

ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA

Universidad Andina Simon Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 2556405, 2560945
Fax: (593-2) 2508156 • Apartado Postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
e-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2)2562633, 2506247
Fax: (593-2) 2506255 • Apartado Postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
Email: editorial@abyayala.org

Catherine Walsh

Editora

ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA

Quito, 2003



ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS
Retos desde y sobre la región andina

Catherine Walsh
Editora

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala
Quito, septiembre 2003
Diseño gráfico, armado e impresión: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: Raúl Yépez

ISBN: 9978-19-050-3

ISBN: 9978-22-328-2

Los aportes publicados en este libro, son de responsabilidad de sus autores

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?

Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales *desde* América andina

Catherine Walsh | 11

I. ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

1. Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales
Walter D. Mignolo | 31
2. Apogeo y decadencia de la teoría tradicional.
Una visión desde los intersticios
Santiago Castro-Gómez | 59
3. Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de ‘estudios culturales latinoamericanos’ y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido
Daniel Mato | 73

4. Historia de un asesinato por ocurrir, contado a la manera de una novela policiaca (o, colonialidad del poder y el futuro de los estudios culturales en América Latina)
Oscar Guardiola-Rivera | 113

II. (DES)IDENTIFICACIONES DISCIPLINARIAS Y LUCHAS DEL CONOCIMIENTO

1. Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes
Zulma Palermo | 131
2. Literatura, subjetividad y estudios culturales
Mabel Moraña | 147
3. La literatura: entre el acontecimiento discursivo y la gesta real
Alicia Ortega | 153
4. La disciplina histórica en Latinoamérica. Una lectura con los estudios culturales
Alberto G. Flórez-Malagón | 159
5. Academia, lengua y nación: prácticas, luchas y políticas del conocimiento. Para una genealogía del campo académico en Colombia, 1853-1910
María del Pilar Melgarejo Acosta | 171
6. Génesis de la lucha disciplinaria: pugna por el control de una nueva nación colombiana, 1910-1950
Sandra Lucía Castañeda Medina | 189

III. (POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

1. Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas
Alfonso Torres Carrillo | 197
2. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley
Guillermo Bustos | 215

3. Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista
Valeria Coronel | 243
4. Las nuevas aventuras de la vanguardia en América Latina: modernismo, mímica poscolonial y el mobiliario de Beatriz González
Víctor Manuel Rodríguez | 267

IV. TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

1. La tecnicidad en búsqueda de los datos duros: estudios culturales y economías pedagógicas
Regina Harrison | 291
2. Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena
Freya Schiwy | 303
3. La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes ecuatorianos
Miguel Huarcaya | 315

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ SABER, QUÉ HACER Y CÓMO VER?

LOS DESAFÍOS Y PREDICAMENTOS DISCIPLINARES,
POLÍTICOS Y ÉTICOS DE LOS ESTUDIOS
(INTER)CULTURALES *DESDE AMÉRICA ANDINA*¹

*Catherine Walsh**

Si la cultura es la esfera en la cual las ideologías son difundidas y organizadas, en la cual “la hegemonía es construida, quebrada y reconstituida” (Daring, 1993) entonces la presente crisis puede ofrecer las condiciones de posibilidad para romper y dejar atrás el fracaso de las viejas fuerzas atadas a un humanismo “estrecho, abstracto y de tipo de castillo” (Gramsci, 1985)¹

I

El tratamiento y estudio de lo cultural en América Latina tiene una larga trayectoria enraizada tanto en intereses dominantes y perspectivas humanistas como en intenciones emancipatorias; en la construcción, quebrada y reconstitución del pensamiento hegemónico y colonial (en sus manifestaciones locales, nacionales, regionales, imperiales, occidentales) co-

* Profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y coordinadora académica del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de esta misma institución.

mo también en la construcción y reconstitución del pensamiento crítico con sus variadas raíces y tendencias ideológicas. Es por esta trayectoria, que algunos argumentan que el estudio de la cultura siempre se ha hecho en América Latina². Y de ahí viene el cuestionamiento de por qué ahora hablar de la construcción o articulación de un campo y proyecto intelectual denominado ‘estudios culturales’. ¿No sería eso otra instancia de la importación o implantación del Norte al Sur, y de replicar o reproducir en el contexto latinoamericano y andino algo que intelectuales como John Beverley³, mantiene que en los Estados Unidos está en declinación? Y si estos ‘estudios’ ya tienen su propia trayectoria latinoamericana, especialmente dentro de las letras y las ciencias sociales (como dominios disciplinares claramente diferenciados), ¿de qué manera, por qué y para qué estamos proponiendo algo distinto?

El propósito de este libro, resultado del *Primer Encuentro Internacional sobre Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, que se llevó a cabo en Quito en junio del 2001⁴, es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinares, epistemológicas, geográficas, etc. (Moreiras, 2001) y la fragmentación socio-política que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas.

En una región y un mundo ahora regidos por el capitalismo transnacional y por los proyectos neoliberales, pero también caracterizados por la emergencia de movimientos sociales como nuevos actores políticos, la cultura ya no puede entenderse simplemente como el conjunto de costumbres o valores. Tampoco puede ser el dominio de una sola disciplina o área de conocimiento, o quedar aislada en la práctica y teoría de asuntos económicos, sociales y políticos. Mientras que mucha de la producción del pensamiento cultural latinoamericano sí ha partido de las complejidades sociales y políticas de la región, la actual inserción de América Latina en la sociedad global y las nuevas configuraciones de relaciones entre economía y cultura, que son parte de ella, presentan retos distintos.

Esta realidad y la resignificación de la cultura dentro de ella, sí marcan una diferencia con los momentos históricos que orientaban las obras ‘culturales’ del Inca Garcilaso de la Vega y Huaman Poma, de Mariátegui y Arguedas, como también con las décadas de los 60 y 70, aquellas donde se dio la mayor producción del pensamiento crítico latinoamericano (incluyendo, por ejemplo, la teoría de la dependencia, teología de liberación, pedagogía del oprimido, investigación-acción participativa, etc.). Eso no significa desestimar estas tradiciones, las cuales todavía ofrecen importantes puntos de partida para el campo cultural, como hacen evidente algunas de las ponencias presentadas aquí. Tampoco se pueden desestimar las contribuciones de autores contemporáneos como Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar y Néstor García Canclini, pioneros en teorizar sobre lo cultural desde espacios epistemológicos intermedios. Más bien, hay que plantear la necesidad de abrir aún más las disciplinas –en efecto *indisciplinarlas*– y, a la vez, poner atención a las maneras en que el conocimiento está entretejido con las articulaciones de poder, ya no del estado-nación o del imperialismo en sí, sino del nuevo ‘imperio’ del sistema-mundo.

Por eso, tanto en la organización del encuentro como en los proyectos intelectuales que la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, ha venido construyendo⁵, el uso de ‘estudios culturales’ no fue, ni tampoco es casual. Refleja una urgencia cada vez más evidente en los países andinos de nombrar: un campo intelectual dirigido al renovado pensamiento crítico inter y transdisciplinar; las relaciones íntimas entre cultura, política y economía; y lo que Mignolo (2000) denomina las epistemologías fronterizas –incluyendo aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros. Un campo dirigido a las problemáticas a la vez locales y globales, reflejo de la actual lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1991) y del sistema-mundo (Mignolo, 2000; Wallerstein, 1999), como también a las tendencias dominantes en las universidades latinoamericanas de adoptar y (re)instalar perspectivas eurocéntricas (Lander, 2000). Refleja la necesidad de articular desde América Latina pero en relación con otras regiones del mundo proyectos intelectuales, políticos y éticos que ponen en diálogo, debate y discusión pensamientos críticos (en plural), que tienen como objetivo comprender y confrontar, entre otras, las problemáticas de la colonialidad e interculturalidad, y pensar fuera de los límites definidos por el (neo)liberalismo⁶.

Ciertamente nombrar estos espacios y proyectos como ‘estudios culturales’ no es la única opción como bien argumentan Mato, Mignolo y Palermo en este libro. Al visibilizar algunos de los debates en torno a los estudios culturales latinoamericanos, especialmente su versión ‘culturalista’ institucionalizada en los Estados Unidos, Mato y Mignolo ponen en evidencia las tensiones ideológicas y hegemónicas que rodean los estudios culturales y el distanciamiento de perspectivas y prácticas críticas y políticas evidentes en algunos de sus proyectos. Palermo, por su parte y desde una perspectiva de la ‘periferia andina’ (Salta, Argentina) argumenta la necesidad de mantener una distancia con “la diseminación de los principios de *cultural studies* en el espacio subcontinental” por su falta de utilidad de comprender “muchas prácticas sociales y sus lógicas, articuladas en su intrínseca diferencia”.

Otros autores, tanto en este texto (ver, entre otros, Castro-Gómez, Flórez, Guardiola-Rivera, Harrison, Huarcaya, Moraña y Rodríguez) como en otros (Grüner, 1998; López, Portocarrero, Silva y Vich, 2001; Moreira, 2001) emplean ‘estudios culturales’ como área y campo de articulación y práctica teórica intersticial, situado en tradiciones y contextos históricos-sociales locales pero también referidos por tradiciones y contextos de otras partes.

Para los que estamos involucrados en esta práctica, el objetivo no es establecer un ‘modelo rígido’ (Palermo), plantear un nuevo paradigma de las ciencias sociales (Reynoso citado en Castro-Gómez) o readoptar la práctica de los *cultural studies* iniciada en Inglaterra, sino construir puentes de convergencia entre proyectos intelectuales, entre comunidades interpretativas y entre las disciplinas que estudian lo social-cultural, y también entre éstas y los saberes locales (Castro-Gómez y Guardiola-Rivera, 2000). Se trata de crear espacios que permitan cruzar y traspasar las fronteras (geográficas y nacionales, étnicas, disciplinares, etc.) que en América andina, de manera muy distinta a la experiencia estadounidense o europea, todavía y cada vez más, nos aíslan y dividen⁷. Espacios que, tal vez, podrían estimular prácticas teóricas e intelectuales alternativas a las que típicamente existen en las universidades latinoamericanas, y vínculos entre prácticas ejercidas dentro y fuera de la academia⁸.

II

El estudio sobre la cultura en América Latina, no tan distinto a otras partes del mundo, se caracteriza por su fuerte estructura disciplinaria, sea dentro de las humanidades con eje en la literatura, arte o filosofía, o en las ciencias sociales –las ‘dos culturas’ a las que se refiere la Comisión Gulbenkian (Wallerstein, 1996). Uno de los problemas centrales de estas construcciones disciplinares –un problema del cual se han preocupado los estudios culturales, especialmente en su versión subalterna– es la tendencia modernista de dividir el sujeto y el objeto de conocimiento. Esta tendencia deja pasar por alto la relación dialéctica entre sujeto y estructura, disciplinando la subjetividad, como también el pensamiento sobre y en relación a ella. Un comunicado del Subcomandante Marcos (1996) ayuda a entender el significado del problema.

Un día llegaron dos hombres a la Selva Laconda, con el agravante de ser fotógrafos (se dice ladrones cínicos), y amenazaron con sus armas (se dice cámaras fotográficas), por lo cual fueron detenidos y puestos a disposición de las autoridades competentes. Declararon [...] que vienen con la intención de tomar fotos de la vida zapatista para presentarlas en un evento mundial de Internet [...] que su intención es testimonial y artística [...].

El Sup les declara agentes apócrifos de la historia pública y culpables “del delito de robo de imágenes”. Para enmendar el crimen, el Sup coge la cámara –el instrumento de representación– y detrás de pasamontañas, la revancha.

Durante dos años ha estado del otro lado del lente, ha sido objeto y objetivo, medio y mensaje. Pero hoy el Sup ha decidido tomar venganza y ha tomado la lente por el otro lado, por el lado de la historia que toman los fotógrafos de la prensa y, a través de ellos, el mundo que mira esas fotos. Ahora el Sup invita a que sigan sus fotos, a que miren desde este lado del pasamontañas lo que las fotos callan, el viaje que evitan, a la distancia que marcan.

Con este giro, el Subcomandante Marcos tiende un puente entre los fotógrafos y los zapatistas, el objeto de su mirada y estudio. Al invertir la mirada hacia ellos, los sitúa adentro del cuento, transformándolos en actores, quienes por definición tienen que asumir un papel y reconocer su propia subjetividad e intencionalidad. Al mismo tiempo les presenta dos problemas éticos y políticos. El primer problema es el de *qué hacer*. ¿Participar en la representación (institucionalizada) que intenta lograr un

‘efecto de realidad’ (Gubern, 1994) o actuar/accionar de otra manera la relación con la sociedad civil? Como se puede observar, es un problema que está ligado con el pensamiento del qué somos (Castro-Kláren, 2000). El segundo problema es el de *cómo ver*. ¿A partir de la mirada distante y objetivizada, del relativismo de un universo des-centrado?, ¿o a partir de una óptica crítica y reflexiva? Un problema que apunta a cuestiones de subjetividad y subjetivación, así como de posicionalidades ideológicas.

Al usar el concepto-metáfora de la foto-grafía –al que Jameson (citado por Spivak, 1999) se refiere como la garantía de la existencia del mundo-objeto que se hace en textos o simulacros–; al usar el concepto-metáfora de la cámara –el instrumento de hacer objetivación, representaciones y textos–; y, al mismo tiempo, al poner en tensión la verdad de estas representaciones y textos, Marcos nos da una lección tanto epistemológica como política y cultural. De ahí viene el tercer problema: *qué saber*. La utilidad de esta lección no solo descansa en la Selva Lacondona, en las comunidades indígenas del Ecuador, Perú o Bolivia invadidas por etno-eco-turistas o en los lugares ‘fronterizos’ de insurgencia. Su utilidad atraviesa los campos académicos donde se estudia ‘lo cultural’ y se trata de disciplinarlo o *indisciplinarlo*. Es una lección a la que apuntan las tendencias modernistas de las ciencias sociales que dividen el sujeto y el objeto de conocimiento, convirtiendo los sujetos en objetos ‘representados’, por un lado, y por otro, desligando al investigador, al autor o, en este caso, al fotógrafo, de su texto; una forma de disciplinar la subjetividad y, a la vez, el conocimiento. Pero también nos hace pensar sobre la lógica actual del estudio de la cultura en países como el Ecuador y otros de la región, sobre las relaciones de poder, y sobre el legado colonial/imperial que da especificidad a América Latina en general, y a la región andina, en particular; la razón de hablar y estudiar *desde* ella.

EL DISCIPLINAMIENTO, LA DISCIPLINA Y LAS FORMACIONES DISCIPLINARES

La búsqueda del conocimiento y el estudio de lo social-cultural no son prácticas históricas o políticamente neutras, sino profundamente imbricadas y comprometidas en las trayectorias coloniales e imperiales pasadas y presentes, y en los proyectos de organización y control que forman parte de ellas. El nacimiento de las ciencias sociales en los siglos XVIII y

XIX dio formalidad e institucionalidad a esta búsqueda y estudio, y también legitimidad a los científicos sociales, quienes muchas veces representaron intereses tanto políticos y económicos, como académicos.

La relación entre estas trayectorias y la investigación científica se mantiene aún en la memoria colectiva de muchos pueblos, que no solamente han sido estudiados, contruidos, imaginados y colonizados como ‘otros’ frente al referente dominante y occidental, sino que han sido negados como productores de conocimiento⁹. Al privilegiar la agencia de ciertos actores y ciertos conocimientos sobre otros, y promover un discurso hegemónico sobre la *otredad*, apoyadas por instituciones, erudición, doctrinas, vocabulario y hasta burocracias y estilos coloniales (Said, 1996), las ciencias sociales han venido contribuyendo a las trayectorias coloniales e imperiales, y también a las exclusiones, marginalizaciones y fronteras que estas trayectorias construyen. Eso es evidente tanto en los ‘estudios de área’, fundados en las universidades estadounidenses después de la Segunda Guerra Mundial para promover conocimiento (político, social, cultural) sobre regiones geográficas de importancia estratégica, como en las universidades del mismo Sur. Las universidades muchas veces han internalizado y naturalizado el disciplinamiento, privilegiando como científico el conocimiento occidental y posicionado como local y coyuntural lo latinoamericano. Este *disciplinamiento* del conocimiento y de la subjetividad representa un primer momento en la problemática de las ciencias sociales y su arraigamiento imperial/colonial.

Un segundo momento se relaciona con la *disciplina*. Como constructo intelectual, la disciplina sirve como forma de organizar sistemas de conocimiento, de definir un campo de estudio y dibujar sus fronteras. Determina qué pensar, cómo y de qué manera y por eso, busca *disciplinar el intelecto* (Wallerstein, 1999). Además, al organizar personas, crear normas de comportamiento, juicio, supervisión, control y autoridad, y al mismo tiempo des-corporalizar el intelecto, también busca *disciplinar el cuerpo*, estableciendo y promoviendo prácticas, fórmulas de dominación y hasta un poder disciplinario: un poder que, según Foucault, no solo castiga sino que premia, un poder que trabaja sobre los transgresores desde adentro, consolidando las filas de lo “normal”. En América Latina este poder se ejerce, en parte, por medio de la colonidad de poder que discute Quijano (1999), marcando como inconmesurables las diferencias étnico-raciales, y entre el colonizador y el colonizado, entre la superioridad, autoridad y racionalidad de los dominantes nacionales –los dispositivos disciplinarios

de lo que Mignolo llama el sistema-mundo moderno/colonial– y los ‘otros’ –indios y negros. Las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial, en los saberes ideológicos generados por él (Castro-Gómez, 2000).

Un tercer momento se encuentra en las formaciones disciplinares de la institución académica. A pesar de que en el mundo actual y globalizado las fronteras de todo tipo (territoriales, geopolíticas, identitarias, disciplinarias, etc.) ya no tienen el significado de antes, en países como el Ecuador prevalece la costumbre mucho más que la innovación. El carácter rígidamente disciplinario se mantiene en la organización, estructuras y currículo de las universidades, renovado y fortalecido en las dos últimas décadas frente al decaimiento de las esperanzas revolucionarias y del declive de radicalismo anti-imperial de los 60 y 70, (re)presentados en la academia por la teoría de la dependencia y un prolífico pensamiento crítico.

Appadurai (1996) sugiere que las tensiones que giran alrededor de las formaciones disciplinares operan de una manera no tan distinta que las de los estado-naciones antagonistas. Igual que los estado-naciones, tanto las facultades, como la disciplina erudita, ven necesario vigilar sus fronteras, probar lealtades, afirmar su razón, superioridad y autoridad, así como proteger sus bienes teórico-metodológicos. Esto sucede hasta en las universidades más ‘progresistas’, donde a pesar del esfuerzo colectivo para crear programas inter/transdisciplinarios, se mantienen evidentes tensiones que parten del disciplinar docente; formaciones disciplinares que a veces se imponen, aunque sutilmente, como forma de disciplina y poder sobre la vida académica e investigativa, especialmente de los estudiantes. Con estas tensiones como telón de fondo resulta también crítico lo del mercado laboral, la economía del disciplinar dentro de la región y especialmente frente a las actuales crisis.

En su ya clásico libro titulado *Cultural Studies*, Nelson, Treichler y Grossberg (1992) nos recuerdan que las disciplinas allanan sus territorios y son los paradigmas teóricos que marcan su diferencia. Y que lo hacen por medio del reclamo de un dominio particular de objetos, del desarrollo de un conjunto de prácticas metodológicas únicas y del seguimiento de un léxico y una tradición. En este cercado disciplinar se hallan entretrejidadas la colonialidad del poder y la colonialidad del saber, elementos constitutivos del proyecto de la modernidad y, a la vez, de los estudios tradicionales sobre ‘la cultura’.

EL ESTUDIO DEL ‘OTRO’

Dentro de las ciencias sociales, es la antropología, disciplina ubicada en los peldaños más bajos de la escala de las ciencias sociales, la que se ha preocupado más por la cultura. Pero si bien la antropología fue definida como el ‘estudio de la cultura’, su quehacer durante mucho tiempo privilegió el estudio de las culturas ‘primitivas’, el radicalmente diferente, el ‘otro’ no-occidental (Degregori, 2000; Said, 1986; Wallerstein, 1996), a veces con relación a intereses no solamente culturales sino políticos y económicos; es decir, ligados a las geopolíticas de conocimiento¹⁰.

Dentro de América Latina, la institucionalización de la antropología ha estado mayormente condicionada a la presencia significativa de poblaciones ‘étnicas’, razón por la que se establecieron programas en Ecuador, Bolivia y Perú, por ejemplo, pero no en países como Uruguay. El estudio de lo cultural como lo étnico se halla arraigado en el pasado y lo ancestral, lo regulado y uniforme, lo estable que se puede observar (o fotografiar), algo que debe ser salvado, protegido y, por eso, estudiado. En el Ecuador, la antropología se ha hecho casi una vocación: por un lado, la fascinación etnográfica de meterse en las comunidades; y, por el otro, servir como defensores de lo indígena, sus interlocutores en el mundo académico y frente a lo blanco-mestizo, a lo excluyente nacional y el imperial extranjero. Pero, pregunto: ¿al estudiar estos ‘otros’ subalternos y su mundo ‘cultural’ supuestamente unificado, entra en consideración, la legitimidad y subjetividad de los mismos investigadores, y las relaciones de poder que circulan por medio de ellos?

A pesar de la reciente diversificación de la antropología en subcampos, las nuevas tendencias posmodernas, incluyendo la atención a la textualidad y significación, y nuevas conexiones con otras disciplinas de las ciencias sociales, las ‘etnias’ por lo menos en países como Ecuador y Bolivia, siguen siendo el objeto central. Además, todavía existe la suposición de que los que toman (o tomamos) como ejes de análisis (social, político o hasta jurídico) lo indígena, lo afro, o lo ‘cultural’, son/somos antropólogos. Empero, tanto en el ámbito nacional como en el global, existe una crisis dentro de la disciplina, en parte relacionada con el objeto y el sujeto de análisis, y, en parte, con la difusión disciplinar del estudio de lo cultural, incluyendo el campo conocido como estudios culturales¹¹.

En el Ecuador, esta crisis se halla relacionada a la clara iniciativa histórica del movimiento indígena como actor y sujeto social y político. Al asumir su propia interlocución y voz como movimiento y como pueblos y nacionalidades, los indígenas han venido desarmando el rol que los antropólogos intentaban con frecuencia asumir. Además, a partir de sus propias iniciativas académicas, incluyendo dentro de ellas la recientemente formada Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amautai Wasi”, también ponen en cuestión y crisis la futura función y validez de los departamentos de antropología y de los programas universitarios enfocados al estudio *sobre el indígena*¹².

La crisis de la disciplina no descansa allí. En los últimos años existe dentro de la antropología una reconsideración crítica, en parte impulsada por los estudios culturales y poscoloniales, por el interés creciente en la inter/transdisciplinariedad, y por la necesidad de pensar los problemas de la sociedad actual para intervenir en ellos. No obstante, y a pesar de la necesidad de ‘abrir’ la antropología, existe una necesidad más amplia, que trasciende lo disciplinar. Requiere no simplemente restar el estudio de la cultura de ello, sino pensar ‘lo cultural’ de manera diferente. Es decir, establecer su vinculación con lo político y económico y, dentro del capitalismo globalizado/neoliberal, con las articulaciones y dislocaciones entre lo local, nacional y transnacional, y frente a la necesidad de buscar salidas hacia la descolonización. En fin, se puede evidenciar la relación entre cultura y poder, incluyendo las prácticas, los textos, los sentidos y las representaciones sociales y culturales de la vida cotidiana, que son parte de ella; no simplemente estudiando y comprendiendo esa cosa que se llama ‘cultura’ sino desarrollando maneras críticas de pensar y de generar conocimientos.

III

El ya conocido informe de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein, 1996) sobre la reestructuración de las ciencias sociales, hace una relación entre el desarrollo de los estudios culturales y el cuestionamiento de la división tripartita del conocimiento entre las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades, una división institucionalizada desde 1945 en

las universidades occidentales, pero también reproducida en las instituciones académicas latinoamericanas. Según esa comisión, el ascenso de los estudios culturales (principalmente en los países del Norte) ha producido cambios epistémicos y paradigmáticos, como también la posibilidad de un reajuste mayor en los límites o fronteras de la ciencia y de las disciplinas. Estos cambios en parte tienen que ver con el enfoque mismo de los estudios culturales, definido por la comisión a raíz de tres temas principales:

Primero, la importancia central de los estudios de género y todo tipo de estudio “no-eurocentrico” a los sistemas sociales históricos; segundo, la importancia del análisis histórico local, muy ubicado, que muchos asocian con una nueva “actitud hermenéutica”; tercero, la estimación de los valores asociados con las realizaciones tecnológicas y su relación con otros valores (Wallerstein, 1996: 71).

Al hacer notar el eurocentrismo de los paradigmas decimonónicos de las ciencias sociales y el valor de los estudios culturales en ‘presenciar’ otras experiencias históricamente excluidas, el informe contribuye a la crítica del proyecto de la modernidad y al rol de las ciencias sociales en promocionarlo e institucionalizarlo. El desafío, según el informe, es demostrar cómo la incorporación de las experiencias históricamente excluidas es fundamental para lograr un conocimiento objetivo de procesos sociales (88). No obstante y como señala Moreiras (2001):

La cuestión crucial no es “qué puede ganar la comprensión de procesos sociales con la inclusión de segmentos cada vez más grandes de las experiencias históricas del mundo” pero más bien, por qué deberemos querer incluir estas experiencias dentro de nuestro conocimiento; es decir, ¿con qué propósito? (55-56).

Tal interrogante nos hace también preguntar si uno de los fundamentales atractivos de los estudios culturales –su preocupación sobre asuntos de diferencia, identidad y experiencias tradicionalmente excluidas– no puede convertirse simplemente en otra práctica académica bajo la bandera ‘multicultural’. Al separar la problemática de la diferencia de la estructura económica, política y social y del contexto de la globalización del capital, como en esencia ha ocurrido en gran parte en la institucionalización de los estudios culturales en los Estados Unidos, los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado¹³. En este caso, sus posibilidades tanto en reestructurar o *indisciplinar* las ciencias sociales y

sus bases de conocimiento, como en tender puentes entre lo cultural, lo económico y lo político y con el pensamiento crítico, no tendrían sentido.

Pero dentro del Informe de la Comisión Gulbenkian, de la crítica que hace Moreiras al respecto y de nuestro interés en una perspectiva y proyecto críticos *desde* la región, hay un elemento más que deberíamos mencionar, esto es: el asunto de ‘estudios de área’, regionalismos y la etiqueta de ‘latinoamericano’. Moreiras hace otro interrogante que me parece central para aclarar el dilema:

La primera pregunta crítica –la pregunta en la cual la constitución de los estudios culturales latinoamericanos como un tipo de regionalismo crítico dentro del contexto global depende– es entonces preguntarse si los estudios culturales latinoamericanos y su promoción particular de la producción de diferencia regional, es una iniciativa realmente productiva y no solo es la consecuencia de un fenómeno global que nos está leyendo: la sigilosa y radicalmente totalizante “cultura-ideología de consumerismo” (56-57, traducción mía).

¿Sería simplemente una manera de extender los estudios de área al estudio de lo cultural, donde el ‘desde’ (‘desde’ los Estados Unidos o ‘desde’ América Latina) sí marca una importante especificidad¹⁴, pero sin necesariamente implicar una conciencia contrahegemónica o estructuras de conocimiento, aparatos epistemológicos y prácticas intelectuales radicalmente diferentes? ¿Representa un proyecto más allá de un grupito de intelectuales –de incorporar lo latinoamericano y a América Latina como otra diferencia y singularidad local de lo multicultural, como elementos del consumo de lo heterogéneo, ligados a intereses neoliberales? O, más bien y como propone Moreiras, ¿ofrece una posibilidad de pensar la especificidad latinoamericana como ‘regionalismo crítico’?

Eso es el estudio de las grietas históricas por medio de las cuales los valores de la tradición crítica latinoamericana desaparecen a restricciones materiales. Es el estudio de las aporías de la formación identitaria, y entonces también lo que puede vivir más allá de esta formación. Y es el estudio de las grietas geopolíticas por medio de las cuales cualquier tipo de universalismo cultural puede aparecer desde una perspectiva subalternista, como figura de la ideología dominante. Aunque estos propósitos parecen ser contradictorios, su propia tensión mantiene abierta la posibilidad de un conocimiento productivo de la totalidad social [...] Apunta hacia un pensamiento materialista que puede ajustarse a la realidad actual sin miedo de filiaciones posmodernas o entrapamiento neoliberal (75, traducción mía).

IV

En América Latina, todavía se confunden los estudios sobre la cultura con los estudios culturales, especialmente en el Ecuador donde la rúbrica, campo y trayectoria son poco conocidos. Al frente de lo que Rincón (2000) llama ‘la extrañeza’ de los estudios culturales –que en Latinoamérica siempre se han hecho, o ‘el rechazo’– que debido a sus raíces anglosajonas, no son más que otra intervención de tipo ‘imperialista’, y al frente de lo que Mignolo (2001) llama el problema de ‘los estudios’, se construye toda una problemática que, como mencionamos anteriormente, esta colección intenta repensar y debatir.

Desde sus inicios, en los años 50 y 60 dentro de la Universidad de Birmingham, una universidad periférica de Inglaterra, y su ubicación teórica posmarxista y posestructuralista (especialmente en el proyecto intelectual de uno de sus fundadores, Stuart Hall), hasta su asociación más reciente con los estudios de la poscolonialidad y de la subalternidad, los estudios culturales se ha mantenido en la trayectoria del pensamiento crítico, aunque ésta no ha sido la única. Y allí va parte de la tensión que los circula. La expansión e institucionalización de los estudios culturales en los Estados Unidos en los 80, más que todo en las humanidades, su despolitización, amplitud y la falta de rigor y seriedad metodológica que a veces les caracteriza, contribuyó a crear ambigüedades y contradicciones, reclamos sobre su sedimentación cognoscitiva, falta de arista crítica y de distinción frente a la creciente interdisciplinariedad (el nuevo término políticamente correcto, pero muchas veces desprovisto de significación concreta)¹⁵.

Pero desde mediados de los 90 y frente al cambio global actual, los estudios culturales se encuentran en reevaluación y transición, especialmente en el hemisferio Sur, donde un campo o, tal vez mejor dicho, un proyecto de *estudios culturales alternativos* está emergiendo, vinculado más con el pensamiento crítico que con los intereses anteriores de las industrias culturales y del consumo¹⁶. Según Franco, “los estudios culturales [en América Latina] forman una importante zona de contacto que va a permitir la exploración de algunos problemas teóricos que no se han abordado todavía en forma adecuada” (citado en Rincón, 2000).

En esta zona de contacto y espacio fronterizo, entendido como *campo de posibilidad de transformación epistemológica* (no siempre con la

etiqueta ‘estudios culturales’ aunque cada vez más con ella), empiezan a confluír intelectuales de diversas formaciones y de diversos tipos, hasta los que provienen de los movimientos sociales y los que reflexionan sobre las diferencias producidas por la colonialidad (de género, etnicidad, raza, nación, etc.) y las luchas del conocimiento relacionado con ella (ver, por ejemplo, los capítulos de Bustos, Castañeda, Coronel, Melgarejo, Palermo, Schiwy y Torres). Más que contextualizar el pensamiento crítico occidental en la realidad latinoamericana o andina, este *campo de posibilidad* propone pensar desde la especificidad, heterogeneidad y colonialidad local, nacional y regional pero siempre en diálogo global¹⁷.

¿Conviene llamar ‘estudios culturales’ a este campo de posibilidad?, ¿a este esfuerzo de pensar la cultura políticamente como sitio de diferencias y luchas sociales, de dejar al descubierto las prácticas y producciones epistemológicas, sociales y culturales, su relación con el poder, y las luchas por el sentido?, ¿a estas formaciones del pensamiento crítico?, ¿a esta articulación de proyectos intelectuales preocupados por la búsqueda de formas de pensar, de conocer y de actuar hacia un mundo más justo, hacia la comprensión y cambio de las estructuras de dominación, tanto epistemológicas como sociales, políticas, económicas y culturales, y hacia la descolonización?

Honestamente, no lo sé. Pero frente a la necesidad y urgencia presentes en la región de construir puentes y articulaciones más sistemáticas entre proyectos intelectuales, políticos y éticos existentes, de promover nuevos proyectos críticos y descolonizantes, y de extender estos proyectos a la reestructuración epistemológica y educativa –del desarrollo, enseñanza, relación y producción de conocimientos–, me parece que sí es una manera de nombrar e identificar una rúbrica cuyo significado no parte simplemente de una singularidad local sino también de la problemática de la totalidad, una manera de articular el trabajo crítico del que hablamos aquí con el de otros lugares. Tal vez, en este sentido, conviene hablar de estudios (inter)culturales.

El desafío real radica en cómo y dónde construir un espacio de reflexión crítica e intelectual dentro y fuera de las universidades y en torno a lo cultural, entendido no como objeto de estudio sino, de acuerdo a Spivak (1999), como regulador del saber. Frente a la fuerte hegemonía disciplinar que caracteriza a la mayoría de las universidades latinoamericanas, y a las brechas cada vez más evidentes (a diferencia de los 60 y 70) entre los intelectuales que trabajan dentro de ellas y los intelectuales provenien-

tes de los movimientos sociales y comunidades, ¿cómo y dónde situarnos?, ¿cómo y dónde dedicarnos a la tarea colectiva (distinta a la individual) de aprender y pensar, y de aprender a pensar, crítica y glocalmente, no por el hecho de pensar en sí, sino por la necesidad de actuar? La praxis que nos enseñó el pedagogo brasileño Paulo Freire.

Al terminar su libro *Cultura y verdad*, Renato Rosaldo, un antropólogo chicano, dice: “la elección de lo que queremos saber es primordialmente política y ética, y de ahí la intensidad de los sentimientos que se llevan al conflicto y que éste levanta”. Girar la dirección de la cámara, como el Subcomandante Marcos, y asumir tareas ‘intelectuales’ frente a la colonialidad y al capitalismo neoliberal son parte de esta elección política y ética que a la vez es epistemológica y cultural: qué saber, pero también qué hacer y cómo ver. Y ¿para qué?... Una pregunta más: ¿Cómo impedir que todo lo que he planteado aquí no se congele en otro dogma?... Ahí va el predicamento.

NOTAS

- 1 Castro-Kláren (2000: 391).
- 2 Véase, por ejemplo, Martín-Barbero (1997); García Canclini (1997). También ver Rincón (2000) y Mato (este volumen).
- 3 Ponencia presentada en el Congreso de Latin American Studies Association, Washington, D.C., septiembre 2001.
- 4 El libro presenta una compilación parcial de las ponencias presentadas en este evento. Agradezco a la co-coordinadora del evento Alicia Ortega por sus contribuciones importantes en la organización del encuentro.
- 5 Estos proyectos incluyen, entre otros, programas de posgrado enfocados hacia las políticas culturales y los estudios culturales latinoamericanos, iniciativas entre gobiernos locales alternativos (alcaldías indígenas) y alumnos y profesores miembros del Taller Intercultural de la universidad, el desarrollo, conjuntamente con la organización Proceso de Comunidades Negras, del Fondo Documental Afro-Andino, actividades ligadas a proyectos legales indígenas y negros, como también proyectos de investigación enfocados en las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad global, con colegas de otras instituciones de la región y de los Estados Unidos, varios de los cuales participaron en este encuentro.
- 6 Esta urgencia y necesidad forma parte, por ejemplo, de iniciativas colaborativas a nivel de posgrado entre la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y la Universidad Javeriana en Bogotá. También están reflejadas en iniciativas como el seminario nacional “Estudios Culturales: discursos, poderes, pulsiones” que se llevó a cabo en Lima en junio del 2001 (ver López, Portocarrero, Silva y Vich, 2001), y en discusiones entre intelectuales e institu-

- ciones peruanas sobre el desarrollo de programas de posgrado, en conversación con los de Bogotá y Quito. Más que esfuerzos de ‘institucionalizar’ los estudios culturales (hecho –como señala Castro-Gómez en este texto– que no siempre tiene connotación negativa), estas iniciativas apuntan a la necesidad de espacios estructurados de estudio, reflexión y producción crítica que confrontan las problemáticas culturales, así como el aislamiento intelectual entre los países; a la vez que establecen el diálogo con el pensamiento y trabajo crítico todavía asociado con el campo de los estudios culturales críticos y políticos en varias regiones del mundo.
- 7 Un claro ejemplo de este aislamiento se encuentra en la poca circulación y difusión intelectual entre países de la región. El hecho, por ejemplo, de que sea mucho más fácil conseguir textos publicados afuera de la región andina y latinoamericana que dentro de ella, particularmente textos publicados en los Estados Unidos, demuestra la problemática y las actuales geopolíticas del conocimiento.
 - 8 Tal proyecto comparte el sentido expresado por Mato (este vol.) bajo la designación de “estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”, un nombre que dentro de las estructuras universitarias puede ser de difícil manejo.
 - 9 Véase Schiwy en este vol. y Sanjines (2002), Schiwy (2002), Walsh (2001a, 2002).
 - 10 Véase también Walsh (2001b).
 - 11 Véase Domínguez (1996).
 - 12 Para información sobre la estructura, visión y organización de esta universidad, véase <http://icci.nativeweb.org>
 - 13 Véase, por ejemplo, Jameson (1991) y Zizek (1997). Yo también he discutido esta problemática en relación al contexto ecuatoriano (Walsh, 2002).
 - 14 Respecto a la especificidad latinoamericana *versus* latinamericanista, véase Richard (1997). Muyolema (2001) ofrece un ensayo interesante que extiende esta problemática a lo indígena y a las cuestiones indigenistas y mestizas.
 - 15 Para una discusión de esta problemática, véase Beverley (1996).
 - 16 Véase, por ejemplo, Castro-Gómez y Guardiola-Rivera, 2000; Rincón, 2000.
 - 17 Véase mi entrevista (Walsh, 2001b) con Mignolo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 1996. “Diversity and Disciplinarity as Cultural Artifacts”. *Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies*. Nelson, Cary, y Dilip Parameshwar Gaonkar, eds. London: Routledge.
- Beverley, John. 1996. “Sobre la situación actual de los estudios culturales”. *Ase-dios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Mazzotti y Zevallos, coords. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 455-474.

- Castro-Kláren, Sara. 2000. "Interrumpiendo el texto de la literatura latinoamericana: problemas de (falso) reconocimiento". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Moraña, Mabel, ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 387-406.
- Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola-Rivera. 2000. "Introducción. Geopolíticas del conocimiento o el desafío de impensar las ciencias sociales en América Latina". *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana: xxi-xiv.
- Degregori, Carlos Iván. 2000. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un nosotros diverso". *No hay país más diverso. Compendio de la antropología peruana*. Degregori, Carlos Iván, ed. Lima: IEP.
- Dominguez, Virginia. 1996. "Disciplining Antropology". *Disciplinary and Dissent in Cultural Studies*. Nelson, Cary, y Dilip Parameshwar Gaonkar, eds. London: Routledge.
- Grüner, Eduardo. Comp. 1998. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gubern, Roman. 1994. *La mirada opulenta*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Jameson, Frederic. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Lander, Edgardo. 2000. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Thought." *Nepantla. Views from South* (Durham, N.C.), 1.3: 519-532.
- López, Santiago, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva y Víctor Vich. 2001. *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Martín-Barbero, Jesús. 1997. "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera". *Dissens* (Bogotá), 3: 47-53.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- Moreiras, Alberto. 2001. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin America Cultural Studies*. Durham, N.C.: Duke University.
- Muyolema, Armando. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena como cuestionamiento'. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". *Convergencia de tiempos*. Rodríguez, Ileana, ed. Amsterdam: Rodopi.
- Nelson, Cary, Paula Treichler, y Larry Grossberg. 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Quijano, Aníbal. 1999. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro-Gómez, Santiago, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, eds. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- Richard, Nelly. 1997. "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: Saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural". *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), 180: 345-361.

- Rincón, Carlos. 2000. "Metáforas y estudios culturales". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Moraña, Mabel, ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Rosaldo, Renato. 2000 (1989). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Gómez, Jorge, trad. Quito: Abya-Yala.
- Said, Edward. 1996. "Representar el colonizado. Los interlocutores de la antropología". *Cultura y tercer mundo. I Cambios en el saber académico*. González Stephan, B., ed. Caracas: Nueva Sociedad.
- Sanjinés, Javier. 2002. "Mestizaje cabeza abajo": la pedagogía al revés de Felipe Quispe, "el Mallku". *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Walsh, C., F. Schiwy y S. Castro-Gómez, eds. Quito: UASB / Abya-Yala.
- Schiwy, Freya. 2002. "¿Intelectuales Subalternos? Unas notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural". *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Walsh, C., F. Schiwy y S. Castro-Gómez, eds. Quito: UASB / Abya-Yala.
- Spivak, Gayatri. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Subcomandante Marcos. 1996. "Para el evento de fotografía en Internet". Online: <http://www.exln.org>
- Wallerstein, Immanuel. 1999. *The End of the World as We Know It. Social science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, Immanuel, coord. 1996. *Abrir las ciencias sociales*. México D.F.: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine. 2002. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Walsh, C., F. Schiwy y S. Castro-Gómez, eds. Quito: UASB / Abya-Yala.
- Walsh, Catherine. 2001a. "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre la políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". *Comentario Internacional* (Quito), 2: 65-78.
- Walsh, Catherine. 2001b. "Geopolíticas de conocimiento. Entrevista con Walter Mignolo". *Comentario Internacional* (Quito), 2: 49-64.
- Yudice, George. 1998. "The Globalization of Culture and the New Civil Society". *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Alvarez, S., E. Dagnino y A. Escobar, eds. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Zizck, Slavoj. 1997. "Multiculturalism Or the Cultural Logic of Multinational Capitalism". *New Left Review* (London), 225: 29-49.

