumo

A alteridade é uma postura epistemológica que explora discursivamente a imagem das culturas que fizeram o seu espaço na

periferia ou noutros espaços culturais intermédios. Estabelece um saber geo-cultural, histórico, arqueológico, sociológico e etnológico sobre o outro, uma metafísica onde as heterogeneidades e as diferenças se encontram subsumidas numa linguagem homogénea, integradas em categorias substanciais como “povo”, “classe” e “nação”. A pequena história do ser é engolida na América Latina pela grande história do estar, para observar o que Kusch chama “a América profunda”, postulando uma unidade transcendental, expressa na “cultura do estar”, via esta que torna possível a visualização de valores que dão sentido e coerência à vida de uma comunidade encoberta por imagens, mitos e estruturas simbólicas, que propiciam a encarnação de uma racionalidade diferente. O presente trabalho revê esta postura e a sua conceptualização na literatura latino-americana do fim do século XX.

Palavras-chave: alteridade, periferia, história, culturas intermédias

LA OTREDAD: UNA VISIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Elizabeth Sosa

I.-Introducción

En América Latina el desafío cultural e intelectual del pensamiento de fin de siglo XX, más que inaugurar una época, radicalizó la crisis que no llegó a cerrar la Modernidad. En la segunda mitad del siglo XX cuando se trata de la apreciación de las artes y literaturas en el marco discursivo de la Modernidad cultural de occidente, el pensamiento regional no salva necesariamente las perspectivas que funcionan a través de discursos o metodologías hegemónicas. El pensamiento posmoderno viene a dar un jaque mate a las condiciones epistemológicas del proyecto centrado de la Modernidad. Convierte en blanco de la crítica todo un sistema de legitimación y aún más, mina la saturación teleológica no sólo a partir de discursos especializados, sino también a nivel de sensibilidades de aguda actualidad.

En la región se ha ido articulando paralelamente y hasta con anticipación a los balances posmodernos, un cuestionamiento no menos radical de las lógicas tradicionales, enfrentándose a ideas que diseñaban lo moderno del continente bajo el signo de lo deficitario y lo complementario o como visión de cumplimiento utópico. Pues la indagación del pensamiento latinoamericano en el problema de la Modernidad durante quinientos años, solía recibir las orientaciones básicas de lecturas comparativas de conceptos europeos que se sostenían, en notable medida, en la racionalidad hegemónica de la cultura letrada. El pensamiento articulador de la diferencia adquiere contornos inconfundibles con el advenimiento en la década de los ochenta de los conceptos descentrados de una

Modernidad Periférica. Modernidad como conjunto de experiencias de una nueva extensión cultural, señalada por medio de las topologías de lo heterogéneo, de lo multicultural y lo multitemporal, de los cruces de lo político con lo cultural y revelando la riqueza de una historización distinta de las articulaciones entre lo masivo y lo popular.

El nuevo pensamiento señala la Modernidad Periférica como una noción abierta; implica metodologías de búsqueda que se ubican, por medio de una transdisciplinariedad en espacios estratégicos que se abren entre la sociología de la cultura, los estudios de la comunicación, la nueva antropología, una politología cultural y unos estudios literarios que han dejado de concebir la cultura desde los cánones de la literatura misma.

Brunner (1996) explica sobre el particular que

heterogeneidad cultural significa, en fin, algo bien distinto a culturas diversas (subculturas) de etnias, clases, grupos o regiones o la mera superposición de culturas, significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que penetran por todos lados y de manera inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos /producidos/ reproducidos...

Y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confusión de horizontes temporales, parálisis de la imaginación creadora, pérdidas de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones. La Modernidad Cultural Latinoamericana que sus teorizadores enfocan desde problemáticas tan complejas como

las dinámicas de la comunicación de masas, la arqueología de experiencias entre lo masivo y lo popular, la hibridación de las culturas o el descentramiento de la noción de política. Nos movemos en un tablero de problemas abiertos.

