

Modernidad (es), identidades, interculturalidad y democracia en América Latina, un debate abierto

Adriana Rodríguez Caguana,
Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Universidad
Amawtay Wasi y AC&SE/CLACSO

Xavier Brito Alvarado,
Universidad Técnica de Ambato, Universidad de Málaga, Centro
Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para
América Latina (CIESPAL).

Abstract: *Cultural and political debates on modernity and identities in Latin America are varied and controversial. These concepts are surrounded by epistemic assumptions that have often been devalued and excluded from public debate, being replaced by new currents that, although presented as novel, are inscribed in previously discussed theoretical frameworks. This work invites to reflect on modernity, identities, interculturality, subjects and citizenships in Latin America from a critical perspective. It also seeks to recover the value of the essay as a tool for social debate, which has been marginalized in favor of other forms of knowledge generation. Thus, the essay is conceived as a bridge for dialogue between theory and the authors' positions, using a methodology based on a special bibliographic search.*

Keywords: Modernity, Latin America, citizen, culture, identities, literature

Resumen: *Los debates culturales y políticos sobre la modernidad e identidades en América Latina son variados y controvertidos. Estos conceptos están rodeados de supuestos epistémicos que a menudo han sido desvalorizados y excluidos del debate público, siendo reemplazados por nuevas corrientes que, aunque se presentan como novedosas, se inscriben en marcos teóricos previamente discutidos. Este trabajo invita a reflexionar sobre la modernidad, las identidades, la interculturalidad, los sujetos y las ciudadanía en América Latina desde una perspectiva crítica. Además, busca recuperar el valor del ensayo como herramienta para el debate social, el cual ha sido marginado en favor de otras formas de generación de conocimiento. Así, el ensayo se concibe como un puente de diálogo entre la teoría y las posiciones de los autores, utilizando para ello una metodología basada en la búsqueda bibliográfica especial.*

Palabras clave: Modernidad, América Latina, ciudadano, cultura, identidades, literatura

Introducción

Escribir sobre conceptos complejos como la modernidad, mestizaje, heterogeneidad, transculturalización e hibridez y democracia, entre otros, no es una tarea fácil, sobre estas categorías se construyen una serie de argumentos contradictorios. Para este trabajo reflexivo se parte de algunas preguntas necesarias ¿Qué ha cambiado en los debates culturales sobre la modernidad en América Latina? ¿Qué discursos existen en la filosofía política para reflexionar nuestras particularidades culturales? Si bien a comienzo del siglo XXI las Ciencias Sociales se enfrentan a nuevos contextos globales, y deben buscar nuevas formas de reflexionar los fenómenos sociales, no pueden perder su horizonte crítico y dejar de lado una serie de conceptos nacidos en los siglos XIX y XX, no solo porque corren el riesgo de perder la brújula epistémica, sino que se necesita de una fuente de pensamiento para reflexionar las dinámicas sociales que la globalización, el neoliberalismo y las tecnologías de la información nos trae.

La modernidad latinoamericana tiene su propio recorrido y múltiples discursos, como “lo barroco que se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural moderna” (Echeverría, 1998: 11). Que se contraponen con la idea de que modernidad y el capitalismo son imposiciones del mundo protestante, específicamente calvinista, y abre la posibilidad de una modernidad latinoamericana católica, jesuita, que formó nuestra cosmovisión del mundo.

De esta manera, resulta oportuno no olvidar en el horizonte epistémico los conceptos de modernidad, democracia, mestizaje, heterogeneidad, transculturalización, hibridez e interculturalidad que permitieron, con sus alcances y limitaciones, crear recorridos de un *ethos* dialógico y ecológico propio, por ello no son categorías en desuso, sino lo contrario, más aún en tiempos donde la levedad de pensamiento, el neoliberalismo y los totalitarismos se comienzan a afianzar en el mundo académico.

Metodología

Al ser un trabajo reflexivo la búsqueda bibliográfica especializada ha sido una condición necesaria, obtenida mediante la estrategia de rastreo en bases de datos especializadas, bajo la premisa de los autores más citados en lo que se refiere a las categorías expuestas en tesis doctorales, maestrías y trabajos de investigación en América Latina y en Institutos de estudios hispanoamericanos de Estados Unidos y Europa. Por último, este trabajo intenta reivindicar el ensayo como documento de validez teórica y metodológica, y que hoy, en América Latina el positivismo estadístico y otros métodos cuantitativos, ganan espacios, colocando los debates sociales, bajo una esfera numérica descriptiva antes que reflexiva.

Tejiendo ideas

Entender a la modernidad es ubicarse dentro de un contexto histórico de ruptura con el pasado gobernado por los dogmas religiosos e imposiciones monárquicas europeas, y que desde el siglo XV asumió nuevas formas de vida en que la ciencia se convirtió en el camino para alcanzar el progreso de la civilización, mediante la dominación de la naturaleza, la formación de Estados modernos, la promoción de una ética humanística. La modernidad, como discurso social, se ha cimentado en tres esferas autónomas, pero relacionadas entre sí: la ciencia, la moral y el arte. De esta forma, puede ser entendida desde cuatro proyectos hegemónicos: 1) político de emancipación del ser humano; 2) económico expansivo del capitalismo; 3) filosófico

renovador del espíritu humano; y 4) la democracia como acto de gobierno del pueblo. Pero como toda actividad humana implicó un lado controversial al convertirse en un pensamiento hegemónico en el mundo, gracias a los procesos de conquista y colonización europea a escala global desde el siglo XV.

La tesis básica es la siguiente: la «modernidad» es una narrativa originada en Europa y, por cierto, en una perspectiva europea. No podría ser de otro modo: hablar del resto del mundo no significa que el resto del mundo esté convencido de tu relato. Esta narrativa triunfante que se tituló «modernidad» tiene una cara oculta y menos victoriosa, «la colonialidad». (Mignolo, 2015: 26)

La modernidad se levantó como un proyecto hegemónico de Occidente europeo, el cual creó una visión unilateral del desarrollo, vinculado a la idea de progreso técnico y la idea de culturas superiores centralizadas a través del discurso eurocéntrico y otras llamadas periféricas que debían adoptar esta unilateralidad de la historia. “El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad, la primera voluntad de poder moderna al indio americano [...]” (Dussel, 2000: 48).

Como ha sostenido Edgardo Lander (1997) la modernidad, el progreso, el desarrollo de la ciencia, la tecnología moderna, la libertad y democracia son siempre en sentido de imposición, que han nacido de las dinámicas y procesos de las sociedades occidentales, y esto se ha entendido como una contribución de la cultura europea hacia otras inferiores catalogadas como folklóricas. Aníbal Quijano (2000) arguye que uno de los graves problemas en el abordaje de la modernidad latinoamericana ha sido su llegada de forma pasiva, receptiva y tardía e incluso, “«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir, sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales” (Mignolo, 2005: 28).

