



PTERODÁCTILO

SPRING 2009 · N^o 6

Revista de arte, literatura, lingüística y cultura
Department of Spanish and Portuguese
The University of Texas at Austin

ENTREVISTA A JOSSIANNA ARROYO

por Anna Marín, et al.

Como parte de nuestro Dossier Especial los organizadores del mismo han llevado a cabo esta entrevista a Jossianna Arroyo, quien el pasado otoño dictó un curso llamado *Transculturaciones: La crítica cultura en América Latina*. Este curso inspiró en gran parte el acercamiento al tema de la transculturación y es a partir de esta experiencia que los organizadores pensaron en las posibilidades futuras para este tipo de crítica en el mundo globalizado.

Pterodáctilo (PT): En su libro *Travestismos culturales*, describe el concepto de transculturación como un proceso doloroso, que implica, según Fernando Ortiz, un “ajuste cultural” que se produce dentro de un conflicto continuo. ¿Cómo se relaciona esta línea de pensamiento con el contexto contemporáneo de un mundo globalizado, posmoderno, y trasnacional?

Jossianna Arroyo (JA): La transculturación según Fernando Ortiz es una teoría de “ajuste cultural” en el sentido de que todo ajuste presupone una pérdida de lo original para dar lugar a otra cosa. La teoría se concibió originalmente como una teoría basada en la migración y en los ajustes que distintos grupos étnicos y culturales tenían que hacer para convertirse en “cubanos.” La diferencia residía principalmente en cómo cada uno de esos grupos étnicos llegó a Cuba y las historias que lo formaban. Cada grupo étnico tenía una historia y la historia del blanco europeo o el negro africano no era la misma, estaba mediada por discursos de poder, dentro de las dinámicas coloniales de Cuba, por economías, por discursos de clase, género, raza y sexualidad. En ese sentido, la transculturación puede aplicarse hoy a nuestro contexto globalizado ya que estamos viviendo en un mundo de migraciones (de sujetos) y de inestabilidad económica en donde la colonialidad del poder como modelo aún define las formas en las que nos relacionamos social, cultural y políticamente. La globalización desde sus dos formas predominantes—desde arriba— como modelo de dominio económico de organismos como el Banco Mundial versus la globalización desde abajo, puede verse también como “ese arriba y abajo” que leía Ortiz en su modelo de la transculturación.

PT: ¿Cómo puede el estudio de la transculturación evolucionar en el futuro para poder tomar en cuenta la influencia de los medios de comunicación masiva, entre otros factores de la posmodernidad, en las identidades de los sujetos transculturados?

JA: Es, precisamente en la cultura de los medios y en los discursos de la comunicación que están apareciendo trabajos muy interesantes porque es la cultura mediática—la televisión, el cine, el documental— la que está produciendo otras visiones del cuerpo. En un ensayo reciente llamo a esas visiones, siguiendo al crítico canadiense Brian Massumi, “cuerpos virtuales” en donde se están produciendo imaginarios que amplían ese cuerpo en movimiento, en carnaval, o en “trance” del sujeto en Ortiz hacia otros modelos. Por ejemplo, en un ensayo que terminé hace poco sobre los imaginarios virtuales de la raza en Puerto Rico en los videos del Banco Popular de PR, estudio cómo los medios están creando formas negativas de racialización de las poblaciones negras en el Caribe hispano, cuando a la vez, estos mismos grupos ven lo negro como algo positivo (en la isla y en la diáspora). Los medios han abrazado la retórica multicultural para crear imágenes complejas de los “otros” (racializados, marginados) que hay que leer de modos complejos si no queremos caer en las dicotomías tradicionales de siempre. Mi próximo proyecto cuando termine mi libro sobre el siglo diecinueve será sobre el cuerpo racializado/sexuado y los medios contemporáneos: el Internet, las cadenas televisivas en español como Univisión. Estaré presentando algo sobre ese tema y Cuba en la conferencia de LASA, 2009 en Rio de Janeiro.