1.-En primer lugar, se manifiesta la asimilación. Se posibilita un concepto de Modernidad como perspectiva histórica y cultural donde se aglutinan experiencias profundas: la superposición de diferentes mundos cotidianos, el fracaso de todo proyecto global de cambio de sociedad, así como de la legitimidad de las metanarrativas. En un contexto posmoderno, la nueva idea de Modernidad ya no se caracteriza por lo que dijo Octavio Paz “tradición de rupturas”. La heterogeneidad cultural como condición de la contemporaneidad, juega un papel importante. Se cuestiona la antigua búsqueda de similitudes sustanciales entre los mismos y lo otro a favor de la metodología de la diferencia.

2.-El segundo desarrollo debatido bajo el signo de una Modernidad Periférica está ligado precisamente a la convención latinoamericana que concibe la modernidad desde imaginarios muy marcados. Hasta más allá de la mitad de este siglo manifestaron su persistencia las famosas dicotomías entre civilización y barbarie, modernización y modernismo, dependencia y autodeterminación, de las que extrajeron matrices explicativas de lo latinoamericano como identidad nacional y continental. Los modelos para la superación del déficit modernizador, formulados desde Andrés Bello, Domingo Sarmiento, pasando por los famosos modernistas venían a construir de un modo u otro proyectos de escritura. Escritura ilustrativa, pedagógica, modernista, regionalista, universalista, hasta lo real maravilloso americano. En la década de los sesenta, la palabra liberación, se había convertido en clave de un pensamiento

filosófico, social, teológico y cultural que supo llevar a la realidad la formación de un estatus epistemológico desde la periferia. Había nacido una prometedora hermenéutica del orden nuevo, sirviéndose de necesidades y anticipaciones de cambio social que Enrique Dussel llamaba la metafísica de la alteridad. Sus categorías básicas no lograron salir de metas esencialistas y totalizantes, como indican los supuestos exclusivistas de dependencia, superación, dominación, liberación. Terminaron, con el fracaso generalizado de los experimentos de cambio social.

Los pensadores de la modernidad de los ochenta y noventa son intelectuales de actitud radicalmente cambiada. Rechazan para su labor, el papel de creadores de identidades culturales, de portadores de utopía y de valores universales, tampoco pretenden representar a los oprimidos. Son investigadores rigurosamente desilusionados y de una eficaz modestia, que se comprenden como personas que abren espacios críticos dentro de la sociedad. Sus experiencias biográficas incluyen frecuentemente la trasgresión de fronteras nacionales.

En el caso latinoamericano, los años ochenta se presentan como una enorme ambigüedad. Las conciencias de una Modernidad Cultural omnipresente están atravesadas por las experiencias de su dinámica particular. El presente evidencia la contemporaneidad civilizadora de los países con respecto a adelantos, adquisiciones y conocimientos sin que el subcontinente haya reproducido el modelo occidental de desarrollo, sin una modernidad afincada tan profundamente en las racionalidades de la cultura escrita. Parece que el balance macrosocial de los últimos dos decenios con los auspicios de la transnacionalización, el neoliberalismo económico y el autoritarismo político (militar) ha expresado caracterizaciones importantes. Se vive a nivel de las mayorías. Bajo la tensión de

tales experiencias vienen a ser articulados los conceptos de una modernidad periférica heterogénea, noción que según los respectivos teóricos, luce matices distintos.

Follari (2000) explica que el tema sobre ideología contemporánea refiere al tratamiento de los síntomas y sus manifestaciones culturales. Argumenta que el análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, la licuación de las tradiciones, los efectos de lo mediático, la aparición de las tribus urbanas son categorías que dan cuenta sobre un proceso que vulnera la cotidianidad. Igualmente esgrime sobre los intentos de la filosofía política de tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos, donde se discute cuestiones como la desaparición del sujeto en el sentido cartesiano y las nuevas oportunidades epocales constituidas desde la subjetividad "light".