Para Renato Ortiz (2009) en los últimos años han recobrado interés los debates sobre la modernidad, porque da una explicación a un sinnúmero de problemas sociales por los cuales está atravesando América Latina, por eso debe ser entendida desde una mirada transdisciplinar de los contextos sociales donde se tejen disputas de saberes y praxis que expresan modernidades diversas en la región.

Entre los discursos modernos que se cimentaron en América Latina: el liberalismo, desarrollismo, populismo, neoliberalismo y socialismo han pretendido superar las ideas de colonialismo existente y encontrar el anhelado desarrollo y libertad política, económica y epistémica. Cada uno de estos discursos llegó a la región como una dogmática esperanzadora, que sin embargo, naufragaron por las condiciones culturales y políticas regionales que no se inscribían en estos proyectos, y que hoy no se han superado las formas coloniales, de manera particular en lo económico, político y educativos de emancipación, no obstante, existen países como: Brasil y México que han comenzado a crear sus propios modelos políticos, económicos y educativos, con el fin de alcanzar una menor dependencia de los poderes hegemónicos eurocéntricos.

Muchos de los debates sobre la modernidad y las identidades en América Latina han sido abordados desde la idea de un *ethos* cultural de mixturas de procesos históricos como la conquista, las colonias y las independencias; en este sentido, tanto la modernidad como la modernización fueron discursos utilizados por las élites locales para ocultar los problemas económicos y socio-culturales.

Desde los años ochenta se instaura, de manera regular, una crítica a la modernidad en América Latina y desde miradas diversas, así tenemos: Enrique Dussel, Jorge Larraín, José Joaquín Brunner, Néstor García Canclini, Bolívar Echeverría, Jesús Martín-Barbero, Renato Ortiz, Aníbal Quijano, Walter Mignolo,

Fernando Coronil, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo y Catherine Walsh, entre otros/as.

El debate sobre la modernidad latinoamericana implica considerar una serie de análisis teóricos que invitan a no rechazarla, ni a deslegitimarla, sino a enunciarla desde las particularidades culturales, respetando a los otros, los excluidos de los relatos oficiales; es decir, considerar a la cultura y a la modernidad desde una heterogeneidad y no desde la homogeneidad del pensamiento eurocéntrico. Beatriz Sarlo (2003) propone la idea de una modernidad periférica para describir las experiencias cotidianas en el contexto de una modernidad latinoamericana que se origina a partir de la reproducción europea, por ello asumimos una imitación y aceptación de las formas de vida y estéticas europeas como propias, de esta manera en la región la modernidad se presenta como un proyecto filosófico inacabado, utilizando la idea de Jürgen Habermas (2008). Por consiguiente, esta modernidad es considerada como una narrativa que articula una concepción de un mundo idealizado y una meta para el progreso donde se implementan modelos políticos, económicos y sociales bajo el paraguas discursivo europeo.

Herman Herlinghaus (2000) sostiene que en América Latina la modernidad debe ser observada desde varios “dispositivos” como las mediaciones culturales, las migraciones, la educación y los medios de comunicación, que permiten articular la idea de una modernidad heterogénea.

La historia de la modernidad (es) en América Latina, cada país ha tenido su propio camino hacia ella, ha estado influenciada por la mirada eurocéntrica. Al respecto Ortiz (2000) cita al intelectual argentino Carlos Octavio Bunge (1903), “nunca podremos cambiar nuestra historia, nuestra sangre ni nuestro clima, pero podemos europeizar nuestras ideas, sentimientos y pasiones”. Este proceso no fue una imposición europea, las élites regionales apuntalaron esta idea durante la consolidación de los Estados latinoamericanos.

Una crítica a la modernidad eurocéntrica es la expuesta por Aníbal Quijano (2002) y Walter D. Mignolo (2006) que la identifican, como un discurso homogeneizador cobijado por la colonialidad, que se constituyó en una matriz de poder, impulsada por la ideología de la cristiandad y ejecutada desde el Renacimiento y la Ilustración. Para Mignolo (2003) la colonialidad representa la “cara perversa de la modernidad” destinada para el control de la economía, de la autoridad, del género, la sexualidad, del conocimiento y de la subjetividad.

A partir de esto se configura un mapa de dominación no solo económico y cultural, sino epistémico que dibuja un mapa global de poder, lo que Mignolo y otros pensadores latinoamericanos han llamado decolonialidad que a partir de la Declaración de Independencia de los países latinoamericanos (fin de la administración colonial) se enrumbaron en un supuesto proceso político de libertad; sin embargo, hoy asistimos a un proceso denominado poscolonial o neocolonial donde se evidencia una serie de relaciones de dominación especialmente epistémica e ideológica.

Sin embargo, hay otras posturas como la de Michel Lowy, entrevistado por Martínez Andrade (2015), para quien no se puede rechazar todo pensamiento eurocéntrico. Por ejemplo, Marx, si bien tiene un peso eurocéntrico, su influencia es muy acentuada en la reflexión “de la periferia”, como son los casos de José Carlos Mariátegui o Frantz Fanon, que han influenciado no solo teóricamente, sino en los procesos de reivindicación social en países periféricos, como los de América Latina y África. Pensar la cultura latinoamericana desde un enfoque “tercermundista”, alejada de los relatos metropolitanos, es una visión decimonónica; hoy, en el contexto global, es necesario un diálogo urgente con el pensamiento crítico de Occidente.

La historia cultural latinoamericana, según Herlinghaus (2004), sufre el trauma de no conocer el origen identitario producido por los procesos de mestizaje y las constantes migraciones, que han hecho de la región una diversidad cultural provocando un descentramiento cultural y una desterritorialización de identidades. Los estudios sobre las identidades son manifestaciones de una cultura dominante, que conforman un imaginario de poder donde se definen y controlan las “formas de subjetividad” destinadas como sostiene Bartra (2014) a crear la idea de una cultura nacional (Roger Bartra, 2014), el ideario sobre la identidad en América Latina ha sido un tema vigente y sus raíces pueden ser rastreadas desde las guerras por la independencia.