PT: Es noción corriente que el concepto de transculturación forma parte de un linaje del que participan el mencionado Fernando Ortiz o Ángel Rama, entre otros. En este sentido, ¿cómo sitúa su propia labor académica en este linaje?

JA: No me concibo como pensadora en ningún linaje, y menos en un linaje académico tradicional como el de Ortiz y Rama, ya que mis lecturas siempre han tratado de ir un poco “contra la corriente” y con eso no he pretendido crear un modelo teórico sino simplemente leer las contradicciones y los aciertos de estas teorías. No sé como se sentiría alguien que se viese atrapada (o) en un linaje o legado conceptual. Mi reto intelectual es mantenerme al día en mis lecturas e ir cambiando o transformando mis preguntas. Lo primero que me llamó la atención de las teorías de Fernando Ortiz, Ángel Rama y Gilberto Freyre, fue cómo se leían en los Estados Unidos. Recuerdo que reaccioné muy fuertemente a mi primera lectura de *Casa Grande & Senzala* de Freyre (1933) porque me pareció un libro profundamente racista. Lo leí en el departamento de Antropología en Berkeley con una profesora que había pasado mucho tiempo en Brasil y que me parecía idealizaba las relaciones raciales en Brasil. Mi lectura desde el Caribe hispano era otra, y simplemente ella me confrontó y me dijo si yo prefería la segregación que había aquí en Estados Unidos o la que se vivía en Brasil. Yo le contesté que ninguna de las dos, que eran modelos distintos y que el hecho de que existiera una narrativa de integración como la freyriana o la ortiziana como modelo de la democracia racial, no quería decir que no existiera un racismo institucional y social. De ahí me lancé a investigar qué era lo que hacía únicos estos modelos de integración nacional, de dónde

salían, y el por qué de sus contradicciones. Es un poco esta lectura “dislocada” la que de muchas formas produce buenas preguntas de investigación y esa es la postura que le pido a mis estudiantes, la de abrazar esas preguntas incómodas, esas áreas que no les parece que encajan. Es desde ahí que surgen los mejores proyectos y las mejores preguntas. La academia norteamericana en su nueva versión corporativa se ha convertido un poco en una máquina que consume, acomoda o se traga lo incómodo, lo que no cae bien, lo que no está pulido. También en un espacio de producción de estrellas y de alumnos que repiten *ad nauseam* lo que dice la estrella.

PT: De manera más general, ¿cómo ve el papel del/de la intelectual hoy en día?

JA: Los intelectuales hoy no diferimos de los de ayer en que debemos tener un compromiso ético. Para mí, una intelectual de minorías en la academia norteamericana la lucha no es fácil, pero tampoco es imposible. Tuve la suerte de formarme en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, y la Universidad de California en Berkeley, con profesores que me dejaron pensar y trabajar mi incomodidad. Los intelectuales de minorías producimos incomodidad nada más por el mero hecho de llegar a donde llegamos. Las mujeres luchamos aparte del racismo con el sexismo de la profesión, y con que muchas veces no se nos ve como figuras de autoridad. Nuestra responsabilidad ética como intelectuales es mantenernos seguros de nuestro compromiso social, cultural, político; y nunca olvidarnos de dónde venimos. Cuando siento dudas—y sería muy prepotente el intelectual que niegue que no las tiene—siempre regreso ahí, a ese lugar de dónde vengo, que en el fondo está en uno mismo y de ahí saco fuerzas para continuar con mi trabajo con la comunidad, mi activismo, y con mi rol como mentora de mis estudiantes.

PT: Mientras algunos teóricos definen la transculturación como un proceso que posibilita zonas de contacto entre dos modos de vida opuestos en las que aparece una nueva cultura, otros, como Moreiras, piensan que es el resultado de la implosión de dos culturas. Así, según esta línea de pensamiento, no se produciría una nueva cultura, sino la descomposición del individuo en conflicto. ¿Con cuál de las dos posiciones se identifica más?