La producción de un nuevo tipo de cultura a partir de las distintas identidades, de mediar en los conflictos por la representación, la heterogeneidad misma que el intelectual representaba y producía no está a la par de las identidades colectivas. La crisis de la región se precisa justamente en la imposibilidad de representar esta heterogeneidad cultural, dar cuenta de sus múltiples y contradictorias formas. La propuesta de Brunner va dirigida concretamente a repensar los medios de masas como el lugar donde la racionalidad comunicativa puede realizarse. El intelectual "macondista", término usado por Vicente Lecuna, es producto de una imaginación literaria y con una funcionalidad restringida. El sistema narrativo latinoamericano entra en crisis, no por el texto en sí mismo sino porque el público cambia radicalmente y maneja un diverso mecanismo cultural que lo desplaza a otras latitudes distintas al convencionalismo escrito en el texto literario. La

narrativa audiovisual se impone de muchas maneras y representa la razón de ser del latinoamericano de acuerdo con su manera de ver y aprehender la realidad que le toca vivir. Este intelectual “macondista” tiene el reto de replantearse su relación con el medio cultural, convertirse en negociador de los elementos culturales para volver a seducir con nuevas imágenes, plantearse un lenguaje de apertura, donde pueda leerse la sociedad y no una parte de ella. Como dice Hopenhayn (1994):

una utopía comunicativa, “la utopía intercultural puede a la vez combinarse, en base a un criterio de apertura y heterogeneidad que da la idea de mestizaje, con un ideal de democracia participativa, un ideal de solidaridad extendida en la superación de la pobreza y la exclusión socioeconómica, y una utopía comunicacional de acceso difundido al intercambio simbólico por vía de la industria actual (277).

Esta utopía comunicacional se centra en un proyecto lingüístico de inclusión, que permita la representación de las mayorías, es un poco el concepto de razón comunicativa propuesto por Habermas. Es la posibilidad de una mayor participación colectiva. Esta legitimación de comunidades de acuerdo con sus inclinaciones, gustos, intereses va desarrollando una especie de círculos tribales que seccionan capas importantes del tronco social. Es así como se observa diversas comunidades (comunidad de mujeres, homosexuales, roqueros, perforados, tatuados, culturales, musicales, indígenas) allí debe entrar el intelectual con un proyecto de renovación que satisfaga las expectativas colectivas en un escenario global presente en el seno de “culturas híbridas, cambiantes y mutantes”. El intelectual debe reflejar intereses y dibujar un proyecto integrador.

Es obvio que la figura del intelectual tradicional “macondino” plantea una situación que debe resolverse y replantearse su postura ante el inminente cambio cultural que arropa la región, lo culto, lo popular y lo masivo colapsan, chocan entre sí para imponer una nueva geopolítica del conocimiento cultural, donde la idea de consumo es un lugar de producción de significaciones. La práctica de la cultura masiva como fenómeno es una condición que impactó al intelectual tradicional, lo descentró y eso generó una crisis de cierto grado de importancia, de reconocimiento literario. Pero la literatura siguió funcionando en un proyecto conservador y el escenario se desplazaba hacia otras periferias. Rama explica suficientemente la idea de sistema literario, pero este sistema se articuló en los años 50, porque surge un lector que encaja en un proyecto continental. Este lector hace hoy reclamos de legitimación, verse como ciudadano con ciertas exigencias. El escritor no interpretó en su momento este vacío y su trabajo cayó como en una especie de abismo. En este caso es muy oportuna la metáfora de Vicente Lecuna, el intelectual, el “escritor se encerró en una ciudad letrada y no ingresó en el planeta electrónico”.

II. La expresión postcolonialista.

La teoría postcolonialista es una postura epistemológica que explora discursivamente la imagen de las culturas que hicieron su espacio en la periferia u otros espacios culturales intermedios. Establece un saber geocultural, histórico, arqueológico, sociológico y etnológico sobre el otro, una metafísica donde la heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo integrados en categorías sustanciales como “pueblo”, “clase” y “nación”.