La idea de la identidad ha estado unida con la de progreso, delimitada por el relato de un futuro prometedor, donde la modernidad “reviste de un valor ontológico; se la ve como esencialmente «buena», «pura»” (Ortiz, 2000: 5). La consolidación de la modernidad y los discursos sobre la identidad en América Latina no habrían sido posible sin la presencia de cuatro categorías sociales, sin ser las únicas, que han dominado el panorama cultural de la región: mestizaje, heterogeneidad, transculturalización e hibridez, categorías marcadas por críticas que, en muchos casos, han opacado sus dimensiones epistémicas.

Hoy estos conceptos poseen un sentido de pasivo, incluso negativo, para referirse a las culturas latinoamericanas. Por tanto, la consolidación de otras categorías como los procesos de etnogénesis cobra interés para el debate cultural.

Lo incluido / excluido, sobre el mestizaje

Una de las categorías más utilizada para el debate político en latinoamericana, para reflexionar sobre la modernidad y la democracia es el del mestizaje. Concepto que posee una serie de cuestionamientos culturales y políticos que han marcado los debates desde la colonia hasta hoy. Este concepto constituye un legado colonial que, desde finales del siglo XIX, ha estado vinculado a la antropología biológica y la criminología; y en el siglo XX se consolidó en la esfera cultural, actuando como una forma de inscribir los cuerpos latinoamericanos en mapas raciales y en discursos que moldean nuestra identidad.

En Latinoamérica desde el siglo XIX existía un modelo antidemocrático organizado en castas que jerarquizaba la sociedad entre españoles peninsulares, criollos, indios y negros, manteniendo la idea de la ascendencia como criterio diferenciador social. Por este motivo se asocia al mestizaje a “las teorías raciales que formaron parte de la antropología biológica y luego de la eugenesia, desarrolladas en particular en Inglaterra y Francia a partir de 1860” (Catelli, 2020: 41). Nancy Leys Stepan (1991), alude que este concepto proviene de la palabra *eugenics* que significa *bien nacido* cuyo precursor fue el británico Francis Galton, el cual la utilizaba para conocimientos biológicos para explicar los fenómenos sociales.

Pero fue el antropólogo brasileño Raimundo Nina Rodrigues (1899), quien adoptó este concepto del francés *Métissage, dégénérescence et crime*. El mestizaje se encontraba atravesado por lo biológico y cultural, que configuraban “las voces, rastros y subjetividades, tal como lo han argumentado numerosas críticas (Pérez Torres, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010; Sanjinés, 2005; Segato, 2010, 2013, pp. 170-210)” (Catelli, 2020: 24). La problemática conceptual radica en que su significado posee una carga semántica que niega las identidades originarias, producto de la expansión colonial europea. El mestizaje ha implicado un trama complejo y profundo que forja la idea de superioridad blanca sobre cualquier otra población.

Sólo se debe recordar la violencia simbólico-epistémico-discursiva de “intelectuales” como Domingo Faustino Sarmiento y José Ingenieros en Argentina,

Alcides Arguedas en Bolivia, Arturo Uslar Pietri en Venezuela, Pío Jaramillo en el Ecuador, entre muchos otros que, a finales de siglo XIX y principios del XX, apuntaron la superioridad blanca-europea y la preferible eliminación –por exterminio físico, políticas de repoblamiento, o por otros medios– de los pueblos indígenas; claro es, negando por completo la presencia de pueblos de raíz africana. (Walsh, 2010: 97)

Para muchos autores este concepto se encuentra atravesado por tres ejes discursivos: a) la construcción moderna de las identidades; b) la administración de los conceptos de raza/cultura y c) los proyectos sociales/políticos de consolidación de los Estados latinoamericanos modernos. El primer eje se centra en pensar que:

[...] El “mestizo como sujeto” nace ya inscrito dentro del discurso de la colonialidad, debido a que reproduce e internaliza la colonialidad del poder como un imperativo de tener una identidad para negociar dentro de las lógicas del poder. Esta circunstancia lo lleva a negar su propia condición mixta y ambivalente para identificarse con el lugar o posición del blanco. (Álvarez, 2004: 18)

El mestizaje pretende establecer la conformación de un *yo* europeo y un *otro* indígena, con el afán de poder perpetuar un orden colonial por medio de mecanismo de superioridad blanca sobre el resto de la población (Tzvetan Todorov, 2007). Para Peter Wade (2003) en América Latina el mestizaje involucra, una doble dimensión, el de la homogeneización nacional y el ocultamiento de una realidad, la de exclusión racista en el sistema de explotación.

El segundo eje raza/cultura vincula el poder emergente de la colonialidad con el justificativo de una superioridad *natural de lo blanco* con el fin de ejercer un sometimiento de los indígenas con la intención de mantener un orden jerárquico colonial. “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano, 2000: 203). La idea de raza se sostuvo en el discurso de las apariencias fenotípicas, que dio cabida a la creación de identidades fijas y esenciales con la intencionalidad que las razas no podían mezclarse. El eje de los proyectos sociales/políticos ha constituido una base para la formación de los Estados modernos latinoamericanos.

En la misma línea, Bettina Schmidt (2002) asevera que el mestizaje ha implicado una doble mirada sobre la crítica e idealización hacia la cultura europea, permitiendo crear una serie de debates sobre la cultura latinoamericana enmarcadas en un crisol cultural de la región. El mestizaje al constituirse en un proceso social amplio, complejo, y muchas veces tensionante, ha permitido crear discursos aparejados sobre la homogeneidad y la heterogeneidad cultural, es decir, los sujetos se constituyen al mismo tiempo en portadores de una cultura europea y otra indígena, es decir, “construcciones socio históricas, “raza” y cultura van inscribiendo horizontes de significado que avalan políticas de exclusión con dinámicas distintas [...] marcaciones fenotípicas de membresías grupales son mucho más estigmatizantes que las marcaciones étnicas y, por lo general, dan lugar a jerarquías sociales mucho más rígidas” (Briones, 2001: 65).

Por último hay que recordar que al estar tan vinculados los conceptos de raza y mestizaje, este último debe ser comprendido como una parte del discurso proveniente del colonialismo y capitalismo, pasado y presente, que han trazado un devenir en las formas de vida de la población regional, especialmente la no blanca, lo que para Manuel Zapata Olivella (1989) denomina como una “nueva relación económica racial”, entendida como: “El desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza, y cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial” (Zapata Olivella, 1989: 14).

El mestizaje conlleva a crear un imaginario de un blanqueamiento físico como cultural, y un proceso de castellanización que desplaza a las lenguas originarias. Este proceso no solo debe ser entendido como una especie de transición sobre la idea de dejar ser indígena (mestizo o negro), sino a ubicarse en un simbolismo de lo blanco que representa el camino para alcanzar la civilización basada en los valores eurocéntricos (ideología, cristiandad y capitalismo).