I

ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS

PERSPECTIVAS CRÍTICAS

LAS HUMANIDADES Y LOS ESTUDIOS CULTURALES:

PROYECTOS INTELECTUALES
Y EXIGENCIAS INSTITUCIONALES

*Walter D. Mignolo**

1. INTRODUCCIÓN: UN MAPA DE PROBLEMAS

La presentación de Santiago Castro-Gómez¹ en este volumen muestra que los estudios culturales despiertan desconfianzas institucionales e ideológicas. Estas desconfianzas se amparan en una cierta idea de lo que es y *debe* ser el conocimiento y de lo que son los proyectos académicos, por un lado, y los proyectos políticos sobre la educación, por otro. Castro-Gómez expuso un ejemplo muy interesante en el ámbito hispano y latinoamericano, esto es, aquello que sobre el asunto se escribe y se dice en castellano. En Estados Unidos, y en inglés, ha corrido también bastante agua sobre este molino. Muchos recordarán, aunque los estudiantes de los primeros años aquí presentes quizá no lo sepan, el ‘affair Sokal’ y la acusación que se le hizo a *Social Text* e indirectamente a los estudios culturales. La acusación fue a la falta de rigor académico de quienes bajo el rubro de ‘estudios culturales’ y de ‘interdisciplinaridad’ asumen el derecho de opinar sobre asuntos sobre los que no son expertos.

* Profesor y Director del Centro de Estudios Globales y de las Humanidades de Duke University, Durham, N.C. (EE.UU.).

Por otra parte, y en el ámbito de la Modern Languages Association (que es una institución controlada por los departamentos de inglés) y también en las páginas de *The Chronicles of Higher Education* (que en lo que respecta a estudios literarios está controlada, también, por los departamentos de inglés), los ‘estudios culturales’ fueron confrontados por los defensores de los estudios literarios. Se mire por donde se mire, es indudable que los ‘estudios culturales’ despertaron inquietudes, desconfianzas y, sobre todo, alarmas ante quienes ven en ellos la posibilidad de producción intelectual que escapa al control disciplinario. Porque en los tres ejemplos anteriores no se trata de otra cosa que de la protesta y la crítica de quienes, anclados y amparados en normatividades disciplinarias, ven aparecer un espacio de producción intelectual que escapa a las reglas y a las normas disciplinarias que les otorga, a quienes acusan, legitimidad institucional sobre ciertos saberes.

Tengamos en cuenta también el aspecto institucional-administrativo. Esto es, qué papel tienen los estudios culturales en la perspectiva de los administradores de las mayores universidades en Estados Unidos. Aquí solo menciono los Estados Unidos porque desconozco este aspecto, del que voy a hablar en este párrafo, en América Latina, aunque sé que esta conferencia tiene como una de sus motivaciones la creación de un programa de estudios culturales en la Universidad Andina, Sede Ecuador. Este problema fue apuntado por John Beverley en su intervención. Beverley subrayó que los estudios culturales convienen a los decanos de universidades estadounidenses en la medida en que en nombre de la interdisciplinariedad pueden ahorrar dinero contratando, por ejemplo, un profesor de estudios culturales con funciones en dos o más departamentos. Esto es, se contrata una persona que hace el trabajo de dos. Si bien esto es cierto, hay otro aspecto administrativo que hay que tener en cuenta. Esta posibilidad, en manos de decanos y otros administradores progresistas, puede también cumplir un papel importante reformando los departamentos que se han anquilosado y que se han convertido en estructuras de poder de los profesores con más de veinte años de antigüedad.

Administrativamente, pues, los estudios culturales tienen una doble cara. Por un lado, contribuyen a justificar de manera positiva los recortes de presupuesto y, por otro, contribuyen a romper el hielo y a abrir posibilidades a los jóvenes investigadores que de otra manera tendrían una vida mucho más difícil en sus respectivos departamentos, donde la ‘fe en la razón disciplinaria’ se convierte en una suerte de fundamentalismo epistémico.

mico en el esfuerzo por mantener estructuras disciplinarias justificadas por argumentos que invocan el rigor y la verdad, y que, en verdad, se traducen en la reproducción de estructuras de poder.

Al aspecto institucional (ej., la creación de departamentos o de programas de estudios culturales) y al administrativo (ej., las repercusiones en el presupuesto, en la política administrativa universitaria, en los cambios en las disciplinas y en las estructuras de poder de los departamentos universitarios), hay que agregar el aspecto intelectual. Esto es, ¿cuáles son los proyectos intelectuales que *necesitan* de la institucionalización de los estudios culturales y de la interdisciplinariedad, y que no podrían llevarse adelante en los departamentos en los cuales la *disciplina* tiene prioridad sobre la *inter-disciplina*? La formulación de esta pregunta es un tanto rígida. Ella presupone que, por un lado, están los departamentos puramente disciplinares (sociología, filosofía, literatura, historia, biología, informática, etc.) y, por otro, los estudios culturales abiertamente interdisciplinarios. Si las cosas fueran así, no habría cabida en ninguno de los departamentos organizados en torno a una sola disciplina para amparar proyectos de investigación y planes de enseñanza (currícula) que no respondieran a los cánones de las disciplinas.

Sabemos que esto no es así y que las cosas no dependen tanto de las disciplinas como de las personas que actúan (investigando, enseñando, participando en organizaciones disciplinarias nacionales e internacionales –asociaciones de sociología, filosofía, historia, literatura, historia del arte, del estudio de las religiones, etc.).

De tal manera que es imperativo separar las necesidades institucionales y administrativas, por un lado, de las necesidades (y deseos) intelectuales, por otro. O, mejor aún, es imperativo separar las políticas institucionales y administrativas de las políticas y la ética de la investigación y de la enseñanza. Los miles de dólares que fluyen desde fundaciones a universidades en Estados Unidos para ‘repensar ésto o aquello’, para mejorar el entrenamiento de estudiantes graduados y de pregrado, no necesariamente mejoran la situación si no hay proyectos intelectuales innovadores. Más dinero en la institución es un fenómeno grato, pero de ninguna manera asegura proyectos intelectuales críticos e innovadores. Ese dinero puede, en verdad, contribuir a fomentar la *razón instrumental* (eficiencia en la producción y en la administración de bienes y servicios, incluida la información entendida como educación) y la *razón estratégica* (cómo vencer al ‘enemigo’, cómo sacar ventaja de la situación X o Z, cómo acre-

centar el espacio en el ejercicio del poder, etc.) en vez de *la razón crítica* (qué tipo de conocimiento y comprensión tiene urgencia social o está impulsada por el deseo; desde qué perspectiva –cuáles son los principios asumidos que dirigen la producción y transformación de conocimientos– y de qué métodos y teorías se dispone o hay que inventar). Por último, con qué fines se genera tal conocimiento o comprensión. Demás está decir que la *razón crítica* sería el horizonte último de las *humanidades* entendidas en un sentido amplio. No, claro está, la dimensión institucional en la cual se agrupan *los humanistas*, sino la intelectual, ética y política en la que todo conocimiento y comprensión (desde la medicina a los negocios, desde la ingeniería al derecho, desde las ciencias naturales a las sociales) son –y no pueden ser de otra manera– *ciencias humanas*. Solo los seres humanos pueden producir, almacenar, olvidar, transformar conocimiento y comprensión.

No estoy sugiriendo, ni tampoco voy a sugerir, que el mapa que estoy diseñando es el de los estudios culturales. No, todo lo contrario. Estoy sugiriendo que, en el terreno intelectual, hay tareas mucho más urgentes que la de discutir si vale o no la pena defender o denigrar a los estudios culturales y esa tarea es la de vigorizar la razón crítica en las humanidades que perdieron terreno en razón del avance de la razón instrumental y la razón estratégica, cada vez más omnipresentes en las universidades de Estados Unidos, Europa y la zona colonial de influencia en la cual se crearon universidades y centros de estudio y de investigación desde el siglo XVI. La Universidad de México, creada en 1553, y la de Harvard, en 1634, por ejemplo.

En fin, mi argumento hasta aquí es que no hay en realidad una relación uno-a-uno entre un cierto orden institucional, digamos, los estudios culturales, y lo que se hace bajo ese nombre o rubro. Y también la inversa es válida: iniciativas y proyectos intelectuales que no cuadran en el marco de las disciplinas canónicas no tiene necesariamente que justificarse y buscar un techo en los estudios culturales. Los estudios culturales son o pueden ser un espacio institucional de conveniencia, y nada más. No obstante, es muy importante poder contar con este lugar recordando que es un espacio institucional de conveniencia y nada más.

Esta separación es importante por muchas razones, como veremos. Pero una de las fundamentales es la de clarificar los criterios bajo los cuales un rubro institucional, ‘estudios culturales’, se introduce en las universidades de Ecuador, Colombia o Argentina –por ejemplo– sin necesaria-

mente introducir también los proyectos intelectuales que en Inglaterra o en Estados Unidos se cobijaron bajo el mismo rubro. Así las cosas, podríamos pensar que si los estudios culturales británicos se distinguieron por sus contribuciones a la comprensión de los problemas de la juventud y de los medios de comunicación, los problemas de la juventud y de los medios de comunicación no deberían imponerse en Ecuador o en Colombia porque estos son proyectos de los estudios culturales tal como se los definió en Inglaterra, sino porque en Ecuador y Colombia hay necesidad de tales estudios. Esto es, la creación de un departamento o programa de estudios culturales en Chile, Argentina o Ecuador no se justificaría si solo fuera para modernizar la universidad. Es decir, se justificaría, pero la justificación sería institucional y administrativa, pero no intelectual. Sería un argumento de la razón estratégica.

La justificación intelectual (la de la razón crítica) tiene otra lógica. Primero importa saber cuáles son los problemas que requieren atención en los Andes, en Quito, en Colombia o en Bolivia o en Estados Unidos. Ésta es una decisión que deben hacer aquellos que están involucrados en el proyecto. Además, estaría la necesidad de crear un espacio institucional donde se puedan realizar proyectos intelectuales, política y éticamente sustentados, que no se podrían realizar en las estructuras universitarias actuales. Desde la perspectiva ética y política del conocimiento, lo fundamental son los problemas y las preguntas que motivan la investigación (razón crítica). Desde la perspectiva política de la institución, lo fundamental es crear espacios que permitan transformaciones institucionales (como las que mencioné en el caso de Estados Unidos) y que en América Latina podrían justificarse, institucionalmente, como modernización académica (razón estratégica) y para la preparación de personas técnicamente capacitadas para obtener una producción eficiente y de buena calidad (razón instrumental).

Hay todavía un último problema, entre aquellos de los que me ocuparé aquí, para poner sobre la mesa. Este problema se deriva de la conceptualización de los estudios culturales, sin más, y de los estudios culturales entrelazados con la herencia de los estudios de área. Si bien los estudios de área son un asunto de la universidad en Estados Unidos, éstos no pueden ignorarse en América Latina (o en África y en Asia) puesto que estas 'áreas' fueron convertidas en objetos académicos de las universidades estadounidenses. Por esta razón tenemos hoy un abanico geopolítico tal como estudios culturales latinoamericanos, estudios culturales africanos,

asiáticos, chicanos, etc. De tal manera que pareciera que los estudios culturales están repitiendo una estructura disciplinaria que se consolidó durante la Guerra Fría y que se definió por un tipo particular de relación entre las disciplinas que producen conocimiento (*knowledge*) y los contenidos de ese conocimiento que fueron las ‘áreas’ en que se dividió el mundo que debía conocerse (*the known and the knowable*). Durante el período de la Guerra Fría teníamos, por un lado, las disciplinas (sociología, historia, antropología) y, por otro, las áreas (América Latina, África, Asia, Asia Central, Caribe, etc.).

De tal modo que, teniendo en cuenta este escenario, habría una diferencia interesante para desenredar cuando se compara la situación hoy, en los estudios culturales, y la situación ayer, en la tensión entre disciplinas y áreas. Mientras que ayer, es decir, durante la Guerra Fría, las áreas convocaban un número distinto de disciplinas para estudiarlas (América Latina era estudiada por economistas, sociólogos, historiadores, antropólogos), y cada una de estas disciplinas contribuía a explorar un aspecto de la complejidad, aquel aspecto que correspondía a la disciplina, los estudios culturales latinoamericanos (o asiáticos o africanos) no tienen hoy un perfil definido. Por un lado, los estudios culturales provienen, en general, de los estudios literarios y de la apertura interdisciplinaria del pos-estructuralismo. Por su parte, los estudios culturales latinoamericanos, en Estados Unidos, ofrecen una alternativa a los estudios de literatura latinoamericana, por un lado, y a los estudios latinoamericanos de áreas por otro. La primera esfera (literatura), está asignada a las humanidades, mientras que la segunda, a las ciencias sociales.

¿Cuáles son las diferencias, en última instancia, entre ‘estudios culturales latinoamericanos’ y ‘estudios latinoamericanos’ tal como se los institucionalizó durante la Guerra Fría a través de LASA (Latin American Studies Association)? Sin duda que ésta es una pregunta que no puedo responder aquí en detalle. Me conformo con sugerir lo siguiente: mientras que los estudios latinoamericanos, en el sentido de Latin American Studies y de la correspondiente asociación, Latin American Studies Association, fueron –y todavía son– básicamente un asunto de las ciencias sociales, los estudios culturales latinoamericanos emergieron como un asunto, fundamentalmente, de las humanidades. Además, si ‘América Latina’ se convirtió en el objeto de ‘estudio’ de los ‘estudios culturales’, entonces la política y la ética de la investigación no puede ser la misma cuando estos ‘estudios’ se practican en Estados Unidos y en América Latina. Esto es, no

pueden ser lo mismo desde la perspectiva geopolítica del conocimiento. En cambio, si pensamos que los estudios culturales son geopolíticamente neutros y que es lo mismo practicar estudios culturales en Londres, en Pittsburgh o en Quito (puesto que la epistemología es neutra y ahistórica, no tiene ni sexo ni color), entonces los estudios culturales son neutros con respecto a su ubicación geohistórica e institucional. Siguiendo este argumento resultaría entonces que aquello que se necesita saber, en Estados Unidos sobre América Latina, no sería distinto a lo que se necesita saber en América Latina. Por esta razón se teme que las agendas intelectuales en Estados Unidos sean impuestas en América Latina puesto que aquellos que expresan este temor saben que es muy difícil que las agendas intelectuales en América Latina se impongan en la academia estadounidense.

En un mundo ideal donde no hubiera distinciones geopolíticas organizadas por la colonialidad del poder y la diferencia colonial, los ‘estudios culturales latinoamericanos’ en América Latina serían equivalentes a los ‘estudios culturales (anglo)americanos’ en Estados Unidos. De esta manera, todos los practicantes de uno y de otro campo, felices y simétricos, cambiarían información en bien de la acumulación y el progreso del saber. Pero, al parecer, la realidad no es así. Si bien la dimensión geopolítica del conocimiento está siempre presente, es descaradamente abierta y obvia cuando aquello que se quiere conocer no es un asunto general como ‘la representación en los media’ o ‘la juventud de los 90’ o ‘la prostitución y el capitalismo tardío’, sino a un área geohistóricamente demarcada. Ahora bien, un área geohistóricamente demarcada como ‘América Latina’ no es solo un lugar donde pasaron y pasan cosas, donde estructuras económicas de poder se rearticulan constantemente, donde las fuerzas militares de los países periféricos y centrales mantienen cambiantes relaciones de dependencia, donde el NAFTA, el Plan Colombia y el ALCA se complementan de maneras muchas veces invisibles. Es también un espacio de subjetividades, de memorias, de muertes que se ligan al Estado y a las familias en el presente, de glorias y de horrores nacionales, de sabores culinarios y sonidos musicales, etc. La producción de saber, en América Latina, en el Medio Oriente o en Somalia, une la epistemología a la política, a la ética y a la muerte de una manera distinta a la relación que se establece en Estados Unidos (o al menos se establecía antes del 11 de septiembre del 2001), entre ciencias sociales y áreas de estudio.

Daniel Mato trata de responder a este dilema criticando el nombre estudios culturales y proponiendo otro en su lugar, que se adecuaría mejor

a las necesidades de la historia de América Latina. Mato, piensa que ‘estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder’ es una opción preferible a ‘estudios culturales’ (Mato, en este vol.)². Es una opción, sin duda, pero no me parece fundamental puesto que el nombre alternativo nombra un lugar institucional y no una agenda intelectual. Por el contrario, si el nombre alternativo nombra una propuesta intelectual, entonces no habría problemas en que esta agenda intelectual fuese una entre otras bajo el rubro institucional de estudios culturales. Y si, por último, se pretende establecer una relación uno a uno entre el proyecto intelectual y el lugar institucional de ‘estudios y otras prácticas latinoamericanas de cultura y poder’, entonces llegamos al mismo lugar desde donde partimos: la crítica, las versiones de estudios culturales que pretenden establecer una relación uno a uno entre *mi* proyecto intelectual y *los* estudios culturales como lugar institucional.

Este tipo de argumentos requieren explorar una serie de preguntas sobre el orden institucional y la geopolítica del conocimiento que enumero aquí:

1. ¿Cuáles son las necesidades institucionales, administrativas, intelectuales que satisfacen la creación de un departamento o programa de estudios culturales en Quito, Bogotá, Buenos Aires, etc.?
2. ¿Cuáles son las necesidades institucionales, administrativas e intelectuales que satisfacen la creación de un departamento o programa de estudios culturales Latinoamericanos en Estados Unidos?
3. Mientras que en Estados Unidos el adjetivo ‘latinoamericano’ especifica América Latina como objeto, la práctica de los estudios culturales en América Latina no *tiene necesariamente que ser especificada de ese modo*. Los estudios culturales, en Quito, Bogotá o Buenos Aires tienen la *libertad* y el *privilegio* de hacer de la globalización el objeto de estudio y no de re-producir, en América Latina, las agendas intelectuales de los Latin American Studies o de los Latin American Cultural Studies, si los hubiera. El Plan Colombia, por ejemplo, no es un asunto que tiene que ver con la historia de América Latina solamente. Es un problema de globalización. Así como los estudios culturales en Quito, Bogotá, Buenos Aires, etc. tienen la libertad y el privilegio de estudiar el mundo, si se especifican como latinoamericanos corren el peligro de transformarse en un *token* cultural, semejante al caso analizado hace algunos años por George Yudice en el que un museo de Houston esperaba que los artistas latinoamericanos invitados

‘pintaran’ América Latina y no que tuvieran el atrevimiento en producir y pensar el arte a través de su pintura. Uno tiene la sensación, por ejemplo, que en las universidades de Estados Unidos se esperaba que ‘los latinoamericanos se ocupen de asuntos latinoamericanos’ y no de pensar el mundo a través de América Latina, al igual que lo hacen los pensadores europeos o estadounidenses. Esto es, la globalización se estudia en Alemania, Inglaterra, Francia, Estados Unidos o Japón, ¡pero en América Latina solo se estudia América Latina! Sin duda que los trabajos de García Canclini, Martín-Barbero, Renato Ortiz, Octavio Ianni, Joaquín Brunner, etc. se conocen en América Latina. Pero, con alguna excepción, se conocen solamente en América Latina. Estos estudios no entran en el debate internacional junto a Anthony Giddens, Saskia Sassen, Ulrich Beck o Pierre Bourdieu. Y no estoy aquí hablando de ‘reconocimiento intelectual’ sino de estructuras institucionales de saber y de poder, aún mejor, de la persistencia de la colonialidad del poder aquí manifiesta en el orden epistémico e institucional universitario. Por esta razón la geopolítica del conocimiento es una cuestión que debe explorarse con prioridad a la institucionalización de los estudios culturales, o de cualquier otro tipo de ‘estudios’.

2. ALGUNAS HISTORIAS LOCALES Y ALGUNAS AGENDAS INTELECTUALES

Exploremos algunos ejemplos donde podamos ver la interrelación entre proyectos intelectuales y formalización institucional. Veamos, a vuelo de pájaro, qué ocurría en Inglaterra cuando se institucionalizaron los estudios culturales (más específicamente, el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos) en los tempranos años 60³. Veamos también qué ocurría en América Latina en esos momentos. Y veamos también el panorama de la misma década en Estados Unidos. El contraste y las relaciones entre estos tres momentos nos darán una perspectiva histórica para comprender las relaciones entre las políticas institucionales y administrativas, por un lado, y los proyectos intelectuales por el otro. Estas breves viñetas nos ayudarán también a comprender qué es lo que está en juego, a principios del siglo veintiuno, en la defensa o en la promoción de los estudios cultu-

rales. Y a pensar cuáles serían los proyectos intelectuales en distintas historias locales, digamos en América Latina, en Inglaterra y en Estados Unidos. Podría mencionar lugares del Pacífico, como Taiwan o Japón u Hong-Kong, pero esto complicaría un tanto las cosas. Sin embargo, haré algunas referencias, más abajo, para tener una perspectiva geopolítica y no universalista de los estudios culturales⁴.

En fin, no creo que tenga ningún sentido hoy, sobre todo en América Latina, pero también para los practicantes de los estudios latinoamericanos (culturales o no) en Estados Unidos, involucrarse en proyectos institucionales que no comiencen por una reflexión crítica sobre las genealogías de los proyectos intelectuales que son los que verdaderamente cuentan. El nombre, la formalización institucional, corresponde a otro tipo de política, a la política precisamente institucional, no a la política intelectual. No hay una relación uno a uno entre la institucionalización de los estudios culturales y los proyectos intelectuales que se pueden albergar bajo su techo. Creer que se trata de lo contrario es abrir las puertas a quienes se interesan más por el poder que por el pensamiento y que, en consecuencia, intentan imponer una agenda de pensamiento y controlar su lugar institucional, se llamen estudios culturales u otra cosa. Por eso –repito– es necesario separar el nivel institucional de los proyectos intelectuales. Los proyectos intelectuales no necesitan de los estudios culturales puesto que, como proyectos intelectuales, tienen posibilidad de llevarse adelante por otros canales. En cambio, la institucionalización de los estudios culturales necesita de proyectos intelectuales puesto que de otra manera, ¿qué es lo que se institucionalizaría? Un lugar vacío que espera, como en el caso de Godot o del actor pindareliano, que espera que venga un autor.

En Inglaterra, la creación del CCCS (Center for Contemporary Cultural Studies) en Birmingham, en 1964, tiene una historia –¡como es de suponer!– tanto intelectual como institucional. La historia intelectual, las condiciones de la Inglaterra de posguerra (ver nota 4), la insatisfacción de los jóvenes intelectuales marxistas (Raymond Williams, J. P. Thompson, Richard Hoggart) con las formas canonizadas del marxismo, esto es, del leninismo-stalinismo, la falta de atención que los marxistas habían prestado a la cultura hasta esos momentos y la apropiación del tema de la ‘cultura’ por críticos e intelectuales de derecha como F. R. Leavis, condujeron al encuentro de la nueva izquierda con la cultura. Un tema que no se menciona en los análisis sobre ese momento, es la descolonización de India, en 1947, y la eminente pérdida de las posesiones inglesas en el futuro pró-

ximo. Pero esta ausencia no debe sorprender a nadie. Lo mismo ocurrió en Francia. La voluptuosidad del estructuralismo y del posestructuralismo fueron asuntos internos a Europa, de espaldas a las colonias, a la descolonización de Argelia en 1963 y la historia que siguió en el proceso descolonizador. Raymond Williams no incorporó para nada ‘colonización’ (y menos aún ‘descolonización’) ni ‘raza’ en sus colección de palabras claves.

Sin embargo, la confluencia de la nueva izquierda con los estudios culturales renovó el pensamiento marxista en los años 60 en Inglaterra. Así, es justo afirmar que la escuela británica de estudios culturales: “was an unprecedented international boom” y que los estudios culturales británicos (y subrayo británicos en comparación con latinoamericanos)

“has advanced critical understanding of the media, youth subcultures, literary production, the contemporary working class, the cultural construction of race and gender, popular culture, and the nature of ideology. It is distinguished by its simultaneous respect for the potentially subversive culture of dominated and marginalized classes and groups and an acute awareness of the ideological forces in society containing them. Interdisciplinary and theoretically eclectic, cultural studies has supplanted the traditional dichotomy between high and low culture, so prevalent in discussions about the mass media, with an enlarged concept of the cultural terrain (Dworking: 2; ver nota 4).

En suma, el CCCS surgió en el proceso de renovación del pensamiento marxista en una Inglaterra de posguerra y en el momento en que el Imperio Británico se encontraba en una situación semejante a la que se encontró España a principios del siglo XIX, como consecuencia de las independencias en América Latina. ¡Pero el marxismo no existía entonces! El CCCS tuvo su primer hogar en el English Department de la Universidad de Birmingham, aunque el departamento rehusó apoyarlo económicamente. El apoyo económico vino en parte de los propios miembros y particularmente del esfuerzo inicial de Richard Hoggart.

La trayectoria de la reflexión crítica marxista en Inglaterra se toparía hacia finales de los años 60 con el althuserianismo y con el auge del pensamiento posestructuralista. Esta historia interesa en la medida en que se encuentra viviendo en Inglaterra, en esos años, un historiador de origen indú llamado Ranajit Guha. Si bien Guha, en tanto marxista, no puede ignorar los trabajos de E. P. Thompson, Richard Hoggart, Raymond Williams y Stuart Hall, su proyecto no es exactamente el de estos pensadores. A Guha no le interesa la renovación del pensamiento marxista en Inglaterra, sino la situación política y la escritura de la historia en la India

pos 1947. Guha tiene preocupaciones similares a las del grupo que fundara el CCCS pero, al mismo tiempo, tiene que cocinar otra sopa, la suya, la de la descolonización de India más que la de la desimperialización de Inglaterra. Guha fundó su grupo de trabajo hacia 1973, y el primer volumen de *South Asian Subaltern Studies* se publicó en 1982.

Veamos a vuelo de pájaro qué ocurría en América Latina a fines de la década del 50 y la del 60. América Latina, un subcontinente y no un país que vivía todavía en los esplendores del pasado imperio, como Inglaterra, pasaba también por otras circunstancias históricas. Los 50 y los 60 fueron los años de los proyectos de ‘modernización y desarrollo’ administrados por Estados Unidos, donde comenzaba a concentrarse el poder imperial que hasta la Segunda Guerra había estado particularmente en Inglaterra. Eran los años también de la descolonización de países africanos y asiáticos. Estados Unidos apoyó, por cierto, la descolonización en nombre de la soberanía, al mismo tiempo que contribuía a crear las condiciones para la etapa de los diseños globales de modernización y desarrollo. Puesto que en América Latina la descolonización tuvo lugar, en general, unos ciento cincuenta años antes que la descolonización en Asia y en África, y que en América Latina no hubo un país imperial como Inglaterra, los proyectos intelectuales fueron distintos, las necesidades eran distintas. Hubo así proyectos de desarrollo y modernización que condujeron a la creación de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), dependiente de las Naciones Unidas, bajo el liderazgo inicial del economista argentino Raúl Prebisch.

Raúl Prebisch introdujo, en sus informes iniciales para la CEPAL, la distinción entre ‘centros’ y ‘periferias’ económicas, apuntando las dificultades de la periferia para ‘desarrollarse y modernizarse’ como los países centrales, industrializados, debido a la lógica del capitalismo como estructura económica. Aunque las teorías de Prebisch le deben mucho más a Keynes que a Marx, la distinción entre centro y periferia fue fundamental para la ‘teoría de la dependencia’ que, ligada fundamentalmente a los nombres de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, fue, en realidad, una producción teórica, intelectual y política que involucró a la intelectualidad marxista de avanzada en América Latina después de la revolución cubana y hasta mediados de los 70 cuando las teorías sobre la ‘transición a la democracia’ comenzaron a desplazar los problemas planteados por la teoría de la dependencia. Hubo otros proyectos intelectuales que surgieron en los años 60, y de alguna manera todos ellos relacionados con los diseños glo-

bales de modernización y desarrollo y, pero también, con los efectos de la revolución cubana a partir de 1959. Así, la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) se creó en 1957, con el apoyo de las Naciones Unidas⁵.

La filosofía de la liberación en América Latina introdujo una brecha y una ruptura en la historia de la filosofía y en la hegemonía de la filosofía continental europea; las teorías del colonialismo interno explicaron que la etapa de formación de los estados nacionales, después de las independencias, no fue otra cosa que la rearticulación del colonialismo esta vez en manos de dirigentes criollos. En Argentina, principalmente, también ocurrió –como en Inglaterra, pero independientemente de ella y por necesidades de la historia local– la renovación del marxismo. La expresión de esta renovación fue la revista *Pasado y Presente*, fundada en Córdoba en el año 1963. Por otra parte, científicos sociales de 35 instituciones fundaron CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), como una red internacional, no-gubernamental y sin fines de lucro dedicada a promover la investigación, la discusión y la difusión académica en diversos campos de las ciencias sociales.

En Estados Unidos, entre 1950 y 1970, la historia intelectual que nos interesa aquí es bastante distinta a la de Inglaterra y la de América Latina. Recordemos otra vez que estoy comparando dos países imperiales con un sub-continente... si se puede decir, imperializado. Ustedes sacarán las consecuencias de esta comparación. Estos años son, en Estados Unidos, los veinte años de su ascenso a la hegemonía del sistema-mundo moderno (usando la terminología de Wallerstein y Arrighi) y del mundo moderno-colonial (empleando la terminología de Quijano, Dussel y Mignolo). Me interesa aquí recordar dos trayectorias en los proyectos intelectuales que emergieron durante esos años. Por un lado, los estudios de área que cumplieron dos funciones: suplantaron el ‘orientalismo’ que había predominado durante la etapa de la hegemonía económica inglesa e intelectual francesa, entre 1789 y 1945, y desplazaron las humanidades (que fueron la base del ‘orientalismo’) y abrieron las puertas a la hegemonía de las ciencias sociales. Curiosamente, FLACSO y CLACSO se crearon en 1957 y 1967, respectivamente. Finalmente, para completar este breve panorama, en 1964 se creó, en Estados Unidos, la LASA (Latin American Studies Association). Todas estas instituciones académicas centradas en las ciencias sociales, recibieron el impacto de la revolución cubana; tanto FLACSO, que ya estaba creada, como CLACSO y LASA, que se funda-

ron posteriormente. La izquierda, en América Latina no creó un centro de estudios culturales, como ocurrió en Inglaterra.

Tampoco se dio en América Latina, en FLACSO y CLACSO, una confluencia de ‘científicos sociales’ (historiadores como Hoggart y Thompson, sociólogos como Stuart Hall) con críticos literarios y culturales (como Raymond Williams); las cosas se manifestaron de otras maneras. Los críticos literarios y culturales de orientación marxista en América Latina configuraron, en esos años, redes diferentes. Ángel Rama y Antonio Cándido formaron una comunidad de dos en el Sur, Uruguay y San Pablo. Roberto Fernández Retamar se apuntaló en el Caribe y en la Casa de las Américas, y Antonio Cornejo Polar en Lima y en los Andes. En Estados Unidos LASA no produjo un proyecto intelectual definido. No se ocurre en este momento un proyecto cultural ni el nombre de una persona que liderara los estudios latinoamericanos en Estados Unidos. Hay sin duda numerosos ‘buenos estudios’ particulares, pero no un proyecto líder o un intelectual líder. FLACSO, LASA y CLACSO se destacan por su tarea institucional y por su apoyo a la investigación.

Este es uno de los aspectos –el que atañe directamente a América Latina y por lo tanto pertinente para todo proyecto institucional de estudios culturales latinoamericanos– de la situación intelectual en Estados Unidos entre los 50 y los 70. El otro aspecto, parcialmente ligado a América Latina, es la transformación académica como consecuencia de los movimientos sociales en reclamo de los derechos civiles, a finales de los 60, y los nuevos procesos inmigratorios que se acentúan durante esos años. Éste es el aspecto sin duda que está relacionado con América Latina, particularmente con la emergencia de la ‘cuestión latina’.

A partir de los años 70 surgieron en Estados Unidos nuevos proyectos intelectuales-académicos que se institucionalizaron, como: women studies, gender studies, ethnic studies, chicano-a (y más tarde latino-a) studies, afro-american studies, asian-american studies, native american studies (ver nota 2, el artículo de Frankenberg y Mani). En este panorama hay claramente dos tendencias. Una organizada en torno a asuntos de género y sexualidad. La otra en torno a asuntos de etnicidad y raza. Ahora bien, esta última tendencia se conecta más estrechamente con los estudios de área, pero de manera conflictiva. Y el conflicto surge por dos razones. Una de las razones es que tanto desde las disciplinas como desde los estudios de área, los proyectos intelectuales emergentes son vistos como no-académicos y más bien políticos; se los percibe como más interesados en la política uni-

versitaria que en el conocimiento ‘objetivo y desinteresado’ que proveen las disciplinas académicas. La otra razón está relacionada con el conflicto entre, digámoslo de alguna manera, inmigrantes e intelectuales inmigrantes. Simplifiquemos un problema complejo. En primer lugar, la inmigración, y particularmente por su volumen la inmigración desde América Latina de los años 70, que transformó el *melting pot* formado por la inmigración desde Europa de fines del siglo XIX en ‘multiculturalismo’ formado por la inmigración desde el Tercer Mundo –estábamos en la Guerra Fría en esos momentos y el Tercer Mundo ‘existía’. Los estudios de área comenzaron a complicarse puesto que, por un lado, parte del ‘objeto que debería estar allá estaba de pronto acá’. El Tercer Mundo invadía el Primer Mundo. Y en esa invasión venían también intelectuales que comenzaron a insertarse en la academia norteamericana. En parte, Arif Dirlik tiene razón al relacionar los estudios postcoloniales con la inmigración desde el Tercer Mundo a Estados Unidos. Pero solo en parte, puesto que la reflexión crítica del colonialismo comenzó en otros tiempos y en otros lugares: en los años 60 con la descolonización de África y Asia, con Amílcar Cabral, Aimée Césaire, Frantz Fanon, etc. Lo que sí tuvo lugar en Estados Unidos fue la ‘institucionalización académica de los estudios poscoloniales’. Los proyectos intelectuales poscoloniales (Cabral, Césaire, Fanon) son paralelos a la renovación del marxismo en Inglaterra, a la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia en América Latina y del movimiento de derechos civiles en Estados Unidos. Por esta razón, ¡no conviene confundir la institucionalización de algo con los proyectos intelectuales! De otra manera se caerá en la ceguera de Dirlik.

En Estados Unidos los estudios culturales son de ‘importación’ tardía. Importación puesto que cuando se realiza en 1983 la conferencia en Urbana, Illinois, organizada por Larry Grossberg y Cary Nelson, han pasado ya veinte años desde la emergencia de los estudios culturales en Inglaterra. Y en Estados Unidos ha corrido mucha agua debajo de los molinos de los estudios de área, los estudios de género, sexualidad, etnicidad y raza. La explicación dada por Grossberg y Nelson retomaba la articulación entre marxismo y estudios culturales que se había dado en Inglaterra. Los organizadores de la conferencia y editores del libro *Marxism and the Interpretation of Culture*, veían el marxismo en el centro de una tendencia explosiva en las ciencias sociales y las humanidades que atravesaba todo el campo de las prácticas culturales⁶. Los editores del volumen sugerían que el marxismo estaba en una posición ideal para tomar el liderazgo en

la articulación de las ciencias sociales y las humanidades debido a que el marxismo:

[...] has long been at least implicitly involved in breaking down the barriers between these domains, making each of necessity of site of interpretative activity by politicizing interpretative and cultural practices, by looking at the economic determinations of cultural production, by radically historicizing our understanding of signifying practices from political discourses, from beliefs to social practices, from the discourses of psychology to the discourse of economics and, of course, by continuing to revise and enlarge the body of theory with multidisciplinary implications (Dowrkin:1).

El tono y el registro de esta cita es notablemente posmodernista y, paralelamente, despegada tanto de la historia misma de la Guerra Fría, en Estados Unidos como de la genealogía de cambios académicos –disciplinarios en el ámbito de la etnicidad, la raza, el género y la sexualidad. Pero, sobre todo, de la cuestión etno-racial. Para poner esta cuestión en palabras del filósofo jamaicano Lewis Gordon, Europa huele a clase, mientras que América, es decir, las Américas y el Caribe, huele a raza. ¿Por qué? Europa produjo la revolución industrial, que produjo el marxismo. Los nativos en Europa son los europeos mismos desde muchas tradiciones, sobre todo en Inglaterra, Francia y Alemania que produjeron la segunda modernidad (la revolución industrial, la revolución francesa y la filosofía alemana), mientras que toda América es la consecuencia de la expansión colonial de Europa. Por eso, por la cuestión colonial misma, las Américas huelen a raza. No es que la cuestión de la clase no sea importante. Lo que esto quiere decir es, simplemente, que el nudo histórico de las Américas es la colonización en tanto que para Europa lo es la revolución industrial. Si bien no habría habido revolución industrial sin colonización de las Américas, la colonización no es parte central de la historia de Europa, pero la revolución industrial sí lo es.

En fin, al tener en cuenta estos factores entendemos que lleva algo de razón John Beverley cuando critica los estudios culturales por su tendencia al academicismo y por su pérdida de fuerza política, y prefiere optar por los estudios subalternos. Ya señalamos más arriba la diferencia de proyectos intelectuales y políticos en el CCCS de Birmingham, y la formación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos, en Essex. Ahora bien, al transponer los estudios subalternos en Estados Unidos, como lo hace Beverley (entre varios), sin hacerse cargo de la complejidad histórica de las genealogías de pensamiento y de las políticas institucionales, el resultado en el proyecto de Beverley no es muy distinto al

resultado del proyecto de Grossberg y Nelson. Ambos son transplantes institucionales y no, por ejemplo, formas emergentes enraizadas en problemáticas locales, como sí lo fueron en Inglaterra tanto la formación de los estudios culturales como la formación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos.

3. ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES

¿Para qué y por qué contar la historia que acabo de contar? Reflexionando sobre ella vemos que en Inglaterra hubo una relación orgánica entre un proyecto intelectual de renovación del marxismo y la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. En cambio, en la conferencia en Illinois, y en la subsecuente publicación del libro *Marxism and the Interpretation of Culture*, el proyecto no estuvo sustentado por exigencias de la historia local de Estados Unidos, como lo fue en el caso de Inglaterra, sino más bien motivado por el ‘efecto estudios culturales’ que se había generado en Inglaterra hacía unos veinte años. Lo mismo ocurrió en Estados Unidos con el surgimiento de los estudios subalternos latinoamericanos⁷. Mientras que en India, después de la descolonización de 1947, fue la historia misma de India la que motivó la creación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos en Inglaterra. En cambio, la creación de los Estudios Subalternos Latinoamericanos fue consecuencia del ‘efecto estudios subalternos’ en India, como respuesta a la crisis de Nicaragua y a la crisis de la izquierda al terminar la Guerra Fría. En fin, los estudios subalternos surasiáticos, surgieron en la segunda mitad de la Guerra Fría, mientras que los estudios culturales en Birmingham lo hicieron al comienzo de ella. La ‘adaptación’ de los estudios subalternos a los estudios latinoamericanos, entre los estudios literarios y los estudios de área, ocurrió cuando la Guerra Fría ya había terminado. Mientras que los dos procesos, estudios culturales y estudios subalternos, en Inglaterra fueron el resultado de ‘exigencias históricas e intelectuales’; en Estados Unidos fueron consecuencia de ‘la extensión de un modelo que tuvo éxito’ y del orgullo del latinoamericanista en universidades estadounidenses de adoptar, esta vez –como alguien dijo–, un modelo del Tercer Mundo, en vez de adoptar un modelo del Primer Mundo. No dudo de las buenas intenciones de quie-

nes siguieron este segundo camino, pero tampoco quiero pasar por alto las diferencias entre las exigencias institucionales y las necesidades intelectuales. En cambio, hubo en los estudios étnico-raciales de diverso tipo, en Estados Unidos –como los estudios de género y sexualidad relacionados con el movimiento de reclamo de derechos civiles– un arraigo y una estrecha relación entre proyecto intelectual, primero, y, segundo, solución institucional, que asemejan estos procesos a lo que ocurrió en Inglaterra. Esto es, mientras que la emergencia de los estudios culturales y subalternos en Inglaterra e Inglaterra-India, y los estudios de raza y género en Estados Unidos surgieron de una relación encarnada entre necesidades intelectuales y exigencias institucionales, los estudios culturales y subalternos en Estados Unidos siguieron el proceso inverso: nacieron de exigencias institucionales, y luego se los trató de llenar con proyectos intelectuales.