La pequeña historia del ser es engullida en América Latina por la gran historia del estar, para observar lo que llama Rodolfo Kusch, “la América profunda”, postulando una unidad trascendental, expresada en “la cultura del estar”, vía que hace posible la visualización de valores que dan sentido y coherencia a la vida de una comunidad encubierta en imágenes, mitos y estructuras simbólicas, que propician la encarnación de una racionalidad diferente.

El sujeto colonizado ocupó una posición en el estamento social, económico y político en la fundación del estado Moderno y sus efectos se hicieron visibles con el despojo a ciertos sectores de la sociedad de la posibilidad discursiva de representarse culturalmente. El locus enunciatis lo ejercía el sujeto colonizador, es decir el sujeto que administra expresiones importantes de poder en la construcción del mundo y en la forma de representarlo. Las posibles posturas críticas que nacieron en suelo americano surgen a través de este sujeto despojado del discurso y de la historia, caso de Sarmiento cuando representa en Facundo la barbarie americana, José Hernández con Martín Fierro. El sujeto periférico fue narrado y contado por otro, visto a través del otro y representado a través de los rasgos interpretados por otro. De esta manera se constituye el espacio del “otro”, la otredad, concepción que establece especificaciones puntales sobre la cultura del otro como la cultura periférica, el sujeto social que hizo su espacio cultural en los bordes.

La creación de un propio lugar de enunciación, la significación del estar del sujeto adquiere derechos históricos que construyen la posibilidad de repensarse, de resignificarse en espacios culturales globales con estrategias particulares, entre ellas: la disolución del otro en el mismo, la incorporación del otro en el sí mismo y

la desestabilización del otro en el mismo, categorías neohistóricas donde se articulan los elementos simbólicos que dan cuenta de la especificidad de las historias locales y rearticula la cuestión de la otredad, la cual comienza a ser desplazada por estructuras culturales globales y políticas trans-estatales que hacen visible la subalternidad como concepto sustantivo que propicia el debate postcolonial.

El sujeto postcolonial adquiere la fuerza discursiva para representarse, expresar elementos sustanciales del mundo de la vida, cómo experimentan la cotidianidad y cuáles son los significados que construyen desde el lugar de enunciadores del discurso. El locus enuntiationis promueve la reflexión sobre los modos de representación de la periferia como una posibilidad. La heterogeneidad y la diferencia promueven propuestas y de formas de ver el mundo desde la experiencia personal. La pequeña historia empieza a contarse desde la experiencia individual del sujeto social que hizo vida en la periferia, homogeneizando el discurso posmoderno como una propuesta fundamental frente al discurso racional de Modernidad.

Este sujeto enunciator (la mujer, el negro, el indígena, el gay) comienza a verse en sus producciones discursivas y con claras políticas de representación que vacían su experiencia personal, con un lenguaje intimista de carácter reformista que trasciende la perspectiva léxica del hecho lingüístico para alcanzar en el ámbito sociológico y psicológico la subversión del significado de la realidad y de la construcción simbólica. El proceso de escritura y lectura, en las condiciones y contextos que los hacen posibles, no afecta sólo el canon del pensamiento logocéntrico sino que obliga a comprender cada vez mejor la diferencia.

Se identifica esta postura a propósito de un trabajo de Said Edward con la publicación de *Orientalismo* en el año 1978. Said pone de relieve los vínculos entre el imperialismo y las ciencias humanas. En América Latina se debate el tema, a mediados de los ochenta, en el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, fundamentalmente a través de uno de sus miembros, el semiólogo argentino Walter Mignolo, a quien se le atribuye el intento de mostrar de qué manera fue articulando un locus postcolonial de enunciación. Desde esta afirmación hay que revisar el artículo “El indigenismo en el Perú: la razón de ser del indigenismo” del escritor y antropólogo peruano José María Arguedas (1911-1969) presentado en la reunión organizada por el Columbianum en Génova en 1965, donde se encuentra, a mi manera de ver, el origen del discurso postcolonial.