La heterogeneidad, una mirada política

Como concepto cultural la heterogeneidad opera desde una esfera reflexiva histórica sobre los datos no contados de la historia, la cultura y la política latinoamericana y se presenta como contrapeso al mestizaje. Antonio Cornejo Polar en *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* (1989) acuñó este concepto en los años setenta en Perú, actuando como un contrapeso ideológico frente al concepto de mestizaje que pretendía crear un discurso de unidad nacional del gobierno militar de Velasco Alvarado. Para Cornejo Polar la unidad nacional era un producto de un Estado de represión y no de la democracia que respetaba a los pueblos indígenas, y que aún no superaba el legado colonial del país, “la idea de la heterogeneidad es central en el análisis de la cultura latinoamericana, tanto en un sentido histórico como en relación con la situación presente” (Achugar, 1996: 851).

Según Mabel Moraña (2018), Cornejo Polar consideraba que la literatura latinoamericana es contradictoria y dispersa debido a los múltiples procesos transculturales que ha experimentado desde la época colonial hasta la independencia y la república. Por tanto, la heterogeneidad cultural representa una crítica a las sociedades latinoamericanas, donde se entrelazan una cultura oral dominada desde la época de la conquista y una cultura letrada dominante que aún perdura.

Cornejo Polar, a partir de una serie de investigaciones sobre la crítica literaria regional andina (peruana), cuestionó la idea de una literatura nacional representativa de cada país, argumentando la existencia, dentro de estas literaturas, de una convivencia con otros sistemas literarios. “En América Latina cada sistema [literario] representa la actuación de sujetos sociales diferenciados y en contienda, instalados en ámbitos lingüísticos distintos, idiomáticos o dialectales, y forjadores de racionalidades e imaginarios con frecuencia incompatibles” (Cornejo Polar, 2003: 22). La crítica literaria ha permitido la inclusión de la voz de los sujetos subalternos o excluidos de los discursos hegemónicos occidentales, creando una matriz para la diferenciación y la problematización de las identidades “regionales andinas”. Cornejo Polar junto con otros teóricos: Roberto Fernández Retamar, Agustín Cueva, Noé Jitrik, Ángel Rama y Antonio Candido, insistían que sólo una literatura testimonial de lo latinoamericano puede representar una memoria histórica representativa que denuncia las confrontaciones sociales y raciales entre los dominados y dominantes.

El concepto propuesto por Cornejo Polar, según Moraña (2018), establece un vínculo epistemológico, que teje una serie de argumentos sobre las representaciones estéticas de los conflictos sociales, políticos e históricos presentes en la literatura andina y llevada a la práctica cotidiana de la población. La heterogeneidad para Schimdt (2002) es una respuesta a las profundas limitaciones teóricas del mestizaje latinoamericano, en gran medida la heterogeneidad se desarrolló gracias al *boom* de la literatura latinoamericana (1960-1970) que pretendió visibilizar los cambios políticos, culturales e ideológicos de los Estados modernos latinoamericanos dentro de un contexto moderno.

Este *boom* intentó crear una esfera discursiva frente a la dominante literatura elitista burguesa urbana, y con ello dar un reconocimiento histórico a los grupos

sociales excluidos. Esta literatura estaba políticamente comprometida con las reivindicaciones sociales, por ejemplo, “el Grupo de Guayaquil participó activamente en los debates en torno a la diversidad cultural en Ecuador” (Rodríguez, 2017: 31). Por medio de esta literatura se denunciaba que los campesinos son pensados por los poderes establecidos en las ciudades como una especie de *fantasmas* que no se pueden insertar a los idearios modernos que exige la urbanidad. Estos campesinos son el recuerdo de un pasado que se debe olvidar, por tanto, no son parte de los Estados modernos. “La reconstrucción literaria del campesino es una ceremonia de duelo, un desgarramiento de vestiduras ante el cuerpo sacrificado en el altar de la modernidad y del progreso” (Bartra, 2014: 43).

García Canclini (2001) aduce que este concepto se encuentra en una dimensión *multitemporal* que busca entender las (identidades étnicas/locales) latinoamericanas. La heterogeneidad forma parte de una modernidad que permite crear, circular y visibilizar estéticas e ideologías marginadas por los discursos de las élites burguesas, “las identidades latinoamericanas en sus múltiples espacios y tiempos sean varias identidades, hasta tal punto que nos sea posible encontrar en nosotros varios y profundos” (Achugar, 1996: 854). Para el autor el *discurso heterogéneo* propuesto por Cornejo Polar tiende a construir un mensaje perteneciente a un mundo culturalmente distinto al de su referente, al que describe las crónicas sobre la conquista y la literatura indigenista son escritas desde lo blanco. La heterogeneidad cobija una serie de teorías culturales sobre Latinoamérica que pretenden realizar descripciones sobre *una imagen plural de las sociedades*, la heterogeneidad en sus inicios fue entendida como un nuevo mestizaje.

La teoría de la heterogeneidad ha tenido críticas desde el ámbito cultural y como lo afirma Friedhelm Schmidt (2000), no se puede aplicar este concepto a literaturas por fuera de la América Andina y más concretamente de la literatura indigenista del Perú. “A pesar de esta limitación en cuanto a la aplicación de la teoría de la heterogeneidad a literaturas fuera del ámbito de las literaturas andinas —limitación que se debe en parte al hecho que no se formula en la lengua franca de los discursos poscoloniales—, la posibilidad de aplicarla a otras literaturas latinoamericanas fue parte del pensamiento de Cornejo Polar” (Schmidt, 2000: 177).

Roberto Paoli (1980) argumentaba que la teoría sobre la heterogeneidad literaria posee una serie de falencias, en gran parte, por la presencia de “dos esferas” culturales dentro de la literatura indigenista peruana y andina donde no se evidencia la coexistencia cultural “en última instancia. “Paoli niega el valor de esta teoría afirmando que, en la literatura indigenista, el referente no pertenece al mismo ámbito sociocultural de la producción, el texto, la difusión y recepción, no son rasgos específicos de esta corriente literaria” (Schmidt, 2000: 177).

No se puede negar que la heterogeneidad ha tenido presencia en la literatura regional como mecanismo de identificación nacional, colocando a los excluidos como sujetos pertenecientes a la idea de nación, marcando diferencia con las elites burguesas que cultivaron a la poesía y el arte de vanguardia como espacios de europeización de la cotidianidad.

La heterogeneidad ha tenido una influencia que van más allá de lo literario, y hoy se ubican cercanos a los planteamientos teóricos como el de los estudios subalternos latinoamericanistas, por ejemplo John Beverley en *Repensando la lucha armada en América Latina* (2011).