En cuanto a América Latina, los proyectos encarnados son los que he mencionado: teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, colonialismo interno en la década de los 60, como en su continuidad actual traducida a colonialidad del poder (Quijano), transmodernidad y crítica al eurocentrismo (Dussel), alternativas a la modernidad epistémica, estudios de género y raza (Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán), geopolítica del conocimiento (Mignolo, Palermo, Walsh, Castro-Gómez, Guardiola, Lander), colonialidad del saber (Lander, Quijano, Mignolo), geopolítica del conocimiento, colonialidad y migraciones (Grosfoguel), modernidades subalternas y críticas al globalcentrismo (Coronil, Quijano, Dussel), etc. Estos proyectos, además, están en diálogo con los proyectos en marcha en Estados Unidos en algunos sectores de los estudios chicanos (Saldívar)⁸. Pero, quizá lo que más importa es que en todos estos proyectos el horizonte último no es el que prometen las modernidades alternativas sino, como lo argumenta Escobar, el de las posibilidades de *alternativas a la modernidad* en el que están ya involucrados varios movimientos sociales y también proyectos intelectuales concurrentes (Escobar, “Globalization, modernity and development”, disertación en el seminario “Globalization and Democracy” Duke University, 2 de octubre, 2001). Todos éstos fueron, y son proyectos intelectuales que no tienen una cara institucional. Estudios poscoloniales y estudios culturales no fueron tomados con entusiasmo en primera instancia por resultar ajenos al vocabulario y a la genealogía de estos proyectos. Solo en Bolivia las expresiones ‘poscolonialismo’ y ‘estudios subalternos’ ingresaron, pero ingresaron de una manera natural. Esto es, ingresaron como diálogo con algo que ya se estaba haciendo: la crítica al racismo, al colonialismo, a la modernidad y al desarrollo (Rivera

Cusicanqui, Barragán).

Por otra parte, el concepto de ‘estudios culturales’ funcionó, hasta ahora, más como proyecto intelectual que como lugar institucional. Los estudios culturales estuvieron y siguen asociados a los nombres de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero. Ambos tienen en común la crítica a la modernidad focalizada en los medios de comunicación. Ahora bien, es importante subrayar que en estos proyectos intelectuales la expresión ‘estudios culturales’ está ligada a la crítica a la modernidad y no a la renovación crítica del marxismo, sean o no antimarxistas García Canclini y Martín-Barbero. Además hay otra línea de exploración de este proyecto: la globalización, que une a Barbero y Canclini con Renato Ortiz, por ejemplo, en Brasil, y con Joaquín Brunner, en Chile⁹.

Quedan, para finalizar, un par de cuestiones. Una de ellas es institucional y la otra intelectual epistémica. Institucionalmente, algunos de los asuntos que siguen en pie son, por ejemplo, de qué manera plantearse la creación de un departamento o programa universitario de estudios culturales en Quito o en Bogotá. Y de qué manera hacerlo en Estados Unidos. En Estados Unidos se da una distinción de hecho entre estudios culturales, sin más, y estudios culturales latinoamericanos, por ejemplo. Los primeros pueden ocuparse de cualquier asunto, incluido asuntos latinoamericanos, mientras que los segundos *solo* pueden ocuparse de asuntos latinoamericanos. Los primeros están institucionalmente localizados en departamentos de literaturas comparadas o, al menos, siguen su modelo, y en ellos hay pocos investigadores y profesores que se ocupen de América Latina. Los segundos están en general ubicados en institutos de estudios latinoamericanos y en ellos hay pocos investigadores y profesores que se ocupen de otra cosa que no sea América Latina.

¿Cuáles son los escenarios posibles en la creación de programas o departamentos de estudios culturales en América Latina? En primer lugar que los estudios culturales en América Latina no tienen por qué ser de ‘estudios latinoamericanos’. Recordemos que los estudios ‘latinoamericanos’ son la consecuencia de los estudios de área, y en los estudios de área, América Latina y otros lugares del Tercer Mundo fueron el objeto de estudio mientras que las disciplinas que los estudiaban estaban institucionalmente localizadas en el primer punto. Por otra parte, los estudios culturales en América Latina no tienen por qué definirse necesariamente como ‘latinoamericanos’ para analizar asuntos y problemas que atañen a los habitantes de la región. Además, desde Estados Unidos, América Latina es

una región recortada sobre sí misma. En cambio, desde América Latina el problema no está tanto en sí misma como su lugar en la modernidad y la globalización. Como ya lo muestran los trabajos de García Canclini, Martín-Barbero, Renato Ortiz, Bruner, Silvia Rivera, Rosana Barragán, los proyectos intelectuales que se generan y se llevan adelante en América Latina tienen como objeto el mundo, la modernidad y la globalización. De lo contrario si los estudios culturales en América Latina se ocuparan *solo de América Latina* serían reducidos a un *local tokenism* mediante el cual en América Latina solo se podría hablar de sí mismo, representarse a sí mismo y satisfacer las exigencias de ‘autenticidad’ disciplinaria, mientras que el mundo piensa en otros lugares: Alemania, Inglaterra o Estados Unidos.

Las anteriores son algunas de las cuestiones institucionales que deberán discutirse y analizarse. En cuanto a los proyectos intelectuales, no hay, por cierto, una relación uno a uno entre proyectos intelectuales y espacio institucional llamado ‘estudios culturales’. Algunos de los debates y de las inquinas que se generaron en los últimos años entre intelectuales residentes en América Latina y latinoamericanos residentes en Estados Unidos se debieron y deben –a mi entender– a la confusión entre proyectos intelectuales y espacios institucionales. Por ejemplo: cuando desde América Latina se dice que los ‘estudios culturales’ son proyectos del Primer Mundo o de Estados Unidos, o imperialistas, o como se quiera, se asume que junto con el nombre llegan también los proyectos intelectuales. Esto es, que al aceptar el nombre es necesario, también, aceptar los proyectos intelectuales. Las cosas pueden, sin duda, ser así, pero no tienen por qué serlo. Si el logo ‘estudios culturales’ es, hoy por hoy, un logo conveniente que permite, como dije al principio, convencer a los decanos y rectores y, por otro lado, abrir espacios que las disciplinas tradicionales no le permiten, no porque sean tradicionales sino porque están controladas por investigadores tradicionales, y sobre todo conservadores, ese logo no tiene por qué llenarse con el proyecto intelectual de la Inglaterra de los 60 o con el de los estudios culturales ‘latinoamericanos’ en Estados Unidos. Es más, puede ocurrir que los destellos del nombre no dejen ver que a su lado se están adelantando proyectos intelectuales innovadores que quedan tapados por la disputa institucional sobre el qué y el por qué de un nombre¹⁰. Al separar espacio institucional de proyectos culturales es imperativo volver a) sobre la historia de América Latina, desde la colonización del siglo XVI hasta el Plan Colombia y el ALCA, y b) sobre las genealogías de pensamiento y de pensamiento crítico en América Latina en conexión con África y Asia; esto es, con aquellos espacios marcados por la historia

del colonialismo en el mundo moderno. Es obvio que no se puede ignorar a Europa. El imperialismo no lo fue ni lo sigue siendo en términos económicos, políticos, legales e institucionales, sino también intelectuales. Europa y Estados Unidos ‘exportaron’ el paquete completo, las formas de opresión y los proyectos críticos de oposición.

De modo que, en última instancia, el problema fundamental para mí no es tanto el de si los estudios culturales o los estudios poscoloniales o los estudios étnicos o de género son los unos preferibles a los otros, sino que el problema fundamental está en otra parte. Diría, para terminar, que la cuestión es más general y que puede plantearse en el nivel de las humanidades, teniendo en cuenta, por cierto, la distribución actual del saber entre humanidades, ciencias sociales y ciencias naturales. La tradición europea distingue entre ciencias humanas y naturales, y en las primeras incluye las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, sabemos que, a partir de la Guerra Fría, ciencias sociales como la economía, las ciencias políticas y la sociología se convirtieron en ciencias humanas ‘duras’, si se quiere, modeladas sobre las ciencias naturales. Pero no solo eso sino que pasaron de la necesidad de explicar, al deseo de administrar la sociedad. En este sentido a las humanidades les corresponde el papel crítico que Immanuel Kant le había otorgado a la filosofía. Pienso que hoy por hoy, frente a la globalización, al Plan Colombia y la deuda externa en América Latina, y, últimamente, a la re-articulación de la crisis, se imponen tres preguntas que podrán guiar varios proyectos intelectuales futuros:

- ¿Cuáles son los problemas y asuntos que exigen nuestra atención, que nos llaman, que nos invaden el cuerpo?
- ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión nos exige la historia, la sociedad y las genealogías intelectuales en las que elegimos inscribirnos?
- ¿Desde qué perspectiva (disciplinaria, étnica, genérica, sexual, nacional, etc.) produciremos tal conocimiento o comprensión? Esta pregunta asume, por cierto, que la perspectiva disciplinaria no es neutra y que está marcada por el color, el género, la sexualidad, la nacionalidad (esto es, la lengua en la que se escribe y las genealogías inscriptas en esa lengua).
- ¿Con qué fin producir conocimientos y tratar de comprender? ¿Para ‘avanzar en el conocimiento’? ¿para ‘llegar a la verdad’? o ¿para incidir en la transformación social y, en consecuencia, el conocimiento-comprensión producido estará en relación a los problemas y asuntos

que nos exige la historia, la sociedad y las genealogías intelectuales en las que elegimos inscribirnos?

Estas preguntas son para mí fundamentales. La presentación de Edgardo Lander en este encuentro enfatizó el ‘color de la epistemología moderna’. Esto es, que la epistemología de la modernidad europea presupone un sujeto caracterizado por su masculinidad, por su blancura y por su europeidad. A ello yo agregaría, un sujeto que piensa y escribe en escritura alfabética y cuyas lenguas matrices son el griego y el latín, y las lenguas ‘modernas’ del conocimiento: el inglés, el francés y el alemán. Se me ocurre pensar que los estudios culturales no se han zafado todavía de esta prisión epistemológica. Han enfatizado la inter-disciplina, pero manteniendo inconscientemente los principios epistemológicos comunes a todas las disciplinas modernas, desde las ciencias físicas y naturales a las sociales y a las humanidades.

Estos son a mi entender algunos de los problemas fundamentales a los que deberíamos dedicarnos a pensar *críticamente*, no olvidando, aunque a otro nivel, la necesidad del pensar *estratégico*, de cómo usar los estudios culturales en diversos lugares institucionales, esto es, en las universidades del Primer o del Tercer Mundo, o si cupiera, qué otros lugares pueden existir fuera de las universidades donde el pensamiento *crítico* pueda continuar ejerciéndose. En última instancia, los proyectos intelectuales asociados con estudios culturales en América Latina deberán, al menos durante las próximas décadas, partir de la colonialidad del poder como denuncia y crítica al racismo epistémico de la modernidad.

El espacio institucional es importante, claro, pero subsidiario en relación a los proyectos intelectuales. No es un fin, sino un medio. El problema se presenta cuando invertimos los términos y pensamos que los estudios culturales son un fin y no un medio. Los acontecimientos y procesos sociales, económicos, civiles, militares, psicológicos, que se acentuaron a partir del 11 de septiembre, creo que ponen a las claras que los problemas no están en cómo dividimos la torta disciplinaria sino cuáles son los problemas de vida y muerte, de opresión y control estatal, de reacción y descontrol privado a los que todas las áreas del saber tienen —tenemos— la responsabilidad ética y política de contribuir a solucionar. El 11 de septiembre acentuó los límites del academicismo y la necesidad de producción de conocimientos que contribuyan a transformar la comprensión hegemónica de la historia, de la colonialidad, del poder, del racismo imbricado en fantasmas de color de piel y de creencias religiosas. En fin, que

contribuyan a comprender la cara del nuevo dios, de la nueva trinidad (capitalismo, militarismo y política), ante el cual sus defensores ofrecen sacrificios humanos, como entre los antiguos aztecas, y sus detractores no dudan en responder con ceguera semejante. La lista de preguntas que acabo de enumerar fueron enunciadas antes del 11 de septiembre. Después de esta fecha las preguntas no han perdido su razón de ser. Al contrario, se han hecho, para mí, más acuciantes.

POSTSCRIPTUM

El argumento que desarrollé hasta aquí fue escrito hacia noviembre del 2001. Este postscriptum lo escribo en agosto del 2002, después de haber pasado dos semanas enseñando una de las unidades del Doctorado en Estudios Culturales, iniciado en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. El título de mi seminario fue “Esplendores y miserias del pensamiento crítico en América Latina”. El énfasis del seminario fue en contrastar los legados del pensamiento criollo/mestizo (en general conocido como ‘latinoamericano’) con el emergente pensamiento crítico indígena y afro, tanto en Ecuador y Colombia como en el Caribe (particularmente inglés y francés) donde tiene ya una larga trayectoria desde Aimé Cesaire y Frantz Fanon. Me precedieron en la enseñanza Catherine Walsh, quien inicio el seminario y Santiago Castro-Gomez¹¹. Me siguieron Fernando Coronil y Edgardo Lander. Con estos datos quiero subrayar los dos puntos siguientes:

1. La estructura y el desarrollo del Doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina refuerza con un ejemplo concreto lo que sostengo en el argumento: Los estudios culturales no pueden identificarse con *una* agenda intelectual, sea esta la de Raymond Williams o la de Stuart Hall, la de Larry Grossberg o de Néstor García Canclini. Si así fuera, no pudiese yo identificarme con los estudios culturales, con excepción claro está, de Stuart Hall. Y no podría identificarme por dos razones: una porque mi proyecto intelectual es distinto al de Williams, Grossberg o García Canclini. Y segundo, porque no podría identificarme con un espacio institucional (estudios culturales) que reproduce las estructuras de poder de las disciplinas ya establecidas, en las cua-

les *la* disciplina se identifica con *una* norma y con uno o dos proyectos intelectuales en los que se constituyen los debates y las peleas en la disciplina por el control de estudiantes y de otros recursos;

2. Estudios culturales, en la Universidad Andina, se esta constituyendo como un lugar institucional que giran en torno a ciertos legados del pensamiento crítico mestizo/inmigrante, incluyendo la colonialidad del poder (Quijano), filosofía de la liberación (Hinkelammert, Dussel), colonialismo y género (Rossana Barragan), pensamiento indígena (Felipe Quispe, Luis Macas, Armando Muyolema, Fausto Reynaga), pensamiento afro (Aime Cesaire, Frantz Fanon, Lewis Gordon, Paget Henry, Juan García, etc.). Algunos de los miembros del doctorado, sorprendidos en los primeros días de mi seminario, advirtieron que esto no tenía mucho que ver con Néstor García Canclini, Renato Ortiz o Jesús Martín-Barbero. En efecto, sus sospechas no eran infundadas. Una de las diferencias fundamentales es que mientras García Canclini, Renato Ortiz y Jesús Martín-Barbero enfatizan la segunda modernidad (de la Ilustración) Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Frantz Hinkelammert, Rossana Barragan, Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Macas, Armando Muyolema, los zapatistas, Juan García y otros (particularmente indígenas y afro) tienen claro que sus infortunios comenzaron a comienzos del siglo XVI. En un país andino como Ecuador, distinto a Argentina, Brasil y España, ¿quién puede dudar de que los ‘estudios culturales’ tendrán que tener el capitalismo mercantil y el racismo como ejes fundamentales de la explotación del trabajo, del género y de la sexualidad atravesados por la colonialidad del poder, la cara oculta de la modernidad?

NOTAS

- 1 “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios”.
- 2 Ver también Daniel Mato, “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3, 2001, 85-112.
- 3 Para un panorama de la emergencia de los estudios culturales en Inglaterra ver Dennis Dowrick, *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 1997. Para el contexto histórico, en Estados Unidos, que provocó la emergencia de los women studies, ethnic studies, chicano y, luego,

latino studies, afro-american studies, etc., ver Ruth Frankenberg and Lata Mani, "Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Postcoloniality and the Politics of Location". *Cultural Studies* 7.2, 1993, 292-310. Las exigencias que se derivan del movimiento de los derechos civiles, más la creciente inmigración desde el Tercer Mundo, particularmente de América Latina, crearon las condiciones para la emergencia de estudios de género y de etnicidad, de sexualidad y de racismo. Los estudios culturales llegaron más tardíamente a Estados Unidos y por otras exigencias que tienen que ver más con la relación entre Estados Unidos y Europa (Francia y el posestructuralismo; Inglaterra y los estudios culturales ligados a la particular 'tradición' marxista en Estados Unidos; Alemania y la segunda ola de la Escuela de Frankfurt –Habermas, etc.).

- 4 Un caso interesante para ilustrar este argumento es el del taiwanés Kuan-Hsing Chen. Estudió con Stuart Hall y editó con David Morley uno de los mejores volúmenes sobre la obra de Hall, *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (London: Routledge, 1996). Sin embargo, ni bien regresó a Taiwán planteó el problema de la diferencia epistémica colonial al contrastar la práctica de los estudios culturales en Taiwán y en el este asiático, y en Inglaterra y el Atlántico Norte ("Voices from the outside: towards a new international localism". *Cultural Studies*, 6.3, 1992, 476-484. No tardó tampoco en crear su propia revista, *Inter-Asia Cultural Studies*, la cual comenzó con un volumen titulado "Problematizing 'Asia'" (vol. 1.1. 2000). Por todo lo que he estado diciendo sobre América Latina, no es de sorprender que Kuan-Hsing, cuyo proyecto intelectual me parece estupendo, comience por problematizar la idea de 'Asia' y no la idea de 'estudios culturales'. Problematizar Asia en el momento de la rearticulación de la economía global y sus consecuencias culturales, políticas, éticas, epistémicas es un proyecto intelectual radical. En cambio problematizar los estudios culturales es una cuestión de política institucional, de razón estratégica más que de razón crítica.
- 5 Ver el artículo de Ramón Grosfoguel, "Development, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", en *Nepantla. Views from South* (Durham, N.C.), 1.2, 347-376.
- 6 *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited and with an introduction by Cary Nelson and Larry Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- 7 Ver la introducción de Ileana Rodríguez en *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham: Duke University Press, 2001.
- 8 Existe ya una amplia bibliografía de un proyecto intelectual en el que se entrecruzan instituciones e intelectuales en América Latina y Estados Unidos en torno a cuestiones de colonialidad y economía, globalización, eurocentrismo, racismo, etc. Entre estas publicaciones hay que mencionar, primero, trabajos publicados desde finales de los 80 y principios de los 90 en *Anuario Mariateguiano*, dirigido por Aníbal Quijano y Antonio Melis. Varias publicaciones de Enrique Dussel, pero fundamentalmente el volumen III de sus tres volúmenes sobre Marx, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI, 1990); la sección especial de *Comentario Internacional* dedicado a Geopolíticas del conocimiento, editado por Catherine Walsh en el 2001 (<http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm>); el libro editado por Edgardo Lander y publicado por CLACSO y UNESCO, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, en el 2000 (<http://www.clacso.org/libros/lander/llander.html>); el libro editado por Santiago Cástro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (Bogotá: Instituto Pensar, 2000); el libro editado por Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Editorial del Signo, 2001); varios importantes trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui no publicados. Para un resumen de ellos ver Walter D. Mignolo, "Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7.3, 2001, 85-112; el volumen 1.3, 2000 de *Nepantla: Views from South*,

- que recoge trabajos de Dussel, Cástro-Gomez, Lander y Quijano. Además de los artículos recogidos en *La colonialidad del saber y Teorías sin disciplinas* (ver nota 10), Fernando Coronil publicó recientemente otro artículo fundamental para el tipo de reflexiones que organiza esta nota al pie: "Toward a Critique of Globalcentrism", en *Public Culture*, 12.2, 2000; por último, el *dossier* preparado por Freya Schiwy y Michael Ennis, "Geopolitics of Knowledge: Knowledge and the Known", con artículos de Catherine Walsh, Oscar Guardiola-Rivera y Javier Sanjinés, en *Nepantla. Views from South*, 2-3, 2002.
- 9 Sobre este asunto ver mi "Capitalism and Geopolitics of Knowledge: Latin American Social Thought and Latino/a American Studies" en *Rethinking Area Studies*. Juan Poblete, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
 - 10 En Estados Unidos, por ejemplo, se han estado realizando proyectos innovadores en la American Philosophical Association, en el sector de filosofía noratlántica. Eduardo Mendieta ha sido y sigue siendo una de las figuras más prolíficas en ese sector. Por ejemplo, *Latin America and Postmodernity: a Contemporary Reader*, 2001, coeditado con Pedro Lange-Churión; *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coeditado con Santiago Castro-Gómez, México D.F.: Porrúa; San Francisco, Calif.: University of San Francisco, 1998; *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, coeditado con Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
 - 11 Por razones no previstas, Castro-Gómez no pudo participar este año. Fue reemplazado por Zandra Pedraza, de la Universidad de los Andes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda Martín y Eduardo Mendieta, eds. 2000. *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Castro-Gómez, Santiago, ed. 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. 1998. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D.F.: Porrúa/University of San Francisco.
- Coronil, Fernando. 2000. "Toward a Critique of Globalcentrism". *Public Culture* (Durham, N.C.), 12.2.
- Dowrkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.
- Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Frankenberg, Ruth and Lata Mati, 1993. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, Postcoloniality, and the Politics of Location". *Cultural Studies* (N.Y.), 7.2: 292-310.

- Grosfoguel, Ramón. 2001. "Development, Modernity, and Dependency Theory in Latin America". *Nepantla. Views from South* (Durham, N.C.), 1.2: 347-376.
- Kuan-Hsing Chen. 1992. "Voices from the Outside: Towards a New International Localism". *Cultural Studies* (N.Y.), 6.3: 476-484.
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO y UNESCO. (<http://www.clacso.org/libros/lander/llander.html>)
- Mato, Daniel. 2001. "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 85-112.
- Mignolo, Walter, ed. 2001a. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Mignolo, Walter. 2001b. "Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 85-112.
- Mignolo, Walter. 2002. "Capitalism and Geopolitics of Knowledge: Latin American Social Thought and Latino/a American Studies". *Rethinking Area Studies*. Poblete, Juan, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morley, David, y Kuan-Hsing Chen, eds. 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* London: Routledge.
- Nelson, Cary, y Larry Grossberg, eds. 1998. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Rodríguez, Ileana. 2001. "Introduction". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Rodríguez, Ileana, ed. Durham: Duke University Press.
- Schiwy, Freya y Michael Ennis, eds. 2001. "Geopolitics of Knowledge: Knowledge and the Known". *Nepantla. Views from South* (Durham, N.C.), 2.3.
- Walsh, Catherine, ed. 2001. "Geopolíticas del conocimiento". *Comercio Internacional* (Quito), 2. (<http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm>)

APOGEO Y DECADENCIA DE LA TEORÍA TRADICIONAL

UNA VISIÓN DESDE LOS INTERSTICIOS

*Santiago Castro-Gómez**

El libro de Carlos Reynoso titulado *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica* publicado en julio del año 2000 por la editorial Gedisa de Barcelona, constituye, sin lugar a dudas, un desafío y un estímulo para la práctica teórica de los estudios culturales en América Latina. Es uno de esos libros sobre los que, parodiando la frase de Rodó, puedo decir con certeza que “lo admiro pero no lo amo”. Lo admiro por su capacidad de sospecha, por su tono irónico y penetrante, y por ser además un libro escrito con ‘pasión y sangre’, así como deben ser asumidas las cosas fundamentales en las que creemos. Pero no lo amo porque su autor parece reclamar la obtención de una victoria personal sobre un enemigo de paja, antes que la clarificación de un problema científico. Como tendré oportunidad de demostrar, el libro apela un modelo de cientificidad –la ‘teoría tradicional’– que tuvo su apogeo entre los siglos XIX y XX y ahora se encuentra en franca decadencia, por lo que, lejos de impulsar el quehacer de las ciencias sociales contemporáneas, se ha convertido en su mayor estorbo. La admiración, el desamor y la pasión fueron, entonces, los móviles que impulsaron la redacción de esta ponencia.

* Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá e investigador titular del Instituto Pensar de la misma universidad.

A continuación entablaré un diálogo crítico con Reynoso, centrándome básicamente en dos de los temas planteados en el libro. Formularé los temas utilizando las mismas preguntas lanzadas por el autor:

1. ¿Ha habido algún asomo de creación teórica en el interior de los estudios culturales, o viven ellos de la depredación de metodologías ocasionales tomadas de las tradiciones científicas de las que reniegan?
2. ¿Constituyen los estudios culturales una antidisciplina libre, o reproducen los cánones disciplinares de la ciencia normal?

Al igual que Reynoso, el marco desde el cual ofrezco responder a estas preguntas es el de la epistemología de las ciencias sociales; pero a diferencia de él, y como participante de esta práctica intersticial denominada ‘estudios culturales’, mi postura favorecerá a los respectivos primeros hemistiquios de las preguntas. Con todo, mi estrategia no consistirá en oponerme directamente (*vis a vis*) a los argumentos del antropólogo argentino, sino en entablar un diálogo con ellos, entendiendo que muchas de sus críticas a los estudios culturales son, en líneas generales, correctas.

1. LA INVENCION DEL DIABLO

Reynoso comienza su texto constatando con horror el crecimiento espectacular de los estudios culturales en la academia anglosajona y también en América Latina durante la última década del siglo XX. Ellos encarnan, en su concepto, “el último grito de la moda” teórica en ambos lados del Atlántico (Reynoso, 2000: 9). Acude a las dos bases de datos principales en humanidades y ciencias sociales (WorldCat y ERIC) para mostrar que tan solo entre 1996 y 1998 se registraron 654 títulos bajo la rúbrica ‘estudios culturales’ (*Ibid.*: 10). El ‘boom’ editorial de los estudios culturales parece incontenible. Su tasa de crecimiento no solo supera al de todas las demás ciencias sociales juntas, sino que en ninguna parte se percibe una corriente de pensamiento que pueda ofrecerles resistencia. Son más y más las universidades y los institutos de investigación en todo el mundo que incluyen a los estudios culturales dentro de su oferta curricular. ¿A qué se debe este éxito insuperable? La respuesta de Reynoso es inicialmente negativa: el éxito de los estudios culturales no tiene nada que ver con su calidad científica, sencillamente porque ellos no han realizado ningún aporte, ni metodológico ni epistemológico, al avance sustantivo del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

Acudiendo directamente a citas tomadas de los que él considera ‘representantes canónicos’ de los estudios culturales, Reynoso muestra que éstos adolecen de una gravísima debilidad teórica. La creatividad metodológica y epistemológica de los estudios culturales es prácticamente nula debido a dos factores centrales. En primer lugar, y siguiendo el famoso *dictum* de Marx, los estudios culturales han dado prioridad a la praxis sobre la teoría, subordinando ésta a las necesidades de aquella; en segundo lugar, y en consecuencia de lo anterior, los estudios culturales se han limitado a ‘depredar’ perezosamente los logros metodológicos de las disciplinas tradicionales, considerando (ingenuamente) que la simple *agregación pragmática* de diferentes marcos conceptuales representa, por sí misma, un progreso en el quehacer teórico de las ciencias sociales. Examinemos de cerca estos dos argumentos.

Los estudios culturales acentuaron siempre la *dimensión política del conocimiento*. Así por ejemplo, Stuart Hall afirmaba que los estudios culturales no eran otra cosa que la continuación de la política por otros medios; Alan O’Connor decía que los estudios culturales no son una tradición de erudición académica sino una empresa de compromiso político; y Lawrence Grossberg admitía que “los estudios culturales se rehusan a definir su propia adecuación teórica en términos académicos o estrechamente epistemológicos” (*Ibíd.*: 167; 83). A partir de estos testimonios, Reynoso concluye que los estudios culturales manejan una imagen romántica y sobredimensionada de sí mismos, según la cual, su función social no es tanto producir conocimientos, cuanto, transformar el mundo. La ciencia debe subordinarse a la política. Es decir, que el valor de la ciencia no se mide en términos científico-metodológicos sino en términos político-prácticos. El papel de las ciencias sociales sería ‘intervenir’ activamente en la vida pública mediante la producción de intelectuales orgánicos (*Ibíd.*: 173).

Ahora bien, para Reynoso las consecuencias de esta infravaloración de la ciencia con respecto a la política no pueden ser otras que el triunfo del oscurantismo y la muerte de la racionalidad crítica. Los estudios culturales no son los impulsores privilegiados de un nuevo paradigma de las ciencias sociales, sino sus mayores enemigos¹. Lo que predomina en los estudios culturales es un *eclecticismo barato*² en el que diferentes teorías se mezclan sin elaborar y cuyo resultado no tiene más sustento que su habilidad para ‘flotar en el aire’ (*Ibíd.*: 87). No hay en los estudios culturales ningún aporte conceptual específico al acervo común de las ciencias sociales.

La posición de Reynoso es clara: antes que verdaderos productores de conocimiento, los estudios culturales no son otra cosa que una “gimna-

sia extravagante de resemantización compulsiva” (*Ibíd.*: 81). Para legitimar de algún modo su fachada científica, los estudios culturales se apropiaron de teorías y métodos provenientes de la antropología, la sociología, la lingüística, la crítica literaria, la filosofía y la ciencia política. Pero con toda esta materia prima lo único que logran coser es una monstruosa colcha de retazos, desprovista de la más mínima rigurosidad metodológica. Y lo que es peor: la debilidad teórica pretende ocultarse bajo la pirotecnia del lenguaje y la sofisticación retórica. Es el caso de teóricos afiliados al poscolonialismo como Gayatri Spivak y Homi Bhabha, quienes apelan a una jerga figurativa y a una sintaxis enredada para presentar en público sus aparentemente ‘novedosas’ teorías. Irremediablemente adictos a la oscura retórica de Lacan y Derrida, los dos pensadores indios –ambos curiosamente profesores de inglés!– torturan a sus lectores con una ‘jerga marciana’ que además se jacta de ser progresista y de situarse junto a los sectores subalternos (*Ibíd.*: 117). Para Reynoso, resulta imposible encontrar en esta ‘jeringonza’ ningún vestigio de rigor teórico o forma de pensar innovadora, sino tan solo “un arrebato de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas” (*Ibíd.*: 119).

Parece evidente que el juicio que Reynoso pasa sobre los estudios culturales (EC) se funda en un modelo de ciencia que, desde Platón hasta Luhman, pasando por Descartes, Husserl y Durkheim, plantea que la científicidad del conocimiento se obtiene solamente si existe una ‘ruptura epistemológica’ con la opinión, con el sentido común y con todo tipo de nociones ‘precientíficas’. Este *modelo de la representación*, que Max Horkheimer bautizara con el nombre de ‘teoría tradicional’, señala básicamente que a mayor distancia del sentido común, mayor es la posibilidad de crear teóricamente al objeto y de relativizar al máximo los prejuicios subjetivos del científico, incluyendo, claro está, sus valoraciones políticas y morales. Esta eliminación de los elementos subjetivos del conocimiento viene garantizada por un método incontaminado por lo social, que se funda en las matemáticas y la lógica (Horkheimer, 2000: 32-33). No es extraño, entonces, que nuestro autor reproche a los estudios culturales –y a toda forma de posmodernismo en general– por asumir una actitud ‘populista’, es decir, por su sospechosa *proximidad con el sentido común*³. Reynoso se pliega de este modo al paradigma hegemónico de científicidad desplegado por la modernidad: mientras no exista una *distancia* frente a los saberes que en el mundo de la vida se presentan como ‘evidentes’, no será posible la emergencia del conocimiento científico.

2. EL FANTASMA DEL DIABLO SE TOMA LA ACADEMIA

¿Qué decir frente a los argumentos de Reynoso? En primer lugar, es necesario reconocer que muchas de sus críticas, en especial aquellas que apuntan hacia las prácticas *académicas* y *pedagógicas* de los estudios culturales, dan certeramente en el blanco. Es cierto, por ejemplo, que muchos de los cultivadores de los EC han adoptado una actitud demasiado *light* frente a la rigurosidad teórica de sus planteamientos. Mi opinión es que la ligereza conceptual que en cierto sentido se apoderó de la producción intelectual en el campo de los estudios culturales, tiene que ver con el ‘tránsito’ que hicieron estos desde Europa hacia los Estados Unidos durante la década de los ochenta. Mientras que en Inglaterra los estudios culturales se encontraban anclados en facultades de ciencias sociales, en Estados Unidos su anclaje institucional se realizó por lo general en facultades de letras y humanidades. Esto desencadenó varios fenómenos paralelos:

- a) Los estudios culturales norteamericanos se desligaron paulatinamente de las ciencias sociales y comenzaron a adoptar metodologías más ligeras, pertenecientes a la tradición humanística de los estudios literarios y la filosofía. Esto explica su distancia frente al marxismo y al estructuralismo de corte althusseriano, y también su acercamiento a pensadores como Derrida, Lyotard, Deleuze y Baudrillard. Con otras palabras: en los Estados Unidos los EC se empiezan a distanciar del rigor analítico propio de las ciencias sociales y adquieren un perfil más ‘textualista’, que no se interesa demasiado por el control empírico y metodológico de sus afirmaciones.
- b) Esta presencia creciente de metodologías *light* en los currículos de prestigiosos departamentos de letras, vinculó rápidamente a los EC con un proceso de ‘carrerismo académico’. Cada vez eran más los profesores y estudiantes que veían en los estudios culturales una oportunidad para ascender rápidamente en la jerarquía académica. El manejo de temas sin demasiada profundidad metodológica pero que gozaban de gran prestigio internacional –por ser reputados como pertenecientes a la ‘vanguardia teórica’– hizo que proliferaran las publicaciones sin sustancia. Basta echar una mirada a la sección “Cultural Studies” en cualquier librería mayor de los Estados Unidos para darse cuenta de que un gran porcentaje de las publicaciones carecen de rigurosidad metodológica.

- c) A la ligereza metodológica y el carrerismo académico se une la aureola política con que venían revestidos los estudios culturales. Esta situación provoca no solo la romantización sino también la *banalización* de los objetos de estudio. Para un estudiante de doctorado bastaba, por ejemplo, encontrar un caso cualquiera que pudiera encasillarse como ‘sujeto subalterno’ o como ‘discurso de resistencia’ para tener ya un buen tema de tesis. Entre más abyecto fuese el sujeto estudiado, más interesante la investigación y más cercana la anhelada meta del *tenure track*. Si un solo sujeto pudiese combinar la característica de ser pobre, indio, mujer, inmigrante, chamán, ecologista, bisexual, maquilador, literato y exprisionero político torturado, ¡tanto mejor! Al fin de cuentas, estudios de caso como el de Gloria Anzaldúa no abundan por los Estados Unidos. Habrá que continuar esta búsqueda perversa en el Tercer Mundo, visto ahora por la academia gringa como una región que, por fortuna, exporta hacia el centro materias primas para sus tesis de doctorado.

A continuación, y de manera breve, examinaré dos de los puntos en que también acierta –por lo menos en parte– la crítica de Reynoso a los estudios culturales: 1. su falta de reflexividad, es decir, su ligereza epistemológica, y 2. su falso carácter antidisciplinario. Este examen tendrá un carácter diagnóstico, ya que su aspecto propiamente terapéutico será desarrollado en la próxima sección.

1. Los estudios culturales, afirma Reynoso, se han limitado a tomar prestados los temas, métodos y objetos de las disciplinas, sin investigar de manera crítica las condiciones de posibilidad a partir de las cuales las disciplinas construyeron esos temas, métodos y objetos (*Ibíd.*: 53). Esta crítica de la ligereza epistemológica de los EC complementa la ya mencionada de su ligereza metodológica. Basta observar los programas académicos de estudios culturales ofrecidos por distintas universidades para darse cuenta que en muy pocos –si es que en alguno– se incluye la asignatura “Epistemología de las Ciencias Sociales”. Esto explica en parte por qué mucho de lo que se produce en el campo utiliza ingenuamente conceptos e instrumentos analíticos que simplemente ‘toman’ de algún lado, como si crecieran espontáneamente de los árboles, *sin establecer previamente su genealogía*. El resultado de estos préstamos categoriales irreflexivos es obviamente la contradicción patente entre lo que los EC *dicen* y lo que *hacen*. Dicen entender que la ciencia social es un producto histórico y que sus categorías de

análisis se anclan en dispositivos de producción social; pero al hacer uso de estos conceptos como quien utiliza un instrumento complejo sin conocer para qué fue construido, los EC demuestran una gran ceguera epistemológica frente a la *génesis de su propia práctica teórica* y terminan siendo una nueva forma de teoría tradicional. Más adelante veremos que, por fortuna, muchos de los trabajos realizados en el campo de los estudios culturales han logrado superar esta ceguera y convertirse en lo que Horkheimer denominase ‘teoría crítica’.

2. Reynoso se queja, con razón, de que los estudios culturales han elevado falsamente una pretensión antidisciplinaria. Es cierto, como veremos luego, que los EC nos han permitido comprender fenómenos y relaciones que no eran accesibles a través de las disciplinas existentes, contribuyendo con ello a ‘indisciplinar’ las ciencias sociales. Pero otra cosa muy distinta es afirmar que los EC son una ‘superación’ de las disciplinas y que éstas se encuentran a punto de desaparecer, como si fuesen arrastradas por la necesidad ciega de la historia. Algunos han llegado a decir incluso que las disciplinas son ‘campos de trabajo forzado’ y que los estudios culturales son una especie de ‘actividad liberadora’ que rescatará a los científicos sociales de aquellas ‘prisiones epistemológicas’ en las que se encontraban encerrados (*Ibíd.*: 85). Todas estas afirmaciones revelan nuevamente una contradicción interna de los estudios culturales. Dicen estar en la capacidad de analizar críticamente los dispositivos de poder, pero al asumir una actitud decididamente antiinstitucional, desconocen una de las lecciones básicas que hemos aprendido de Althusser, Foucault y Bourdieu: las instituciones académicas, incluyendo aquí las disciplinas, son ‘campos’ en los que se libran importantes luchas (políticas) por el control de los significados. Por esta razón, el anarquismo institucional del que hacen alarde ciertos practicantes de los EC no es tan solo una actitud infantil, sino que también es una *malísima estrategia política*.

3. EL DIABLO NO ES COMO LO PINTAN

En esta última sección trataré de mostrar que, a pesar de sus deficiencias políticas, académicas y pedagógicas, los estudios culturales sí han contribuido positivamente al desafío contemporáneo de ‘abrir las ciencias

sociales' reconocido por la Comisión Gulbenkian. Y lo han hecho precisamente allí donde Reynoso les niega toda pertinencia y creatividad: en el ámbito metodológico y epistemológico. Argumentaré que estos desafíos se dirigen principalmente hacia el modelo de la 'teoría tradicional' con el que trabajaban las ciencias sociales desde el siglo XIX, y en el cual se ubica también la obra del antropólogo argentino. Esto explica la actitud *defensiva* que asume Reynoso a todo lo largo de su libro. Siente que la identidad de su disciplina de origen, la antropología, se encuentra gravemente amenazada, pero lejos de preguntarse cuáles son los desafíos históricos a los tanto que ella como las demás ciencias sociales se encuentran enfrentadas, prefiere buscar un enemigo de paja, los estudios culturales, e 'inventarse el diablo' con ellos.

Comenzaré con una reflexión general que permita apreciar cuáles son algunos de los desafíos actuales que enfrentan las ciencias sociales contemporáneas, qué implicaciones tiene esto para la reestructuración de sus paradigmas teóricos y cuál ha sido el aporte de los estudios culturales en este proceso de reestructuración. La pregunta inicial será: ¿Cómo han cambiado los objetos de estudio de las ciencias sociales y en qué consiste el valor explicativo de los 'nuevos' objetos creados por ellas en las últimas décadas del siglo XX? ¿Qué tipo de cambios sociales a nivel planetario han influenciado en el hecho de que un objeto de conocimiento llamada 'cultura' adquiera hoy un nuevo valor o 'significación' al interior de la comunidad científica?

Digamos primero que las *estructuras de producción y reproducción* que caracterizan a la sociedad global en la que vivimos se alejan radicalmente de aquellas que habían teorizado cientistas sociales como Smith, Ricardo, Marx, Keynes y Prebisch. El capitalismo industrial o fordista de los siglos XIX y primera mitad del XX ha sido reemplazado por un capitalismo posindustrial, en el que las categorías de análisis provenientes de la economía clásica han perdido su poder explicativo. Esto se debe básicamente a dos factores:

1. Los estados nacionales han dejado de ser los espacios de concentración de la hegemonía política y cultural. No son ahora los estados territoriales quienes jalonan la producción, sino corporaciones transnacionales que se pasean por el globo sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación en particular. El capital ha venido perdiendo sus connotaciones nacionales (capital inglés, japonés, alemán, norteamericano) para subordinarse cada vez más a formas propiamente 'globa-

les' de intercambio. El aparato estatal se ha reconfigurado de acuerdo a la exigencia mundial de los mercados, y siguiendo los lineamientos trazados por corporaciones supranacionales (como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Asociación Mundial del Comercio). Lo que a comienzos del siglo XXI se impone como fuerza configuradora de lo social es un conjunto de relaciones *posnacionales* y *postradicionales* que han sido potenciadas por las nuevas tecnologías de la información.