Allí hace referencia a la generación del 900 dominada por tres investigadores sociales y profesores universitarios quienes fundan las corrientes modernas contrapuestas a las ideas respecto del indio: Rivas Agüero y Víctor Andrés Belaúnde crean el hispanismo y con Julio Tello se inicia el indigenismo. Arguedas en *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975) destaca de manera particular la procedencia de los investigadores Rivero y Belaúnde, quienes pertenecen a la aristocracia criolla. Analizan la historia y reivindican la grandeza incaica pero se ocupan del indígena como una realidad viva, marginada de todos los derechos constitucionales republicanos. Se siente la textura crítica de Arguedas señalando de manera particular la procedencia de estos insignes ideólogos peruanos, cuya contribución al pensamiento regional no se puede dejar de reconocer, pero observamos de manera particular las ineluctables marcas postcoloniales del discurso social de Arguedas.

Es allí donde Julio Tello es rescatado por Arguedas para introducir el pensamiento del indígena desde la cultura del estar, lo proclama con orgullo, y es quizás la primera evidencia antropológica que textualiza la experiencia indígena con elementos sustanciales del mundo de la vida, cómo experimentan su cotidianidad y cuales son los significados que construyen desde el lugar de emisión del discurso. En el prólogo de Introducción de la Formación de una *Cultura Nacional Indoamericana de Arguedas*, (1975), explica Rama, A (1975:IX) que las etapas que adquiere este movimiento de apertura del sujeto indígena, de rescate de la cultura propia y de identidad profunda desde el lugar de la enunciación, es decir la fundación del yo discursivo. El camino de Tello es seguido por José Carlos Mariátegui y continuado por José María Arguedas con el llamado neoindigenismo. Aquí nos vamos a detener para hacer una re-lectura postcolonialista del neoindigenismo.

La discusión sobre la novela neoindigenista en América Latina precisa la subversión del código que registra la representación sociocultural del personaje. Arguedas ejecuta un ejercicio hermenéutico en *Ríos Profundos* que parte del encuentro de Ernesto (personaje niño) con una circunstancia cultural, geográfica y de integración con la naturaleza, donde las corrientes de los ríos descifran mensajes, la comunicación con el “zumbayllu” es una realidad de alcance mítico. En *Ríos Profundos* hay una expresión intimista del mundo indígena contada desde la experiencia de viaje y de vida de Ernesto, quien es testigo de la especificidad quechua, que es referida en la obra “como la impagable ternura en que vivió”. Este personaje niño es portador de una visión de mundo que construye una expresión quechua desde la miseria, la pobreza, pero también desde la más profunda expresión de las emociones

indígenas, las cuales son representadas por los Ayllu donde los “jefes de familias y las señoras, mamakunas de la comunidad” le enseñaron la significación del mundo con valores, con amor y le dicen “Ay warmallay warma yuyaykunlim, yuyaykunlim”. (No te olvides mi pequeño no te olvides).

Hay toda una composición lírica que construye la neuralgia del testimonio indígena desde el centro cultural quechua que supone el infinito despliegue de las diferencias dentro de las diferencias, apunta hacia la conformación abierta y plural de una subjetividad constituyente que se manifiesta teóricamente como un rescate de las posturas esencialistas del mundo indígena expresadas en los huaynos, que registran la concepción del mundo y del conocimiento, un hecho bien importante del lenguaje, la recuperación de la genealogía indígena, como necesidad de reconfigurar el orden simbólico y social. Lo que implica que el ámbito de la escritura hace una propuesta que dialogiza abiertamente con el ámbito de la lectura.