La Transculturación, un concepto devenido a marginal

El concepto de transculturación fue acuñado por Fernando Ortiz, en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), y parte de la categoría *aluvional*¹, que fue utilizada para describir los procesos de cambios y diferencias culturales dentro de los cambios culturales latinoamericanos. Este concepto abarca una reflexión de los procesos llamados *desculturación* o *neoculturación*.

La transculturación propone reflexionar los contactos entre culturas como un intercambio recíproco permitiendo crear una serie de procesos de transformación cultural llegando, incluso a la formación de una nueva cultura. Para el ensayista uruguayo Ángel Rama (2007) este concepto es asumido como una *transculturación narrativa* que se presenta 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” (Sobrevilla, 2001: 22).

La transculturación fue aceptada ampliamente en la región, entre quienes la trabajaron: el chileno Félix Schwartzmann en *El sentimiento de lo humano en América* (1950-1953), el peruano José María Arguedas, *Nosotros los maestros* (1986), el uruguayo Ángel Rama *Transculturación narrativa en América Latina* (2007) y en el cubano-estadounidense Román de la Campa en *Hibridez posmoderna y transculturación políticas de montaje en torno a Latinoamérica* (1994).

En los procesos de *transculturación narrativa*, la literatura regionalista es clave, porque permite una integración del discurso moderno latinoamericana al excluir a los países con herencia cultural anglosajona, colocando a la literatura regional como un eje articulador de igualdad, con características que pueden ser agrupados en:

Dinamismo, historicidad, complejidad, creatividad, situacionalidad, diversidad en las formas, niveles, épocas de interrelación siempre heterogénea, asimétrica, y de un tipo tal que supone pérdidas y adquisiciones diferenciales a partir de los grupos culturales puestos en contacto, en una tensión que no permite nunca la abolición de la asimetría ni de la diferencia, a la vez que supone siempre una dinámica creativa, resignificadora y refuncionalizadora (Weinberg, 2009: 277).

Este concepto propone una mirada por fuera de las visiones, deterministas y racistas desarrolladas a partir de la conquista europea y su dominación hacia los indígenas. La transculturación para Rama implica que las culturas al entrar en contacto entre sí se someten a una serie de procesos de intercambio que supone una relación dominante-dominado, que la cultura dominada se acopla a prácticas de la cultura dominante, por ello la transculturación se manifiesta con nuevas prácticas culturales que son asumidas como propias.

La transculturación, como lo sostuvo Malinowski (1983), emerge como un proceso complejo: una transición entre dos culturas, activas y contribuyentes, con aportes y cooperantes sobre una nueva realidad de civilización humana. “De esta forma, la transculturación es asumida como la primera propuesta general para una interpretación del proceso cultural latinoamericano” (González, 2009: 55). Ortiz con este concepto intentaba describir un intercambio cultural simbólico desde un

¹ José Luis Romero acuñó este concepto para referirse a los procesos de migración entre 1880 y el siglo XX, que atravesó Argentina. La mayoría de los migrantes eran provenientes de España e Italia, que desembocó en una serie de conflictos con los argentinos. Romero utilizaba esta categoría para describir la influencia afluencia cultural brusca de cosas que proceden de diferentes lugares y que no se acoplan, entre los conflictos la alteración demográfica y étnica, acelerada y el crecimiento de los centros urbanos, lo que provocó una economía desigualmente distribuida entre los “criollos” argentinos y los migrantes.

enfoque muy del Caribe, y que fue asumido para pensar los procesos de modernización regional.

En síntesis, la transculturación es una serie de fases de transmisión cultural entre varios grupos, donde los sujetos involucrados comparten distintas manifestaciones sociales; en este proceso surge la imposición de una cultura predominante sobre la otra, que poco a poco adopta los rasgos culturales predominantes, provocando una pérdida cultural a la que se denomina aculturación, entendida como el cambio cultural (total o parcial) que implica la alteración social de un pueblo. La transculturación es un terreno fértil para las reflexiones históricas de los procesos culturales latinoamericanos. “Gracias a dicho argumento, Ortiz logra distanciarse de posturas positivistas absolutas, en cuanto no concibe la sociedad en términos lineales basados únicamente en los postulados eurocentristas” (Marrero, 2013: 109). La teoría de la transculturación es una aportación no solo a la teoría literaria latinoamericana, su influencia se extiende como sostiene Genara Pulido (2010), explicar las desigualdades y relaciones de poder asimétricas, desde la colonia hasta hoy, que condicionan los cambios culturales y sociales.

La hibridación cultural, el espinoso concepto

La hibridez cultural fue un concepto acuñado por Alfred Kroeber en *Anthropology: Culture Patterns and Process* (1923), donde destaca que la mayor parte de las culturas han tenido su desarrollo a partir de un intercambio externo con otras, llegando a funcionar de manera unitaria. Néstor García Canclini ha sido uno de los precursores en América Latina de este concepto que ha tenido influencia en los estudios antropológicos, comunicacionales y sociológicos sobre la cultura, los conflictos y conciliaciones dentro y fuera de la modernidad latinoamericana. Para Gilberto Giménez (2017) la teoría de las culturas híbridas ha servido para crear una teoría de la popular y superar el peso del indigenismo y el folklorismo.

García Canclini aduce que la hibridación parte de la configuración cultural en la cual el mercado de productores y consumidores culturales crean una articulación de identidades (ciudadanías) dentro de los procesos de globalización, de esta manera, “procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2001: 3), quien propone tres enfoques para el debate cultural latinoamericano:

1) Una dicotomía en el afianzamiento y debilitamiento de los binarismos sociales imperantes en los debates latinoamericanos de las Ciencias Sociales, “la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad que deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan” (García Canclini, 2002: 14). Este enfoque ha permitido ampliar las miradas conceptuales sobre las dinámicas culturales latinoamericanas.

2) El desempeño de las Ciencias Sociales en la región ha derivado un cruce epistemológico: la historia del arte y la literatura se han encargado del arte culto, la antropología de la idea de lo popular, por último la comunicación de la producción, circulación y consumo desde las industrias culturales.

3) Los procesos de la modernidad en América Latina han sido complejos y contradictorios. La coexistencia mayoritaria de lo indígena, europeo y negro ha permitido crear no solo una esfera de disputas culturales, sino la elaboración de una serie de estrategias de adaptación cultural en los procesos de globalización.