2. La *industria cultural*, como ya lo mostraran Horkheimer y Adorno, se ha convertido en una de las principales –si no la más importante– ‘fuerza de producción’ del capitalismo contemporáneo. Esto significa que lo que se produce y mercantiliza hoy en día no es tanto naturaleza convertida en ‘valor de cambio’, como pensara Marx, sino información y entretenimiento. Hemos pasado de la producción de artículos empaquetados al empaquetamiento de informaciones articuladas como mercancía. La producción y reproducción del capital dependen ahora del control que ejercen las corporaciones sobre las imágenes y las representaciones.

Esto significa que la ‘cultura’ ha dejado de ser exclusivamente un conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua y a un territorio. En tiempos del capitalismo avanzado la cultura se ha destradicionalizado y desterritorializado, es decir, se ha convertido en un repertorio de signos y símbolos *producidos técnicamente* (de acuerdo a intereses particulares) y difundidos planetariamente por los medios de información. Este universo simbólico, así desligado de la tradición, empieza a definir el modo en que millones de personas en todo el globo sienten, piensan, desean e imaginan. Querámoslo o no, la globalización nos ha conectado vitalmente con *territorios postradicionales* en donde las identidades personales o colectivas no se encuentran referidas a pertenencias de lengua, sangre o nación, pues ya no se estructuran desde la inmanencia de las tradiciones, sino desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados. Con una palabra: desde mediados del siglo XX estamos asistiendo a un *cam-bio cualitativo* en el ‘estatuto’ de la cultura.

¿Qué implicaciones tiene todo lo anterior para una re-definición de la ‘cultura’ como objeto de conocimiento científico?

1. Que a pesar de las quejas de Reynoso, la cultura deja de ser ‘propiedad’ de la antropología. Dentro de la división del trabajo disciplinario

en las ciencias sociales, establecida desde el siglo XIX, la sociología era la encargada de estudiar a las sociedades ‘modernas’, mientras que la antropología realizaba el estudio de las sociedades ‘tradicionales’. El objeto de la primera era la ‘civilización’, mientras que el de la segunda era la ‘cultura’. Pero la globalización parece haber terminado definitivamente con estas divisiones. Aquellas poblaciones sin contacto alguno con la modernidad –y cuya observación por parte de los europeos originó desde el siglo XVIII el concepto ‘tradicional’ de cultura– han desaparecido prácticamente de la faz de la tierra. Mantener una definición de la antropología como disciplina que trata de valores, tradiciones y costumbres *premodernas* significaría convertir la materia en una variante de los estudios museísticos, y al antropólogo en una especie de guardián del ‘patrimonio histórico’ de la humanidad. Si quiere sobrevivir y redefinirse como disciplina científica, la antropología tendrá que incursionar (metodológica y temáticamente) en áreas que antes no eran de su competencia.

2. Que la cultura deja de ser vista como un ‘reflejo’ de las estructuras materiales de la sociedad, tal como lo planteaban tradicionalmente la sociología y la economía. Tanto los sociólogos de orientación liberal, como aquellos de orientación marxista, miraron siempre la cultura como un *epifenómeno* de la vida económica de la sociedad. Pero en el momento en que la reproducción del capital adquiere rasgos decididamente ‘culturales’ –como hemos visto anteriormente–, se le impone a la sociología y a la economía entrar en dominios que antes se consideraban exclusivos de otras disciplinas.
3. Que la cultura deja de ser propiedad de los estudios humanísticos (filosofía, literatura, artes). Desde el renacimiento, y trazando sus orígenes en la tradición griega de la *Paideia*, las humanidades se concentraron en el estudio y la interpretación rigurosa de *textos* que pudieran educar (*Bildung*) o ‘cultivar’ el espíritu del hombre. Pero en el momento en que la producción cultural se masifica por el impacto de la globalización, entonces se hace necesario investigar no solamente los contenidos de la llamada cultura ‘alta’ (las ‘grandes obras’ de la literatura, de la filosofía o de las artes plásticas, donde supuestamente se hallaría contenida la ‘cultura’ y el pensamiento del hombre en sentido estricto), sino muy especialmente la cultura llamada ‘popular’. Ésta última, a su vez, deja de ser patrimonio exclusivo de los folcloristas o de los antropólogos urbanos. Las humanidades se ven compelidas de este modo a

entrar en diálogo con otros campos de estudio, si es que desean evitar el riesgo de convertirse en defensoras y promotoras de una *cultura de elites* (que, entre otras cosas, también ha dejado de serlo).

Es en este punto que el campo emergente de los estudios culturales aparece como *espacio de articulación entre las disciplinas*. No se trata de una nueva disciplina que viene a reemplazar lo que hacían antes las disciplinas tradicionales de las ciencias sociales, sino de un *área común de conocimiento* que contribuye a redefinir los límites de esas disciplinas. La novedad de este campo emergente puede apreciarse tanto a nivel metodológico y epistemológico, como a nivel de contenidos temáticos:

1. *A nivel metodológico* –y a pesar del auge que han tenido ciertas tendencias culturalistas, populistas o posmodernistas en los últimos años–, los estudios culturales han contribuido a superar la dicotomía entre el objetivismo y el subjetivismo (es decir, entre las tendencias nomotéticas y las ideográficas de las ciencias sociales). La cultura se ha convertido en la pinza que vincula las estructuras sociales con los sujetos que la producen y reproducen. Plantear la relación dialéctica entre sujeto y estructura es, pues, el principal aporte metodológico de los estudios culturales.
2. *A nivel epistemológico*, los estudios culturales se inscriben en lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la ‘doble ruptura epistemológica’ de las ciencias sociales. Si la ‘primera ruptura’ (siglos XIX y XX) se realizó frente al sentido común y adoptando el modelo propagado por las ciencias naturales (alejamiento de las ‘nociones precientíficas’ y creación de una distancia con respecto al ‘objeto’)⁴ la ‘segunda ruptura’ –que se realiza actualmente– apunta hacia una eliminación de la distancia frente al sentido común. Lo cual significa que las ciencias sociales contemporáneas se enfrentan al desafío de *acercarse* hacia otras formas de producción de conocimientos, pero no para convertirlas en ‘objeto de estudio’, es decir, para ‘representarlas’ –como hacía la teoría tradicional– sino para *comunicarse* con ellas. Los estudios culturales son un punto de avanzada de las ciencias sociales hacia el reconocimiento de otras formas (locales) de conocimiento y para la promoción de un nuevo sentido común (una *nueva racionalidad práctica*) en el que participen todas las comunidades interpretativas.
3. *A nivel de contenidos temáticos*, la cultura que los estudios culturales ‘crean’ como objeto de conocimiento no es la misma que habían creado anteriormente la antropología, la sociología, la economía ni las hu-

manidades. Es decir que no es el conjunto ‘orgánico’ de valores, lenguajes, mitos y creencias tradicionales (concepto ‘antropológico’ de cultura), ni tampoco el efecto ideológico de los procesos que ocurren en la base material de la sociedad (concepto ‘economicista’ de cultura), y mucho menos la objetivación del espíritu de los grandes creadores y pensadores (concepto ‘humanista’ de cultura). La cultura que ‘estudian’ los estudios culturales tiene menos que ver con los artefactos culturales en sí mismos (textos, obras de arte, mitos, valores, costumbres, etc.) que con los procesos sociales de producción, distribución y recepción de esos artefactos. Es decir, los estudios culturales toman como objeto de análisis los *dispositivos* a partir de los cuales se producen, distribuyen y consumen toda una serie de imaginarios que motivan la acción (política, económica, científica, social) del hombre en tiempos de globalización. Al mismo tiempo, los estudios culturales privilegian el modo en que los actores sociales mismos se *apropian* de estos imaginarios y los integran a formas locales de conocimiento.

El informe de la Comisión Gulbenkian ha destacado el papel que los estudios culturales están cumpliendo en la actual reestructuración de las ciencias sociales. De acuerdo, al informe, los estudios culturales han impulsado un ‘giro hermenéutico’ que afecta positivamente a las disciplinas tradicionales y a los espacios institucionales en donde éstas funcionan. Los estudios culturales le han enseñado a las disciplinas que la construcción de los conceptos es *inductiva* y empieza con el análisis de lo ‘local’. De la antropología han tomado su mejor herencia, la mística del trabajo de campo, para mostrar que los modelos teóricos se construyen a partir de la inmersión del investigador en las prácticas de los actores concretos. Mientras que los paradigmas decimonónicos de las ciencias sociales establecían una contraposición entre lo próximo y lo objetivo (a mayor distancia frente al objeto, mayor objetividad), los estudios culturales invierten la relación y privilegian el aspecto ético-práctico del conocimiento sobre su aspecto puramente cognitivo. Entre más próxima sea la interacción del investigador con los saberes producidos localmente por los actores sociales mismos, más pertinente, desde un punto de vista práctico, es el conocimiento resultante.

Debería quedar claro que los estudios culturales no son una nueva disciplina, sino un área común de conocimiento que, sin embargo, no constituye un simple *agregado* de contenidos y metodologías ya planteados por las disciplinas tradicionales. Por el contrario, los estudios cultura-

les han venido generando un positivo ‘efecto de retorno’ sobre el trabajo de estas disciplinas, tanto desde el punto de vista metodológico como temático. Al ser una práctica teórica alternativa al modelo de la teoría tradicional desarrollado durante los siglos XIX y XX, los estudios culturales subordinan el *know-how* técnico al *know-how* práctico y ético del conocimiento. Por ello han contribuido, como indica el informe de la Comisión Gulbenkian, a crear puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, y entre éstas y los saberes locales.

A partir de estas reflexiones, ¿qué diremos entonces al libro de Reynoso?

- a) Lo que está en ‘decadencia’ no son los estudios culturales como tales, sino el modelo de ‘teoría tradicional’ desde el que argumenta Reynoso.
- b) El paso de la teoría tradicional a la teoría crítica *no es prerrogativa de los estudios culturales*. Ellos no constituyen la ‘superación dialéctica’ de las disciplinas tradicionales ni tampoco son la nueva ‘vanguardia’ de las ciencias sociales.
- c) Los estudios culturales no son una ‘antidisciplina libre’ sino un área común de conocimiento que ha contribuido a una retroalimentación de las disciplinas, esto es, a una reestructuración de sus paradigmas tradicionales.
- d) La transdisciplinariedad de los estudios culturales dinamiza el proceso de ‘segunda ruptura epistemológica’, que es el desafío actual al que se enfrentan las ciencias sociales. La universidad no es ciertamente el único ni el más importante lugar de ‘aproximación’ del conocimiento científico con el sentido común, pero es ciertamente un lugar importante.
- e) La institucionalización de los estudios culturales no conlleva necesariamente su despolitización. Siendo la universidad un importante ‘aparato’ de producción de conocimientos, su función al interior de las estructuras académicas es muy importante. Los estudios culturales pueden contribuir a que la universidad se convierta en un espacio de convergencia entre diferentes comunidades interpretativas.
- f) El gran peligro al que se enfrentan los estudios culturales es la pérdida de su dimensión crítica, esto es, su olvido de que el capitalismo en tiempos de globalización adquiere una dimensión decididamente simbólica. Retomando el legado de Marx, el reto de los estudios culturales es contribuir a que las ciencias sociales se vinculen con una *crítica de la economía política de la cultura*.

NOTAS

- 1 En otro lugar, Reynoso anota con ironía –por no decir con malicia– que uno de los más señeros antropólogos posmodernos, el norteamericano Michael Taussig, fue rechazado en su solicitud de ingreso a la Universidad de Princeton, aduciéndose la escasa relevancia científica de su obra (Reynoso, 1991: 43). Como se verá luego, el ‘ethos posmoderno’ que Reynoso cree ver como nota distintiva de los estudios culturales, descalifica ya de entrada cualquier pretensión de cientificidad.
- 2 El ‘case study’ que utiliza Reynoso para ejemplificar este eclecticismo es el del antropólogo argentino Néstor García Canclini. Este autor piensa, como los demás ‘culturistas’, que alguien hace ciencia simplemente cuando toma prestado un concepto y lo aplica a cualquier fenómeno cultural. Antes que un verdadero científico social, García Canclini es una especie de periodista cultural con gran olfato para detectar el *Zeitgeist*, algo así como un Lipovetsky latinoamericano. Para Reynoso, la carrera meteórica de García Canclini demuestra claramente que el éxito de los estudios culturales no se debe a la calidad científica de sus aportes, sino al oportunismo político de sus practicantes. García Canclini se ha plegado siempre con gran habilidad a las modas teóricas: antes el marxismo y la sociología de la cultura, luego la posmodernidad, el multiculturalismo y la globalización. En palabras de Reynoso: “no creo que sea una interpretación abusiva considerar la carrera de García Canclini como un esfuerzo continuado y alerta de suscribir siempre a la última moda intelectual que gana los titulares, y como la manifestación más visible de una escala de valores [anticientífica] en la cual el pragmatismo siempre cotiza más alto y se ejecuta con mayor exactitud que la metodología” (Reynoso, 2000: 246).
- 3 Refiriéndose a los estudios culturales, escribe Reynoso: “La verdad es que la estructura de este aparato [teórico] es ecléctica, una vez más *proclive al sentido común*, y que no está muy claro si existe o no un plan orgánico de hipótesis a demostrar apoyándose en él” (*Ibid.*: 93-94; el subrayado es mío). Y en otro lugar: “Diversos críticos han llamado la atención sobre la estrecha convivencia que los estudios culturales, más allá de toda su jerga, mantienen con el sentido común” (*Ibid.*: 98).
- 4 La distancia frente al objeto obedece al ‘paradigma de la representación’. La ciencia moderna se distancia del sentido común (visto como ‘doxa’) para aislar metodológicamente a un ‘otro de la representación’ llamado ‘objeto’, creando una distancia frente a él. Mientras mayor es la distancia, más objetivo es el conocimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona: Gedisa.

ESTUDIOS Y OTRAS PRÁCTICAS LATINOAMERICANAS EN CULTURA Y PODER

CRÍTICA DE LA IDEA DE ‘ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS’ Y PROPUESTAS PARA LA VISIBILIZACIÓN
DE UN CAMPO MÁS AMPLIO, TRANSDICIPLINARIO,
CRÍTICO Y CONTEXTUALMENTE REFERIDO¹

*Daniel Mato**

Hace solo unos años, Jesús Martín-Barbero una de las voces más reconocidas como exponente de lo que algunos llaman ‘estudios culturales latinoamericanos’ y otros ‘Latin American Cultural Studies’ se sentía en la necesidad de hacer la siguiente declaración: “Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí, y con ella los procesos de comunicación que había que comprender [...] Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera” (1997: 52). Por su parte Néstor García Canclini, otra de las voces más reconocidas en ese campo, en una entrevista que le hiciera el *Journal of Latin American Studies*, sostuvo: “Comencé a hacer Estudios Culturales antes de darme cuenta que así se llamaban” [“I became involved in cultural studies before I realized this is what it is called”].

¿Por qué Martín-Barbero y García Canclini hacían estas declaraciones? ¿Por qué eran interrogados y por qué se veían en la necesidad de aclarar esto?

* Profesor titular y coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas. Coordinador del Grupo de Trabajo “Cultura y Poder” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

1. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS 'ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS': PROBLEMAS, RETOS Y OPORTUNIDADES

Desde hace poco menos de una década asistimos en América Latina a un proceso acelerado de institucionalización de eso que algunos colegas latinoamericanos han comenzado a llamar 'estudios culturales latinoamericanos'. Este proceso viene ocurriendo en diálogo y relación, y a veces también como consecuencia, del proceso de institucionalización de lo que nuestros colegas que trabajan en universidades de Estados Unidos, Inglaterra y Australia llaman en inglés *Cultural Studies* y de lo que algunos de ellos de manera complementaria denominan *Latin American Cultural Studies*.

Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini emitieron las opiniones que reproduce más arriba al ser interrogados en el contexto de este proceso de institucionalización. Se trata de un proceso muy particular y significativo para la configuración que va tomando a nivel mundial este campo; para el establecimiento del sistema de valores y de supuestos epistemológicos en que se asienta; para el sistema de categorías de análisis, preguntas y modos de investigación que se consideran parte del mismo y los que no; para el sistema de autores que se consideran 'fundadores' y/o referencias ineludibles; etc.

El papel jugado en este proceso por ciertas relaciones transnacionales de trabajo, que inevitablemente se dan en el marco y reproducen relaciones de poder, es uno de sus rasgos significativos, tal que me parece fructífero caracterizarlo en los siguientes términos: se trata del proceso transnacional de institucionalización de los así llamados *Cultural Studies* a escala mundial, en un contexto histórico en el cual existen significativas relaciones de poder entre instituciones académicas e individuos de diferentes áreas del mundo, en el cual la expresión y publicación de ideas en idioma inglés ejerce particular influencia en el curso de la configuración del canon, o de los paradigmas fundamentales del campo. Esto se debe, particularmente, tanto a la preexistencia de relaciones de poder intersociales que responden a factores históricos de muy larga data, como a ciertas diferencias contemporáneas específicas en términos de magnitud, y recursos entre las universidades, editoriales y mercados profesionales como también las diferencias entre lectores de diversas áreas del mundo –algu-

nas de las cuales en última instancia se relacionan, al menos parcialmente, con algunos de esos factores históricos. Pero, no solo el uso del idioma inglés *en desmedro* del castellano o del portugués marca diferencias en el poder de definición del campo y sus paradigmas, también las marca el uso de estas lenguas coloniales hoy oficiales de los estados latinoamericanos *frente* a la expresión en lenguas indígenas que caracteriza las prácticas de no pocos intelectuales indígenas en varias sociedades latinoamericanas; particularmente, pero no solo, en países cuya población indígena representa poco más o menos la mitad de las respectivas poblaciones nacionales, como por ejemplo en Ecuador (véase, por ejemplo, Dávalos, 2002), Bolivia y Guatemala. Como también lo hace el que las prácticas basadas en medios universitarios –frecuentemente de carácter exclusivamente académico– tengan a la escritura como principal medio *con relación* a otros medios utilizados por intelectuales fuera de la academia: la oralidad presencial y/o diversos medios visuales y audiovisuales. Es no solo el inglés en desmedro de otras lenguas, sino también la escritura *frente* a otros medios –y esto además también es significativo en los países de habla inglesa, aunque no suele discutirse este asunto en ellos.

Más específicamente, podríamos decir que existe al menos una cierta influencia del proceso de definición del campo y su institucionalización, que se da en EE.UU. e Inglaterra, en lo que ocurre al respecto en América Latina. Podría argumentarse que lo opuesto también ocurre, sin embargo, la medida y manera en que se da una y otra influencia es muy diferente, y esto se debe, nuevamente, a la preexistencia y permanente reproducción de relaciones de poder entre las sociedades en cuestión, sus sistemas educativos e instituciones académicas, así como en el mercado editorial. Así, resulta que no es de extrañar la preeminencia de representaciones y referencias del campo producidas en inglés, pero además –y por lo antes dicho respecto de la hegemonía de la escritura como medio y meta– tampoco debe sorprendernos la tan paradójica como indiscutida hegemonía de la idea de ‘estudios’ (*studies*) para definir un campo de ‘prácticas intelectuales’ cuyo carácter político ha sido enfatizado tanto por quienes hoy se autoidentifican como partícipes de él, como por aquellos frecuentemente señalados como sus ‘fundadores’ (Williams, Hoggart, Hall) en las narraciones de la historia del campo, las cuales indefectiblemente suelen remitir sus orígenes a las prácticas del grupo de intelectuales del Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) (ej. Turner, 1992). ¿Es qué acaso un campo proclamadamente político solo da lugar a ‘estudios’? ¿Y es que solo se puede participar en él produciendo ‘es-

tudios'? ¿Qué sucede con otras formas de práctica intelectual?, ¿dónde quedan las prácticas no escritas en el seno de movimientos sociales, las prácticas en artes visuales, o en cine, etc.? Volveré sobre este escriturocentrismo más adelante en este texto, pero antes me parece necesario continuar con la argumentación de orden –digamos– geopolítico.

Desde luego, ésta no es la primera vez en la historia de las ideas, las disciplinas o las teorías que los paradigmas o el canon se forman, con fuerte incidencia de relaciones jerárquicas entre diversas comunidades académicas o intelectuales. No obstante, que no sea la primera vez que ocurre, no es razón para silenciarlo. Pero, además, lo que ocurre en este período histórico, que podemos caracterizar como 'tiempos de globalización', es que la fuerza y los modos en que operan estas relaciones jerárquicas tienen sus particularidades. No es mi objetivo ahondar ahora en este análisis, pero conviene al menos esbozarlo. Para esto, resulta útil hacer referencia a algunas de las conclusiones a las que he arribado en mis investigaciones acerca de la producción transnacional de representaciones sociales políticamente significativas en el establecimiento de los programas de acción de algunos movimientos sociales en América Latina.

Dicho de manera muy breve y esquemática diversos estudios de caso me han llevado a concluir que, en estos tiempos de globalización, la producción de representaciones sociales por parte de actores sociales significativos –como por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.– se relaciona de diversas maneras con su participación en sistemas de relaciones transnacionales, de los que participan también actores locales de otros países y actores globales. Esos casos también me han permitido observar cómo –gracias a una mayor disponibilidad de diversos tipos de recursos– los actores globales no solo promueven sus propias representaciones y orientaciones de acción a través de sus relaciones bilaterales con actores locales, sino también a través de la promoción de eventos y redes de trabajo entre actores locales de varios países organizados en torno a sus propias representaciones; con lo cual podríamos decir que participan en condiciones 'ventajosas' en los procesos transnacionales de producción de representaciones sociales políticamente significativas. Todo esto no implica que esos actores locales adopten sin más las representaciones sociales que promueven los actores globales, sino que elaboran sus propias representaciones en el marco de esas relaciones transnacionales. Así, resulta que las representaciones que orientan sus acciones se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los acto-

res globales. Si bien en algunos casos esto implica la adopción de ciertas representaciones y de las orientaciones de acción asociadas a ellas, en otros significa crítica, rechazo o resistencia, en otros negociación, en otros apropiación creativa. En fin, el estudio de casos verifica, tanto que las relaciones son ineludibles, como que se establecen distintos tipos de relaciones entre estas representaciones y orientaciones de acción; esto puede observarse en la producción tanto de representaciones de identidades y diferencias étnicas y raciales, como de ideas de desarrollo sostenible, sociedad civil y otras (para estudios de casos ver ej. Mato, 1999 y Mato, 2001a).

Lo que vengo observando –en última instancia, como participante... crítico, sí, pero de un modo u otro, participante– me lleva a pensar que algo análogo está ocurriendo con la producción transnacional de representaciones del campo que, a nivel mundial, se viene nombrando como *Cultural Studies*. Las voces que tienen mayor poder para establecer qué es y qué no es este campo, el sistema de inclusiones y exclusiones (de temas, enfoques, autores, etc.) son las que se expresan mediante publicaciones en inglés. Así, se ha venido configurando un canon que aunque se exprese en varios idiomas y luego incluso incorpore otras voces, resulta que, básicamente, se escribe en inglés, o, se escriba en el idioma que se escriba, de todos modos se produce en inglés.

Ahora bien, en el caso específico no ya de los *Cultural Studies* (CS), sino de los *Latin American Cultural Studies* (LACS) (y mantengo el nombre en inglés porque me refiero al campo que se construye en inglés, básicamente en medios académicos de Estados Unidos e Inglaterra) esto es ‘más controvertido’ y a la vez más delicado políticamente que en el de los CS sin adjetivo. Digo ‘más controvertido’ porque en la constitución del canon de este subcampo también participan voces que hablan desde América Latina, o al menos que son originarias de América Latina, aunque en la actualidad algunas de ellas hablen en el marco de instituciones académicas de países de habla inglesa. Esto ocurre de diversos modos: de manera directa o mediante portavoces y traductores (no solo en el sentido lingüístico del término, sino también en el de mediadores entre contextos, en ambos casos forzosamente apareados al adagio popular de ‘traductor traidor’) y por diversas razones: básicamente, por apertura a esas voces o por construcción de legitimidad, o, combinadamente, por ambas razones. Y digo ‘más delicado políticamente’ porque los LACS no solo están vinculados a los CS, sino a lo que en inglés se llaman *Area Studies* (estudios de

área o regiones del mundo, como por ejemplo: estudios latinoamericanos, africanos, asiáticos, etc.) y esto agrega nuevos ingredientes. Particularmente por la herencia que cargan los *Area Studies* de su origen asociado a proyectos imperiales, a la producción de conocimientos para uso en las metrópolis acerca de pueblos y naciones dominadas, o que se proyecta dominar. Esta herencia, a la que se enfrentan y cuestionan muchos de nuestros mejores colegas de Estados Unidos y Gran Bretaña, marca, no obstante, el sistema fundante y fundamental de preguntas, modos de investigación, etc. de los *Area Studies*².

El caso es que, dadas esas relaciones transnacionales de carácter jerárquico y que involucran relaciones de poder, el canon y/o los paradigmas de qué son y qué no son CS, e incluso LACS; y cuáles orientaciones de trabajo (éticas, epistemológicas y políticas) son incluidas, y cuáles no, en la conformación del campo, se forman en buena medida en EE.UU. y/o en el contexto de relaciones de diversa índole con la academia estadounidense. La academia estadounidense ha canonizado particularmente un libro de Martín-Barbero (*De los medios a las mediaciones*) y dos de García Canclini (*Culturas híbridas* y *Consumidores y ciudadanos*) como paradigmas (en el sentido restringido que daba Thomas Kuhn a este término en su clásico *La estructura de las revoluciones científicas*, el de realizaciones ejemplares que sirven de referencia a una comunidad académica) de los LACS. Pero, lo más interesante del caso es que en ocasiones incluso las obras de estos dos autores, las cuales se han traducido al inglés y se utilizan en numerosos cursos en EE.UU. son –digamos– ‘subalternizadas’. Así, por ejemplo, a Néstor García Canclini en más de un foro le han pedido que explique la relación de su obra *Culturas híbridas* con la idea de ‘hibridación’ de Homi Bhabha. Esto me lo comentó el mismo García Canclini a la salida de uno de estos foros, quien además me explicó que para la época en que escribió *Culturas híbridas*, como para la época en que le formularon por primera vez esa pregunta, el no había leído a Bhabha. Pero, no solo sucede esto, sino que, además, ocurre que sus obras son ‘leídas’ de maneras particulares, maneras que se relacionan con los contextos institucionales de las universidades de EE.UU. y sociales de la sociedad estadounidense, y que estas lecturas luego son exportadas hacia América Latina (ej. Beverley, 1996).

La existencia de estas relaciones de poder entre la academia estadounidense y la de diversos países latinoamericanos tiene diversas consecuencias. En primer lugar ocurre algo que ya ha sido expresado por numerosos

colegas latinoamericanos: que muchos de quienes trabajan en el marco de instituciones académicas de Estados Unidos frecuentemente no consideran los aportes teóricos hechos desde América Latina, o que cuando lo hacen los asumen subordinados a los que se escriben en inglés (ej. la pregunta acerca de Bhabha formulada a García Canclini). Nótese que mi argumento al respecto no refiere al lugar de nacimiento de unos u otros autores, sino a la lengua y al marco institucional de trabajo. Desde este punto de vista resulta irrelevante el lugar de nacimiento de un autor (para el caso del ejemplo antes mencionado, el de Homi Bhabha), a la vez que, por otro lado, abre todo un ámbito de situaciones polivalentes en lo que hace relación tanto a obras traducidas al inglés, como a aquellas otras que son escritas y publicadas directamente en inglés por autores que residen en países no angloparlantes (entre los cuales me incluyo). Este des-conocimiento, este no-reconocimiento, en no pocos casos ocurre simplemente por incapacidad de algunos colegas angloparlantes para leer castellano o portugués. En otros, solo cabe explicárselo por una actitud en definitiva arrogante, asociada a las relaciones de poder a escala mundial que algunos de estos mismos colegas critican, mas solo respecto de los estados y las corporaciones transnacionales, pero sin extender su reflexión a sus propias prácticas. Afortunadamente, hay numerosas excepciones. El caso es que esta práctica de no-reconocimiento afecta las posibilidades de circulación internacional del trabajo de los investigadores latinoamericanos que producen en castellano y portugués. A la vez, debido a la existencia de no pocas actitudes colonizadas en América Latina, esto también incide en las posibilidades de reconocimiento e incorporación de estos aportes en América Latina; al menos por parte de quienes esperan que las contribuciones de autores latinoamericanos sean reconocidas en Europa o Estados Unidos para recién entonces considerarlos seriamente.

Lo más preocupante de todo esto es que por las dinámicas del reconocimiento y el no-reconocimiento ya señaladas, así como por otras, resulta que nosotros mismos (intelectuales de diferentes países latinoamericanos) en no pocas ocasiones tendemos a poner más atención a lo que se produce fuera de la región y a ignorar lo que se produce en ella. En ocasiones, también tendemos a valorar y considerar lo que se produce en la región solo una vez que es reconocido fuera de ella. Ésta es una peculiaridad que se relaciona con nuestra historia colonial y nuestro presente —digamos— neocolonial, poscolonial, subordinado o como deseemos llamarlo. Pero esto no solo se debe a nuestra mentalidad ‘colonizada’, sino también a dificultades prácticas relacionadas, por ejemplo, con el escaso in-

tercambio de información entre nuestras universidades y editoriales (lo cual no está desvinculado de ese tipo de mentalidades); la casi inexistencia de revistas académicas y/o de artes e ideas con buena distribución a nivel abarcadoramente latinoamericano; la menor disponibilidad de becas para que los colegas de un país latinoamericano hagan su posgrado en otro país de la región, en comparación con las que hay para hacerlos en EE.UU. y algunos países europeos; y otras circunstancias análogas. Estos problemas se relacionan con un complejo conjunto de factores que desde hace tiempo han preocupado a algunos intelectuales latinoamericanos, y que han dado lugar a varios intentos de respuesta, como por ejemplo la creación de organismos de coordinación e intercambio como CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), el cual vincula a colegas de más de cien centros en América Latina a través de grupos de trabajo, becas, un campus virtual y otros mecanismos. No obstante, esas respuestas hasta ahora han resultado insuficientes, por lo que requieren nuestra mayor atención, cada vez más urgentemente en vista de los retos que plantean los procesos contemporáneos de globalización.

Pero es necesario llevar el análisis de los retos y oportunidades que plantea la creciente institucionalización de los llamados LACS, y en diálogo con ellos de lo que algunos colegas llaman los ‘estudios culturales latinoamericanos’ (ECL), más allá de lo que es la formación del canon al interior de esos postulados. Para ello, pienso que una manera fructífera de comenzar es visualizando la existencia en América Latina de *un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder*, el cual no solo comprende a los medios universitarios y la producción de ‘estudios’ que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y que se relacionan con las de diversos movimientos sociales (ej. feminista, indígena, afrolatinoamericano, de derechos humanos, etc.), y/o con ‘las artes’ (este texto no es apropiado para discutir esta denominación que adopto aquí solo para fines prácticos). Estas otras prácticas involucran no solo la producción de ‘estudios’ como también otras formas con componentes reflexivos o de producción de conocimiento. Algunas suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular y otras se relacionan con los quehaceres de creadores en diversas artes. En fin, se trata de un espectro muy amplio de prácticas que no es posible nombrar exhaustivamente, sino solo conceptualmente, y es por eso que apelo a la denominación genérica de *prácticas intelectuales en cultura y poder*. Para ilustrar mejor esta

idea de ‘otras prácticas’ más adelante señalaré un conjunto numeroso pero necesariamente acotado de experiencias de este tipo, algunas de las cuales, además, son tratadas en textos incluidos en las publicaciones del proyecto “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder” (ej. Basile, 2001; Dávalos, 2002; El Achkar, 2001; Ferreira de Almeida, 2001; Illia García, 2002; Jesús “Chucho” García, 2002; Juhasz, 2001; Sant’Anna, 2002; Tinker, Salas y Valle, 2002; Vargas, 2001; Walsh y García, 2002).

Me parece necesario enfatizar que la amplitud de la diversidad de estas prácticas (inclusiva tanto de ‘estudios’ como de ‘otras prácticas’), así como las formas de articulación que pueden observarse entre ellas, responden a procesos históricos específicos de diversos contextos, tanto de dilatada trayectoria, como más recientes. Estos procesos se vinculan en última instancia tanto con la historia larga de estas poblaciones humanas (incluyendo en esto procesos que se inician con la conquista, colonización, importación de esclavos africanos, descolonización, colonialismo interno, etc.) como con procesos más recientes (los proyectos de ‘modernización’, el auge y declinación de las izquierdas latinoamericanas, las dictaduras militares, la Guerra Fría en diversos escenarios locales, los avances de los movimientos indígena, feminista, afrolatinoamericano, de derechos humanos, en las artes, etc.). En la mayoría de las sociedades latinoamericanas (también en otras, pero no son esas otras el objeto de mi argumentación) este campo históricamente ha exhibido –y también en la actualidad muestra– vínculos entre lo que ocurre en las universidades y lo que ocurre fuera de ellas. Este campo, que es complejo y polifacético, raramente nombrado como tal pero reconocible, está siendo afectado por la entrada en escena de la producción transnacional de representaciones de la idea de *Cultural Studies* y su asociada estudios culturales latinoamericanos. Por supuesto, siendo tan vasto el campo, la incidencia de la entrada en escena de esta denominación y manera de organizar y reagrupar prácticas no tiene tanta importancia en todos sus ámbitos específicos, sino que la tiene especialmente en algunos. Por ahora la tiene particularmente en algunas universidades, solo que en ellas se forman muchos de los intelectuales que simultánea o posteriormente actúan en otros espacios sociales.

Ahora bien, lo que puede observarse en las universidades, particularmente entre quienes estudian o enseñan en escuelas o departamentos de las llamadas ciencias sociales y humanidades, es que la producción de representaciones de la idea y el campo que viene denominándose ‘estudios

culturales latinoamericanos' resulta de los entrecruzamientos entre las prácticas de académicos e intelectuales de América Latina con las de colegas, universidades, asociaciones académicas, editoriales y revistas académicas no solo de otros países latinoamericanos, sino también de Estados Unidos y Gran Bretaña. Esto no puede ni debe ser calificado en términos de 'bueno' o 'malo', sino que debe ser analizado de manera específica en los diversos contextos en que tiene lugar y desde los puntos de vista de diferentes comunidades intelectuales y sus intereses. Por ejemplo, personalmente valoro el que este sistema de relaciones contribuya a debilitar las rigideces de las disciplinas y el poder de las instituciones guardianas de esas fronteras (sociedades profesionales, escuelas y departamentos) y a favorecer el desarrollo de iniciativas transdisciplinarias, así como también a desafiar los discursos sobre la supuesta objetividad de las ciencias sociales (como sabemos, nada más subjetivo que tal pretendida 'objetividad'). Pero me preocupa que este sistema de relaciones tienda a estimular la sobrevaloración de tendencias intelectuales de los centros y la vinculación a ellas, a la vez que a desestimar la valoración de y vinculación con las prácticas desarrolladas por intelectuales locales en una amplia diversidad de movimientos sociales y otros ámbitos más allá de las universidades. Fascinación por lo metropolitano, que una vez más podemos observar en la historia de estas sociedades, solo que ahora se ve favorecida y facilitada gracias a las prácticas crecientemente globales de los colegas e instituciones del 'Norte' y a las tecnologías comunicativas, a la vez que por la creciente escasez de recursos locales para realizar investigación, becas de estudio, etc., asociados a las restricciones aplicadas a las universidades públicas en el marco de las políticas neoliberales. Me preocupa lo que esto muchas veces supone en términos de recolonización intelectual y desarticulación de redes locales, así como la fascinación que ejerce la posibilidad de cierta politización –solo– retórica de los discursos producidos en ámbitos académicos, la cual, no accidentalmente, resulta que no se acompaña de alguna preocupación por construir mediaciones con actores sociales locales, 'de carne y hueso'.

Encarar el asunto desde este otro punto de partida, no solo nos permite apreciar la amplitud y diversidad del campo con independencia de las representaciones y canon asociados a la idea de *Cultural Studies*, sino también considerar de manera más matizada las opciones que hacen algunos colegas al adoptar el nombre de 'estudios culturales latinoamericanos'.

Veamos. En los últimos años podemos observar que en ciertos marcos institucionales, en varios países latinoamericanos, se ha venido adoptando el nombre ‘estudios culturales latinoamericanos’ (o expresiones semejantes) en nombres de revistas, nombres de encuentros y congresos, nombres de seminarios, títulos y contenidos de artículos y libros, etc. En buena parte de los casos de este tipo, la adopción de este nombre no está acompañada de una reflexión crítica. Pero, además, en no pocos de ellos es posible observar diversos indicadores de continuidades, que de un modo u otro sugieren que la referencia de los *Cultural Studies*, esos que se hace en inglés, es fuerte, o incluso que se trazan líneas genealógicas a partir de ellos y/o del mito fundador que coloca su origen en Birmingham, Inglaterra. Al decir indicadores me refiero a referencias bibliográficas, invitaciones a conferencistas principales de eventos, adopción de temas, etc. Los ejemplos no son pocos, pero me parece innecesario hacer señalamientos particulares, pues el objetivo no es descalificar esos proyectos ni entrar en polémicas personalistas, sino promover la reflexión al respecto. Por otro lado, existen otro tipo de casos en los cuales, si bien se observa la adopción del nombre sin una reflexión explícitamente crítica al respecto, no se observan indicadores explícitos de que los *Cultural Studies* sean vistos como referencia fuerte, o como origen genealógico. Por el contrario, en algunos de estos casos es posible observar que bajo el nombre ‘estudios culturales latinoamericanos’ (o especificaciones regionales o nacionales de los mismos) se incluyen mayormente, cuando no exclusivamente, producciones intelectuales locales, e incluso no solo del tipo ‘estudios’, sino también del tipo ‘otras prácticas’. El conocimiento directo de algunos casos con estas características, me ha llevado a pensar que quizás razones de tipo práctico y/o estratégico llevan a algunos colegas a adoptar la denominación ‘estudios culturales latinoamericanos’, sin por ello necesariamente adoptar el sistema de representaciones del campo, canon y paradigmas propios de los *Cultural Studies* o de los *Latin American Cultural Studies* (esos que son sobre América Latina, pero se hacen en marcos institucionales de Estados Unidos e Inglaterra). Desde este punto de vista, es posible asumir que el problema no es el nombre que le damos al campo, sino el concepto del mismo que manejamos.

No obstante, pienso que nombrarlo ‘estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder’ es más apropiado y favorece la visión amplia, transdisciplinaria, crítica y contextualmente específica del mismo que propugno.

Puesto de otro modo, creo que es necesario evitar la naturalización de la idea de ‘estudios culturales’, que no es sino la traducción de la de *Cultural Studies*. ¿Por qué habríamos de utilizar la denominación de ‘estudios culturales’, si según Martín-Barbero, García Canclini, y sin duda muchos otros, “nosotros hacíamos eso antes?” ¿Es que acaso utilizarla no tiene consecuencias? ¿Es que acaso no implica una relectura de un campo de prácticas intelectuales más amplio, al cual así recorta, transforma y coloca en situación si no subsidiaria cuando menos adjetivada del de los *Cultural Studies* que se hace en inglés, que generalmente no utilizan adjetivo, sino solo excepcionalmente, y que tienen un mito fundador que sitúa su origen en Birmingham, Inglaterra?

Pienso que la utilización de esta denominación no solo construye una asociación inconveniente con lo que ocurre en inglés, sino que además naturaliza la exclusión (coloca fuera de los límites del campo) de prácticas muy valiosas, las cuales guardan relaciones política y epistemológicamente significativas con los contextos sociales y con los movimientos sociales latinoamericanos. Y esto último ocurre, entre otras cosas, porque el proyecto de los *Cultural Studies*, esos que se hacen en inglés, ha venido academizándose a la vez que despolitizándose. Esto incluso lo señalan así algunos de los más destacados partícipes de este campo, como por ejemplo lo hace en un artículo reciente Lawrence Grossberg (1998), profesor de la Universidad de North Carolina, con credenciales tales como haber estudiado en Birmingham y codirigir la revista *Cultural Studies*, que es la más antigua y de mayor tiraje en este campo.

La creciente importancia académica de los *Cultural Studies* en Estados Unidos y Gran Bretaña se ha dado combinadamente con una pérdida de importancia de la condición política que se supone le era propia. Su carácter político ha venido disolviéndose en una retórica de la política y los asuntos de poder que no permite ver las prácticas de los actores sociales, eso que en inglés llaman *social agents*. Así, buena parte de los *Cultural Studies*, esos que se hacen en inglés, ha devenido *agentless* o sin-agentes sociales; mero asunto de análisis de textos y discursos, puestos en contextos en los que no se da cuenta de prácticas sociales específicas. Pero, además, uno de los problemas del campo, particularmente en Estados Unidos, es que los colegas no han encontrado formas efectivas de superar los esquemas de división del trabajo que separan a las prácticas académicas de esas otras prácticas en cultura y poder que se dan fuera de la academia. Si acaso han encontrado cómo incluir lo que se hace en algunas artes y en los

medios, o en las (mal) llamadas ‘industrias culturales’³. Pero no han encontrado cómo integrar en el proyecto lo que hacen, por ejemplo, muchos intelectuales activistas en diversos ámbitos (feministas, chicanos, afroestadounidenses, de derechos humanos, etc.), al punto que en entrevistas sostenidas con algunos de ellos, incluso se refieren a los *Cultural Studies* como un proyecto ‘reaccionario’. Y uno de los problemas de importar esa denominación es que ella viene cargada de esos problemas.