La propuesta de *Ríos Profundos* adquiere la fuerza discursiva para representarse, expresar elementos sustanciales del mundo de la vida, cómo experimentan la cotidianidad y cuales son los significados que construyen desde el lugar de enunciador del discurso. El locus enuntiationis promueve la reflexión sobre los modos de representación de la periferia indígena como posibilidad. No se puede dejar de comentar el espacio que ocupa la representación y significación del lenguaje en la obra, en especial la convivencia del español y del quechua que hacen del discurso un testimonio que vacía la expresión intimista del personaje con importantes matices líricos y reveladores del yo que está fundando el discurso y que se territorializa como sujeto de la narración. Su discurso se constituye con descripciones detalladas, exalta al

indígena y a su pasado incaico, con un tono lírico que se conjuga con una interpretación mágico religiosa de la naturaleza, interpretación que evidencia la empatía de indígena con una inmediatez contada bajo la estructura del huaíno y en quetchua. Esta práctica discursiva de Arguedas es necesario compararla con el trabajo de Rosario Castellanos (1962) en *Oficio de tinieblas*, para determinar algunas observaciones importantes. Castellanos plantea en el primer plano de la obra la textura mítica del origen de los chamulas. San Juan el fiador escoge el Valle de Chamula para que sea construido un templo, pero ante la incomprensión de sus designios por los habitantes del valle, hombres de otros mundos llevan a cabo la misión. Así comienza *Oficio de tinieblas* (1962), construyendo a través del mito el origen del mundo, así como la interpretación mayas, mexicas o incas, los tzotzil tienen un mundo que adorar en el Valle de Chamula, un mundo que representa creencias, ritos y costumbres que proyectan la construcción del espacio indigenista de Castellanos. También, construye a sus personajes como actantes arquetípicos que representan el imaginario indígena Chamula, la significación de la existencia tzotzil. La propuesta de uso de lengua indígena adquiere en esta obra una categoría excluyente desde la perspectiva social, en Arguedas el uso del quetchua sostiene el patrón cultural del sujeto enunciador quien intenta territorializarse, el uso de la lengua totzil en Castellano tiene otros matices.

Hay una presencia importante en esta novela de palabras en lengua totzil de los chamulas, y su uso conecta el mundo indígena con el mundo ladino. Las palabras indígenas que usa Teresa en sus cuentos para Idolina hacen que el lector no se olvide de la influencia indígena, incluso en Ciudad Real, el centro de la cultura ladina en esta novela. Ejemplos de estos vocablos son “el ijc’al”, “yalambaqu’et”, y “xuch ni” (Castellanos, 1962: 79). El patrón

estético de la obra remite a una lucha histórica entre chamulas y ladinos. Castellano no vacía la experiencia colectiva indígena, se posiciona en el plano social frente a una cultura dominante y que le es adversa, es muy descriptiva en su objetivo de destacar la convivencia social entre los dos mundos que no llegan a encontrarse. La primera evidencia la muestra la obra con el evento de la violación de Marcela Gómez Oso; ella está por el filo de la banqueta cuando se le acercan el obispo y un seminarista. Aunque estos dos hombres la compadecen e intentan darle unas monedas, no pueden ofrecerle ninguna ayuda real a raíz de la barrera idiomática. Hay una indiferencia incluso por la Iglesia, con respecto a la lengua tzotil; el obispo admite al seminarista que él tampoco sabe la lengua, diciendo “Y tendría la disculpa de no ser de aquí si no hubiera vivido en Ciudad Real más años de los que tú cuentas” (Castellanos, 1962: 26). La barrera idiomática también se ve en la otra dirección, afectando de manera negativa a los indígenas, los indígenas no saben la lengua de los ladinos, el español. Cuando Catalina y unas mujeres indígenas tienen un proceso en Ciudad Real a raíz de sus prácticas religiosas, ellas no pueden comprender nada de lo que ocurre alrededor ningunos de los ciudadanos de Ciudad Real, donde ocurre el proceso, aun sabiendo el tzotill. El desencuentro cultural es el plano que domina la obra. Es un abordaje del indigenismo desde una perspectiva social que no alcanza la textura emocional de Arguedas.