JA: La lectura de Moreiras es muy provocadora a nivel filosófico y más aún cuando se basa en un hecho biográfico tan trágico como el suicidio de Arguedas para formar su teoría. Para él la falla está en la modernidad misma, y esa parte de su lectura sí la comparto. La modernidad occidental, y por extensión latinoamericana, no produjo el discurso de igualdad social y de integración al que aspirábamos. A diferencia de Moreiras, yo insisto en dialogar un poco más con el modelo y no descartarlo del todo, ya que veo en él la posibilidad de creación de algo nuevo, aunque ese algo no necesariamente tiene que ser la “cultura” entendida como un todo homogéneo, sin fisuras ni problemas. Mi lectura de la transculturación parte de una crítica a las fallas de los modelos de inclusión social (y cultural) del otro africano en Cuba. Si bien es cierto que la cultura cubana es una mezcla de muchos elementos, entre ellos los que vinieron

de África, no la veo como un proceso cerrado sino como una cultura, como todas en transformación, abierta, dialógica. El artículo de Moreiras critica la modernidad, pero al mismo tiempo comete la falla de leer a Arguedas como un sujeto cuya progresión se entiende dentro de la modernidad misma. Su tragedia no es que no se adaptó a esa modernidad, sino todo lo contrario. A mi modo de ver, entiendo que una lectura de la transculturación a partir de los modelos de la colonialidad del poder y sus posibles negociaciones se adapta más a las condiciones en las que se vive en América Latina y el Caribe. No tenemos y no venimos de una modernidad monolítica y progresiva como la europea, sino de una serie de modernidades conflictivas que chocan con los modos históricos de colonialidades del poder.

PT: Se ha sugerido el término “en trance” para describir el estado actual de la teoría de la transculturación. ¿Podría explicar cómo opera este concepto en términos de una experiencia “fuera de sí”?

JA: Ambos son términos que usa Fernando Ortiz en su definición de la transculturación y que sólo algunos críticos culturales como Arcadio Díaz-Quiñones, Antonio Benítez Rojo y yo hemos leído aludiendo al interés real que tenía Ortiz en los estudios del espiritismo científico y de la antropología, específicamente en las religiones afrocubanas. Díaz Quiñones analizó este “trance” como el uso del discurso del Espiritismo Kardecista en Ortiz, y lo analizó como un modo ambivalente de superar lo racial, y dejar atrás lo negro. Allan Kardec funda su teoría espiritista como teoría del progreso individual, así que el trance para Díaz Quiñones es escapar de lo negro. Benítez Rojo en *La isla que se repite*, entiende ese trance o ese estar fuera de sí como una condición propia de la cubana, algo así como el ritmo, o el andar de esas dos señoras negras que sienten que lo que importa es el presente.

PT: ¿Concibe los procesos de transculturación como estados de trance? ¿Por qué?

JA: En *Travestismos culturales* leí estos trances a partir del discurso de la posesión espiritual en los rituales de la santería, un tema que creo ningún estudioso de Ortiz ha tocado antes, y es que la obra de Ortiz es muy vasta, y casi nunca las lecturas críticas salen del *Contrapunteo*. Un análisis serio de otras partes de su obra, como los volúmenes que le dedica al teatro, al baile, a la música ritual, y a la literatura, especialmente a la poesía afrocubana, revela que este “trance” cruza toda su obra, y que de hecho puede afirmarse sin contradecir sus teorías que el sujeto transculturado es en sí un sujeto en trance. Si por trance se entiende “posesión espiritual”, pues habría que estudiarlo bien, porque como yo señalo en el libro, aquel que está poseído no sabe ni de tiempo, ni de espacio, ni sabe cómo actúa ni con que voz o voces habla. Solo el que ve al poseso en su posesión entiende de su temporalidad y de su pérdida/ganancia de otredad. Lo que posee a ese sujeto, ¿qué es? ¿la cultura hegemónica, la ley, la ideología, el otro? ¿quién o quienes hablan? Esas son también las preguntas que se hacen los “zorros” de la novela de Arguedas. Para Ortiz, quien jugaba mucho con las palabras y conceptos (por algo hizo varios glosarios y catauros), el trance es transición, pero es