En América Latina, importar esa denominación y el academicismo que la acompaña nos lleva a perder de vista la importancia para el campo que nos ocupa, por ejemplo, de las contribuciones de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y numerosos intelectuales latinoamericanos que han mantenido y mantienen prácticas dentro y fuera de la academia y que por tanto no necesariamente hacen ‘estudios’. Pero, además, diversos movimientos teatrales y de activistas teatrales (los casos de Augusto Boal y Olodum; al respecto ver ej. Sant’Anna, 2002), los movimientos e intelectuales indígenas y afrolatinoamericanos en casi todos los países de la región (al respecto ver ej. Dávalos, 2002, Illia García, 2002; Jesús “Chucho” García, 2002; Walsh y García, 2002), el movimiento feminista (al respecto ver Vargas, 2001), el movimiento de derechos humanos (al respecto ver El Achkar, 2001), diversos movimientos de expresiones musicales (la nueva canción, los rock críticos, etc.), el trabajo de numerosos humoristas gráficos (Quino, Rius, Zapata y otros), el de cineastas (novo cinema brasilero y otros), etc. Más adelante, señalaré explícitamente más ejemplos del tipo de prácticas que estimo no podemos perder de vista al pensar en el amplio campo de las prácticas reflexivas en cultura y poder.

Pero, ¿qué son los *Cultural Studies*, esos que se hacen en inglés? Pienso que una manera posible de definirlos sintéticamente es diciendo que esta etiqueta se aplica a un campo sumamente heterogéneo de prácticas académicas e intelectuales (y especialmente a aquéllas) cuya retórica enfatiza su carácter no-disciplinario, inter o transdisciplinario según los casos; que estudian e intervienen (o al menos que valoran la intervención) en asuntos de cultura y poder, o de cultura y política, o en lo político de lo cultural y en lo cultural de lo político, y que se reconocen contextualmente (véase ej. Burgin, 1990; Grossberg, 1993; Nelson, Treichler y Grossberg, 1992; Storey, 1996; Turner, 1992).

En concordancia con lo anterior quiero enfatizar que, en mi opinión, si se deseara postular la existencia en América Latina de un campo al cual considerar comparable con el proyecto de *Cultural Studies*, la manera de

hacerlo no sería incluyendo en él aquellas prácticas intelectuales que se apropian (creativamente o no) de las líneas de trabajo (y bibliografía) inicialmente generadas por los intelectuales del CCCS de Birmingham, o por sus seguidores de los EE.UU. En todo caso, hacerlo de este modo equivaldría a imaginar que tal campo es simplemente una importación hecha desde una suerte de continente vacío, lo cual no haría más que reiterar actitudes colonizadas. En caso de que, en cambio, se deseara postular la existencia de tal campo pero desde una perspectiva no-colonizada, entonces cabría incluir en el mismo todas aquellas prácticas intelectuales de carácter no-disciplinario o transdisciplinario que estudian y/o intervienen reflexivamente en asuntos de cultura y política/poder, y que lo hacen en relación a condiciones contextuales y coyunturales específicas, cualquiera sea su genealogía intelectual y/o su historia institucional.

Así, en mi opinión, un elemento muy importante para definir este campo es que las iniciativas de investigación no comienzan con la pregunta de *¿qué investigo?* sino de *¿para qué investigo?*, y también acerca de si investigo ‘sobre’ ciertos actores o grupos sociales, o ‘con’ esos actores o grupos sociales, al menos como proyecto y dependiendo de los actores. Estas dos últimas preguntas son de carácter ético y político, y ellas condicionan de entrada las preguntas de investigación, la aproximación epistemológica, la elaboración teórica y las propuestas de método (he desarrollado estas ideas más abundantemente en algunas publicaciones: Mato, 1996a, 1996b, 1997 y 2001a).

Quiero enfatizar que mi planteamiento de que este tipo de prácticas intelectuales ya existían y existen y tienen dinámicas propias en América Latina, las cuales responden a factores propios de esta parte del mundo aún cuando ello no supone la ausencia de vínculos con lo que ocurre en Europa, Estados Unidos, y también en Asia y África (en ciertos períodos históricos), de ninguna manera responde a una suerte de ‘nacionalismo’ o ‘esencialismo’ latinoamericano. No, terminantemente no. De lo que se trata es de comprender que existen desde hace tiempo líneas/tradiciones de trabajo que trascienden/atraviesan las fronteras disciplinarias y que tienen aproximaciones políticas a lo cultural y culturales a lo político, y ello con objetivos y/o prácticas efectivas de intervención, para valorarlas, para revisarlas, para profundizarlas, para aprovecharlas. Citando nuevamente a J. Martín-Barbero “América Latina no se incorpora a los estudios culturales cuando se pusieron de moda como etiqueta, sino que tienen una historia muy distinta” (1997: 53). Y esto de la ‘historia muy distinta’ remite en

otras palabras a marcos institucionales diferentes y como parte de historias sociales, políticas e intelectuales distintas.

En todo caso, lejos de proponer esto como una forma de cerrarnos al diálogo, pienso que de lo que se trata es precisamente de establecer diálogos transnacionales provechosos con nuestros colegas de habla inglesa (y también de otras lenguas). Tenemos mucho que aprender unos de los otros, tenemos muchas posibilidades de colaborar unos con los otros, compartimos la actitud crítica, la tendencia a trabajar transdisciplinariamente, el interés en intervenir en las dinámicas sociales, y una visión política de lo cultural y cultural de lo político. Pero, para ello, es necesario tener claro dónde estamos parados, lo específico de los contextos y los procesos en que participamos y hacia dónde queremos ir.

2. BREVE DIGRESIÓN SOBRE LENGUAS, SABERES, IGNORANCIAS Y RELACIONES DE PODER

Hay un rasgo saliente de nuestra herencia colonial, o de nuestra situación poscolonial que, asumido con actitud descolonizadora o al menos crítica de la colonialidad, constituye una importante ventaja respecto de los colegas de las sociedades metropolitanas. Esto es, que habitualmente nos relacionamos tanto con lo que se produce en inglés como con lo que se produce en francés, y a veces también en otras lenguas europeas, particularmente alemán e italiano. Cosa que en general no han hecho ni anglo, ni francoparlantes, excepto en las últimas dos décadas en que algunos pensadores franceses se han puesto de moda en EE.UU. particularmente en el ámbito de los *Cultural Studies* (Barthes, Foucault, Derrida, Lacan y otros). Creo que asumida con conciencia crítica esta multiplicidad de fuentes de nuestras tradiciones intelectuales es, definitivamente, una ventaja en la cual debemos trabajar deliberadamente. Si logramos mirar hacia adentro, a la vez que hacia los varios afueras, podremos desarrollar visiones más ricas e integradas. En este sentido, la idea de ‘antropofagia’ propuesta por el intelectual brasileiro Oswald de Andrade (1890-1954), sobre la que se abunda en uno de los textos de este mismo proyecto (Ferreira de Almeida, 2001), puede resultarnos estimulante.

Pero, esto no es posible lograrlo simplemente como un acto de buena voluntad, es necesario reflexionar críticamente al respecto. Tal elaboración debería dar cuenta de procesos históricos largos, en los cuales no podemos obviar la crítica de actitudes colonizadas en nuestras historias colectivas como pueblos y como comunidades intelectuales. Estos procesos y actitudes constituyen un tema sumamente complejo que no es posible tratar adecuadamente en estas páginas. En cambio, quizás sea posible aquí abordar al menos brevemente algunos problemas asociados a la existencia de relaciones de poder y jerarquías entre la investigación y producción teórica en diferentes lenguas y países.

Comenzaré retomando una reflexión que ofrece Walter Mignolo tras narrar la importación de las ideas de Freud a Calcuta alrededor de 1920 por el Dr. Grindrashkar Bose, quien nació en Bengala en 1886 (Mignolo, 1997:9-10). Al respecto, Mignolo agudamente comenta:

[...] lo que más nos interesa aquí no es la producción sino la subalternización de conocimientos [...] De lo que se trata en última instancia en la exportación-importación de formas de conocimiento y de prácticas disciplinares es de la subalternización lo cual, en el área del conocimiento, supone el borronero de las condiciones de emergencia de una práctica disciplinaria o de consumo y su adaptación o implantación en otras áreas geográficas con distintas memorias y necesidades (1997:12-13).

En otro texto suyo, Mignolo nos ofrece una observación conexas con la anterior. Allí afirma que “tanto la teoría como el pensamiento se ubican en lenguajes específicos y en historias locales” (1996:24) e insiste en que la lengua en la cual se producen los conocimientos marca las posibilidades de diseminación de estos. Mignolo también sostiene que existen lo que él llama “complicidades entre lenguajes, colonialismo y culturas de estudios académicos” (1996: 26) y apunta que “el español y el portugués son idiomas que se cayeron del carro de la modernidad y se convirtieron en idiomas subalternos de la academia” (1996:27).

En mi opinión el problema tiene dos dimensiones. Una es la utilización que hacen los académicos que producen en las lenguas dominantes (diría que, cada día más, esto se aplica especialmente al inglés) de los saberes que se producen en otras lenguas. La otra se refiere a la importación desde otras áreas lingüísticas de la producción intelectual en inglés. Me parece necesario enfatizar que en estas dos dimensiones participan individuos e instituciones de lado y lado, dicho esquemáticamente ‘del Norte’ y ‘del Sur’. He examinado la utilización que hacen antropólogos y otros es-

tudiosos de EE.UU. que se especializan en América Latina de la bibliografía que se produce en América Latina y que se publica en castellano y portugués. Al respecto, he observado que, salvo honrosas excepciones, esta bibliografía es tomada como proveedora de información, es decir como discursos de ‘informantes’, pero muy pocas veces esta producción es considerada por sus aportes teóricos, es decir como discursos de colegas. En estos textos la formulación teórica se hace en referencia a bibliografía producida en inglés (a veces también a producida en francés, sea directamente o a través de traducciones). Mayormente, la bibliografía en español, cuando se usa, ocupa el lugar de proveedora de información, se usa como fuente de testimonios o puntos de vista de ‘locales’, a quienes se les niega la posibilidad de aportar a la teoría⁴.

Yo no creo que en el caso que nos ocupa sería pertinente hablar de una relación de ‘subalternización’. Como lo argumentaba anteriormente, me parece que podemos analogar el caso de la producción de ideas en los ámbitos de los *Latin American Cultural Studies* y de los ‘estudios culturales latinoamericanos’ a otros casos de producción transnacional de representaciones y otras producciones culturales (ej. Mato, 1999, 2001a, 2001b).

3. POR QUÉ ‘ESTUDIOS Y OTRAS PRÁCTICAS LATINOAMERICANAS EN CULTURA Y PODER’

Esta propuesta involucra reflexiones en torno a dos preguntas: ¿Por qué usar el adjetivo ‘latinoamericanos’? ¿Por qué no simplemente ‘estudios’, sino ‘estudios y otras prácticas’?

POR QUÉ USAR EL ADJETIVO ‘LATINOAMERICANAS’

¿Qué sentido tiene calificar a un conjunto de estudios como ‘latinoamericanos’? ¿En qué sentido/s esta marca podría resultar significativa para calificar un conjunto de estudios y prácticas en cultura y poder? Me adelanto a advertir que el uso de esta expresión no responde a ningún tipo de posición esencialista, nacionalista, ni nada semejante. Por el contra-

rio, esta calificación responde a factores complejos que resultan significativos para las posibles interpretaciones de estos estudios y prácticas.

Y, para argumentar de manera más consistente, debo entrar de lleno en el caso de la publicación de la colección de textos que asociadamente se publica en la *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* y el libro *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder* (CLACSO, 2002).

Si tal libro (y/o tales colecciones en revistas) contuviera un conjunto de textos producidos en Estados Unidos, o quizás incluso en algunos países de Europa Occidental, seguramente no encontraríamos una indicación explícita de que ellos provienen de cierto/s contexto/s social/es específico/s. En tal caso el título del libro y de su introducción quizá sería simplemente: *Estudios y otras prácticas en cultura y poder*. Mi experiencia de muchos años como lector de estos temas me lleva a concluir que demasiado frecuentemente quienes miran desde esos espacios del mundo suelen asumir sus miradas como universales. Sería tedioso y antipático ofrecer una lista de ejemplos: casi cualquiera podrá encontrarla con solo recurrir a su memoria o pasar su mirada por los estantes de su biblioteca. Sin embargo, sucede que ellas están tan marcadas por los respectivos contextos institucionales y sociales de producción como los artículos de esta colección, solo que esas marcas son otras. Frecuentemente, los intelectuales situados en esos contextos metropolitanos parecen asumir que lo que ocurre en sus propios espacios sociales es de algún modo representativo de lo que sucede (o tarde o temprano acabará sucediendo) en el resto del mundo. O, alternativamente, parecen asumir que sus interpretaciones –necesariamente marcadas por los contextos institucionales y sociales en los cuales desarrollan sus prácticas– acerca de lo que ocurre en otras latitudes, tienen valor universal. Así, muchos de esos textos no resaltan sus marcas de lugar, ni ofrecen una reflexión sobre las peculiaridades de su lugar de enunciación, sobre el contexto institucional y social de producción de sus ideas, y sobre cómo estas condiciones contextuales limitan y condicionan sus ideas respecto del ‘mundo’.

Pienso que, en contraste, una característica de quienes pensamos el mundo desde espacios sociales no-metropolitanos es que, deseémoslo o no, es difícil no tener conciencia de que el mundo es amplio y diverso. O, cuanto menos, de que existen esos otros espacios sociales a los que a falta de mejor denominación vengo denominando ‘metropolitanos’, así como otros espacios ‘no-metropolitanos’, que no obstante son muy diferen-

tes al propio, por ejemplo en África y Asia, en particular; pero también en Europa y Oceanía. A partir de allí es bastante inmediato desarrollar una cierta conciencia de que nuestras interpretaciones son solo ‘miradas’, o perspectivas parciales o específicas, y que en tanto tales están marcadas por el lugar de enunciación (el cual desde luego no se define tan solo por coordenadas geográficas, que son las únicas que por el momento estoy poniendo de relieve).

A propósito de esta conciencia de que África y Asia también existen, pienso que otro elemento distintivo es que, de unos u otros modos, quienes vemos el mundo desde localizaciones no-metropolitanas tenemos que enfrentar el desafío de pensar no solo en circunstancias locales, sino también en cómo estas se relacionan con relaciones de poder que en diferentes momentos se han caracterizado como metropolis-colonias, países imperialistas-países dependientes, centro-periferia, etc. Este es un desafío teórico que también deberían afrontar nuestros colegas localizados en instituciones metropolitanas en relación a las propias dinámicas de sus espacios sociales, pero que salvo contadas excepciones parecen ignorar. El caso es que las llamemos como las llamemos (y este asunto aunque no es un problema menor, no puedo tratarlo en este ensayo) la articulación de las relaciones de poder locales con las que se dan a escala mundial constituyen para nosotros un asunto ineludible, como en general se reconoce en América Latina. Y como también pude observarlo recientemente en el congreso de la red “Inter-Asia Cultural Studies”, realizado en Fukuoka (Japón) en diciembre del 2000, organizado por el colectivo de la revista *Inter-Asia Cultural Studies*. En efecto, tanto al analizar los temas tratados en esa reunión, como al revisar los artículos publicados habitualmente en esa revista, es posible derivar tres conclusiones. En primer lugar, que pueden identificarse algunos temas en común con los tratados en el campo de cultura y poder en América Latina, como por ejemplo los relativos a imperialismo y/o relaciones centro-periferia; problemas derivados de la historia colonial; autoritarismo; militarismo; terrorismo de Estado; problemas asociados a los esquemas de guerra fría y seguridad nacional; derechos humanos; reformas neoliberales; democratización; movimiento obrero; entre otros. En segundo lugar, que la mayoría de estos temas están ausentes en las revistas de *Cultural Studies* que se producen desde Estados Unidos e Inglaterra. En tercer lugar, que también se tratan otros temas que sí son comunes tanto con los tratados en el campo de cultura y poder en América Latina, como con los de publicaciones de *Cultural Studies* de Estados Unidos e Inglaterra, como por ejemplo los relativos a etnicidad;

identidades; género; teoría y movimiento feminista; sexualidad; internet; ‘cultura popular’; ‘industrias culturales’; ‘consumo cultural’; políticas de museos; modernidad y posmodernidad; globalización; etc.⁵. En otras palabras, una vez más, parece que los contextos marcan de uno u otro modo las producciones intelectuales. Y también, que hay ciertos temas que en definitiva se relacionan con contextos sociales no-metropolitanos, o esto al menos es lo que puede observarse en Asia y América Latina, lamentablemente no tengo referencias de lo que ocurre en este plano en África, o en otras regiones no-metropolitanas.

Otra peculiaridad de las miradas desde esta parte del globo –a la que usualmente llamamos ‘América Latina’– es que además éstas suelen expresar un interés no solo por el espacio social inmediato (por ejemplo, la sociedad local o nacional de la cual forma parte el/la investigador/a en cuestión) sino, además, una preocupación por ‘América Latina’. Esta preocupación o interés suele presentarse aun si se tiene conciencia de que este nombre no constituye una entidad ‘natural’ sino una idea; una idea histórica, complicada y conflictiva, que esconde múltiples diversidades y exclusiones, de la cual hay diversas representaciones.

A propósito me parece necesario recordar que, como sabemos, América Latina no es una entidad natural, ni tampoco un todo homogéneo. La consolidación de la idea de América Latina no ha estado desligada de las prácticas de la diplomacia francesa. Específicamente, ha sido el intelectual francés Michel Chevalier quien hacia 1836 promovió la aplicación de la idea de ‘latinidad’ a esta región del mundo (ver Ardao, 1980). Pero además, y aún dejando de lado esta historia, es necesario poner de relieve que esta parte del globo es sumamente diversa en términos sociales, económicos, políticos y culturales, y que esta diversidad no solo puede observarse entre países, sino también al interior de ellos, entre regiones, grupos sociales y marcos institucionales (Mato, 1998a). Así, es necesario pensar que las prácticas comprendidas al interior del campo que vengo llamando ‘estudios y otras prácticas en cultura y poder’ han de resultar sumamente diversas a lo largo y ancho de América Latina, e incluso al interior de las sociedades nacionales.

Pero, aun así, es posible observar que, como afirmaba más arriba, las elaboraciones de la mayoría de los intelectuales ‘latinoamericanos’, además de referirse a los espacios locales o nacionales que constituyen el foco más específico de sus trabajos de investigación, suelen incluir reflexiones cuyo referente es ‘América Latina’, así en su conjunto.

A propósito de esta imagen de autoidentificación y en conexión con la idea de un campo latinoamericano en cultura y poder, me parece necesario hacer una digresión para aclarar a qué aludo al decir intelectuales ‘latinoamericanos’. En primer lugar, me refiero a quienes desarrollamos sus (nuestras) prácticas en ese espacio del mundo que se despliega al sur de los Estados Unidos y que convencionalmente suele denominarse ‘América Latina’. No obstante, hay que reconocer que este contingente es muy numeroso y diverso y que entre quienes formamos parte de él hay quienes desarrollan sus vidas y sus prácticas en espacios marcadamente locales; quienes lo hacen en grandes ciudades vinculadas a circuitos internacionales; quienes hemos vivido en más de un país de la región o incluso fuera de ella, quienes formamos parte de esa creciente legión de colegas que viajamos permanentemente dentro y fuera de la región (ver Yúdice, 2001), y quienes han estudiado en universidades metropolitanas pero han regresado a América Latina. Por otra parte están quienes, habiendo nacido en este espacio, han migrado o son hijos de migrantes, y por eso las desarrollan en otros espacios del globo, pero continúan considerándose a sí mismos ‘latinoamericanos’. Obviamente, los casos de este segundo tipo están marcados también por su relación a distancia y por las especificidades de los marcos sociales e institucionales en los cuales estos latinoamericanos migrados producen sus interpretaciones. Pero esto no quita que muchas de estas personas también piensen sobre América Latina como conjunto, y que lo hagan en formas que no solo deben diferenciarse de las de quienes lo hacen desde ‘adentro’, sino también de las elaboraciones de aquellos otros que antes que como ‘latinoamericanos’, se autoidentifican como ‘latinoamericanistas’, y cuyas elaboraciones no solo están marcadas por esos marcos institucionales y sociales extra-latinoamericanos, sino también por otras afiliaciones afectivas, y porque las perspectivas de sus vidas personales y las de sus familiares no dependen en tan gran medida de lo que ocurra en las sociedades de la región (ver Mato, 1996b). Por otro lado, tenemos el caso de aquellos que no han migrado, sino que hoy hacen sus vidas en Estados Unidos porque los territorios de base de sus familias de origen de un modo u otro han sido anexados por Estados Unidos; es el caso de numerosos intelectuales puertorriqueños (Ver Juhász-Mininberg, 2001) y de los mexicanos del antiguo norte de México y que a partir de 1848 se convierte en el sur de los Estados Unidos, quienes según los casos optan por autodenominarse mexicoamericanos, chicanos o simplemente mexicanos (ver Tinker y Valle, 2002). De todos modos, dado que estamos hablando de formas de conciencia, estas generalidades deben tomarse solo

como tales, entender que hay casos peculiares y, sobre todo, que no hay determinismos o determinaciones que permitan ubicar *a priori* ningún caso particular. Tampoco el lugar de nacimiento o el marco social e institucional resultan determinantes, ni hacen a las prácticas ‘mejores’ o ‘peores’, ni más o menos ‘auténticas’. Tales calificaciones no solo son cuestionables en sí mismas, sino que, además, de nada nos sirven en esta elaboración; pero lo que no podemos perder de vista es que los marcos sociales e institucionales condicionan, marcan, nuestras prácticas, aun cuando lo hagan de maneras diversas.

En todo caso, y para continuar con la argumentación del por qué resaltar la marca ‘latinoamericana’ de estos estudios y otras prácticas, deseo enfatizar que calificarlos de este modo supone asumir también que estas maneras de mirar –diversas pero en más de un sentido a la vez semejantes– provienen de contextos sociales entre los cuales es posible señalar algunas similitudes y conexiones, históricas y contemporáneas. Los vínculos entre las historias de estos contextos en muchos casos se remontan a períodos anteriores a la mera existencia del nombre ‘América Latina’ y encuentran sus orígenes en las experiencias coloniales, los movimientos anticoloniales de principios del siglo XIX. Los presentes de estos contextos también encuentran entre sí muchos rasgos semejantes, los cuales, cuando se toman en cuenta todos juntos, los diferencian a su vez de los de otras regiones del globo: marcas y diferenciaciones sociales semejantes, aún vigentes, dejadas por la experiencia colonial (incluido el ‘colonialismo interno’, y la existencia de –digamos– ‘mentalidades colonizadas’), lugares semejantes en los sistemas internacionales de división del trabajo y de relaciones de poder; procesos semejantes de ‘ajuste estructural’ de inspiración neoliberal; formas de exclusión social semejantes; procesos semejantes de democratización tras experiencias dictatoriales o, más en general, autoritarias, muchas tan recientes que todavía son presente; tradiciones autoritarias aún vigentes; y tantos otros rasgos que sería difícil enumerar en un párrafo sin caer en una retórica aburrida y superficial.

Esas historias y presentes no solo validan la idea de ‘América Latina’, sino que nos obligan a asumir perspectivas críticas al respecto. Se trata de una tarea fértil a la cual estamos cada vez más acostumbrados, y que entre otras exigencias de método implica no asumir la idea de ‘América Latina’ como si ésta designara un espacio social homogéneo y geográficamente delimitado, sino asumirla como una imagen o representación que designa un espacio social pleno de diferencias, en constante transforma-

ción y sin límites espaciales precisos, en el cual, obviamente, no podría esperarse que emerja una suerte de pensamiento común.

Así, la idea de ‘estudios y otras prácticas latinoamericanas’ que aquí pretendo destacar solo señala la conciencia de que estos estudios y otras prácticas de un modo u otro están marcados por los contextos sociales en los cuales han sido producidos o se desarrollan, y que estos forman parte de esa región del mundo que convenimos en llamar ‘América Latina’. Y convenimos en llamarla así aun cuando –al menos algunos– tenemos conciencia de que alberga a numerosos y significativos grupos de población que poco o nada tienen de ‘latinos’, como por ejemplo los pueblos indígenas de la región, o los descendientes de los antiguos esclavos africanos, o los migrantes no-latinos provenientes de todo el globo pero en especial de algunos países de Europa, Asia y Oriente Medio.

Obviamente, resaltar la cualidad ‘latinoamericana’ de estos estudios y otras prácticas no agota toda marca significativa; solo destaca una característica, aunque ello no suponga la ignorancia de otras que también pueden ser relevantes.

POR QUÉ NO SIMPLEMENTE ‘ESTUDIOS’, SINO ‘ESTUDIOS Y OTRAS PRÁCTICAS’

Antes de ocuparnos de aquello que ocurre fuera o fuera y dentro de las universidades, me parece necesario abordar brevemente el asunto de la existencia de diferentes tradiciones disciplinarias que conviven tanto dentro del campo de los estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder, como de los *Cultural Studies*. Las prácticas que vienen desarrollándose en estos campos desde contextos universitarios, en general procuran superar, o al menos revisar críticamente, las tradiciones de trabajo de las diversas disciplinas académicas. Pero no puede omitirse que esto no es algo que se resuelva de la noche a la mañana y que a pesar de todos los discursos críticos éstas no solo no han dejado de existir, sino que, de hecho, todos hemos sido formados en alguna de ellas. Estos discursos disciplinarios constituyen como mínimo parte de nuestras biografías, han contribuido a estructurar nuestros inconscientes, nada peor que olvidarlo. Por eso, no debe sorprendernos la persistencia de los sistemas de preguntas, categorías y modos de investigación de las diferentes disciplinas, las cuales contribuyen a explicar distintas tradiciones al interior de esos grandes campos, y ello tanto en Estados Unidos e Inglaterra como en América

Latina. Esto es cada día evidente en el ámbito de los *Cultural Studies*, en cuyo marco deberían conversar los trabajos que se realizan desde diferentes disciplinas de origen, pero sin embargo no lo hacen, o al menos no tanto; es fácil diferenciar entre, por ejemplo, los *Cultural Studies* que vienen de los estudios literarios y los que se originan en los estudios de comunicación. No obstante, más allá de la existencia de marcas disciplinarias, también ocurre que las teorías y éticas de las disciplinas no son mundialmente homogéneas, ni las rigideces disciplinarias son las mismas a lo largo y ancho del planeta.

Pero además, y asociadamente con lo anterior, hay otras diferencias que se relacionan con la diversidad de contextos sociales en los cuales las prácticas intelectuales y profesionales se desarrollan. Por un lado tenemos diferencias en cuanto a los marcos institucionales de las disciplinas y del quehacer investigativo, es decir: investigación solo en universidades o también afuera; fuerza/importancia de los departamentos, publicaciones y congresos para establecer cánones; políticas de asignación de fondos; diferentes formas en que hacen sus ‘carreras’ los investigadores de Estados Unidos y los de diferentes países de América Latina; tendencias hacia el trabajo más o menos disciplinariamente encuadrado, y/o hacia el trabajo transdisciplinario, en unos y otros contextos. Por el otro tenemos diferencias que se relacionan con ser –digamos– intelectuales públicos en América Latina o *scholars* (académicos) en Estados Unidos. Obviamente, en Estados Unidos también hay intelectuales públicos y activistas, pero debemos comprender que la bibliografía sancionada/reconocida como de *Cultural Studies* en inglés, es producida mayormente por *scholars* que salvo excepciones no desarrollan prácticas fuera de las universidades, sino exclusivamente en ellas. Lo cual precisamente ha llevado a no pocos intelectuales activistas a criticar a los *Cultural Studies*.

En cambio, tenemos que las prácticas de buena parte de los intelectuales latinoamericanos se desarrollan fuera, o al menos más allá, o afuera y adentro del ámbito convencionalmente académico. Esta diversidad de articulaciones no solo resulta significativa desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores, pues incide no solo en la elección de temas, sino también en la reflexión ética y epistemológica que condiciona a las preguntas y modos de investigación o de producción de otros tipos de prácticas y discursos. Estos tipos de estímulos o de retos son los que subyacen o alimentan las contribuciones hechas por numerosos intelectuales latinoamericanos, como

por ejemplo, las tratadas en los artículos de esta colección. Entre otros, podemos destacar, por ejemplo, los retos para la investigación y para la elaboración teórica que implican el interés y/o la experiencia en la formulación de políticas culturales para los Estados y/o para diversos movimientos sociales (ver ej. Antonelli, 2001; Basile, 2001; Dávalos, 2002; El Achkar, 2001; Illia García, 2002; Jesús “Chucho” García, 2002; Maccioni, 2001; Mignolo, 2001; Ochoa Gautier, 2001; Rosas Mantecón, 2002; Vargas, 2001; Walsh y García, 2002; Wortman, 2001; Del Sarto, 2001). O también los retos que produce el interés y/o experiencia de participar activamente en debates públicos y/o en el diseño de políticas para las artes y/o los medios y las llamadas ‘industrias culturales’ (ver ej. Bermúdez, 2002; Grimson y Varela, 2001; Hernández, 2001; Maccioni, 2001; Rosas Mantecón, 2002; Sant’Anna, 2002; Del Sarto, 2001; Sovik, 2002; Wortman, 2001). O, de maneras diversas los retos relacionados con el compromiso cuando menos emocional y en ocasiones práctico planteado por experiencias sociales difíciles de definir en pocas palabras, pero en todo caso reminiscentes de colonialismo como las que deben afrontar los intelectuales puertorriqueños y chicanos (ver ej.: Juhasz-Mininberg, 2001; Tinker y Valles, 2002), o de otros modos los de casi cualquier país latinoamericano (Baptista, 2001; Dávalos, 2002; Ferreira de Almeida, 2001; Illia García, 2002; Jesús “Chucho” García, 2002; Mignolo, 2001; Pajuelo, 2002; Walsh y García, 2002).

Efectivamente, es común en diversos medios intelectuales latinoamericanos hacer explícitos los intereses de intervención en el diseño de políticas de diversos actores sociales; incluso, pero no solo, de los gobiernos nacionales y sus agencias, sino y con una amplia diversidad de actores sociales, la cual incluye además organismos internacionales, organizaciones de derechos humanos, organizaciones indígenas, organizaciones afrolatinoamericanas, y otros actores participantes en diversos movimientos sociales.

Sin embargo, debe destacarse que este tipo de interés e involucramiento no es una novedad en el ámbito latinoamericano, sino que constituye una suerte de constante histórica, que se remonta a la época de los movimientos independentistas y de fundación de las nuevas repúblicas, como lo ilustran algunos de los estudios de este conjunto (ej. Ríos, 2001; Yúdice, 2001), y así, en consecuencia, la necesaria reflexión sobre el papel de la escritura y de los intelectuales de la cultura escrita, de la ‘ciudad letrada’ (ej. Poblete, 2001). Para no caer en idealizaciones, es necesario

subrayar que este interés no solo o no siempre ha obedecido a ciertas maneras de entender el trabajo intelectual, sino también a la relativa escasez de puestos en las universidades, o a las dedicaciones parciales que éstas ofrecen como posibilidad y a las bajas remuneraciones que estimulan a no pocos intelectuales a buscar actividades complementarias.

El caso es que en las sociedades ‘metropolitanas’ buena parte de quienes se dedican a las así llamadas humanidades y ciencias sociales desarrollan sus prácticas casi exclusivamente en ámbitos académicos y viven de su trabajo, y así, cabe llamarlos ‘académicos’. En cambio en América Latina sucede que es menos frecuente que quienes nos dedicamos a las humanidades y ciencias sociales limitemos nuestras prácticas al ámbito académico. Y esta es precisamente una de las razones por las cuales en nuestro ámbito es más frecuente autoidentificarnos como ‘intelectuales’ que como ‘académicos’. Y como consecuencia de esto y de los regímenes autoritarios que han gobernado a los países de la región, también resulta que en lugar de vivir de sus(nuestros) trabajos, muchos intelectuales han sido muertos debido a su trabajo, otros han estado en prisión, otros hemos tenido que migrar o exiliarnos. Este tipo de circunstancias marcan de diferentes formas la producción de la mayoría de los intelectuales latinoamericanos.

Procurando definir el campo, ya no –como es consciente o inconscientemente usual– en relación o con referencia a los *Cultural Studies* que se hacen en inglés, sino a las experiencias históricas en América Latina (incluyendo las contemporáneas), parece necesario comenzar por cuestionar la naturalización de la palabra ‘estudios’, al menos como excluyente, para abrir lugar a la idea de ‘otras prácticas en cultura y poder’ ¿De cuáles? ¿De todas? Seguramente semejante amplitud no resultaría muy útil para los propósitos de este análisis e intervención. Entonces de aquéllas que, al igual que las de producción de ‘estudios’, se basan de manera evidente en una actividad reflexiva acerca de cómo intervenir simbólicamente en las relaciones de poder establecidas, cómo desconstruirlas, cómo reformularlas, cómo alterarlas. De allí que a mi juicio este campo no solo incluye ‘estudios’, sino también ‘otras prácticas’.

Así, el campo que propongo hacer más visible incluye ‘estudios’, como por ejemplo los que publican autores como Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Silviano Santiago, cuyos nombres son ya paradigmáticos al hablar de ‘estudios culturales latinoamericanos’, y también los de otros autores menos conocidos pero cu-

yos trabajos muestran algunas continuidades con los de estos autores (ej. Antonelli, 2001; Bermúdez, 2002; Hernández, 2001; Maccioni, 2001; Rosas Mantecón, 2002; del Sarto, 2001; Sovik, 2001; Sunkel, 2001; Wortman, 2001). Aunque, de todos modos conviene destacar que la mayoría de los nombrados no solo escriben libros, sino que a través de diversos mecanismos e iniciativas se involucran en la formulación de políticas culturales (ver Antonelli, 2001; Ochoa Gautier, 2001). También incluye los ‘estudios’ hechos por otros colegas que aunque muy conocidos por otros públicos, hasta el momento han resultado menos ‘visibles’, sino ‘invisibles’, desde la idea de ‘estudios culturales’, pero que se hacen ‘visibles’ al pensar en términos de ‘cultura y poder’, como por ejemplo los de Lourdes Arizpe, Roger Bartra, Guillermo Bonfil Batalla, Adolfo Colombres, Manuel Moreno Fraginals, Elizabeth Jelin (ver Antonelli, 2001), Aníbal Quijano (ver Pajuelo, 2002), Rodolfo Stavenhagen, y muchos otros. Y desde luego también incluye las prácticas de numerosos creadores literarios, ensayistas y proyectos editoriales, ya conocidos como por ejemplo Carlos Monsivais, Eduardo Galeano y revistas como la argentina *Crisis* fundada por Galeano. Sin embargo, por todo lo expuesto, el campo no se limita a la producción de escritos, a lo que hacemos en los márgenes de ‘la ciudad letrada’ (Rama, 1985), sino que incluye más, incluye otras prácticas que están ahí y habitualmente no las vemos, y que por lo mismo debemos hacer ‘visibles’. Me refiero, por ejemplo, a las que desarrollan muchos intelectuales fuera de la academia que aunque también tienen carácter reflexivo están orientadas a la acción, acompañando o apoyando a diversos actores sociales, y también otras que su solo enunciado desestabiliza un tanto los estereotipos que manejamos de que es y que no es un ‘intelectual’.

Como decía páginas atrás, es imposible nombrar todo el campo en su vastedad, diversidad y dinamismos, por lo que, aceptando *a priori* la imposibilidad de ser exhaustivo, puede ser útil ofrecer algunos ejemplos ilustrativos de a qué tipos de prácticas que van más allá de la academia o que tienen lugar totalmente fuera de ella estoy aludiendo. Aludo por ejemplo a las de Mariátegui y Arguedas (ver Baptista, 2001), Paulo Freire (1970, 1973) (ver Basile, 2001; El Achkar, 2001) y Orlando Fals Borda (1986), y a las de numerosos intelectuales latinoamericanos que han mantenido y mantienen prácticas dentro y fuera de la academia y que por tanto no necesariamente, o no siempre ni solo, hacen ‘estudios’. Pero, también a las de diversos movimientos teatrales y sus teóricos activistas, como por ejemplo Augusto Boal (1980) y el Grupo Olodum (ver Sant’Anna, 2002), Eduardo Pavlovsky (1994) y otros; o la del movimiento zapatista en Mé-

xico con su magistral manejo de lo simbólico; los movimientos e intelectuales indígenas en casi todos los países de la región, pero particularmente en Chile, Bolivia, Ecuador, Colombia y Guatemala, y algunas de sus figuras públicas del peso de Rigoberta Menchú y Luis Macas (ver Dávalos, 2001); el movimiento afrolatinoamericano, con su diversidad de intelectuales y organizaciones (ver Illia García, 2002; Jesús “Chucho” García, 2002; Walsh y García, 2002); el movimiento feminista y sus intelectuales no solo en la academia (ver Vargas, 2001); el movimiento de derechos humanos; el de víctimas y familiares de víctimas de la represión; diversos movimientos organizados en torno a expresiones musicales (la nueva canción, los rock críticos, etc.); movimientos de artistas visuales que frecuentemente trascienden este adjetivo (por ejemplo la Nueva Escena en Chile); el trabajo de numerosos humoristas gráficos (Quino, Rius, Zapata, y otros), el de cineastas (novo cinema brasileiro y otros); experiencias en proceso de diversos tipos alternativos de universidades, como la Intercultural de los Pueblos Indígenas (ver Dávalos, 2002) y la de las Madres de la Plaza de Mayo (ver Basile, 2001), etc.

4. ALGUNAS TENDENCIAS RECIENTES A LA EXCLUSIÓN DE CIERTAS PRÁCTICAS INTELECTUALES

En las universidades latinoamericanas (y seguramente también en otras latitudes) cada vez parece hacerse más hegemónica la representación de la idea de ‘intelectual’ que se asocia fuertemente a la idea de ‘investigación’, y que en muchos casos ‘imagina’ a esta última como algo que solo se hace en ‘la academia’. Es necesario cuestionar esta representación hegemónica que asocia –y entre muchos de nosotros hace casi intercambiables– las ideas de ‘intelectual’, ‘investigador’ y ‘académico’. Para ello puede ser útil poner de relieve al menos uno de los factores que la fortalecen. Este es que en las últimas dos décadas han venido ganado terreno en América Latina ciertos discursos ‘modernizadores’ de ‘la ciencia’ y las universidades (que por lo demás calificaría de ‘tardíos’) que desde gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las prácticas intelectuales en términos de productividades, medidas éstas por indicadores tales como cantidad de publicaciones en medios arbitrados,

especialmente en revistas de circulación internacional; cantidad de citas de sus obras hechas por sus colegas; etc. Para ello los actores que promueven esos discursos han instituido –y reproducido sin reflexión crítica– ciertos sistemas llamados de ‘estímulo de la investigación’ (hasta donde sé, al menos en Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela), a través de los cuales se distribuyen dineros en relación precisamente a tales tipos de indicadores, fortaleciendo así una idea de ‘ciencia’: objetiva, neutra, academicista, etc. Por estas razones muchos de quienes no compartimos esa idea de ‘ciencia’ hemos colaborado, bien activamente, bien por omisión, en el establecimiento de estos sistemas llamados de ‘estímulo a la investigación’, que lejos de serlo a todo tipo de investigación, lo son solo a ciertos tipos de ella, en general normada según valores y criterios propios de las llamadas ‘ciencias duras’ (física, química, etc.).

El caso es que una de las consecuencias de estos discursos ‘modernizadores tardíos’, y de los sistemas de ‘estímulos a la investigación’ sustentados en ellos, es que tienden a disociar las prácticas intelectuales de sus relaciones con las de otros actores sociales, sea de movimientos sociales, o de lo que sea pero que huelga a práctica extracadémica. Tienden a deslegitimar las prácticas intelectuales que no estén orientadas a la producción de publicaciones arbitradas; que no se estructuren desde una cierta lógica de una supuesta ‘excelencia académica’ que se construye a imagen y semejanza de la de las llamadas ‘ciencias físico-naturales’, y así pretendidamente ‘neutral’, ‘objetiva’, etc. Así, estos discursos ‘modernizadores’ tienden a deslegitimar ideas como las de sostener algún tipo de relaciones con actores sociales extracadémicos, y a desvincular el trabajo intelectual de la reflexión ética y política.