Este concepto ha tenido de detractores que lo ubican como una radicalización teórica, un desanclaje de la cultura-lugar-grupo, “al no establecer correspondencias

inmanentes entre un grupo humano y un lugar ni, menos aún, considerar a las culturas irremediamente atadas a un lugar (el cual tampoco es estable) las culturas, los grupos humanos y los lugares son pensados en sus flujos y en sus amalgamas” (Restrepo, 2012: 30).

Varias críticas a esta categoría han asumido a lo híbrido como algo infértil, similar a una mula como sostiene Schmilchuk (1995) o la de Jean Franco (2001) que la califica como un nuevo mestizaje que pretende articular una serie de discursos sobre la diferencia y la igualdad cultural presente en la región, pero encubre nuevas formas de dominación enmascaradas en los procesos de globalización, ocasionando la pérdida del sentido de este concepto al asumirlo como una forma de interpretación cultural en la búsqueda de nuevos híbridos estériles.

Si bien *Culturas híbridas*, tuvo un gran impacto en la concepción y el análisis de la cultura en los países latinoamericanos, “contribuyendo, quizás como un efecto colateral no previsto, a la invisibilización y cuasi eliminación de las culturas populares y los análisis de clases en la agenda académica” (Giménez, 2017: 2).

García Canclini abordó la hibridación desde tres ámbitos de la modernidad: el obrero, el urbano y las comunicaciones masivas, pero que “no permiten ver la circulación cultural, la red de intercambios, préstamos y condicionamientos recíprocos entre clases diferentes, así como las ‘formaciones intermedias’ que los mejores continuadores de Gramsci reconocen” (Giménez, 2017:12). Frente a estos cuestionamientos García Canclini argumenta que “para “teorizar” el término en cuestión propone la siguiente definición: “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García-Canclini, 2003: sp).

La importancia del concepto está determinada por constituir una forma de pensar sobre los diversos procesos de modernización impuestos en América Latina, en el contexto contemporáneo. La hibridación no solo representa la mirada de oposición entre lo tradicional y lo moderno, implica, ante todo, un movimiento de compensación entre las culturas populares y las eruditas, matizada por la irrupción de la cultura de masas que provoca una nueva mirada cultural el “hibridismo cultural”.

La idea de hibridación cultural implica la intención de pasar de las diversas reflexiones clásicas de oposición entre lo popular, culto, masivo, lúdico, racional, mítico y tecnológico, que atraviesan las cotidianidades culturales de la región, pretendiendo dar una explicación de la convivencia entre lo tradicional y lo moderno, una aproximación a las temporalidades históricas, interculturales de las dinámicas sociales.

La hibridación cultural debe ser entendida por fuera de la analogía con lo biológico. Es un concepto que profundiza temas que han sido dejados de lado o no han podido ser pensados desde el mestizaje, la heterogeneidad o la transculturalización. La hibridación conlleva a pensar los entrecruzamientos de concepto de lo moderno, tradicional, culto, popular y masivo que se unen para crear nuevas formas de adaptarse en los procesos de modernidad. Las culturas híbridas no son una descripción contemporánea de los procesos culturales, sino que se convierten en nuevas estructuras sociales de prácticas, consumo y gustos culturales, nacientes de los procesos de globalización no solo mediática; las migraciones, los jóvenes, entre otros, convierten el mundo en un constante flujo cultural.

Interculturalidad y democracia en América Latina

Otros de los conceptos desarrollados para los estudios de la cultura en América Latina es el de interculturalidad. Este concepto tiene una doble dimensionalidad, uno teórico y otro que se deriva de la praxis política. La interculturalidad desde una perspectiva teórica abarca diversas dimensiones: desde una perspectiva crítica, implica un intercambio equitativo entre culturas que busca romper con la histórica relación de dominación y subordinación entre ellas, promoviendo la convivencia. Para Rodríguez (2019) se aproxima a los planteamientos de José Martí del siglo XIX, que cuestionaban a los teóricos de la modernidad racista y abogaban por una educación americana arraigada en la historia local, en contraposición a la influencia extranjera no pertinente. De esta forma, la interculturalidad desafía las teorías del relativismo cultural que tienden a ver las culturas de manera estática y preservacionista. Segato (2004) y Grimson (2011) consideran que la interculturalidad adopta una perspectiva dialéctica, reconociendo que las culturas no son entidades cerradas ni homogéneas, sino configuraciones culturales dinámicas que están en constante negociación y transformación. La interculturalidad actúa como un puente o término medio que busca conciliar el universalismo con las prácticas culturales esenciales para mantener la dignidad humana de las identidades colectivas. Según Fernet-Betancourt (2011), la interculturalidad puede ser entendida como una dinámica de reconocimiento necesaria para comprender los conflictos y sanar la “patología humana” de la falta de reconocimiento mutuo. En otras palabras, a lo largo de la historia humana ha predominado la negación del “otro”: esclavos versus esclavistas, cristianos versus paganos, colonizadores versus colonizados, hombres versus mujeres, entre otros ejemplos.

Tal como lo sostiene Rodríguez (2019), la interculturalidad se presenta como superadora de las teorías multiculturales puede llevar a la formulación de teorías racistas, como la fundamentalista imperialista descrita por Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones* (1997). Es importante señalar que las teorías de identidad, propias de la posmodernidad, también fueron utilizadas para justificar fundamentalismos de diversas ideologías que no surgieron de los pueblos colonizados. Estamos de acuerdo con Grimson (2011) en cuanto a que el pensamiento de Huntington empleó la teoría constructivista de las identificaciones, que entiende la construcción de la experiencia individual del sujeto, para configurar su propia identidad cultural y así justificar fines ético-políticos que no necesariamente coinciden con principios universales ético-políticos. Esto condujo a la justificación de guerras bajo disfraces “culturales” que en realidad servían a intereses económicos imperiales.

De esta manera, la cultura se ha convertido en un eje fundamental de la nueva narrativa de derechos, lo que ha impulsado un desarrollo diferenciado en la región a favor de los colectivos culturales históricamente discriminados, como los pueblos indígenas y la comunidad afrodescendiente, entre otros. En cualquier caso, es válido afirmar que la teoría intercultural en la región ha evolucionado a partir de una diversidad de y emerge como un concepto poderoso para comprender cómo deberían darse los procesos de diálogo en el contexto de heterogeneidad que siempre es conflictivo. Según Josef Estermann (2015), el diálogo intercultural es esencialmente un debate entre individuos y colectivos arraigados en ideas y universos culturales establecidos previamente.