En la visión indigenista del personaje literario, la propuesta de Arguedas se llena de marcas que evidencian una textura discursiva diferente, que apunta hacia una dirección resignificadora, donde el espacio de la enunciación territorializa un yo que funda en la historia la expresión del “estar”. Desde allí se construye el personaje literario como representación sociocultural del sujeto indígena con

planteamientos que pasan por concebirlo como representamen del hombre - persona -, ente individual y colectivo en su tránsito por la historia. (Bustillos (1995:23). Esta primera consideración va en sintonía con la concepción de personaje como portavoz, como realidad viva que manifiesta la visión de mundo. El segundo aspecto va orientado hacia las actitudes vitales arquetípicas o proyección de fenómenos psicológicos. Este segundo planteamiento nos acerca a la noción de la conciencia, la visión y expresión del alma; entender al personaje indígena como un elemento teñido de angustia, de impotencia, que explora la realidad escatológica del hombre, sus miserias y sus posibles representaciones para darle un significado en el contexto de la narración; y el tercer aspecto lo señala como elemento del discurso. Entonces el personaje se convierte en objeto de este diálogo, en portador de una visión de mundo, es la representación que transfigura al hombre y su realidad para otorgarle otro significado. Por eso el personaje es un lugar donde el hombre late como un fuego perpetuo, disfrazado, repartido y gritando en su mudez los trastornos de su vida, para transgredir y darle otro sentido.

III. La otredad: Nuevas prácticas sociales en la construcción del discurso

Foucault(1980:11) señala que “en toda sociedad la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” Para dar cuenta de esa función, clasifica los principales sucesos que afectan al orden del discurso. Por una parte, los sistemas de exclusión, los cuales establecen la palabra prohibida, en segundo lugar la discriminación de la locura, y por último, la voluntad de la verdad. El sujeto en su sentido

histórico en la medida que se posiciona en el tiempo va ordenando un lugar dotado de privilegios sociales, políticos e intelectuales que le permiten acceder a escaños importantes que le otorgan una voz aceptada, un discurso.

La historia ya señala el lugar del discurso hegemónico y sus condiciones en el sistema de desarrollo económico y de producción. Este discurso va imponiéndose en la medida que participa activamente en la construcción de una visión de mundo, la cual debe estar en sintonía con los modos de producción que se generaron en el capitalismo industrial. Aquel sujeto que no ocupó un posicionamiento en el orden de la producción, quedó excluido del proceso de construcción social de la realidad y de la producción social de los discursos. Esta exclusión constituyó una especie de otredad incapacitada de tener una voz aceptada o simplemente escuchada. Esta voz debió permanecer en silencio. Es allí donde la prohibición se marca como un sentido de exclusión para generar la valoración negativa de la diferencia. Bajo esta concepción discursiva surge la noción de realidad bajo la operación diferenciadora que establece y produce significados sobre el otro, los cuales se construyen de manera binaria, opuesta, que al funcionar inmersos en las relaciones de poder y saber, lo masculino se posicionó sobre lo femenino, el blanco sobre el negro y el indígena, la razón sobre la intuición, lo fuerte sobre lo débil.

La subversión de la operación diferenciadora que establece y produce significados se asumirán como la composición de la otredad. Una categoría de análisis que funciona como discurso en contextos históricos concretos y se despliega en el orden social, legislativo, institucional y material mediante procesos que se significan a través del lenguaje, la cual tendrá una estrategia práctica discursiva generadora de un orden simbólico que propicia una

construcción eidética de la esencia del hombre y su circunstancia, las modalidades de lo posible, conduce procesos de comprensión de la vida humana en todas las dimensiones que constituyen cada individualidad.

El discurso crítico del otro o la composición de la otredad está expresado en la explicación de la investigación y transmisión de los saberes y/o percepciones de la realidad que se legitima en la cultura del hombre de fin de siglo XX, con rupturas y nuevas concepciones que hacen posible la producción de un conocimiento legítimo y viable del imaginario cultural como realidad y como problema epistemológico, el cual se expresa en la pragmática de un saber narrativo. Es decir, establece la importancia de los saberes constituidos en el imaginario como producto cultural, el cual se organiza en enunciados que dan cuenta de las creencias o interpretaciones que la sustentan.