Lo más grave del caso es que en este punto en particular, el del aislamiento académico, los discursos ‘modernizadores’ se encuentran con la desesperanza y el ‘nomeimportismo’ que según algunos caracterizarían a los tiempos actuales y a los por venir. Tiempos que quienes así ven las cosas suelen llamar “posmodernos”; y en tal sentido frecuentemente no solo pos-grandes épicas humanas, sino también pos-cualquier afán de cambio, y por tanto de intervención. Así, estos discursos, proclamadamente ‘posmodernistas’, suelen promover actitudes intelectuales que si bien dan el paso necesario de la autoreflexión sobre el trabajo intelectual, y el también necesario de la crítica a la ‘ciencia’ y a las lógicas de las disciplinas académicas, asumen estos pasos necesarios como suficientes, y así tienden a sumir el trabajo intelectual en la autocontemplación, y con ella en el

asilamiento, que es precisamente donde se encuentran con los discursos ‘modernizadores (tardíos)’.

El problema que no se ha visto, o que se ha procurado invisibilizar, es que tanto las preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones (lo que usualmente se llama métodos) dependen en última instancia de esa reflexión ética y política, del cultivo efectivo de relaciones con actores sociales extracadémicos. Las posiciones éticas y políticas son constitutivas de las preguntas y de los métodos, y así son –en última instancia– determinantes del piso epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de sus resultados (tanto en su contenido, como en su forma: publicaciones). De las respuestas a las preguntas de ¿para qué? y ¿para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos, si acaso acabaríamos produciendo una publicación en papel y tinta o qué ‘cosa’ (un video, una cinta de audio, un programa de acción, un programa educativo, etc.), y cómo pensamos que tales ‘cosas’ deberían o podrían circular y/o ser útiles, a quiénes, qué importancia tendrían los resultados y cuál los procesos/experiencias. De estas respuestas depende también: ¿Cómo evaluar estas experiencias? ¿Mediante cuáles procesos? ¿Con la participación de cuáles tipos de actores sociales? ¿Con cuáles indicadores?

Adicionalmente, me parece que debemos tomar en cuenta algunos aspectos de los procesos de globalización contemporáneos, por cuanto éstos se han caracterizado entre otros fenómenos, en que algunos son muy significativos para nuestra reflexión. Me refiero, entre otros, a los dos factores siguientes: a) el desarrollo de nuevas formas de relaciones transnacionales entre actores sociales, incluyendo instituciones y ‘comunidades académicas’, lo cual aplica tanto a las agendas modernizadoras, como a otros casos que incluyen relaciones transnacionales entre intelectuales, redes, asociaciones, publicaciones, fundaciones, etc.; b) el desarrollo y combinación entre sí de algunas tendencias resultantes en buena medida de la hegemonía de las ideas neoliberales y las reformas sociales (lo cual incluye las políticas económicas) asociadas a ellas, desde luego esta hegemonía y alcance que también se relaciona entre factores diversos con algunos como los mencionados en el literal a).

Entre esas tendencias asociadas a las reformas de inspiración neoliberal, me parecen particularmente significativas para esta reflexión tanto las de reducción del gasto público (en especial pero no solo en áreas co-

mo la educación universitaria) como la de la profundización de algunas formas de división social del trabajo y la ‘profesionalización’ (diferenciación, regulación) de algunas prácticas antes claramente ‘intelectuales’ (marcadamente políticas), hoy transformadas y codificadas cada vez más como ‘profesionales’ (más técnicas, más instrumentales, aparentemente ‘apolíticas’). Con esto último me refiero particularmente a las que llevan a cabo no pocos colegas (es decir graduados universitarios en campos semejantes a los nuestros) tanto en organismos gubernamentales nacionales y provinciales, como en organismos municipales y en organizaciones no-gubernamentales (los más, aunque cada vez menos). El caso es que la combinación de todas estas tendencias parece redundar, entre otras cosas, en una menor y escasa incorporación de colegas jóvenes a las universidades, y en la creciente tendencia a que estos colegas jóvenes cuando logran conseguir trabajos relacionados con lo que estudiaron acaben trabajando no como ‘intelectuales’ (según la figura más en boga tiempo atrás que en nuestros días) o ‘académicos’ (según la figura que viene ganando posiciones), sino como ‘profesionales’ en organismos municipales y/o en organizaciones no-gubernamentales⁶.

Lo importante del caso es que muchas de las prácticas intelectuales que se desarrollan en organismos gubernamentales y en organizaciones no gubernamentales, así como aquellas que desarrollan intelectuales-activistas en movimientos sociales, y artistas en diversos ámbitos, tienen componentes reflexivos, aunque estos no asuman la forma de ‘estudio’. Pero, no solo eso, sino que además muchas de ellas suponen formas de producción de conocimientos o saberes (en casos como el del movimiento indígena frecuentemente asentados sobre tradiciones milenarias) que no solo la academia más convencional no ha logrado ver, sino que tampoco lo han hecho los ‘estudios culturales’ pretendidamente transdisciplinarios o no-disciplinarios. Su nombre los condiciona y se quedan en lo de ‘estudios’.

El reto que tenemos planteado es cuestionar estas formas de división del trabajo y de exclusión y/o invisibilización de algunas prácticas intelectuales

El campo es vasto y no me propongo acotarlo, sino solamente sugerir su vastedad y diversidad. Las enumeraciones de ejemplos hechas más arriba, lo mismo que las provistas por los estudios que conforman esta colección, solo tienen carácter ilustrativo. El intento al ofrecer esos ejemplos es únicamente el de hacer visible un poco de lo que habitualmente no vemos.

5. PARA CONTINUAR CONVERSANDO

Este texto responde a un interés: intervenir consciente y críticamente frente al acelerado proceso de institucionalización de los así llamados ‘estudios culturales latinoamericanos’, y procurar que este no se convierta en una nueva experiencia de auto-subordinación, sino en un reto, una oportunidad para reflexionar acerca de nuestras prácticas, y acerca de las relaciones entre nuestras prácticas y los contextos en que vivimos y con las de colegas y potenciales aliados de otras latitudes. Claramente abogo por esto último y creo que es posible y deseable trabajar activamente en ello. En este sentido me parece relevante tomar en cuenta el factor propio de estos tiempos de globalización que mencioné anteriormente, la tendencia al creciente relacionamiento transnacional entre intelectuales.

Me gustaría poder lograr que reflexionemos acerca de cómo se relacionan las propuestas epistemológicas, teóricas y políticas de los *Cultural Studies* con los contextos sociales e institucionales en los cuales nos movemos la mayoría de quienes vivimos y trabajamos en América Latina. Y, en consecuencia, que nos preguntemos acerca de cuáles son las mejores maneras de responder a los retos planteados por la institucionalización en marcha, y de aprovechar las oportunidades que hoy nos presentan las crecientes y aceleradas relaciones transnacionales entre comunidades intelectuales y movimientos sociales.

En otras palabras, frente a la creciente institucionalización de los *Cultural Studies* y con ellos, de los así llamados *Latin American Cultural Studies* en los países de habla inglesa, quisiera que nos preguntáramos si la mejor respuesta es traducir de manera literal y descontextualizada la denominación en inglés, y así, hablar de ‘estudios culturales latinoamericanos’. Es necesario puntualizar que ‘traducir’ de tal manera, puede conducir, y en ocasiones conduce, sea de manera consciente o no, a adoptar la idea y el sistema de intereses de investigación, métodos, bases epistemológicas y referencias de autores y obras fundadoras, a los cuales buscarles similitudes directas en América Latina. ‘Traducir’ la idea de tal manera descontextualizada puede conducir, y en ocasiones conduce, a ‘descubrir’ entre nosotros a unos pocos autores ‘elegibles’, para, junto a sus obras, colocar las de quienes más recientemente han adoptado como referencias canónicas lo que se hace en inglés. ‘Traducir’ de esa forma, puede conducir, y en ocasiones conduce, a que sea con esta imagen del campo en mente nos preguntemos quiénes han sido nuestros predecesores en América La-

tina, y que así construyamos una representación de un campo de prácticas intelectuales, o simplemente académicas, que no sería sino una versión adjetivada de los *Cultural Studies* que se hacen en inglés; que son de los que en definitiva proviene esa *marca registrada*, los cuales además mediante esta misma operación ven confirmada su centralidad, su condición metropolitana.

A mí me parece que esa versión adjetivada geo-regionalmente no puede ser sino un espejo deformado de las propuestas de los *Cultural Studies* que se hacen en inglés y de los *Latin American Cultural Studies* que surgen como combinación de los *Cultural Studies* con la tradición de los *Latin American Studies*.

Lo que propongo no es adoptar una posición esencialista, aislacionista, fundamentalista, ni folklorizante. No, no se trata de eso. Al contrario, propongo una posición abierta, de diálogo e intercambio. Propongo que veamos al proceso de institucionalización de los *Cultural Studies* que se hacen en inglés sin vocación de autosubordinación, sino simplemente con conciencia de contexto, de diferencia, de relaciones de poder, con actitud crítica y mirada transdisciplinaria. Así, podríamos ver cómo (ver las formas en las cuáles) la institucionalización de ese movimiento puede constituirse para nosotros en una oportunidad de intercambios intelectuales y construcción de alianzas estratégicas para impulsar renovaciones de interés en el ámbito de las universidades y sociedades latinoamericanas, y que a nuestra vez también podemos brindarle a ese movimiento propuestas renovadoras. Pienso que antes que traducir descontextualizadamente la idea de *Cultural Studies* resulta epistemológica, ética y políticamente más fructífero mirar a nuestro alrededor más inmediato y encontrar las maneras de nombrar todo eso que en términos de *cultura y poder* está pasando –y que viene pasando a nuestro derredor desde hace ya mucho tiempo– de hacerlo más visible y aprender de y con esas otras experiencias cercanas.

Nombrar instituye, y al instituir se generan mecanismos de producción, circulación, control y delimitación de los discursos (Foucault, 1980), y de las prácticas claro, y con ellos sistemas de legitimación. Es por eso que propongo nombrar a este campo, dinámico, en movimiento, y sin límites precisos ‘estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder’.

Así, la perspectiva que aquí propongo está orientada a dos objetivos. Por un lado a criticar la despolitización que crecientemente caracteriza a los *Cultural Studies* que se hacen en inglés, lo cual entre otras cosas ocu-

re porque no se cuestiona el esquema de división del trabajo vigente, ni la especialización academicista que éste induce. Y por el otro a hacer posible la visibilización de un campo de prácticas intelectuales más amplio que el habitualmente referido con las ideas de *Cultural Studies* y estudios culturales. Un campo que es transdisciplinario, crítico y contextualmente referido. Particularmente por esto último remito mi argumentación a América Latina y no a lo que ocurre en inglés. No obstante, tanto por lo argumentado en páginas anteriores respecto de los diálogos transnacionales en que participamos –los cuales creo deseable profundizar– como por lo ya comentado sobre lo observado en Asia, pienso que la perspectiva propuesta debe verse a escala mundial, y así hablar simplemente del *campo de estudios y otras prácticas intelectuales en cultura y poder*, sin adjetivos regionales.

NOTAS

- 1 Las ideas expuestas en este texto las he presentado en diferentes foros y, a partir de las preguntas, críticas y comentarios recibidos en ellos, las he reelaborado en sucesivas oportunidades.
- 2 Limitaciones de espacio me impiden explayarme sobre este tema que he tratado en ocasiones anteriores (ver ej. Mato, 1998c y Mato, 2000b).
- 3 He argumentado acerca de los problemas de la denominación ‘industrias culturales’ en publicaciones anteriores (ej. Mato, 2001b).
- 4 He expuesto esto en una carta a los colegas de la Society for Latin American Anthropology (*Anthropology Newsletter*, 1996) y en una carta conjunta con el colega Henry Dietz a los de la Latin American Studies Association (*LASA Forum*, 1998). También he argumentado más sobre este asunto e impulsado una respuesta crítica a través de un número especial de la revista *Identities*, que incluyó un dossier sobre Chiapas (ver Mato, 1996b).
- 5 Para una exposición más amplia acerca del encuentro de la Red Inter-Asia Cultural Studies, y notas comparativas entre las prácticas de estos colegas y las que desarrollamos en América Latina, ver Mato, 2001c.
- 6 Para una reflexión sobre el trabajo desarrollado desde algunas organizaciones no-gubernamentales ver el texto de Xavier Albó “Lo centrífugo y lo centrípeto de las identidades locales” (1996).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier. 1996. "Lo centrífugo y lo centrípeto de las identidades locales". *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Mato, Daniel, Maritza Montero y Emanuele Amodio, coords. Caracas: UNESCO / Asociación Latinoamericana de Sociología / UCV: 227-240.
- Antonelli, Mirta. 2001. "Nuevos escenarios/nuevas interlocuciones. Para repensar las exclusiones. Elizabeth Jelín, Néstor García Canclini, Daniel Mato". *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Ardao, Arturo. 1980. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Basile, Teresa. 2001. "Educación y política. La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 131-150.
- Bermúdez, Emilia. 2002. "Procesos de globalización e identidades". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Beverly, John. 1996. "Estudios culturales y vocación política". *Revista de Crítica Cultural* (Santiago), 12: 46-52
- Boal, Augusto. 1980. *Teatro del oprimido*. México: Ed. Nueva Imagen, 2 tomos.
- Burgin, Victor. 1990. "Cultural Studies in Britain: 'Two Paradigms'". *Center for Cultural Studies Newsletter* (Santa Cruz), 4-7.
- Dávalos, Pablo. 2002. "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Del Sarto, Ana. 2001. "Disonancias entre las ciencias sociales y la 'crítica cultural'. Aportes y límites de un 'diálogo cómplice'". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 259-278.
- El Achkar, Soraya. 2001. "Liberación dialógica del silencio: una intervención política cultural". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 111-132.
- Fals Borda, Orlando. 1986. *Conocimiento y Poder Popular*. Bogotá: Siglo XXI.
- Ferreira, Maria Candida. 2001. "'Só me interessa o que não é meu': a antropofagia de Oswald de Andrade". *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Foucault, Michel. 1980; (1970). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____. 1993. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

- García, Illia. 2002. "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afro-venezolanas". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO: 133-144.
- García, Jesús "Chucho". 2001. "Encuentros y desencuentros de los 'Saberes': en torno a la africanía latinoamericana". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 145-152.
- García Canclini, Néstor. 1991. "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas". *Punto de Vista* (Buenos Aires), 14. 40: 41-48.
- García Canclini, Néstor, comp. 1995. *Cultura y pospolítica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: 17-38.
- Grimson, Alejandro y Mirta Varela. 2001. "Audiencias y culturas populares. Estudios de comunicación y cultura en la Argentina". *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Grossberg, Lawrence. 1993. *Cultural Studies: What's in a Name?* B. Aubrey Fisher Memorial Lecture, University of Utah.
- Grossberg, Lawrence. 1993 "The Cultural Studies Crossroads Blues". *European Journal of Cultural Studies* (London), 1.1: 65-82
- Hall, Stuart. 1996. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Morley, David, y Kuan Hsing Chen, eds. Londres: Routledge.
- Heller, Scott. 1990. *Cultural Studies: Eclectic and Controversial Mix of Research Sparks a Growing Movement. Newsletter* (Santa Cruz), 2-4.
- Hernández, Carmen. 2001. "Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano". *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Juhász-Mininberg, Emeshe. 2001. "Puerto Rico y las fronteras de la identidad nacional: estudios recientes sobre cultura y poder". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) 7.3: 197-218.
- Maccioni, Laura, 2001. "Nuevos significados de 'política', 'cultura' y 'políticas culturales' durante la transición a la democracia en los países del cono sur". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 239-258.
- Mato, Daniel. 1995. *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. 1996. "On the Theory, Epistemology, and Politics of the Social Construction of 'Cultural Identities' in the Age of Globalization". *Identities: Global Studies in Culture and Power* (New Hampshire), 3(1-2): 61-72.

- _____. 1996b. "The Indigenous Uprising in Chiapas: The Politics of Institutionalized Knowledge and Mexican Perspectives". *Identities: Global Studies in Culture and Power* (New Hampshire), 3(1-2): 205-218.
- _____. 1997a. "On Global-Local Connections, and the Transnational Making of Identities and Associated Agendas in Latin America". *Identities: Global Studies in Culture and Power* (New Hampshire), 4,2: 167-212.
- _____. 1997c. "Globalización, organizaciones indígenas de América Latina, y el festival of American Folklife de la Smithsonian Institution". *Revista de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires), 12: 112-119.
- _____. 1997d. "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización". *Nueva Sociedad* (Caracas), 149: 100-113.
- _____. 1998a. "On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: The U.S. Latina/o-'Latin' American Case". *Cultural Studies* (Chapel Hill, N.C.), 12,4: 598-620.
- _____. 1998b. "Culture, Development, and Indigenous Peoples in the Age of Globalization: The 1994 Smithsonian's Folklife Festival and the Transnational Making of Representations". *Cultural Studies* (Chapel Hill, N.C.), 12,2: 193-209.
- _____. 1998c. "Remarks on New Approaches to Area Studies". Ponencia presentada en la sesión especial 'New Approaches to Area Studies' en el XXI International Congress of the Latin American Studies Association, Chicago, 24-27 de septiembre.
- _____. 1999. "Globalización, representaciones sociales y transformaciones socio-políticas". *Nueva Sociedad* (Caracas), 163: 152-163
- _____. 2000. "Towards a Transnational Dialogue and Context Specific Forms of Transnational Collaboration: Recent Studies on Culture and Power in Latin America and What our English Speaking Colleagues call Cultural Studies". Texto de la conferencia ofrecida como Plenary Speaker en la 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, 21-25 de junio del 2000.
- _____. 2000b. "'Not Studying the Subaltern', but Studying with 'Subaltern' Social Groups the Global-Local Articulations of Power". *Nepantla-Views from South* (Durham, N.C.), 1,2.
- _____. 2001a. "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Daniel Mato, comp. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO: 127-159.
- _____. 2001b. "Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apoloías y denonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO: 147-178.
- _____. 2001c. "The 2000 Inter-Asia Cultural Studies Conference". *Journal of Inter-Asia Cultural Studies* (London), 2,2.

- Martín-Barbero, Jesús. 1997. “‘Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera’. Entrevista a Jesús Martín-Barbero”. *Dissens* (Bogotá), 3: 47-53.
- Mignolo, Walter. 1996. “¿Los estudios subalternos son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geográficas”. *Casa de las Américas* (La Habana), 204: 20-39
- . 1997. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. *Dissens* (Bogotá), 3: 1-18.
- Mignolo, Walter. 2001. “Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albo y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 175-196.
- Nelson, Cary, Paula Treichler, and Lawrence Grossberg. 1992. “Cultural Studies: An Introduction”. *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler, eds. New York: Routledge:1-16.
- Ochoa Gautier, Ana. 2001. “Políticas culturales, academia y sociedad: (In)mediaciones”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7. 3, 219-238.
- Pavlovsky, Eduardo. 1994. *La ética del cuerpo, conversaciones con Jorge Dubatti*. Buenos Aires: Las Ediciones Babilonia.
- Pajuelo, Ramón. 2002. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO: 225-234.
- Poblete, Juan. 2002. “Trayectoria conceptual de Ángel Rama: de la dialéctica de la producción cultural entre autores y público”. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO: 247-254.
- Rama, Ángel. 1985. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- Ríos, Alicia. 2001. “La tradición culturalista en América Latina”. *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Rosas Mantecón, Ana. 2002. “Los estudios sobre consumo cultural en México”. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO: 255-264.
- Sant’Anna, Catarina. 2002. “Poder e Cultura: lutas através do teatro”. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO: 265-276.
- Sovik, Liv. 2001. “Dependência Cultural e Identidade Brasileira: um entre-lugar para a cultura de massa”. *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.
- Storey, John. 1996. *What is Cultural Studies? A Reader*. Londres: Arnold.
- Sunkel, Guillermo. 2001. “Una mirada otra. La cultura desde el consumo”. *Estu-*

- dios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO.
- Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle. 2002. "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas - Buenos Aires: CLACSO:, 295-306.
- Turner, Graeme. 1992 [1990]. *British Cultural Studies: An Introduction*. Londres: Routledge.
- Vargas Valente, Virginia. 2001. "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 151-174.
- Walsh, Catherine, y Juan García. 2002. "El emergente pensar afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Mato, Daniel, comp. Caracas-Buenos Aires: CLACSO: 317-326.
- Wortman, Ana. 2001. "El devenir de lo político cultural en la Argentina. ¿Una nueva cultura o nuevas subjetividades del pensamiento?". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 7.3: 279-296.
- Yúdice, George. 2001. "Los estudios culturales y la nueva división internacional del trabajo cultural, o cómo se colabora y se contiene en la construcción de una transdisciplina transnacional". *RELEA, Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), 14.

HISTORIA DE UN ASESINATO POR OCURRIR, CONTADO A LA MANERA DE UNA NOVELA POLICIACA

(O, COLONIALIDAD DEL PODER Y EL FUTURO
DE LOS ESTUDIOS CULTURALES EN AMÉRICA LATINA)

*Oscar Guardiola-Rivera**

La violencia caótica de la vida industrial moderna, que disuelve las estructuras civilizadas 'tradicionales' es experimentada en forma directa como el retorno de la mítica violencia bárbara primordial 'reprimida' por la armazón de costumbres (normas) civilizadas. Quizás sea esto lo que en el análisis final constituye el postmodernismo: no se trata tanto de algo que sigue al modernismo sino, de manera bastante mas simple, de su inherente mito.

Slavoj Zizek, *Did Anybody Say Totalitarianism?*

Luego del párrafo que acabo de citar, Zizek apunta al lector que el filósofo alemán Martin Heidegger situaba el gesto fundacional de la cultura 'occidental' en la superación del universo mítico y pre-filosófico del Oriente. Cabe recordar aquí, aunque hacerlo constituya un escándalo (el escándalo del que hablaba García Márquez, de tener que probar que existimos) que la observación remite no solamente a lo que hoy conocemos

* Profesor Asociado del Departamento de Filosofía e Historia, Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Javeriana, Bogotá. Ex director, fundador e investigador titular del Instituto de Estudios Sociales y Culturales (Pensar) de la Universidad Javeriana.

como Asia sino también y de manera muy particular a las antes llamadas Indias Occidentales, de las cuales la región andina hacía parte. El sentido de la afirmación heideggeriana resulta claro: el Otro de Occidente, su mayor opuesto es “lo mítico en general y lo Asiático en particular” (Heidegger, 1985: 196). Este aserto sintetiza con suficiencia lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el poscolonialista argentino Walter Mignolo han llamado ‘la colonialidad del poder’.

LA COLONIALIDAD DEL PODER

Para comenzar, quisiera llamar la atención sobre algunas cuestiones implicadas en el uso de este término en relación con la afirmación de Zizek:

- El término se refiere a una intersección entre el saber y el poder. Obsérvese como en la frase de Heidegger, la ‘razón’, entendida como pensamiento pos-mítico es presentada como opuesta y superior a las formas de conocimiento y visión del mundo propias de los pueblos indígenas (o ‘indios’), es decir, como un progreso epistemológico. Ello, al mismo tiempo que se la presenta como un triunfo ético-político (jurídico) de las normas civilizadas frente a la particularidad de ‘lo asiático’, que, como bien observa Zizek, tiene para occidente la forma de una ‘violencia bárbara primordial’. Ahora bien, pareciera como si en la frase de Heidegger, la generalidad de lo mítico tomara forma particular en los modelos despóticos asiáticos e indígenas (la violencia primordial de la que habla Zizek). Este punto es relevante: al proponer la idea de colonialidad del poder Quijano y Mignolo nos plantean la cuestión en forma inversa: la violencia primordial (esta vez no de Asia sino la del colonialismo/imperialismo occidental) es la generalidad respecto de la cual la razón occidental (de manera particular su concepción de la personalidad epistemológica y jurídica) no es más que un producto particular.
- El término ‘colonialidad del poder’ alude, en segundo lugar, a una cierta relación entre historias locales y diseños globales que habría surgido hace más o menos unos quinientos años. (Creo que el punto de inflexión es el debate de Valladolid de 1550 acerca de la ‘humanidad’ de los indígenas americanos que, dicho sea de paso, es un precedente ju-

rídico e histórico obligado para los estudiosos entre nosotros). Se trata de una relación diferencial que opone, como se sigue de la observación de Heidegger, el mito a la razón, Europa (el estado-nación y la regla –escrita– de derecho) a Asia (el estado despótico y la tradición –oral– como regla). Hablar de colonialidad del poder y diferencia colonial constituye una invitación a observar cómo la relación entre historias locales y diseños globales es construida de maneras diferentes a ambos lados de la relación colonial: para el colonizador su ‘historia local’ no es tal sino más bien un diseño con potencial globalizador (que estaría siendo realizado hoy en la forma de la forma-estado global); mientras que desde la perspectiva del colonizado ese diseño constituye una interrupción, una interrupción definitiva, algo más que trágica, en su historia local. Me interesa de manera particular este ‘algo más’ que trágica. Quisiera argumentar que la situación del colonizado, el subalterno, no es comprensible como tragedia ni como comedia. Es algo más. A este algo más lo voy a llamar, de manera simple, un crimen radical. El crimen radical del que hablo es un crimen contra el futuro (y no un crimen del pasado), contra la potencia, es decir, contra la capacidad de producir un futuro diferente (eso que el venezolano Fernando Coronil, recordando a Marx, llamaba en Ecuador ‘la poesía del futuro’). Mi argumento es que la relación entre diseños globales e historias locales, en el contexto de la modernidad colonial cuya última forma es la globalización hegemónica, consiste en una eliminación radical de la potencia (de las posibilidades) que ciertas historias locales poseen para producir un futuro diferente. Lo que le falta al concepto de hegemonía (el que utilizan el subalternista y latinoamericanista John Beverley y el del teórico político Ernesto Laclau) es, precisamente, hacer notar que la forma radical de mantenerse en el poder (mantener la dominación) consiste en reducir a su mínima expresión la potencia actual de una historia local (cuyo actor es un sujeto concreto, de carne y hueso) para producir un futuro diferente. Pienso que el Plan Colombia, por ejemplo, debe entenderse dentro de esta lógica de poder: indígenas, comunidades negras y guerrilleros marxistas son comunidades interpretativas, con el poder de producir un futuro diferente al propuesto por el modelo de globalización neoliberal; por lo tanto, dentro de la lógica de la hegemonía, resultaría necesario reducir a un nivel cercano a la inexistencia al sujeto actor de la historia local. Ello implica eliminar el modo de producción de la vida de dicho actor (incluyendo su medio ambiente tanto como su acervo cognitivo o epistemológico y, en la for-

ma más extrema de este diseño, plan o programa, su cuerpo). Una vez creado este vacío de potencia, este punto cero del ser, el espacio desierto que queda puede ser colonizado, ocupado, y apropiado. En eso consiste el diseño de la globalización hegemónica (desde el siglo XVI hasta nuestros días): imponer la diferencia colonial primero, y segundo establecer un discurso ‘incluyente’ (siempre y cuando las personas se ‘sujeten’ a las normas ‘universales’ de los ‘derechos del hombre y del ciudadano’). Podemos ver la persistencia de este aparato ideológico de estado(-global), insisto, en el Plan Colombia. Es de este crimen futuro, que es de manera fundamental un crimen contra el futuro, del que quiero ocuparme.

- Esto último me permite referirme a un tercer uso del término colonialidad del poder. Éste se refiere a la persistencia de tal forma de poder y es quizás el más controversial. Aquí la cuestión es la siguiente: lejos de haber dejado atrás la localidad mítica (como lo proponen globalizadores fuertes, de Giddens a Santos, Hardt y Negri) la globalización y el nuevo orden mundial no son más que un nuevo capítulo del viejo enfrentamiento imperial entre diseños globales e historias locales.

Mi programa de investigación intenta desarrollar estas cuestiones. Mi objetivo es realizar el programa trazado por preguntas como las de Quijano y Mignolo. Si bien la noción de colonialidad del poder y diferencia colonial constituye mi punto de partida, quisiera servirme de una observación ulterior de Žižek para proponer la cuestión de manera algo diferente: él sugiere que lejos de haber abandonado el mito, la dialéctica de la ilustración está produciendo en su apogeo actual, como sociedad posindustrial desarraigada, su propio mito. Pienso que este mito, actual tiene dos partes: la primera habla acerca del regreso de la violencia bárbara reprimida (lo que da al enemigo del actual diseño de globalización hegemónica un rostro muy específico, el nuestro); la segunda habla de la superación del actual desorden, es decir de la construcción de un nuevo orden, fundado en la puesta en operación de sistemas de innovación perpetua (como los que se encuentran implícitos en la idea de ‘sociedad de la información’ y ‘revolución computacional’). Afirmo que este mito constituye un desplazamiento ideológico, la gran narrativa (a pesar de los posmodernistas) de la modernidad tardía (de la globalización). Si la anterior observación es correcta, entonces resulta válido hacer la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que este nuevo mito intenta ocultar? ¿Cuál es la herida que intenta suturar?

LO OCULTO

Pienso que en el análisis final ésta es la cuestión que debe responderse si es que se quiere comprender el significado de las ‘nuevas’ articulaciones entre lo local, lo global (o transnacional) y lo nacional, de un lado, y del otro, las relaciones entre cultura, conocimiento y las condiciones actuales de producción (es decir, el conjunto de procesos a los cuales se refiere de manera quizá demasiado vaga el término capitalismo tardío). Además, y no menos importante, la respuesta a estas cuestiones determina las posibilidades de comprender el significado de las luchas y resistencias actuales. Estas cuestiones interesan de manera muy particular a la región andina. Para establecer las razones por las cuales ello es así, les voy a pedir que tengan en mente un conjunto aparentemente diverso de eventos recientes: la puesta en marcha del llamado Plan Colombia (y la radicalización de las posiciones en torno de la llamada ‘guerra contra las drogas’); el desplazamiento del centro de poder imperial desde el eje Washington-Nueva York-Boston al llamado *Southern Sunbelt* de los Estados Unidos (constituido por el eje político y económico Los Angeles-Silicon Valley-Houston-Miami (creo que en este eje debe incluirse cada vez con mayor énfasis a México y a la región Caribe-andina), o si lo prefieren ustedes desde el Nor-Este hacia el Sur-Caribe (incluyendo la cuestión político-jurídica abierta por los hechos relacionados con las elecciones presidenciales de diciembre del 2000 en los Estados Unidos); la continuación, con carácter casi secreto (es decir, inter-nacional, lo que está siendo utilizado como instrumento para hacer de lado la potencia política de la multitud, al tiempo que se mantiene la forma del procedimiento democrático), de los procesos de producción jurídica tendientes a la construcción de un aparato jurídico-político ‘global’ (desde los acuerdos sobre TRIPs y TRIMs pasando por el fallido AMI y el llamado *Global Compact* hasta las actuales rondas de negociación del ALCA, presididas por el gobierno ecuatoriano); finalmente, la articulación de una serie de resistencias mundiales (EZLN, FARC, el movimiento indígena ecuatoriano) expresada en el documento conocido como “Llamado de Porto Alegre a las próximas movilizaciones”. Estos eventos constituyen el contexto, el referencial, del presente discurso.

Retornemos a la pregunta central que he propuesto: ¿Qué es entonces lo que el nuevo mito intenta velar? Les propongo tratar esta cuestión como si fuese el acertijo de una historia policiaca. Como sabemos, resolver un crimen implica establecer el motivo, hallar un cuerpo y encontrar

el arma. (Debo confesar que esto de la novela policiaca me lo ha inspirado el propio Walter Mignolo, quien, por si ustedes no lo han notado, ha estado andando por Quito disfrazado de personaje de Dashiell Hammet; pero es también culpa de Borges, quien ante los intentos de sus interlocutores de declarar su obra como investigación metafísica, respondía que se trataba de simple literatura fantástica o novelas policiacas). Este gesto es análogo al de los estudios culturales. Procederemos en ese orden.

EL MOTIVO

Comencemos pues a juntar la evidencia. La primera pieza es una declaración del Agente Especial del FBI Slavoj Žižek: “Así las cosas el mito es lo Real del logos (la razón): el intruso foráneo, del cual es imposible deshacerse, incapaz también de quedarse y permanecer”. Inquietante, la sugerencia gana en claridad si se la pone junto a esta otra: “La historia política del capital ha sido una constante lucha por dejar atrás la lucha de clases. Ella ha consistido en los sucesivos intentos del capital por (liberarse) de su dependencia respecto de la clase trabajadora”. La declaración es de Mario Tronti, e introduce un punto esencial: si el capital logra deshacerse del trabajador, podría entonces mostrar su riqueza como el fruto de un proceso algo más que natural y autónomo, más aún, mágico como bien ha observado Fernando Coronil en su texto *La magia del Estado* (2000), (la mano invisible, las fuerzas del mercado) o, dicho de otra manera, virtual, espectral, inmaterial, antes que como una *apropiación* de la fuerza del trabajador. He allí el motivo.

EL ARMA

La mejor manera de deshacerse del trabajador, como sabemos desde Valladolid (1550), consiste en mostrar que él no es una persona sino una cosa (es decir, mostrarlo como un no-humano o un humano solamente en potencia), en presentar el mundo en el cual vive como una *Terra Nullius* (tierra vacía), y mostrar su actividad como una no-acción (así por ejemplo

Ginés de Sepúlveda muestra que los indígenas no tienen lenguaje o al menos no uno distinto del de los animales; John Locke afirma que los indígenas norteamericanos no trabajan la tierra dado que son nómades cazadores; y J. M. Samper, padre del derecho constitucional colombiano en el siglo XIX, autor del *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, afirma que las gentes de las provincias, hijos de indios y negros, carecen de la capacidad de autogobernarse debido a que son hijos de indios y negros, razón por la cual la capital de Colombia es hasta hoy Bogotá, a contrapelo de lo que sucede en casi todo el resto de América). Manuel Moreno Fragnals ha llamado a este modo de cometer el crimen ‘desculturación’ en referencia a los esclavos de las plantaciones en el Caribe: la desculturación consiste en extraer la potencia del cuerpo del esclavo (por medio de diferentes estrategias), disminuyéndolo como persona humana, dejando así un cascarón vacío que puede ser ‘rellenado’ a voluntad por el dominador (reprogramado, diríase en el lenguaje de la computación). Obsérvese que este procedimiento es análogo al utilizado en biotecnología (en el cual las células son manipuladas de manera que su contenido es extraído y reemplazado por otras moléculas para producir, dentro de su propio cuerpo, un producto comercializable), pero también al de los campos de concentración del nazismo. Zizek ha descrito recientemente de manera muy afortunada la manera en que la mirada hueca de los judíos en los campos de concentración prueba su conversión en lo que el llama ‘el punto cero de humanidad’. Es una lástima que su eurocentrismo le impida ver que esta estrategia no es un invento excepcional del nazismo sino el punto de origen de la modernidad colonial misma. Es decir, al hecho de que la colonialidad del poder define, de 1550 hasta 2001 (con la entrada en operación del Plan Colombia) un período de larga duración en el cual se completa la eliminación de las subjetividades e historias locales.

EL CUERPO

De acuerdo con la declaración del Agente Especial Zizek, aunque ello parezca extraordinario, ésta es la evidencia más difícil de develar (“...incapaz de quedarse y permanecer”). Ayer se procedía a esconder el cuerpo de la víctima convirtiéndolo en una o ninguna de las 72 clasificaciones raciales disponibles en la legislación de Indias, o se lo convertía en

‘campesino’ que no es lo mismo que indígena (el instrumento servía además para desposeer al indio de su tierra), en nómade forzado (el colonizador interno de ayer lo mismo que el inmigrante ilegal de hoy), en anormal (loco o degenerado) o en pieza de museo (obsérvese el lenguaje ecologista y conservacionista del Plan Colombia; se sabe que el plan fue escrito en inglés, uno especula si su escritor no habrá sido un antropólogo, Reynoso quizá o el protagonista de *Darkness in El Dorado*, pero eso sería concederles demasiado). De cualquier forma hoy se trata de ‘digitalizar’ nuestros cuerpos, convertirlos en pura ‘información’ (por ejemplo información genética patentable de acuerdo con los acuerdos sobre TRIP –Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights–), una materia prima susceptible de ser transformada (a voluntad y de manera perpetua) en un nuevo hombre. (Obsérvese aquí que entre ‘materia prima’ y *terra nullius* las coincidencias resultan significativas). Esta es la promesa en la que se fundan buena parte de la ciencia y la ficción posmoderna: valga decir aquí que en otras palabras el reto consiste en cómo filosofar (o estudiar la cultura) después de *Blade Runner* y *The Matrix*.

Voy a hacer ahora un alto en el camino antes de proseguir con mi historia policiaca. Intentaré recapitular las cuestiones que se nos han ido presentando en el lenguaje de la tradición de estudios en y la crítica de la cultura disponible en y desde América Latina.

La cuestión que propongo abordar es la siguiente: si el carácter espectral, virtual, inmaterial del capitalismo global puede explicarse como un momento decisivo en la historia del mismo, es decir, aquel en el cual éste podría realizar por fin el viejo sueño de la clase capitalista de ‘liberarse’ de su dependencia de la clase trabajadora; entonces deberíamos preguntarnos ¿cómo (a través de cuales estrategias y cuáles desplazamientos ideológicos) es que ello ha llegado a ser posible hoy? (aquí el Agente Zizek protesta y me pide que introduzca el condicional ‘habría’).

Creo que existen al menos tres estrategias y/o desplazamientos ideológicos que han (o habrían) hecho posible autonomizar el espacio político, jurídico y simbólico-cultural del económico hoy, y de esta manera desconectar los fenómenos de la producción (relaciones sociales de poder en términos de clase) y el consumo. El punto resulta central para hablar de las posibilidades de los estudios sociales y culturales entre nosotros; ello debido a que en general tales estudios se han concentrado entre nosotros en analizar los fenómenos de consumo de manera más o menos desconectada de aquellos relativos a la producción, lo que a su vez explica el tono

apolítico y hasta condescendiente de sus discursos, tono que ha sido denunciado por no pocos de sus críticos. Tales estrategias son tres, como ya dije. Las dos primeras han sido detectadas y teorizadas con suficiencia por Walter Mignolo y *world-system analysis*, razón por la cual no es necesario ahondar en ellas. Son éstas:

- Territorialización/Desterritorialización. Opera a través de los discursos disciplinares de la geografía, la cartografía, la lingüística y el derecho. El objetivo de esta estrategia es conectar las relaciones sociales de producción con los procesos ‘naturales’ y ‘poseerlos’, asumiendo su forma natural/mágica (Véase Coronil, 2002).
- Civilización. Ha operado a través de los discursos disciplinares de la antropología, el urbanismo, de nuevo el derecho y las ciencias sociales. Su objetivo es la presentación de las relaciones sociales de producción como parte de un proceso histórico teleológico cuyo sentido se realiza en las totalidades concretas del mercado y la nación-estado de derecho.

Pero es la tercera la que más me interesa pues me parece que subsume a las dos anteriores. En trabajos anteriores la he denominado, siguiendo a Mignolo y a Sylvia Scribner, *literacy as state-of-grace*. El término se refiere a la construcción de una relación imaginaria entre un individuo localizado y el diseño global, mediante el mecanismo de desplazamiento ideológico descrito por Althusser como ‘interpelación’, y que Laclau y Mouffe junto a Žižek han presentado como ‘construcción discursiva de identidad política’. Dando un paso más, creo que Noam Chomsky ha detectado la manera en que este procedimiento de gobierno de los hombres cuya administración de las cosas se hace eficaz (posible) en las condiciones (de producción) de la modernidad que han intensificado las relaciones lingüísticas y comunicacionales: me estoy refiriendo por supuesto a la aparición de ‘normas y formas’, procedimientos de archivo, producción y circulación de conocimiento y reglas asistidos por máquinas de procesamiento de información (que son verdaderas prótesis del cuerpo humano), de la imprenta a la revolución computacional. Se trata pues del tema de la producción de sujetos a la medida; de subjetividades ‘robot’ o ‘cyborgs’.