Como fenómeno político, la interculturalidad es un concepto que ha sido desarrollado por las propias organizaciones indígenas en la región, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) y el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en Colombia. Sus raíces se remontan a la

lucha por la Educación Intercultural Bilingüe desde la década de 1980 y a la justicia (Rodríguez, 2019). Por esta razón, la propuesta de interculturalidad busca transformar los Estados hacia un modelo de democracia plural, que reconozca la diversidad cultural y lingüística y se planteen un modelo de ciudadanía con intereses colectivos que se aleja de la concepción liberal de autonomía. Como sostiene Roberto Alejandro (2013) está ubicado en el terreno de la autonomía, donde puede explotar sus potencialidades “dictados según su razón”, por lo que está supeditado a este principio universal de los individuos. La tensión entre el ser ciudadano y el ser individual está presente en la filosofía política desde el siglo XIX.

Este enfoque promueve demandas por una mayor democracia y un intercambio equitativo entre ciudadanos y colectivos que representan diversas ideologías y culturas. Estos conocimientos y saberes han servido como formas de resistencia epistémica frente a políticas coloniales de desplazamiento territorial y despojo impulsadas por el capitalismo extractivista. Es crucial reconocer que estos procesos no son nuevos en Latinoamérica y se han intensificado con la crisis ecológica global.

Finalmente, podemos definir a la interculturalidad como un enfoque crítico de las teorías poscoloniales de las identidades, apuesta por un reconocimiento radical de las diversas identidades y las múltiples relaciones intersubjetivas posibles, incluyendo la relación con occidente e incluso con la naturaleza, para construir discursos y diálogos democráticos y una crítica profunda a las desigualdades económicas, sociales y culturales. En este sentido, la interculturalidad también apuesta por una metodología política, respaldar los proyectos políticos alternativos que busca orientar las relaciones sociales y fomentar comprensiones intersubjetivas más profundas.

Otra mirada para el debate, etnogénesis

Aunque el concepto de etnogénesis no era novedoso en los estudios culturales, sus raíces en la teoría etnológica rusa de inicio del siglo XX, en Occidente el historiador alemán Reinhard Wenskus impulsó su uso en los años sesenta para explicar el proceso de formación de “las nuevas gentes” que ingresaron al Imperio Romano en sus últimos siglos.

Si bien en un principio el concepto de etnogénesis tenía una fuerte carga conceptual proveniente desde las disciplinas biológicas siendo utilizado comúnmente para referirse al origen de una etnia, este se continuó desarrollando transformándose en la base para la conformación de la escuela rusa de etnología que se desarrolló a partir de la idea de etnos (Luna, 2014: 169).

En Latinoamérica, especialmente en Sudamérica, este concepto empezó a ganar relevancia en los debates sobre el indigenismo o indianismo. En Perú, figuras como José María Arguedas y José Carlos Mariátegui fueron pioneros en este campo, buscando entender la opresión colonial y capitalista a través de la resistencia y lucha de estos pueblos. La identidad entonces no es estática, sino que está en constantes cambios y sin reflejo de las condiciones económicas, sociales y políticas. Mariátegui logró demostrar en sus obras, especialmente en los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), la necesidad de comprender la explotación de los pueblos indígenas y su lugar como sujeto político en la emancipación del Perú. En cambio para Arguedas la etnogénesis contribuyó a entender la persistencia y los cambios culturales de los pueblos indígenas quechuas en el contexto de dominación cultural y económica. Esta reflexión estará en sus obras literarias en el que se refleja su propia vida, una infancia que transita entre el maltrato “blanco” de la madrastra hacendataria y la “salvación” de las mujeres indígenas de la hacienda, hacen de su

obra un testimonio fundamental para comprender lo complejo de las identidades y su relación con la explotación.

Más contemporáneo es Guillermo Bonfil-Batalla (1995), quien recupera las teorías culturalistas de la etnicidad para reflexionar las características de los indígenas que de acuerdo al mestizaje se encontraban marginadas, tanto del relato oficial de los países sudamericanos, como del reconocimiento cultural. Para esto asume las ideas de la autodeterminación de los pueblos indígenas con nociones políticas-marxistas de la etnia, que otorgó de un sentido teórico y validez epistémica a los procesos culturales indígenas.

La teoría de la etnogénesis indígena, posee dos paradigmas teóricos: a) lo etnohistórico y b) instrumental; la primera parte de la idea de una obra fundacional que ha sido reconocida y su fundamento es de fortalecer una historia regresiva y reivindicatoria de los pueblos. Mientras las teorías instrumental asumen el análisis contextual de los fenómenos identitarios, que están acompañados de procesos políticos, económicos, de conflictos, etc., que forjan nuevos espacios de disputa. Finalmente, podemos entender a la etnogénesis como un campo complejo de las ciencias sociales que contribuye a comprender la complejidad de las identidades y su relación con las dinámicas sociales de explotación.

Conclusiones

Sin duda, los debates sobre estas teorías han durado décadas y aunque parecería ser que en un tema acabado, los cambios producidos por los procesos de globalización, las migraciones cada vez más crecientes, las crisis políticas y económicas y la amplia producción mediática en la región han configurado nuevos mapas de los conflictos culturales, y muchos de los debates y teorías usadas colocan los aspectos políticos y económicos como centrales, marginado a los dilemas culturales.

Por ello, surge la necesidad de volver hacia aquellos conceptos, que en principio abrieron el camino para pensarnos como sujetos culturales en la región, desde nuestra propia idiosincrasia, ofreciendo alternativas epistémicas y no hegemónicas, incluso confrontativas contra conceptos subalternizantes como el folklore.

En estos tiempos conflictivos, donde la incertidumbre, es parte de la cotidianidad, una forma de reflexionar los acontecimientos es retomar estas posturas, para de ahí optar nuevos enfoques críticos tanto epistémicos y de praxis conducentes a crear teorías más cercanas a las nuevas realidades donde vivimos. Para finalizar asumimos las palabras de Ramón Grosfoguel (2004) la independencia en América Latina no cambió las estructuras de poder de los tiempos de la colonia, sino que aún siguen subordinadas a un sistema de dominio económico, político, militar y epistémico de las potencias occidentales.

Referencias

- Achugar, H. 1996. "Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios)." *Revista Iberoamericana* 176: 845-861. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=767552> (consultado 12.01.2024).
- Alejandro, R. 2013. *Hermenéutica, ciudadanía y esfera pública*. Edicions Bellaterra: Barcelona.
- Álvarez, H. 2004. *Resignificación del mestizaje los dilemas de la identidad mestiza frente a la crisis del estado nación*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2455> (consultado 13.01.2024)
- Arguedas, J. M. 1986. *Nosotros los maestros*. Horizonte: Lima.
- Bartra, R. 2014. *La jaula de la melancolía*. De bolsillo: México D.F.