La otredad como categoría de análisis en el entramado cultural latinoamericano es un producto que permite la visualización del sujeto periférico desde ópticas distintas, reconoce la ampliación del radio conceptual y la generación de nuevos planteamientos, desde una voz que adquiere competencias para resignificarse con un pensamiento antropológico, que reconoce la existencia de diferentes niveles de la realidad regido por diferentes lógicas.

El discurso de la otredad adquiere un status epistemológico con implicaciones bien claras sobre su eje conceptual. La necesaria aplicación de una metodología interdisciplinaria hace un ejercicio reflexivo que va más allá de la pura crítica, parte de una marginación psicológica, existencial y maniqueísta fundamentada en la inversión del sujeto alienado que transforma la diferencia. En esta recuperación de los propios sujetos surge la resignificación bajo argumentos ideológicos de la representación del otro, sitúa

la problemática de la alteridad bajo la noción de hegemonía y dominación, cuestionando las condiciones visibles, reconstituyendo, capturando y remodelando para nuevos usos, concepciones a los fines de direccionar el significado fijo y tradicional.

Es allí donde se inscribe este estudio, en el interés de observar de manera particular las implicaciones que ha generado el discurso de la otredad en la creación literaria, sus rasgos de representación sociocultural en el contexto latinoamericano de fin de siglo XX y cómo a partir de este discurso debe generarse un modelo de explicación que construya un acercamiento al discurso literario con herramientas apropiadas para interpretarlo.

Referencias

- Arguedas, J. M. (1962). *Los Ríos Profundos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho
- Arguedas, J. M. (1975) *Formación Cultural Nacional Indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bengoa, J. (1996). "Modernización e Identidad, o como vivir bajo el signo de la libertad", *Persona y Sociedad*, Volumen X, N° 1, ILADES, Santiago de Chile.
- Brunner, J. J. (1996) *Cartografías de la Modernidad*. México: Grijalbo Editorial.
- Bustillos, C. (1995). *El Ente de Papel*. Vedell Edit. Valencia, Venezuela.

- Castellanos, R. (1962). *Oficio de Tinieblas*. New York: Penguin Books.
- Castro, S. (1998). "Geografía poscoloniales y translocalización narrativas de "lo latinoamericano": La crítica al colonialismo en tiempos de globalización". *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*. Colección Pensamiento Transdisciplinario. Caracas: Fondo Editorial Sentido.
- Edward, S. (1995). *Orientalismo*. Pantheon Books, New York.
- Follari, R. y Lanz, R. (1998). *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Edit. Sentido.
- Follari, R.A. (2000). "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?. RELEA. N° 10. Centro de Estudios Postdoctorales de la UCV.
- Foucault, M. (1980). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Edit. Grijalbo. México.
- Giddens, A. (1992). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arnold a Division of Hodder & Stoughton.
- Habermas, J. (1987). *El discurso filosófico de la modernidad*. Edit. Taurus.
- Herlinghaus, H. (2000). "Estudios Culturales: reencuentro entre modernidad y comunicación", RELEA. N° 10. Centro de Estudios Postdoctorales de la UCV.

- Hopenhayn, M. (1994). Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la Modernidad en América Latina. F.C.E. Santiago de Chile.
- Lecuna, V. (1999). La ciudad letrada y el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano. Madrid: Editorial Pliegos.
- Lyotard, J.F. (2000). La condición posmoderna. Madrid: Cátedra.
- Mignolo, W. (1996). Los estudios subalternos: ¿son posmodernos o poscoloniales? La Política y las sensibilidades de las ubicaciones neoculturales. N° 204. Cuba: Casa de la Américas
- Rama, A. (1993). "Aportación original de una comarca del tercer mundo: Latinoamérica", Fuentes de la cultura latinoamericana. México: Tierra Firme.
- Rama, A. (1975). Introducción en Arguedas. Formación Cultural Nacional Indoamericana. México: Siglo XXI.
- Yudice, G. (2000). "La globalización y el expediente de la cultura". RELEA. N° 10. Centro de Estudios Postdoctorales de la UCV.