Déjenme ahora retornar a mi historia policiaca. La (id)entidad cyborg, que propongo como nuevo punto de partida de un estudio cultural sobre la subjetividad colonial/moderna remite de manera casi inmediata a una ambigüedad que habita el corazón mismo de lo que somos (en el contexto del capitalismo global): ser cyborg es al tiempo ser robot (trabajador

forzado) y ser libre (en el sentido de Kant, es decir, de superar las barreras de la naturaleza) -pienso en la definición kantiana de subjetividad jurídica en el párrafo 42 de la *Metafísica de las costumbres*. Esta es la ambigüedad que constituye el fundamento mismo del sueño y la pesadilla del capital (recuérdese la frase de Mario Tronti a la que me referí antes). ¿Se trata de una contradicción, o más bien es tan solo una antinomia? Pienso que se trata de esto último, lo cual quiere decir que ambos proyectos, el de control total y el de emancipación total, son los dos lados de una misma moneda. Esta antinomia se resuelve al notar que ambas (id)entidades son siempre presentadas como fruto de una ‘revolución de las especies’ (el proletario o el hombre liberal, ambos realizando el fin de la historia). Ahora bien, este tipo de discurso es una especie del pensamiento progresivo-teleológico cuestionado desde Foucault hasta Arturo Escobar. Escobar la deconstruye al interior del discurso sobre el desarrollo; creo, sin embargo, que su última reencarnación no es esa, sino que se lo encuentra vivo y operante en la forma de *computer revolution thought* (la omnipresente idea de la sociedad de la información). Este discurso ha venido a llenar el vacío que en la teoría social y la crítica cultural ha dejado la retirada del liberalismo y el marxismo clásico, y constituye la base epistemológica del neoliberalismo, en la cual ‘información’ ha venido a desplazar de manera ideológica a ‘cultura’ (una vez que este término, que alguna vez sirvió al capitalismo para desplazar al margen el trabajo manual, fuese subvertido por los estudios culturales y la crítica cultural). Buena parte de los discursos que describen y/o critican el actual estadio del capitalismo se encuentran habitados por esta ideología. Todos ellos hacen descansar su poder explicativo sobre la idea de un cambio cualitativo en curso, que estaría ocurriendo de la mano o por causa de las nuevas condiciones de espacio y tiempo (intensificación de la velocidad, reducción de las distancias, hipertextualidad, etc.) asociadas al cambio tecnológico. A este nuevo espacio correspondería un nuevo sujeto: el ser digital de Nicholas Negroponte, la subjetividad jurídica reducida a unidades de información sobre maximización de ingreso (en Rawls y Posner) que son el mismo representado en *The Matrix* (desincorporado y abstracto): el cyborg que promete el reemplazo definitivo de la clase trabajadora o el fin del trabajo mismo. La paradoja es que precisamente cuando estos imaginarios colonizan los cuerpos y las mentes de los asistentes a las salas de cine y las universidades de todo el mundo (en particular las del Sur global) los dos mundos (Norte y Sur) se relacionan más y más como capital y trabajo. Ésta es la realidad que el mito oculta: mientras que los USA, convertido en un país de pla-

neación y manejo corporativo, se da el lujo de hablar del cyborg que vendrá, el final de la clase trabajadora y el consenso de los derechos humanos, la clase y el disenso reaparecen del otro lado del muro de Tijuana: en México, Perú, El Salvador y Guatemala. Ese, su futuro de fantaciencia, es nuestra pesadilla presente, y para los que no se sometan hay en el cajón de la oficina oval no uno, sino muchos Planes Colombia. Déjenme llamar a esta última alternativa la ‘solución final’ en referencia al evento de Auschwitz, pero, si mi referencia les parece demasiado occidental, me quedo entonces con el no menos genocida Plan Colombia.

Finalmente, el asesino ha sido revelado: el capitalismo global, como en la historia de Mary Shelley (que por casualidad se titula *Un moderno Prometeo*), produce un sujeto a su medida recosiendo las partes de los cadáveres. Ello supone el genocidio inicial, el reemplazo de formas de vida (pre) o (para) capitalistas, al que me referí antes como ‘crimen radical’: la reducción de la potencia de los cuerpos bárbaros al mínimo (en Colombia ello puede verse: los paramilitares, de los que no habla el Plan Colombia, son reconocidos por el uso de motosierras para la realización de sus cotidianas masacres), y, luego, el intento de re-animar al sujeto así producido. Empero, como bien sabemos, este ente queda condenado a una cuasi-existencia *cuya experiencia le resulta intolerable*. Denomino a esta experiencia de lo intolerable, con Twining, “justicia sentida”. Ahora bien, la experiencia de lo intolerable –a diferencia de lo que piensa Zizek, para quien el judío en Auschwitz no es capaz de acto cognitivo alguno– al quedar inscrita en el cuerpo es fuente legítima de conocimiento. Éste es el origen del pensamiento o teoría crítica: la inscripción de la experiencia de lo intolerable en el cuerpo (como nos recordaba Juan García de las comunidades afro-ecuatorianas hace unas semanas), lo que la contrapone a aquella otra, fundada en la negación del cuerpo (¿Descartes o Kant?). Así surge, por ejemplo, la teoría crítica de Frankfurt, no desde la imparcialidad sino desde la parcialidad absoluta de la experiencia judía en Auschwitz; de la misma manera puede surgir teoría crítica desde la situación intolerable del indígena ecuatoriano o del trabajador del *sweatshop* en Guatemala. Es a esto a lo que se refería Benjamin cuando hablaba de hacer historia de los deshechos de la historia. Para mí, tal es el programa de los estudios culturales entre nosotros. En este sentido, la genealogía de la teoría que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama ‘tradicional’ quizás nos lleve no a la física newtoniana, sino más bien a la disección y la tortura, al *basanos*, la piedra sobre la cual se colocaba el cuerpo del testigo para hacerlo hablar, revelando así la verdad que oculta su cuerpo. El testimo-

nio oral, recogido caso por caso, del cual se inducen principios generales es el fundamento de lo que se conoce como *case-method*, y es este el modelo que utiliza Bacon para escribir el *Novum Organum*.

La lección del clímax de nuestro *thriller* es la siguiente: *nuestras concepciones corrientes acerca de las entidades portadoras de cultura son inadecuadas* en la medida en que las concebimos desincorporadas y extra-naturales, por fuera de las relaciones de poder que se inscriben en los cuerpos (y/o la naturaleza que es, dice Marx, el cuerpo sin órganos del hombre). Ello resulta radicalmente cierto en el discurso actual sobre la informatización de la sociedad, el consenso regulado y la digitalización del ser. Al respecto dice el antropólogo David Hakken:

las entidades del ciberespacio [de la nueva sociedad, el nuevo derecho y la nueva economía] son cibernéticas pero los tales son sustancialmente las mismas que otros portadores de cultura en otras eras. Para que lo anterior sea cierto, las entidades preciberspaciales deben también ser/haber sido sustancialmente cibernéticas (Hakken, 2000:71).

El punto es que las entidades que pueblan el espacio social son y siempre han sido los elementos de una simbiosis que incluye tanto a la naturaleza como al artificio (la tecnología) y que por lo tanto existe una continuidad radical entre ellas. De manera que no puede pensarse la una sin la otra, y si ello es así, entonces el sueño liberal-capitalista (liberarse de la naturaleza, liberarse del cuerpo) descansa sobre un error fundamental. Otro tanto puede decirse del sueño emancipatorio-radical que termina concretándose en los planes quinquenales o la emancipación del proletariado vía la mecanización. En ambos casos lo que se oculta es el trabajo, en tanto que relación inmediata con la naturaleza, es decir, en tanto que potencia del cuerpo. Es esa potencia la que el capitalismo reduce y apropia hoy a escala planetaria.

Como alternativa a este tipo de retórica, que aunque firmemente enraizada en los discursos corrientes carece de examinación empírica significativa y es lógicamente sospechosa, cabe oponer un tipo de estudio cultural que, reconociendo la co-ocurrencia de la expansión de las nuevas tecnologías de la información y el cambio social, se rehúse a presentar este fenómeno en la forma típica en que esta conexión es establecida (como ‘revolución’ causalmente determinada por la tecnología). Dicha presentación oculta la relación entre la apropiación de las nuevas formas de tecnología y regulación, y las relaciones de explotación que se establecen respecto de los mismos portadores de cultura de otras eras (el ‘hispano’ de

hoy es el ‘robot’ que proyecta hacia el futuro la ciencia ficción contemporánea, de la misma manera en que en la obra de Karel Kapek el término designaba al ejército de sirvientes al servicio de la clase media, a mujeres y obreros, etc.). Más peligroso aún, este tipo de discurso tiende a legitimar las estrategias del capital dominante en la actual fase; si se lo observa con cuidado se verá que tiende a legitimar la idea según la cual el capitalismo finalmente se ha deshecho de su relación dependiente respecto de la clase trabajadora. Bien por el contrario, el reconocimiento de que ‘siempre hemos sido cyborgs’ apunta a enfatizar la relación de dependencia y el carácter constituyente de la simbiosis entre las entidades que constituyen el espacio social (desde la naturaleza hasta el artificio) de manera que su separación o autonomización son solamente desplazamientos ideológicos que oscurecen las relaciones sociales que tienen lugar en la práctica. Éste es precisamente el sentido del llamado que hacen los firmantes del “Llamado de Porto Alegre para las próximas movilizaciones” firmada en enero del 2001 por esa multitud de productores culturales que hemos visto en Seattle, Cochabamba y Gotemburgo (y de los cuales sabemos bien poco). Quisiera que considerásemos esa declaración, a partir de hoy, el documento fundacional de cualquier teoría social y cultural que se autodefina crítica con respecto de las geopolíticas que definen hoy lo que somos, a costa de lo que cientos, miles, millones han dejado y siguen dejando de ser. A costa del asesinato del futuro.

EPILOGO: INTERCULTURALIDAD, PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO Y PLURALISMO POLÍTICO-JURÍDICO

El documento de Porto Alegre llama poderosamente la atención sobre la persistencia de un tipo de discurso que presenta las fuerzas sociales en pro de la globalización hegemónica como una ‘lógica’, es decir como un fenómeno o comportamiento regular, formalizado, ‘naturalizado’ e inevitable. El carácter regular/formal, natural e inevitable con que el discurso fuerte de la globalización presenta tales fuerzas, deriva de la consideración de las mismas, y de sus efectos, como expresión de una ‘naturaleza humana’ generalizable y formalizable en la idea de dinero como medida única de valor. El análogo pos-metafísico de la naturaleza humana es en este caso, el egoísmo universal y el consumismo. El discurso del “Llamado de Porto

Alegre” se dispone en las antípodas de esta concepción, razón por la cual asume una forma agónica, denunciando que la persistencia de ese discurso complica la comprensión de los fenómenos que están ocurriendo y de los *stakes* que están en juego (tal denuncia tiene lugar, por ejemplo al apelar a la ‘solidaridad’, ‘lo humano’ y ‘la naturaleza’ frente al ‘dinero’). El discurso fuerte de la globalización es denunciado en Porto Alegre como un ‘discurso ideológico’, en términos de Samir Amin (2001: 15). ¿Por qué resulta importante estudiar el desplazamiento ideológico que tiene lugar en el discurso de la globalización? En primer lugar porque de ello depende la posibilidad de comprender lo que ocurre y lo que está en juego, y en el “Llamado de Porto Alegre” hallarse en posesión de un tal saber es ya una intervención (emancipatoria) en las relaciones de poder. El punto es análogo al que desarrolla Noam Chomsky al referirse al ‘consenso manufacturado’ y a la incapacidad de la población para ‘detectar las cuestiones’ con significado político real (Chomsky, comunicación privada al autor): ‘No saber’ es una condición de posibilidad de la servidumbre, de la subjetificación, razón por la cual producir saber (diferente a la ‘lógica actual’) constituye una intervención política. En este punto se trata de construir un caso a favor de la ‘manera de conocer’, alternativa a la ‘lógica actual’.

Lo anterior plantea una serie de problemas generales de epistemología y etnografía que han sido desarrollados en gran medida al interior del debate modernismo/posmodernismo en las diversas disciplinas, y de manera particular en la filosofía profesional, la teoría jurídica de la globalización y en los estudios culturales (tanto como en la crítica a los mismos). Una manera original de refinar los términos de este debate ha sido propuesta por el teórico jurídico inglés William Twining (2000) al debatir las posiciones del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Usando las novelas de Italo Calvino y las ideas de la filósofa Susan Haack, Twining propone distinguir entre ‘posmodernismo irracionalista’ y ‘posmodernismo imaginativo’ con el fin de rechazar el primero y acoger el segundo (salvando así lo mejor de las contribuciones de Santos a la comprensión de la globalización) en la medida en que el último pero no el primero permite reconocer las ‘muchas maneras de conocer’, sin que por ello sea necesario renunciar a las pretensiones de verdad mediante la confusión entre epistemología y ontología, propia de los posmodernistas irracionalistas. Mantener la distinción implica no colapsar la realidad de la experiencia (la ‘justicia sentida’) en favor de los discursos abstractos o formales. De manera análoga, el antropólogo David Haaken (1999) ha defendido el potencial de la etnografía para el mejor entendimiento de las cone-

xiones entre computarización y cambio social o, en sus palabras, “para hacer etnografía en el ciberespacio”. El punto resulta fundamental para nuestra crítica cultural de la sociedad globalizada en la medida en que bien puede afirmarse que los firmantes del “Llamado de Porto Alegre” han articulado en ese documento un tipo de experiencia sentida acerca del ciberespacio (en el sentido en que este término designa el espacio social actual) que se contrapone al discurso abstracto y formalizable de los globalizadores fuertes, en particular al de los economistas (que, dicho sea de paso, es análogo al discurso de la ‘revolución computacional’ en *cyberspace studies*) y que merece ser estudiado. Establecer la validez epistemológica de las ‘muchas maneras de ver’ es una condición indispensable para legitimar (establecer los méritos) del conocimiento experiencial de los firmantes de Porto Alegre frente a la legitimidad ya constituida del discurso abstracto (de los economistas, en este caso). Pero además, el perspectivismo epistemológico sirve a los propósitos de a) posibilitar un ‘cambio de perspectiva’ (*switch of standpoint*, Twining, 2000); se trata aquí de un instrumento pedagógico-epistemológico mediante el cual, por ejemplo, se posibilita el tránsito de la perspectiva privilegiada al interior de la disciplina económica, socio-cultural y jurídica de ciertos actores sociales (Davos sería una instancia ejemplar) hacia la de otros actores ‘subalternizados’ al interior de tales disciplinas (los firmantes de Porto Alegre); y b) defender las pretensiones de verdad de los discursos surgidos de la experiencia de ‘justicia sentida’, frente a las de los discursos abstractos. En este punto se trata de construir una defensa de la legitimidad de los discursos contextualizados en frente de los discursos abstractos, en general. Esta defensa debe tener en cuenta las continuidades y contrastes entre los saberes etnográficos o contextualizados y los de la ciencia natural. Al lado de las continuidades, que son bien importantes, es necesario reconocer los contrastes, que tienen que ver con las respuestas contrastantes que unas y otras maneras de conocer dan a la forma en que la situación y las características del observador pueden afectar lo observado. Se trata de recordar, por ejemplo, que disciplinas tales como la economía, la teoría política y el derecho (los discursos que se autopresentan con un grado mayor de formalidad y abstracción, también los que mayor soporte ideológico prestan hoy al discurso de la globalización fuerte) son formas de saber orientadas al participante y que, en tal sentido, la decisión entre aproximaciones de tipo no-etnográfico (comprometidas con el programa modernista fuerte) y aproximaciones etnográficas (sensibles a la doble culturización de la información humana) al interior de tales disciplinas es una cuestión que de-

pende de las circunstancias y de los objetivos. Dicho de otra manera, se trata de resistir en el interior de las disciplinas (en particular la economía, la teoría política y el derecho), a los intentos de formalizar la experiencia de unos participantes a costa de la de otros, es decir, de afirmar en forma incansable que el programa modernista fuerte (empiricista, positivista, de prueba de hipótesis, experimentación y orientaciones ‘naturalistas’), que trata con la culturización del saber tratando de evitarla, es legítimo solamente en ciertas circunstancias y para el logro de ciertos objetivos, y que resulta igualmente legítimo responder a ella (la doble culturización del saber) compensándola de manera activa. Con esto quiero decir, por ejemplo, lograr comprensión acerca de la manera en que la propia cultura de origen puede moldear la respuesta propia a ciertos eventos en otra cultura, y que una conciencia crítica de este proceso significa que uno está mejor preparado para compensar algunos de los elementos prejuiciosos en la construcción cultural del conocimiento propio, mediante la anticipación de sus posibles efectos (Hakken, 2000: 40). Me parece que este tipo de comprensión puede lograrse a través de la educación antropológica y de los estudios culturales trans-nacionales, los cuales encuentran aquí un espacio de renovación más allá de los paradigmas empiricista y culturalista. Al cúmulo de problemas que envuelve la construcción de este tipo de argumentos en defensa del perspectivismo epistemológico y la contextualización, y en contra de la falacia epistémica (confundir epistemología y ontología) los denomino ‘el problema de las muchas maneras de conocer’ o mejor, de ‘la descolonización del saber’. Pienso que este es un punto de partida necesario y suficiente para la renovación del programa de los estudios culturales en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Coronil, Fernando. 2002. *La magia del Estado*. Caracas: Nueva Sociedad.
- De Sousa Santos, Boaventura. 1999. *De la mano de Alicia*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hakken, David. 2000. *Ethnography@ Cyberspace. An Ethnographer Visits the Future*. Oxford: Routledge.
- Twining, William. 2000. *Globalisation & Legal Theory*. London: Butterworths.
- Zizek, Slavoj. 2001. *Did Anybody Say Totalitarianism?* London: Verso.

II

(DES)IDENTIFICACIONES
DISCIPLINARIAS Y LUCHAS
DEL CONOCIMIENTO

PARA UNA GENEALOGÍA DE LA DESCOLONIZACIÓN INTELLECTUAL EN LOS ANDES

*Zulma Palermo**

La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud.

Rodolfo Kush, *América Profunda*

El escritor boliviano Néstor Taboada Terán, al traducir y dar a conocer la poesía amorosa de Wallparrimichi, indio al servicio de don Manuel Asencio Padilla en los tiempos de la revolución de las fronteras hacia 1810, cuenta que este joven,

nacido en la Doctrina de Macha, Partido de Chayanta, huérfano de padre y madre [...] había sido recogido por los esposos Padilla. Manuel Asencio enseñaba a sus hijos a leer y escribir y el pequeño sirviente observaba de lejos

* Titular de la Cátedra de Teoría Literaria en la Universidad Nacional de Salta (Argentina).

en silencio. Y de repente un día con un trozo de carbón escribió su nombre en las paredes ante el estupor de la familia¹.

Tengo para mí que, en tiempos de hoy, no es menor nuestro estupor de académicos ante las apropiaciones, transmutaciones, perversiones de nuestras prácticas y nuestras lógicas (occidentales y blancas) por sujetos (otros) hasta ahora sometidos a una cierta forma de ‘violencia epistémica’. No es menor porque esa alternativa da lugar a la instauración de una manera de habitar en el mundo² diametralmente opuesta a aquella que la taxonomía occidental indica que nos conviene por ‘naturaleza’, antagónica con la que, también por ‘naturaleza’, actúa según una percepción ‘higiénica’ del orden del mundo, como lo destaca la radical metáfora kushseana de nuestro acápite, complementaria de la concepción occidental del trabajo. Pues, mientras ésta lo concibe como una forma asalariada de producción de mercancía, para la episteme andina más que una actividad es un símbolo, un sentido de la vida, una forma de relación con la naturaleza: una forma de ‘estar ahí’, de ‘estar siendo’.

Es desde esta disyuntiva –emergente de una genealogía del pensamiento latinoamericano– que me interesa revisar y profundizar las formas que hoy se ofrecen para comprender la producción de conocimiento alternativo, emergente en un espacio socio-cultural heterogéneo, desde el que se requiere “reafirmar, con sentido de plenitud, las muchas formas históricas en que es posible vivir en América Latina: una y diversa, total y desgarrada” (Cornejo Polar, 1987: 132).

Lo hago desde la distancia que algunos de nosotros mantenemos con la diseminación de los principios de los *cultural studies* en el espacio sud-continental³, pues entendemos que esta asimilación desplaza y posterga la formulación de preguntas –ya planteadas por la crítica cultural y social– y que darían la posibilidad de comprender muchas prácticas sociales y sus lógicas, articuladas en su intrínseca diferencia. Porque nos obligamos así también a pensar –en estos momentos de implantación de formas más perversas, más radicalizadas de globalización económica– en el riesgo de su convalidación acrítica, de una

reedición del panamericanismo que intenta obliterar el “nuestro americanismo” de Martí, pues se trata de la propuesta de una integración regional más preocupada del fortalecimiento de bloques económicos en Europa y Asia que de los intereses latinoamericanos (Achugar, 1998: 284).

LOS CULTURAL STUDIES Y SUS APORÍAS

En el intento de pensar estas cuestiones, el primer momento de este recorrido se orienta a plantear nuestras reservas ante los *cultural studies* (emergentes de la teoría poscolonial), entendidos como una práctica académica transdisciplinar de conocimiento, amasada en ‘el deseo de formar un nuevo bloque histórico de la izquierda’⁴. Relevo dos de las variantes más difundidas y que se vienen concretando para/en el área latinoamericana, pues es posible que signifiquen, además del riesgo político más arriba esbozado –y en el plano exclusivamente especulativo– la readopción y reproducción del modelo colonizador⁵, ahora inclusive más eficaz: la emergencia y funcionamiento de algunas de sus categorías, aquellas que alcanzan una particular vigencia por la amplitud de su diseminación y la omnímoda presencia de su uso y la variante ofrecida por los ‘estudios subalternos’ como un emergente del ‘posmarxismo’ en la academia central.

DE MULTICULTURALIDADES, HIBRIDACIONES Y MIGRANCIAS

Una de las cuestiones centrales para los *cultural studies* –aunque no la única– es la búsqueda de redefinición de los actuales modos de representación social modalizados por la imagen estructurada y canalizada a través de los medios, en particular el televisivo y el cibernético. Se trata de formas de incorporación de las representaciones del mundo y del sí mismo mediatizadas fundamentalmente por dos dispositivos: la fragmentación y el flujo (Martín-Barbero y Herlinghaus, 2000: 69-75). El primero refiere a la privatización de la experiencia y a la reorganización de la esfera pública, a la vez que propone una significativa modificación de la relación entre de lo privado y lo íntimo⁶. El segundo articula con aquél desde la instancia de las rupturas narrativas por un radical cambio de las organizaciones perceptuales: no las imágenes en sucesión sino el flujo inarticulado de espacios yuxtapuestos; no el tiempo del relato sino la superposición de ‘figuras’; no las relaciones sintagmáticas, sino las series paradigmáticas, *in praesentia*.

El análisis de estas formas de representación y de autorepresentación social dan lugar, en muchos casos y en el orden especulativo, a manifestaciones celebratorias de la hibridez, la diferencia y el nomadismo, categorías en sí mismas de un innegable valor explicativo, pero que necesitan

ser reconsideradas *desde* los distintos espacios de América Latina. Tales categorías y procedimientos son el resultado de esas nuevas formas de representación que responden a la condición paradójica y potencialmente productiva de estar situado *entre* dos o más terrenos, lo que borraría separaciones jerárquicas, como un síntoma de la *tendencia histórica* hacia la hibridación de las culturas y como consecuencia indirecta del multiculturalismo.

Veamos, aunque someramente, lo que implica la idea de migrancia, como un estar entre dos o más culturas, dos o más lenguas, dos o más epistemes. En general, los teóricos que instalan esta categoría parecen preocuparse en la misma medida por la migración de saberes a través de fronteras epistemológicas como por su propio cambio de localización y extrañamiento cultural, su estar ‘entre medio’ de dos academias y, en las prácticas sociales, entre dos imágenes de mundo (lo que llevaría a la coexistencia de dos epistemes). Es decir, se trataría de una forma de pensar –y explicar– el desarraigo de la propia cultura a la vez que del desarrollo de la práctica teórica, también ‘migrante’, como una abstracción de tal cultura. Sujetos de conocimiento en situación al menos bilingüe, en localizaciones académicas no siempre favorables, pensando desde allí –desde la ‘otredad’– sobre las condiciones de sus culturas de procedencia. El estar ‘entre’, entonces, favorece la búsqueda de multiculturalidad y de estrategias de hibridación, situación cada vez más extendida a muchos sectores de la sociedad que deben desplazarse y relocalizarse –o que reciben la incidencia del desplazamiento de la cultura otra hacia la propia– exigidos por el nuevo orden mundial.

Como consecuencia de ello, se propone la noción de ‘multiculturalismo’ para señalar una forma de solidaridad del conocimiento que surge como consecuencia del reconocimiento del otro (de la diferencia) y donde ese otro solo puede ser reconocido también como productor de saberes. Los *cultural studies* abrirían así la posibilidad de diálogo y de equilibrio entre distintas –y opuestas– epistemes. Sin embargo –y en la academia norteamericana– se empieza indagando más que la multiculturalidad de dentro (todas las formas de producción de los grupos ‘subalternos’: latinos, negros, mujeres, homosexuales) los conflictos interétnicos o intergeneracionales. Desde allí se extienden luego al viejo Tercer Mundo. Trasladándose formas de intervención en los conflictos internos al contexto norteamericano, a los propios de otras circunscripciones con distintas genealogías y produciendo generalizaciones que, precisamente, son las que vuel-

ven indistinguibles las diferencias a las que se orientan, en primera instancia, los órdenes así constituidos.

La incorporación de la diferencia, decía, implicaría que el conocimiento que el otro produce es valorado tanto como el propio; no es percibido solo como ‘distinto’ y, por ende, como ‘interesante’ (Kaliman, 1998) desde una especie de ‘turismo’ intelectual que se ve atraído por lo extraño, sino como una alternativa que puede llegar a producir ‘formas híbridas’ de saber. Sin embargo, es fácil constatar en los espacios académicos que tales procesos resultan utópicos ya que la cultura fuerte –por más de una obvia razón– tiende a imponerse sobre las débiles en este intercambio articulado sobre la base de fuertes desequilibrios históricos⁷.

De allí, entonces, que las estrategias de hibridación se constituirían en aquellas por las que el contacto multicultural, producido por efectos de la globalización de la información, generaría transformaciones recíprocas y, teóricamente, equitativas. Sin embargo, cabe preguntarse con Cornejo Polar (1997) si la extendida y exitosa estrategia no se constituye en una nueva forma de enmascarar la mimesis intelectual, por un lado, y la conflictividad social, por otro, tanto como lo fue el analgésico ‘mestizaje’ aplicado como paños tibios sobre las heridas dejadas por la conquista, en manos de los ‘curadores’ de la vapuleada modernidad sudcontinental⁸.

Por esta vía, unos pocos estudiosos latinoamericanos de la cultura –convalidados por la academia internacional– intervienen con la formulación analítico-interpretativa de un campo de producción de objetos culturales ‘híbridos’ para lo cual operan bajo el supuesto según el que la globalización cultural es un hecho generalizado e irreversible que solo puede controlarse por procesos de reapropiación local y de ‘mezcla’ de objetos, prácticas y tecnologías. Es necesario destacar, además, que los análisis de estas investigaciones se recortan al espacio de la incidencia masmediática la que no es homogénea en las distintas circunscripciones del amplio mapa cultural. Sin embargo, es necesario reconocer también que el problema radica más en la difusión y ‘utilización’ de esta categoría por los profesores universitarios, como si fuera un modelo rígido que funciona de la misma manera ‘aplicado’ sobre objetos culturales producidos también en distintos soportes y no como estrategias que las culturas y el conocimiento sobre ellas utilizan para construir sociedades más justas.

‘SUBALTERNISTAS’ Y POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

Los subalternistas por su parte, partiendo de premisas similares a las de los ‘estudiosos culturales’, se encargan sin embargo de establecer las diferencias que los separan, fundándolas particularmente en su propia responsabilidad política para la construcción del conocimiento, responsabilidad perdida por aquellos a causa de su institucionalización, de su conversión a una especie de ‘costumbrismo posmoderno’ (Beverley, 1996: 469). Mientras éstos articulan las humanidades y la ciencias sociales a las exigencias del capitalismo tardío, los estudios subalternos en cambio, como proyecto político, interpelan a los aparatos ideológicos de estado desde un socialismo ya desvinculado de la teleología moderna, buscando desorganizarla.

Como sabemos a partir del *Manifiesto* del grupo (1995), éste funda su propuesta en la línea abierta por Ranayit Guha (es decir, en la versión ‘sudasiática’ con deuda gramsciana) y la modalizan para ‘estudiar’ de otra manera la cultura latinoamericana:

Nuestro proyecto, conformado por un equipo de investigadores (pertenecientes a universidades norteamericanas de elite) que quieren extraer de ciertos documentos y prácticas hegemónicas el mundo oral de los subalternos, es decir, la presencia estructural de un sujeto que los letrados no habíamos reconocido, debe *confrontarse con la resistencia del subalterno frente a las conceptualizaciones de le elite*. No se trata, por lo tanto, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones *entre nosotros y aquellos seres humanos* que tomamos como objeto de estudio. (*Manifiesto*, el destacado es mío).

La extensión de la cita se justifica porque su formación discursiva da cuenta, casi sin mediaciones, de la formación ideológica en la que se constituye: desde la asunción clara del propio lugar frente a la otredad irreducible, el ‘subalterno’ es mirado desde una diferencia con la que se quiere dialogar –y no como un objeto al que se quiere ‘investigar’⁹. No obstante, y a pesar de las buenas intenciones, para los que formamos parte de esta otra orilla, podría tratarse de una forma más amistosa de ‘intervencionismo’ desde las nuevas izquierdas. Por eso resulta válido preguntarse hasta qué punto no es una estrategia ‘naturalizada’ por la cultura fuerte –más enmascarada, menos abiertamente ‘agresiva’– de generación de co-

lonialismo intelectual pues el Otro (nosotros) vuelve a configurarse como “un objeto fosilizado de experimentación clínica” (Figueira, 2000)¹⁰.

Sin embargo, estas alternativas no pueden ser sin más rechazadas sino al contrario, consideradas en su espesor y su potencialidad. Al mismo tiempo, incitan a pensar en las condiciones de producción crítica y teórica desde América Latina en su proyección histórica, como apuestas cognitivas desde la conflictividad de las culturas dependientes.

Esta perspectiva permite, en todo caso, realizar su lectura contrastiva con los *cultural studies* ya que éstos y su segunda traducción latina¹¹ podrían ser el resultado de la asunción, más bien reciente, de la propia y heterogénea constitución cultural de la sociedad norteamericana y de la aceptación de que las prácticas académicas funcionan también como actos políticos. En cambio para el pensamiento crítico latinoamericano estos factores fueron constitutivos del acto mismo de pensar desde el momento inaugural de escrituras como la de Guamán Poma de Ayala, uno de los indios que aprendieron a escribir con carbón y a hurtadillas, y como ese otro Pedro Rojas, poetizado por Vallejo –y asumido por Cornejo Polar– que escribía “con su dedo grande en el aire”, en el “papel del viento”, con la “pluma de carne”.

UNA GENEALOGÍA DESCOLONIZADORA

Es la persecución de esta huella casi ágrafa la que desvela la indagación de Rodolfo Kush, este ‘estar’ entre la voz y la letra, entre una y otra cultura, una y otra forma de pensamiento, la que mueve los pasos de su búsqueda etnográfica, la que permite ‘descubrir’ las estrategias de una cultura de la ‘fagocitación’, la que posibilita erigir la arquitectura de lo que llamará, como su consecuencia, un ‘pensamiento seminal’. Intentaré perseguir aquí, sumariamente, este recorrido gestado críticamente desde el interior mismo de la epistemología occidental.

Para dar cuenta de la radicalidad de esta manera de pensar las lógicas amerindias –que actúan en nuestros días, y en muchas formaciones sociales, como núcleos duros de prácticas inveteradas en la cultura criolla aún en su contacto con las formas propias de la tecnología comunicacio-

nal— es necesario recurrir a la oposición básica entre ‘ser’ y ‘estar’. Ambas categorías informan sobre dos maneras de situarse en el mundo: el ‘ser’ remite a formas dinámicas de acción, ejecución y esfuerzo resueltas en la racionalidad técnico-científica, es decir, produciendo una ‘segunda realidad’ que media entre el hombre y la hostilidad de la naturaleza la que puede, así, ser controlada. Por el contrario, las indígenas fueron y son más estáticas, en el sentido de girar en torno a un ‘estar aquí’ (la parcela, la comunidad), a un ‘estar arrojado’ en el mundo que no incita a la acción, sino a la aparente contemplación. De allí que su actitud no se oriente a transformar la naturaleza sino a dialogar con ella y, ante su fuerza, a conjurarla.

La relación de ambas formas antagónicas de situarse en el mundo —estar y ser— no permite la conciliación, la resolución por mestizajes o hibridaciones, sino un contacto por absorción y transformación, siempre conflictivo: la *fagocitación*, pues el estar, en tanto estatuto previo a la intromisión del ser, lo resiste absorbiéndolo. Esto es posible porque el ‘estar’ es un modo de determinar al ser como eje diferencial alrededor del cual se articula la alternatividad de la cultura y de su lógica de funcionamiento. Lógica que controla el pensamiento popular, centro de gravedad alrededor del cual gira toda la reflexión kusheana.

Por otra parte y en consecuencia, en el pensamiento del ‘estar’ no rige el principio de causalidad sino el de *seminalidad* (semilla, tierra) —los ‘operadores seminales’ funcionan no como juicios lógicos sino como inferencias vinculadas a la ‘naturaleza’— pues en ese estar es donde todo lo existente se instala: todo lo que ‘está siendo’ se radica en su propia incommensurabilidad, a la vez que esa radicación en un ‘suelo’ —no entendido meramente como ‘territorio’ sino como la presión de lo ‘envolvente’, de lo que está más allá del control humano— hace que el ‘acertar’ en la vida pueda radicarse (arraigarse) solo en un ‘estar con’, en la pluralidad de un ‘nosotros’, en un estar comunitario.

Lejos de la racionalidad occidental que da origen y sentido a las relaciones de valor económico y de estatuto comercial y de mercado, el pensamiento seminal se vincula con la gestación biológica pues ‘crecer para el fruto’ es acá la razón misma de la existencia. Es en la dialéctica de los opuestos, que se alternan y reemplazan hasta el infinito en sucesión y superposición incontrolable, que se encuentra satisfacción a una existencia que, al no intentar imponer un orden al mundo de afuera —como caos de la naturaleza y como imposición forzada del ordenamiento del ser— se manifiesta como un estado de pasiva contemplación por la que se alcanza

otra forma de orden: el de la comunidad y lo que, desde nuestra perspectiva, llamaríamos ‘solidaridad’.

Se trata, en síntesis de una ‘forma de conocimiento’, de un proceso cognitivo distinto del occidental, pues:

Se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer. Lo que se conoce no pasa de ser sino un detalle ante el requerimiento de la totalidad. Detrás del conocer está la totalidad del pensar que exige que lo que se conozca sea totalizante. Y eso no puede ser si ese que se conoce no abarca todo el sujeto [...] En este plano lo conocido termina por incorporarse a lo que el sujeto cree que él mismo es a través de sus experiencias en el pasado (Kush, 1975: 25).

Un conocimiento desde la subjetividad y la perceptividad mundana y de la experiencia como memoria, como saber colectivo que viene desde siempre y que no requiere de su comprobación.

Esta lógica seminal sustanciada en la dualidad y en la fagocitación es asumida también por la escritura literaria –por la apropiación del instrumento de sujeción por excelencia de la cultura dominante– por ese dedo gordo que escribe en el aire en textos como los que ensaya Gamaliel Churata, entre otros escritores fronterizos. El camino categorial es acá señalado por la lógica de un poeta que, y desde la perspectiva estética, niega también la argumentación occidental de la causalidad, para instalar la de la contradicción sobre la base dualista del pensamiento andino. Tal dualidad no es, en este caso, solo tematizada sino ejecutada en todas las instancias de la escritura: por la tensión/unión entre oralidad y escritura, entre canto y narración, entre quechua y español, entre escenificación y vuelo lírico, entre ser y estar. La radicación seminal de una forma europea: la escritura, ‘fagocitada’, absorbida, por las formas más antiguas propias de la cultura indígena. Estrategias de resistencia a veces, de supervivencia otras, estetizan –para la percepción occidental– las tensiones emergentes de la radicalización de la diferencia.

Tal diferencia es también la que se teoriza desde las proposiciones críticas de Cornejo Polar para construir las contradicciones que genera la modernidad en el pensamiento andino, la génesis de lo que denomina ‘modernización heterogénea’ y que se entrama en la escritura por la tensión entre tematización indigenista y formalización vanguardista. Esta misma contradicción de la formación literaria, podría aventurar, informa sobre la condición dual del pensamiento andino que sostiene también la

fundación de la apuesta mariateguiana y que hará posible, en cierta medida, la gran arquitectura novelística de Arguedas¹².

También es el crítico quien culmina su recomposición de la cultura andina leyendo testimonios (operación que, desde otro ángulo lo aproxima al Kush etnólogo) que se desplazan de una lengua a otra (del quechua o quichua al español), de un código a otro (de la oralidad a la escritura), en un complejo y ambiguo juego interdiscursivo que se encuentra muy distante de ser ‘híbrido’. Se asimila, mucho más, a las estrategias fagocitadoras por la quichuización indiscriminada de fórmulas hispánicas –aún jurídicas– dentro de un sistema de valores propio de la vida cotidiana, del ‘estar aquí’ que del dinamismo propio de la cultura ‘traducida’.

Es desde este lugar de construcción que formula la categoría de *heterogeneidad* ya que son estos textos plurales los que entraman la pluridiscursividad social y, por lo tanto, dan cuenta de todas sus diferencias y *contradicciones*, de sus tensiones; es por ello que en el texto lo social opera discursivamente, una instancia de mediación –podría decirse, de transcodificación– que permite reunir lo distinto sincrónico dentro de la *totalidad* de la historia. Por lo tanto, el principio general de ‘totalidad’, entendido como un proceso histórico homogéneo, en cuyo transcurso se producen fracturas por las transformaciones sociales en sus ‘momentos decisivos’, no resultaría reductiva –como el principio de ‘unidad’¹³– sino una instancia dentro de la cual se inscribe la tensionalidad conflictiva de lo real¹⁴.

Es principio básico para Cornejo Polar que todo texto¹⁵ requiere ser leído a partir de una asunción de lo social y de lo social en la historia, lo que pasa a ser así su horizonte explicativo e interpretativo:

El recurso a la historia permite [...] explicar las razones de la pluralidad literaria latinoamericana, que en gran parte procede del desarrollo desigual de nuestras sociedades [...] En efecto, la perspectiva histórica obliga a considerar que, pese a la pluralidad real de nuestras literaturas, *existe un nivel integrador concreto: el que deriva de la inserción de todos los sistemas y subsistemas en un solo curso histórico global* (1982: 48, el destacado es mío).

Se hace entonces evidente la localización de la perspectiva, ya que la historia es la que totaliza y da unidad a la pluralidad social de los textos. Para que tal curso sea posible es al interior de esa totalidad histórica –precisamente en la multiplicidad ‘heteróclita’ de las diversas producciones textuales– donde se juega lo social que no se encuentra ‘reflejado’ en los textos, sino que opera ‘representaciones simbólicas’ a partir de la con-

figuración de un sujeto (múltiple, contradictorio, ‘migrante’) por la mediación de la discursividad. De este modo, la relación entre lo social y la historia es un *en* la historia quitando así todo matiz de esencialismo al principio de totalidad. Se trata, como siempre en sus postulaciones, del movimiento que va del objeto a la reflexión sobre ese mismo objeto y que, por eso mismo, lo construye¹⁶.

CRÍTICA SESENTISTA Y PROYECTO DESCOLONIZADOR

El pensamiento fuerte generado por la apuesta fenomenológica de Kush –que significó tanto una modificación de las prácticas investigativas como de la gravitación de la cultura ‘objeto de estudio’– implica de por sí una opción tendiente a lo que en estos días consideraríamos un incipiente proceso de ‘descolonización intelectual’, limitado en su momento por el campo cultural de esos años y por los debates ideológicos y políticos en medio de los que se producía (el peronismo heterogéneo de los 60 y la posterior persecución dictatorial a todas sus líneas internas en los 70, hasta su exterminio).

Las huellas más fuertes de esa presencia se encuentran en la reivindicación de la cultura popular –de la que no está ausente una cierta crítica (no explícita) a los principios adórnianos– y en la inversión de la dicotomía civilización/barbarie con evidente exaltación de la segunda: la exaltación positiva del ‘hedor de América’ y la significativa ‘seducción de la barbarie’¹⁷. Es la instancia a la convocatoria de un ‘pensamiento situado’ que hace posible la postulación de una ‘geocultura’ americana, en el momento en que –dice Arturo Jauretche– “nosotros empezamos nuestra tarea de formar, no un pensamiento sino una forma de pensar...”; es la hora de desarticular –recurriendo a la ‘cultura popular’– inclusive el lenguaje colonizador, instalando la ‘descolonización pedagógica’ desde su uso: *El mediopelo y la yapa* para –como sostiene en *Los profetas del odio*– “ir aprendiendo la verdad según nosotros y para con nosotros mismos”. Es el mismo principio –hoy diríamos ‘deconstructivo’– que rige a Kush para la inclusión de Colón, Pizarro y los puritanos en el universo de los ‘profetas del miedo’, allá en el comienzo de esta historia de sucesivas colonizacio-

nes, la que se repetirá con los ejecutores de los ‘cabecitas negra’ y sus intelectuales a fines del siglo XX.