- Bonfil Batalla, G. 1995. *El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. México: INAH.
- Briones, C. 2001. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación Argentina." *Revista RUNA* 23: 61-88. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1299/1252> (consultado 3.02.2024).
- Catelli, L. 2020. *Arqueología del mestizaje*. Ediciones Universidad de la Frontera: Temuco.
- Cornejo Polar, A. 2003. *Escribir en el aire*. Latinoamérica Editores: Lima.
- Echeverría, B. 2001. *Las ilusiones de la modernidad*. Tramasocial: México D.F.
- Echeverría, B. 1998. *La modernidad de lo barroco*. Era: México D.F.
- Estermann, J. 2015. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Ediciones Abya Yala: Quito.
- Dussel, E. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo." En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por E. Lander, 41-53. CLACSO: Buenos Aires.
- Fornet-Betancourt, R. 2011. *Tradición, cultura, interculturalidad. Apuntes para una comprensión intercultural de la cultura*. Concordia: Süsterfeldstr.
- Fornet-Betancourt, R. 2011. *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Universidad de Tucumán: Tucumán.
- Franco, J. 2001. "Policía de frontera." En: *Culturas híbridas-No simultaneidad-Modernidad periférica. Mapas culturales para la América Latina*, editado por S. de Mojica, 47-52. Wissenschaftlicher Verlag Berlin: Berlín.
- García Canclini, N. 2001. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós: Buenos Aires.
- García Canclini, N. 2003. "Noticias recientes sobre la hibridación." *Trans. Revista Transcultural de Música* 7. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82200702> (consultado 19.03.2024).
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- González, V. 2009. *La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa*. Centro Nacional de Historia: Caracas.
- Giménez, G. 2017. *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Grosfoguel, R. 2004. "Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder." *Revista De Signis* 6: 53-64. Disponible en: <https://www.designisfels.net/wp-content/uploads/2021/05/i6.pdf> (consultado 12.02.2024).
- Habermas, J. 2010. *Facticidad y validez*. Trotta: Madrid.
- Habermas, J. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz: Buenos Aires.
- Herlinghaus, H. 2004. *Renarración y descentramiento. Mapas alternativos de la imaginación en América Latina*. Iberoamericana Vervuert: Madrid.
- Herlinghaus, H. 2000. *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la Comunicación en América Latina*. CIPOST: Caracas.
- Huntington, S. 1997. *¿Choque de civilizaciones?* Tecnos: Madrid.
- Lander, E. 1997. "Modernidad, colonialidad y postmodernidad." *Revista Estudios Latinoamericanos* 8: 31-46. Disponible en: <https://revistas.unam.mx/index.php/rel/issue/view/4034> (consultado 4.02.2024).
- Leys, N. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Cornell University Press: Ithaca.
- Luna, G. 2014. "Trayectoria crítica del concepto de entnogénesis." *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24(2): 167-179. Disponible en: <https://revistas.userena.cl/index.php/logos/article/view/473> (consultado 27.03.2024).
- Malinowski, B. 1983. "Introducción." En: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. F. Ortiz, 3-10. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.
- Martínez, L. 2015. "Entrevista a Michael Löwy." *Revista Analéctica*. Disponible en: <http://portalamerica.org/ame/i/jatsRepo/251/2511186001/2511186001.pdf> (consultado 3.03.2024).
- Marrero, E. 2013. "Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz." *Revista Tabula Rasa* 19: 103-117. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036005> (consultado 18.02.2024).
- Martín-Barbero, J. 2001. *Al sur de la modernidad comunicación, globalización y multiculturalidad*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: Pittsburgh.

- Mignolo, W. 2015 *Habitar la frontera sentir y pensar la descolonialidad*. UACJ: Barcelona.
- Mignolo, W. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa: Barcelona.
- Moraña, M. 2018. *Entre incas y pishtacos: estudios sobre la literatura y cultura peruana*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar: Lima.
- Pulido, G. 2010. "Aportaciones teóricas de los estudios culturales latinoamericano." 452F. *Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada* 3: 53-69. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/10785/31831> (consulta 20.02.2024).
- Ortiz, F. 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cátedra: Madrid.
- Ortiz, R. 2000. *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Editorial Norma: Bogotá.
- Ortiz, R. 2009. "América Latina. De la modernidad incompleta a la modernidad-mundo." *Revista Nuso* 166: 44-61.
- Quijano, A. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por E. Lander, 21-59. CLACSO: Buenos Aires.
- Rama, Á. 2007. *Transculturación narrativa en América Latina*. El Andariego: Buenos Aires.
- Restrepo, E. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Editorial Universidad del Cauca: Popayán.
- Rodríguez Caguana, A. 2019. *Los Derechos Humanos Lingüísticos de los pueblos indígenas*. Corporación de Estudios y Publicaciones: Quito.
- Rodríguez Caguana, A. 2017. *El largo camino del Takei unkeiy*. Huaponi: Quito.
- Rodríguez Caguana, A. 2013. "El reconocimiento de las lenguas indígenas y el derecho al voto de los analfabetos en el periodo velasquista del Ecuador (1944-1946)." *Lenguas Modernas* 42: 67-84. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4707183> (consultado 14.02.2024).
- Roitman, M. 2008. *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. CLACSO: Buenos Aires.
- Sarlo, B. 2003. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Schmidt, B. 2002. "Teorías culturales posmodernas de Latinoamérica (y su importancia para la etnología)." *Revista Indiana* 19: 13-35. Disponible en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1885> (consultado 3.03.2024).
- Schmidt, F. 2000. "Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿paradigmas para las literaturas poscoloniales?" *Revista Iberoamericana* 190: 175-185. Disponible en: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7477391/mod_resource/content/2/3600-14229-1-PB.pdf (consultado 12.02.2024).
- Sobrevilla, D. 2001. "Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 54: 21-33. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=273722> (consultado 22.02.2024).
- Segato, R. 2004. *Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos*. Universidade de Brasília: Brasília.
- Todorov, T. 2007. *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI: México D.F.
- Wade, P. 2003. "Repensando el mestizaje." *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181009> (consultado 14.03.2024).
- Walsh, C. 2010. "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes." *Crítica y Emancipación* 3: 95-124. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/criticayemancipacion/detalle.php?id_libro=441 (consultado 3.03.2024).
- Weinberg, L. 2009. "Transculturación." En: *Diccionarios de Estudios culturales latinoamericanos*, editado por M. Szurmuk y R. Mckee, 273-287. Siglo XXI Editores: México D.F.
- Zapata Olivella, M. 1989. *Las claves mágicas de América*. Universidad del Valle: Cali.