también posesión. Es muy rico y sugerente pensar en los estados de cambio abrupto y violento como estados de trance. En Ortiz y Freyre hay, aparte de las influencias culturales de los rituales que leían, mucha influencia del vitalismo de Bergson y de lo que sería después la fenomenología, filosofía que sabemos influenció a pensadores postcoloniales como Frantz Fanon. El sujeto colonial violentado y racializado no está nunca fuera de la ley o de las ideologías, pero en su trance violento decide qué es lo que escucha, lo que quiere internalizar para su beneficio, lo que aprende o lo que olvida. De nuevo, estamos frente a teorías que buscan otras formas de temporalidad o deconstruir la temporalidad tradicionalmente impuesta por los discursos de la razón y el progreso occidental.

PT: Con el aumento de personas bilingües y biculturales en los Estados Unidos ha crecido mucho la producción artística en este país, especialmente en formas y medios poco tradicionales. ¿Cuáles son los rasgos más importantes de la transculturación que inciden en la producción artística, especialmente el arte contemporáneo y los diferentes tipos de performance?

JA: Considero que las manifestaciones artísticas más interesantes se ven precisamente en el mundo de la poesía, las artes plásticas, la fotografía, la pintura, la instalación; el performance teatral y en particular los trabajos que están incorporando la cultura de los medios. Esa separación que tanto ocupaba a los críticos culturales de los años setenta entre el *high art* y la cultura popular ya toca del mismo modo a las nuevas generaciones de artistas plásticos y *performers*. Hay infinidad de ejemplos, pero los trabajos que están haciendo muchos artistas cubanos contemporáneos de la isla y de la diáspora me llaman mucho la atención, como los trabajos de Arturo Cuenca. También, y como lo trato en mis clases, los performances de artistas y “teatros” caribeños y latinos como Guillermo Gómez Peña, Josefina Báez, Javier Cardona, Eduardo Alegría y muchos otros. La poesía slam nuyorican de Miguel Piñero y Tato Laviera ha inspirado el trabajo de una nueva generación de poetas que es estupenda, y que se ve en los trabajos de Mara Pastor, Urayoán Noel, Guillermo Rebollo-Gil y Yara Liceaga. Me interesan los trabajos que dialoguen con diversos montajes y perspectivas y que no se limiten a una visión tradicional de los discursos de pertenencia o identidad, aunque muchos partan de ahí.

PT: ¿Cómo se relacionan los términos “transculturación”, “creolización”, “hibridización” y “mestizaje/mestiçagem” con el fenómeno de la diáspora africana?

JA: Creo que “mestizaje” y “transculturación” se relacionan de una forma muy compleja, porque aunque incorporan lo negro, y a partir de lo negro es que consiguen su visión epistemológica de la diferencia (con respecto a lo blanco-criollo), siempre terminan de muchas formas negando el cuerpo negro y su agencia. Si bien mestizaje es un término que sale de la realidad histórica de los países latinoamericanos, “transculturación” y “creolización” provienen de la realidad histórica caribeña, y aluden a mezcla racial, a lengua y a cultura. Creo que el término “creolización” de Glissant es, quizás en su complejidad, el único que no niega necesariamente lo negro, aunque

nuevamente produce un imaginario “mulato” o de mezcla entre lo africano y lo europeo. La “hibridez” de García Canclini habla más de productos culturales y es un término que no debe verse, por lo menos a mi parecer, en relación con los demás.

PT: Según Amari Johnson (2009), "Examining the historical and intellectual grounding of the African Diaspora is important in that it allows us to map the development of ideas and build upon precious conceptualizations. However, it is vital not to limit this genealogy of "intellectual forbearers" to formal academics for two reasons: 1) there is a rich tradition of African intellectuals not associated with the academy, either by choice or by force, yet have made great contributions to not only the intellectual/theoretical development of 'diaspora,' but have also worked to develop a lived global African consciousness and politics; 2) the academy is in and of itself a locus of oppression and exclusion." ¿Cómo ubicamos los discursos afro-latinoamericanos transculturados dentro de este contexto?

JA: Estoy completamente de acuerdo con la cita de Johnson, y más aún porque soy el tipo de intelectual que privilegia más la experiencia de vida que la que me dan los libros de teoría. Siempre a los intelectuales afrodescendientes y de cualquier minoría se nos dice que “hablemos de nuestra experiencia”, y aunque yo no quiero caer en esa fórmula trillada, es cierto que mucho de lo que hago tiene que ver con una sabiduría que no es mía directamente, sino producto de aquellos que vinieron antes que yo. En un libro al que regreso con frecuencia, *Pedagogies of Crossing*, M. Jacqui Alexander describe lo difícil que resulta organizar la subjetividad y el compromiso político en el ahora del privilegio cuando los que hablan, las voces que quieren dejarse oír, no vienen de ahí sino de un sufrimiento y una experiencia de vida que aunque no necesariamente tuya, nos llama a un compromiso ético y pedagógico. Intentar ponerse en el lugar del otro es una postura que cuesta mucho a nivel del yo y de lo que somos... Al mismo tiempo, una experiencia transculturadora vista desde arriba y desde abajo traduce estas dos posturas. De un lado la que no está fuera de los mecanismos de poder e ideología racista, clasista y sexista que definen la sociedad contemporánea. En otras palabras, ver la transculturación como parte de la máquina moderna colonial de dónde han salido, no sólo los intelectuales criollos blancos como Ortiz y Freyre, sino también intelectuales a los que debemos esa conciencia política crítica- diaspórica como Frantz Fanon, Paulo Freire o Abdias do Nascimento, entre muchos otros. Para estos intelectuales, quienes son nuestros “ancestros” intelectuales, producir una transculturación “desde abajo” fue encontrar un lenguaje de liberación, formó parte de la adquisición de nuevos lenguajes dentro de las mismas estructuras de opresión y exclusión de sus sociedades. Al mismo tiempo, muchos de esos lenguajes se enriquecieron con experiencias de exilio (en el caso de Fanon y Abdias); que los colocaron en otros lenguajes de solidaridad y comunidad con otros afrodescendientes-afroamericanos, africanos, otros afro-latinos etc. Es importante, y eso se lo digo siempre a mis alumnos en mis clases, aprender que nuestros lenguajes de sujetos minoritarios, aunque parecen producirse dentro de niveles de exclusión académica, son también lenguajes privilegiados por el mismo espacio que

deseamos deconstruir. Somos “voces permitidas” de cierta forma por el mismo sistema que nos racializa, algo que parece como una doble negación. Desde esa doble negación es que tenemos que crear y producir. Para los intelectuales afro-latinoamericanos, como para cualquier intelectual minoritario es importante mantener este proceso de autocrítica constante, que aunque parecería ponernos en guerra constante con nosotros mismos es lo que mantiene, a mi parecer, una forma de crear políticas de diálogo y solidaridad no sólo entre afrodescendientes, pero también con otros grupos.

PT: Para finalizar, ¿existen diferencias en el desarrollo teórico del concepto de transculturación en ámbitos académicos como el estadounidense y otros espacios como el latinoamericano?

JA: Sí y no. Lo que existe en el campo estadounidense es lo que sucede un poco con la teoría latinoamericana que no se lee en el original, que hay una simplificación de la genealogía del término, y de sus conexiones históricas con la Cuba de los años cuarenta. Lamentablemente esa simplificación se da en algunos estudios canónicos del campo latinoamericanista también, (por latinoamericanistas). Por otro lado, en el uso que hacen los teóricos del campo de *U.S. Latino Studies* como Frances Aparicio, Susana Chávez-Silverman o Agustín Laó-Montes, se ha revitalizado el término, algo que no es negativo sino por el contrario nos ofrece otros espacios de análisis y comparación que enriquecen el campo de los estudios latinoamericanos.