Por su parte, la apuesta de Cornejo Polar se inicia dentro del paradigma de las consolidaciones nacionales¹⁸ y su discusión con la hegemonía y los aparatos que la sostienen, con variantes que provienen tanto de las proclamas de Henríquez Ureña como del indigenismo socialista de J. C. Mariátegui. Más finisecular en su último tramo, deja siempre abierta –a pesar de su final asimilación de ciertas categorías ofrecidas por los *cultural studies*: ‘sujeto migrante’, ‘hibridación’– el camino abierto a la sospecha intelectual, por donde se instala en el lugar de enunciación de los críticos culturales latinoamericanos:

Lo digo irónicamente: no sé si la afirmación del sujeto heterogéneo implica una predicación pre o posmoderna, pero en cualquier caso no deja de ser curioso, y ciertamente incómodo, que se entrecruce tan a destiempo una experiencia que viene de siglos, que tiene su origen en la opresión colonizadora y que lenta, lentísimamente, la hemos venido procesando hasta dar con la imagen de un sujeto que no le teme a su pluralidad multivalente, que se entrecruce –digo– con las inquietudes más o menos sofisticadas de intelectuales metropolitanos también dispuestos a acabar con la ilustrada superstición del sujeto homogéneo (1994:21)¹⁹.

COLOFÓN

Debo ya suspender estas divagaciones a las que me ha llevado la expectativa de recomponer una genealogía de la producción de conocimiento en América Latina y, en particular, en los Andes. Entiendo que este proceso metacrítico permite esclarecer, desde la mirada contrastiva, la diferencia que opera en las formulaciones acá confrontadas. Por un lado, posibilita indagar sobre el lugar de enunciación que construyen las ‘ofertas’ del ‘mercado académico’ y que exhiben los *cultural studies*. Desde allí preguntar si aportan realmente al proyecto de autonomía intelectual, de construcción de saberes en América Latina, o si ofrecen nada más que ‘odres nuevos’, los que, por la seducción de su discurso y el prestigio del lugar de procedencia, no permiten percibir que se trata de otras formas de disimular las contradicciones y las cada vez más grandes miserias de ‘lo

real'. Por otro, si en el campo de la especulación no se trataría, nada más y nada menos, que de aceptar tales transformaciones como salvoconducto para la convalidación institucional de los intelectuales en el convencimiento de que, por primera vez en la historia académica, estemos teorizando desde América Latina, estemos en verdad tratando de escribir en nuestro alfabeto y aceptándonos en nuestra irredenta barbarie.

Desde esta barbarie de un pensamiento que nos permite vivir dentro de las contradicciones de la realidad, desde esta aceptación, podríamos abortar 'el loco crimen del futuro' (Guardiola-Rivera, 2001); impedir, desde el seno mismo de la diferencia con Occidente, que la humanidad sea convertida en un ejército de 'ciborgs', nuevos hombres robotizados, contracara de aquel 'hombre nuevo' que perseguía la utopía sesentista de la teoría de la dependencia.

NOTAS

- 1 "Wallparrimichi, poeta del amor", en *Latinoamericana* (Buenos Aires), Año 2, N° 4 (1974): 81-90.
- 2 Kush caracteriza así al sujeto cultural: "[el horizonte simbólico] hace a lo cósmico, y en tanto integra un cosmos, o sea un mundo, pero un mundo conocido y por eso habitable. Este fenómeno constituye la cultura en el sentido que es cultivado por el sujeto. A su vez el sujeto se aferra a ello porque necesita lograr la suficiente habilidad o domicilio existencial. Contamina con sus símbolos su hábitat, hace que la piedra, el árbol, la casa, el prójimo, tengan sentido [...] No es un hábitat real sino un 'paisaje', es decir, un hábitat interpretado, sometido a un horizonte simbólico" (1976: 140).
- 3 Así, v. gr., Nelly Richards afirma: "los Estudios Culturales son un *metadiscurso globalizador* avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza –por conducto académico– varias nuevas formas de dominio internacional" (1998: 247).
- 4 F. Jameson, citado por Beverley (1996: 474).
- 5 Cfr., entre otros, Castro-Klären, 1997.
- 6 Los *reality shows* a los que nos introduce cotidianamente el medio televisivo es una sensible muestra de estas fuertes transformaciones, escenarios que repiten las también cotidianas 'representaciones' públicas de la vida privada de las figuras políticas en nuestras sociedades. Así, todo gesto público de los representantes del estado se banaliza y queda homologado al entretenimiento que ofrece todo espectáculo. Es, tal vez, esta 'mirada' mediática sobre la figura del estado moderno la expresión de su devaluación social.
- 7 Los casos que lo ponen en evidencia se multiplican: la experiencia en germen de la Universidad Intercultural Indígena en Quito, por un lado, y desde su concepción misma, pone en el escenario el modelo gestado por la academia occidental; por otro, se trata de un intento bi-

cultural (no multicultural) de ‘cruce’ entre formas de conocimiento indias y occidentales. No obstante, es una experiencia de hoy que puede resultar significativa para un mañana distinto y, por lo tanto, de innegable valor.

- 8 Coincido ampliamente con Mabel Moraña quien –después de revisar la genealogía del concepto– asevera: “la hibridez ha pasado a convertirse en uno de los ideogramas del pensamiento poscolonial, marcando el espacio de la periferia con la perspectiva de un neoxotismo crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, un lugar preteórico, canibanesco y marginal, con respecto a los discursos metropolitanos. La hibridez facilita, de esta manera, una seudointegración de lo latinoamericano a un aparato teórico creado para otras realidades histórico-culturales...” (1998: 236).
- 9 Por otra parte, resulta obvio que los intelectuales subalternos de la actualidad no hemos modificado sustancialmente nuestra percepción sobre la ‘elite’ académica del Norte, según la posición de este artículo y todos los en él referidos.
- 10 Ya avanzada la escritura de este texto, llega a mis manos la publicación semestral de la ALIC en la que Dorothy Figueira (2000) desde África del Sur, se manifiesta en una posición convergente.
- 11 Para los *cultural studies* se trata del desplazamiento y, por lo tanto, mutación, de los avances realizados por la Escuela de Birmingham; para los subalternistas, según se vio, de las resonancias gramscianas a través de Spivak; para los estudios culturales latinoamericanos, de una ‘segunda traducción’, desplazamiento, versión, desde la academia norteamericana.
- 12 En ello radica la diferencia epistémica: “La diferencia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular. Aquél, al contrario de éste, no se previene tanto de un ser visual sino del modo de concebir lo abstracto. *Ha cancelado el aspecto concreto y físico de la cosa*, y por eso mismo es menos consistente. La consistencia se simula a nivel de pensar no más. *En esto se da el típico “desarraigo” del pensar culto en general, porque es un pensar sin realidad*, que está montado no poderse confesar un ‘esto creo’. Por eso también apunta a ser y no a estar...” (Kush, 1975: 29; el destacado es mío).
- 13 Al discutir el concepto de ‘pluralidad’ manifiesta: “El concepto de pluralidad [...] es preferible, en todo caso, al de unidad, aunque no fuera más que por el modo discriminador con que se obtiene esa imagen: marginando todas las literaturas que no coinciden con la normatividad de la dominante...” *Ibid.*: 127.
- 14 La noción de ‘totalidad’ converge con la que Kush articula para el orden del sujeto.
- 15 Entendemos por ‘texto’ no solo el de formación canónica, sino y en un orden semiótico toda producción social pasible de hermenéusis.
- 16 Desarrollo una lectura de las categorías propuestas por Cornejo en la ponencia a JALLA Cusco, 1999, sobre categorías explicativas en los estudios sobre la cultura en A. Latina.
- 17 Otro título de este autor (1953).
- 18 Sabemos que su interés inicial se concentra en la construcción de la literatura nacional peruana.
- 19 Esta cita se repite innumerables veces en mi discurso pues expone con extrema calidad y síntesis mi propio lugar de enunciación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achugar, Hugo. 1998. "Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento". *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Mendieta, coords. México: University of San Francisco: 271-285.
- Beverly, John. 1996. "Sobre la situación actual de los 'estudios culturales'". *Aseidios a la heterogeneidad cultural. Homenaje a A. Cornejo Polar*. Mazzotti, José Antonio, y U. Juan Zevallos Aguilar, coords. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas: 455-474.
- Castro-Klären, Sara. 1997. "Del remedio: Latinoamérica, la teoría post-colonial y el conocimiento local". *Memorias JALLA Tucumán*. Universidad Nacional de Tucumán, vol. II: 207-234.
- Cornejo Polar, Antonio. 1982. "Unidad, pluralidad, totalidad: el corpus de la literatura latinoamericana". *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas: Universidad Central de Venezuela: 43-52.
- . 1987. "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias". *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. Ana Pizarro, comp. México: El Colegio de México: 123-131.
- . 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- . 1997. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), LXIII.180: 149-73.
- Figueira, Dorothy. 2000. "Comparative Literature and the Illusion of Multiculturalism". *Literary Research* XVII.34: 249-254.
- Guardiola-Rivera, Oscar. 2001. "Position Paper" para el *Seminario Conocimiento(s) y descolonización intelectual*. Quito, junio.
- Kaliman, Ricardo. 1998. "What is interesting in Latin American Studies". *Journal of Latin American Cultural Studies* (New York), 7.2: 261-72.
- Kush, Rodolfo. 1953. *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Fundación Ross.
- . 1975. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Librería El Címarón.
- . 1976. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- . 1986. *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- Martín-Barbero, Jesús, y Hermann Herlinghaus. 2000. *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de W. Benjamin*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana / Verveut.
- Moraña, Mabel. 1998. "El boom del subalterno". *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo poscolonialidad y globalización en debate*. Castro-Gómez,

Santiago, y Eduardo Mendieta, coords. México: Universidad de San Francisco: 233-244.

Richard, Nelly. 1998. "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural". *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo poscolonialidad y globalización en debate*. Castro-Gómez Santiago, y Eduardo Mendieta, coords. México: Universidad de San Francisco: 245-270.

LITERATURA, SUBJETIVIDAD Y ESTUDIOS CULTURALES

*Mabel Moraña**

En los debates que siguieron a la diseminación de los estudios culturales en el ámbito anglosajón, y a la extensión de estos al campo del latinoamericanismo internacional, el tema de la subjetividad ha estado presente, aunque con frecuencia camuflado bajo reclamos de distinta índole.

En muchos casos, esos reclamos se presentaron bajo la forma de interrogantes acerca del lugar que los estudios literarios mantendrían dentro de la nueva distribución de saberes. La articulación literatura/subjetividad, mediada por el dispositivo ambiguo y desfasado del valor estético, se enfrentó desventajosamente a los nuevos modelos de interpretación cultural y a los debates acerca del impacto de las distintas prácticas simbólicas en formaciones sociales singulares, pero cada vez más determinadas por la presión de mercados globalizados en los que la teoría circula como un bien de consumo de elites intelectuales transnacionalizadas.

La innegable descentralización de la literatura con respecto al conjunto de discursos y prácticas que pasaron a ocupar el primer plano de la textualidad cultural, fue interpretada en general como el desplazamiento de aquella forma familiar y especializada de exploración epistemológica

* Profesora de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh, donde dirige el Departamento de lenguas y Literaturas Hispánicas. Es también directora de publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, que publica la conocida *Revista Iberoamericana*, además de varias series de libros de crítica literaria y cultural.

–la crítica y la teoría literaria– ligadas fuertemente a la distribución disciplinaria neopositivista y a la jerarquización de prácticas culturales que comenzó a hacer crisis, sobre todo, a partir de los años ochenta.

Entendida como espacio privilegiado de expresión de la individualidad burguesa y como conjunto de estrategias de formalización identitaria, sobre todo para los sectores dominantes de productores y receptores culturales, la literatura pareció llevar consigo en su supuesta caída cuestiones inherentes a la formación y (auto)representación de sujetos colectivos, así como problemas vinculados a la articulación entre individualidad y colectividad, o entre particularismo y universalismo, entendidos como polos de la dinámica social.

Los ataques radicales al discurso letrado contribuyeron a fortalecer la falsa oposición entre las diversas formas de conocimiento pertenecientes a distintos estratos y sistemas culturales, y a sugerir la solidez y homogeneidad del discurso hegemónico, que la matriz letrada contribuiría a perpetuar. Identificada con las ideas de individualismo, interioridad, espacio privado y hedonismo burgués, la noción de subjetividad –y, junto a ella, la pregunta por el destino de los estudios literarios– mantuvo una porfiada y poco productiva vigencia. Algunos concluyeron que se trataba de un resabio –un residuo– *belletrista* (¿arielista?) que los embates de la izquierda de los setenta no habrían logrado desvanecer, y que pasada la turbulencia revolucionaria, la subjetividad y los estudios literarios volvían por sus fueros, intentando asegurarse un espacio en el ambiguo panorama ideológico del culturalismo posmoderno, que negocia adecuadamente –hay que reconocerlo– tanto con el mercado neoliberal como con la institucionalidad académica.

Algunos embates particulares, como el de Beatriz Sarlo, por ejemplo, no dieron resultado positivo, quizá por que la pregunta inicial (“¿qué vuelve a un discurso socialmente significativo?”) no encontró en su propio artículo respuesta convincente, y el reclamo final (no dejar a la burguesía conservadora el placer y monopolio de lo estético), al no partir de un análisis afinado de los procesos que anteceden a la actual compartimentación del conocimiento, transmitía un revanchismo sectorial de poco peso en la actual situación política y social de América Latina. Pero quizá lo menos eficaz haya sido su apelación frankfurtiana a la autovalidación y ‘resistencia’ del texto literario, a esa cualidad innombrable, a ese ‘no sé qué’ que Sarlo no define, que hace permanecer a ciertos textos a través de la historia y reactivarse, cuando todo indicaría que han perdido sus funciones sociales.

Si la cuestión del valor nos mete un poco anacrónicamente en el espacio de una ética de la belleza a la que muchos de nosotros no tenemos intención de volver, la cuestión de la 'resistencia', la canonicidad, el clasicismo (¿el clasismo?) de los textos requiere sin duda un debate renovado, sin demagogias ni radicalismos, sobre bases que contemplen críticamente el escenario actual: el predominio del mensaje audiovisual en la cultura del nuevo siglo, la fecundidad transdisciplinaria, el vacío de una pedagogía nacionalista no reemplazado aún por ninguna estrategia de interpelación colectiva, el cambio en la función del intelectual y en las instituciones académicas y culturales, etc.

Pero el tema de la resistencia del texto literario nos introduce, al mismo tiempo, a otra cuestión que en el terreno cultural se vincula más bien a los estudios que han sido realizados en las últimas décadas sobre el tópico de la museofilia, o sea la necesidad de asegurar permanencia a ciertos productos o artefactos culturales a través de diversos rituales de sacralización que legitiman su preservación. Sarlo se pregunta: "¿qué es lo que vuelve a un discurso socialmente significativo?" y parece responderse, implícitamente, con la apelación a la cualidad autárquica de la literatura, que aseguraría la relevancia social de ciertos artefactos culturales a partir de su valor de uso en el nivel de los imaginarios, legitimando, entonces, su preservación y transmisibilidad cultural, y explicando, así mismo, su perdurabilidad histórica.

Cabría preguntarse, en tiempos de neoliberalismo y globalización, cómo se justifican y legitiman estas formas de preservación de saberes o productos autárquicos, en museos, historias y currícula literarios. Si en tiempos de fragmentación social, codificación cultural, relativismo ideológico, simulacro creativo, la vuelta a ciertos textos ya canonizados, y la continuidad de ese proceso de canonización, sigue teniendo sentido para preservar qué saberes y capturar qué experiencias sociales, qué negociaciones simbólicas, qué prácticas hermenéuticas y sobre todo, quizá, qué memorias.

Creo que la aproximación a una respuesta a estas cuestiones viene por el lado, justamente, de ese valor de uso y del modo en que estemos dispuestos a reformular la praxis cultural de la lectura, de cuántos nuevos continentes creemos haber descubierto con los estudios culturales, y de qué es lo que pensamos hacer con el tema de la subjetividad.

La necesidad de objetos autárquicos en plena fugacidad posmoderna parece estar cumpliendo la función de marcar un afuera de la circulación

permanente de la mercancía, así como la de mantener espacios simbólicos en los que la opacidad representacional admite la conflictividad de memorias múltiples, expone transposiciones simbólicas entre diversos sistemas y agendas culturales, y deja en evidencia la porosidad y mutabilidad de los imaginarios. El desafío es, entonces, desprender de la literatura el valor de verdad que la cualidad autárquica que Sarlo parece reclamar lleva consigo, y admitir la posibilidad de que el texto literario funcione como cualquier otra trama o artefacto simbólico-cultural, no para fijar identidades sino para facilitar identificaciones.

Creo que en un salto no mayor que el que realizó la crítica literaria en su paso de la semiótica a la socio-historia, el desafío de los nuevos tiempos exige una revalorización del discurso literario como *una* de las formas simbólicas y representacionales que se interconectan en la trama social, sin llegar a adjudicarle por eso un privilegio epistemológico –ni a ella ni a las otras formas representacionales que serán, a su vez, opacas, ideológicas, contradictorias, polivalentes. Esto, aunque más no sea para observar el modo en que se negocia el poder en el nivel de lo simbólico, y las maneras en que *lo social* –ese flujo de prácticas comunitarias, poco visibles y aún no institucionalizadas, que Benjamín Arditi oponía a *la sociedad*– empuja, atraviesa, coloniza, los modelos representacionales e interpretativos más establecidos o, en otras palabras, cómo esos flujos e impulsos nómádicos finalmente ‘corrompen’ y transforman la episteme de la modernidad.

En todo caso, creo que queda claro que no me interesa articular aquí una ‘elegía por el canon’ a lo Bloom ni por los estudios literarios que gozan, a mi criterio, y a pesar de todo, de buena salud. Pero creo que hemos entrado al debate necesario sobre la vigencia y reformulación de la crítica literaria por una puerta falsa. Quiero sugerir que algunos de los términos aportados por Felix Guattari para una nueva reflexión sobre el tema de la subjetividad pueden servir de punto de partida para estas discusiones.

Guattari se preguntaba si, a pesar de la lección dejada por la negligencia del marxismo, que excluyó el problema de la subjetividad de sus análisis sociales, el progresismo de los estudios culturales repetiría el error. Ante el fracaso de la representación universalista de la subjetividad encarnada por el colonialismo capitalista de Oriente y Occidente, y cancelada la posibilidad histórica de una subjetividad proletaria que actuara como una ‘máquina de guerra’ capaz de reducir a la identidad de clase las agendas étnicas, sexuales, genéricas, religiosas, etc., Guattari propone

reenfocar el tema de la producción de subjetividad en el contexto del capitalismo integrado, entendiendo por subjetividad la instancia individual o colectiva que emerge como *territorio existencial* y auto referencial, en relación con una alteridad a su vez subjetiva.

Afirmando la idea de una subjetividad siempre plural y polifónica, su propuesta apunta a la exploración de los elementos subjetivos que actúan como impulso poco visible pero siempre presente de los movimientos sociales, ligados ya a dinámicas emancipadoras ya a reacciones de tipo conservador (arcaísmos sociales, fundamentalismos religiosos, resurgimientos regionalistas, etc.). El estudio de pulsiones, deseos, sentimientos que impulsan, en un lugar y en un tiempo determinados la movilización social ha encontrado a través de la historia un registro en la literatura, tanto como en otras modalidades de *performance* social, donde el imaginario y las interacciones comunitarias se materializan en el nivel de lo simbólico, ficticio, utópico o alegórico, impregnando la trama cultural en diferentes grados y a través de diversas modalidades.

Oralidad y escritura, discurso letrado y espacio electrónico, mensajes visuales, auditivos y escritos, han dejado de ser compartimientos estancos y lugares marcados de formas culturales definitivamente enfrentadas en la trama social. Asimismo, las negociaciones entre las diversas formas de expresión y producción cultural y los poderes existentes a distintos niveles (nacional, familiar, regional, global, comunitario) han superado las adscripciones fijas de contenidos ideológicos y la Verdad no está ya, definitivamente, afortunadamente, en ninguna parte, en ningún aura, en ningún medio, constructo o artefacto cultural singular y apriorísticamente designado, sino que recorre más bien, evasiva y multiforme, las interacciones, negociaciones, interpelaciones que forman lo social. Excluir a la literatura de tales transposiciones y negociaciones simbólicas sería tan absurdo, innecesario y autoritario como desterrar al comandante Marcos del internet; echar a los poetas de la nueva república de los estudios culturales, sería impensable —o casi— como estrategia teórica. Exigir a la literatura una visa especial para atravesar las fronteras inter o transdisciplinarias sería una medida vergonzante en un mundo integrado. Creo, entonces, que la literatura tiene un sitio asegurado en los nuevos intercambios teóricos y en las metodologías que se están ensayando como recursos y procedimientos para *leer* la cultura. Y creo que ese lugar está directamente vinculado a la producción de sujetos y tramas intersubjetivas a través de las cuales toda sociedad o comunidad expresa sus reclamos, expectativas y frustra-

ciones. El problema es, entonces, cómo interrogaremos al texto literario desde un nuevo horizonte teórico, y cómo integraremos las respuestas que vayamos obteniendo en una epistemología quizá posestética, pero sospecho que no posideológica.

No he roto aquí una lanza en defensa de la literatura, porque podría necesitarla para defender esta misma ponencia. Solo he intentado acercar algunas reflexiones al debate, tal como me han solicitado mis colegas ecuatorianos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altamirano, Carlos, y Beatriz Sarlo. 1990. *Conceptos de sociología literaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Bloom, Harold. 1999. *El canon occidental*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1992. *Caosmosis*. Argentina: Ed. Manantial.
- Guattari, Felix. 1991. "La producción de subjetividad del capitalismo mundial integrado". *Revista de Crítica Cultural* (Santiago), 4.5.
- Sarlo, Beatriz. 1994. "Basuras culturales, simulacros políticos". *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Herlinghaus, Hermann, y Monika Walter, eds. Berlin: Astrid Langer Verlag.

LA LITERATURA: ENTRE EL ACONTECIMIENTO DISCURSIVO Y LA GESTA REAL

*Alicia Ortega**

Me interesa, con el propósito de plantear la relación fundacional que existe entre los estudios literarios y los estudios de la cultura, destacar el lugar de la literatura como espacio de aprendizaje de las ciencias sociales. En ese espacio convergen diversas disciplinas para configurar una perspectiva operativa desde donde indagar e interpretar el acontecer social. Esta perspectiva supone una *noción espacial* –dónde me sitúo para leer una escena cultural– y una *noción narrativa* –cómo relato aquello que capturo desde mi registro visual (que es a la vez inserción espacial) para reconstruir sentidos o imaginarios de pertenencia y de identidad.

Sabemos que la realidad no existe fuera de un relato que la narre y de una mirada que, al recortarla desde una cierta perspectiva visual, la funda: el punto de vista humano supone siempre un punto de vista narrativo. Mi interés académico ha girado en torno a la ciudad y, en particular, a su representación en el discurso literario. Dónde puedo indagar esa ciudad interior que se repliega sobre los afectos de sus habitantes, aquella que se traza en un mapa hecho de lugares frecuentados y, por eso mismo, cargados de afecto y de memoria. Esa ciudad nos reconcilia con nuestra propia

* Profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y alumna del Programa de Doctorado en Literatura Latinoamericana, University of Pittsburgh (EE.UU.).

historia, en la medida en que reconocemos lugares que no dejan de acompañarnos en una suerte de geografía portátil. Esa ciudad necesariamente se encuentra implicada en un relato, una crónica, una novela, una historia de vida que –al enunciarse– constituye la ciudad desde adentro y posibilita a unos ciudadanos reconocerse como sujetos de una palabra que los coloca en una trama cultural hecha de negociaciones, intercambios, desplazamientos y recuerdos.

No cabe duda de que la literatura ha sido leída muchas veces como documento que testimonia los avatares de una cierta época, como discurso representativo de una configuración social, como instancia modeladora de subjetividades y saberes, o como archivo donde es posible leer la emergencia de un proyecto cultural colectivo. Sin embargo, lo que me interesa destacar son esos tramos discursivos donde el escritor inaugura una manera de interrogar al mundo al exponerlo bajo una óptica diferente que ilumina zonas antes no percibidas. Ese relato se convierte, muchas veces, en una suerte de emblema que moviliza sensibilidades, preguntas y estrategias de indagación. Qué mayor emblema que la figura de nuestro chulla Romero y Flores (Icaza, 1985 [1958]) para pensar el drama del mestizo urbano, el problema de la identidad, la mezcla chola del paisaje ciudadano; y, sobre todo, para destacar el irreconciliable diálogo intercultural entre las voces y las sombras tutelares que nos constituyen. Cualquier trabajo de racionalización sobre el mestizaje y sus identidades no estará completo si no atiende la novela de Jorge Icaza.

Se ha sostenido que el Ecuador entra a la modernidad bajo un bautizo de sangre de la clase obrera, que tuvo lugar el 15 de noviembre de 1922. Pienso que la novela *Las cruces sobre el agua*, de Joaquín Gallegos Lara (1993 [1946]) es el mayor emblema del puerto de Guayaquil de comienzos de siglo: el aroma del cacao, los inmigrantes andinos, el incipiente movimiento obrero, el habla popular, las pestes, los montuvios, las fábricas, los tranvías eléctricos y de mula, la llegada del cine y de los primeros autos. Pero, sobre todo, lo que esta novela revela es la movilización de un pueblo y la imagen de una isla de cruces negras flotando sobre el río Guayas. Habría que preguntarse si ese emblema de cruces negras flotando sobre una ría, como hecho de memoria y de referente político, no sobrevive en el imaginario colectivo en un discurso que confunde novela y gesta real.

Humberto Salvador (1993 [1930]), uno de los primeros narradores urbanos con que cuenta Quito, publica en 1930 *En la ciudad he perdido*

una novela. Este texto se caracteriza por la ausencia de un argumento a la manera tradicional, pues la novela misma supone una reflexión sobre la práctica novelesca y una búsqueda que arrastra al narrador, desesperadamente a través de las calles, en pos de una mujer y de una perspectiva para escribir el libro. Esta persecución supone una serie de recorridos y desplazamientos, a través de los cuales el narrador construye el texto que leemos y, a la vez, el texto de una ciudad que cotidianamente revela fragmentos de novelas alucinadas.

Esta novela perdida en la ciudad está hecha de pequeñísimas situaciones apenas evocadas: historias de amor inconclusas, retazos y jirones humanos que destellan como promesas de relatos: el mendigo que está en la puerta de San Francisco; la señorita que solo sale en auto cerrado y que anunciaría un episodio de emoción ultramoderna; el murmullo de los cubiertos en una mesa para dos; el hombre que viste de negro y cruza taciturno las calles; las leyendas que almacenan las piedras, la quebrada y el puente del barrio El Tejar; el embrujamiento que palpita en las casas coloniales. En suma, el narrador quiere hacer una novela desde aquellas situaciones transitorias pero intensísimas que conoce el practicante de la ciudad:

Algo más interesante que la vida del Estado, me tenía abstraído: los zapatos de Victoria. Siempre he amado a los zapatos de las mujeres. Son bellos como un beso fugaz. Su curva suave tiene contornos de corazón [...] Ahora, que no puedo pararme junto a los escaparates, permanezco en las esquinas de las calles para ver pasar a los zapatos, que desfilan su alegría con ondulación galante (*Ibíd.*: 99).

¿De qué nos hablan esos zapatos de mujer que devienen, desde la mirada del narrador, en algo más interesante que la vida del Estado? Esa visión moviliza una pasión fetichista que rodea al objeto contemplado de una experiencia erotizada, y, sobre todo, esa percepción coincide con la intuición del coleccionista (Benjamin, 1969). Para ese fisonomista de los objetos, el mundo está presente en cada una de sus piezas. Es precisamente la pasión del coleccionista la que destaca cada uno de esos objetos como una rebeldía contra lo típico y clasificable, en el afán de proveerse de bienes minúsculos y residuales que testimonien una época, unas prácticas y unos diálogos. Ese gesto colector es casi una reconquista de lo primitivo que aún pervive como guiño fugaz.

En definitiva, se trata de una mirada que el discurso literario construye para destacar los lugares, las cosas, las emociones, los gestos, las in-

tensidades y los olores de los cuerpos que trazan el devenir de la historia a ras del suelo. Esa historia microscópica de la vida cotidiana, hecha de linfa, sudores, ardores y caprichos. Es así como la literatura inventa e instituye una mirada fundacional o un archivo de indagación para otras disciplinas. ¿No se monta acaso Walter Benjamin sobre la mirada de Baudelaire para descubrir una nueva forma de lo erótico en la experiencia de la multitud urbana y para comprender el ser de la modernidad desde la perspectiva de su marginalidad?

Se puede pensar al discurso literario como un espacio de aprendizaje, en el sentido de que allí se funda un mundo que se expone desde adentro. *Los pasos perdidos* de Carpentier (1985 [1953]), por poner un ejemplo, no solo da cuenta de la tragedia del hombre moderno y su ansia de fuga en pos de la ciudad que nacería en el alba de la historia, sino que inventa un mundo atravesado por la agonía, el asombro, el estupor y la fascinación de un personaje que hilvana eso que podría definirse como una totalidad histórica. Una historia que incorpora ciudades implacablemente ordenadas, retablos urbanos, topografías intelectuales, prostitutas errantes, inmensas llanuras de silencio, rituales funerarios, pasiones carnales y lluvia de mariposas.

Esta mirada desde adentro destaca fragmentos del mundo en una escritura que bien puede definirse como protoetnográfica, puesto que recoge y atiende el acontecimiento humano que fluye en los múltiples lugares del habitar, de la memoria, de las prácticas y del ensueño.

Dónde leer los intersticios más violentos, rumberos y pasionales de Medellín sino, por ejemplo, en la novela *Rosario Tijeras*, del colombiano Jorge Franco (2000 [1999]). Allí adquieren vigencia discursiva el mundo del narcotráfico, los flujos migracionales; el rostro de una ciudad que se reconstituye precisamente en el acercamiento violento de mundos diversos: los que llegaron del campo buscando lo que todos anhelan en una cultura del ‘rebusque’, los duros de los duros que bajaron a otros de las comunas para mostrarles las bellezas que hace la plata, los sicarios, la guerra, los satánicos y los pandilleros.

Manuel Delgado (1990) señala, en su libro *El animal público*, que el estudioso de la ciudad contemporánea debe proveerse de una mirada capaz de dar cuenta de sus múltiples sucesos, de su tendencia a la fragmentación, de las zonas umbrales marcadas por la fluidez ininterrumpida y de las sociedades efímeras. Se trataría, entonces, de una visión capaz de capturar el acontecer de espacios de pasajes y de tránsito; de esos lugares en

los que proliferan y se entrecruzan relatos o fragmentos de relatos que hacen y rehacen la ciudad desde los lenguajes del cuerpo, del sueño y de la desobediencia. En el texto mencionado, Delgado plantea que la literatura –como también la crónica– provee de modelos visuales al antropólogo urbano o al etnólogo de las calles. La escritura literaria ejercería una suerte de etnografía de lo invisible, de lo inconstante, de lo incierto y, en este sentido, supone ella misma un archivo de gestos, hábitos, rutinas y recuerdos. Quizá la literatura constituya la realización de la utopía coleccionista; el almacén de esos juguetes y objetos minúsculos que, como huellas del acontecimiento humano, perseguía Benjamin con tanto afán.

Quiero retomar la idea de la literatura como instancia modélica de entrenamiento visual e insistir en el carácter de la historia que ella cuenta. ¿Qué supone la muerte del hijo transformada en motivo poético? ¿Qué significa esa muerte como hecho de cultura? *El sollozo por pedro jara (estructuras para una elegía)*, de Efraín Jara Idrovo (1998), es sin lugar a dudas uno de los textos mayores de la poesía ecuatoriana. Este poema consta de 363 segmentos versales, distribuidos en cinco series temáticas, cada una de las cuales presenta tres desarrollos. La condición autónoma de los segmentos y su similitud morfosintáctica los tornan intercambiables y posibilitan una múltiple combinación de lecturas y de sentidos (*Ibíd.* “Propósitos e instrucciones para la lectura”: 271-278).

Las cinco partes del poema se organizan a partir de la progresión temática, desde el nacimiento del hijo –“el radiograma decía / “tu hijo nació. Cómo hemos de llamarlo”– hasta su muerte –“en verdad / ¿fue verdad? / ¿eras tú quien colgaba de la cadena del higiénico? / como polea inútil de una construcción abandonada?”– y la evocación final en la memoria –“ardes en la memoria / como las viejas tonadas de la tribu en los labios de los adolescentes”. En el poema se destaca la voluntad del poeta por unir la intemporalidad de la piedra y el aniquilamiento humano, desde la certeza paradójica de pretender un deseo imposible –“hechoparaempiedraendurar / hechoparaperdurar [...] / pero todo cuanto se enciende en el corazón o el tacto / se infecta de perecimiento”.

¿De qué está hecho el archivo que registra el luto, el abatimiento y la inmovilidad que antecede al furor subterráneo? El acontecimiento íntimo de la muerte del hijo se transforma, por efecto de la palabra poética, en evento histórico. El hablante lírico conjuga una historia que se enuncia desde una subjetividad hecha de rastros de piedra, de polvo sollozante de los adioses, de goterones de silencio, de la indecisión de la lágrima, de

tumbas, ofuscación y desmesuras. ¿Qué aporta a la memoria de la cultura estas figuraciones de lo intangible, de lo desmedido, de la dispersión, de la fragilidad y lo fugitivo? El poema deviene en emblema de un recuerdo, en monumento que representa no los grandes episodios de la historia manifiesta; sino los avatares de una historia oculta, hecha de infinitos relatos que entrecruzan la memoria individual y colectiva. Benjamin sugería “hacer historia con los desechos de la historia”, quizá no exista acaso mayor desecho que la indolencia de un cuerpo inerte que, sin embargo, al anunciar su descomposición configura un acontecimiento que recrea e inscribe una historia secreta –hecha de errores, afanes, delirios y extravíos– más próxima al origen y a las complicidades.

¿Qué rige entonces la aparición del acontecimiento que, por singular e inquietante, no deja de convocarnos a una lectura atenta, intensa y reflexiva? Lo que leemos en el poema es precisamente una subjetividad que configura el acontecimiento, le otorga un lugar en el discurso y le da cabida en la historia. “Nosotros / los insensatos / los alimentadores de desmesuras y de tumbas / los que nos desvelamos / por saber qué hacemos aquí...”.

Podemos concluir que en la constitución del acontecimiento, como en el registro de la historia, lo que prima es la perspectiva que narra el acontecer y, de allí, la confusión permanente entre acontecimiento narrado y realidad: la literatura es la realidad y la realidad es la literatura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, Walter. 1969. *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carpentier, Alejo. 1985 (1953). *Los pasos perdidos*. Madrid: Cátedra.
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Franco Ramos, Jorge. 2000 (1999). *Rosario Tijeras*. Barcelona: Mondadori.
- Gallegos Lara, Joaquín. 1993 (1946). *Las cruces sobre el agua*. Valencia: EDYM.
- Icaza, Jorge. 1985 (1958). *El chulla Romero y Flores*. Quito: Libresa.
- Jara Idrovo, Efraín. 1998. *El mundo de las evidencias. Obra poética, 1945-1998*. Quito: Libresa (La primera edición del *Sollozo por Pedro Jara* es de 1978).
- Salvador, Humberto. 1993 (1930). *En la ciudad he perdido una novela*. Quito: Libresa.

LA DISCIPLINA HISTÓRICA EN LATINOAMÉRICA

UNA LECTURA CON LOS ESTUDIOS CULTURALES

*Alberto G. Flórez-Malagón**

1. DE CÓMO HISTORIA Y ESTUDIOS CULTURALES SE 'SUPLEMENTARÍAN'

Lo que quiero explorar aquí es la posible continuidad entre algunas prácticas de la historia y algunas propuestas de los estudios culturales, leyendo dicha continuidad como una invocación a trayectorias intelectuales que se interceptan.

No se trata de referir ninguna de las dos experiencias exclusivamente sino, como el título lo indica, hablar con ellas sin entrar en el combate entre los extremos y más bien planteando y asumiendo el debate entre los mismos de una manera quizá más heurística. Además, porque una de las dificultades de referirse solamente al combate es la intransigencia que se apodera de los unos, atrincherados en la supuesta solidez del oficio, y los otros, en el supuesto mesianismo innovador de su campo. El uso del lenguaje del combate, empieza a facilitar las afirmaciones pobremente dicotómicas y descalificadoras y replica la 'guerra de las ciencias' de la que

* Profesor asociado de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Jefe del Programa Nacional de Ciencias Sociales y Humanas de Colciencias, Colombia.

tanto hablan ahora los científicos naturales para criticar las propuestas de las ‘nuevas humanidades’: de un lado se nombra el trabajo de los otros con epítetos como, moda, falta de rigurosidad, superficialidad, o neoconservatismo; en la otra cara del espejo se habla de la ortodoxia, el positivismo, el anacronismo, la racionalidad obtusa, y eso si es que se habla.

Los sociólogos e historiadores de la ciencia nos han recordado una y otra vez cómo la ciencia y las disciplinas no son cosas sino procesos abiertos y cómo en la práctica de una ‘buena ciencia’ las fronteras disciplinares no parecen haber sido más que las excusas institucionales y gremiales para tener una puerta de entrada a una práctica que las supera en su pretensión fundacional.

Una vez adentro de la comunidad académica, las camisas de fuerza que a veces se suponen tan vivas y poderosas, no logran disciplinar absolutamente la práctica de los investigadores, y a pesar de los intereses de los administradores académicos, los buenos científicos, que lo son más por su condición individual que por los contenidos de su formación, siguen dinamizando sus oficios de maneras que no están dictadas por la organización administrativa, otros añadirán hegemónica, de los saberes.

De la misma manera el funcionalismo atribuido al desarrollo de la ciencia podrá ser útil para asumir posiciones críticas, pero no parece compadecerse de las características de las comunidades científicas regionales y de sus vectores críticos.

Esto nos lleva a desplazar y a enfatizar el eje del análisis de la discusión epistemológica fundamentadora de Occidente hacia el tema de las prácticas académicas, y, al tiempo, conduce a reconocer a la ciencia como un proceso abierto que, en una de sus transformaciones, puede haber superado en su construcción la pretensión teleológica de sus inicios.

Aquí todavía me pregunto si los recientes trabajos con tinte epistemológico que critican la fragmentación de las ciencias, especialmente el ya clásico informe de la Comisión Gulbenkian, han exagerado el referente del agotamiento disciplinar, por lo menos en su desarrollo reciente pues generalmente la crítica se ha hecho en referencia a las primeras etapas de las propuestas y ejercicios disciplinares, pero a menudo se ignoran desarrollos internos recientes de las disciplinas.

No sobra plantear la duda de si dicha comisión, por ejemplo, tomó en cuenta, o no, los desarrollos y prácticas disciplinares de las ciencias en América Latina, que como frecuentemente se reclama desde la región, habrían desarrollado, sin nombrarla así, una práctica cercana a la que hoy

proclaman los nuevos campos transdisciplinarios, punto de llegada de las reflexiones gulbenkianas.

El punto de partida de la discusión aquí es el encuentro en las fronteras entre una tradición disciplinar, que no está necesariamente encerrada en sus muros, y los nuevos campos transdisciplinarios que tampoco tienen que declararse intransigentemente antidisciplinarios.

La existencia de caminos entre los viejos y los nuevos territorios se detecta con frecuencia en las prácticas académicas recientes. Muchos investigadores disciplinares han visto a los estudios culturales como una manera más de hacer sociología, historia y por supuesto antropología. La distancia entre estudios culturales y estudios de la cultura solo se entiende, tal vez, como útil para el posicionamiento institucional, pero en la práctica no parecen encontrarse en extremos tan alejados. La debatida obra del antropólogo García Canclini, que hace estudios culturales sin llamarlos así; del sociólogo Immanuel Wallerstein quién después de coordinar la famosa Comisión Gulbenkian terminó proponiendo la reconstitución de las ciencias sociales y humanas alrededor de la sociología; de los historiadores como Hayden White, Michel de Certeau y Roger Chartier, entre muchos exponentes del famoso giro lingüístico, y aún más cerca, el ejercicio del filósofo y sociólogo Santiago Castro por resolver el aparente divorcio entre estudios culturales y economía política parecen responder a la salida que reconstruye sin negar el estatuto de la tradición académica.

Muchos nos han prevenido en la década pasada contra el nuevo disciplinamiento e imperialismo de los estudios culturales y proponen más bien que los estudios culturales fluyan entre y a través de las disciplinas oxigenándolas, sin repetir la historia de las demarcaciones. No se trataría de un crecimiento mutuo gracias a la influencia de historia y estudios culturales. Más bien, nos referimos a un proceso de suplementación como se plantea en la propuesta derrideana, en donde una esencialidad adicional es añadida a lo que hasta la fecha había sido percibido como sustentado en sí mismo, pero al mismo tiempo lo que se añade proclama la inadecuada esencialidad de la entidad previa. Así, el suplemento coexiste con aquello que suplementa de una manera profundamente desestabilizadora (Dirks: 39).

De esta manera se podría quizás abrir un orificio en las murallas del debate para considerar la producción que predice el campo de los estudios culturales y que evitaría la defensa cerrada y la exigencia de una funda-

mentación absoluta de cada bastión del conocimiento, descuidando sus prácticas y su apertura a dialogar con otros espacios de representación.

Además, este ejercicio puede ser muy útil si se retoma, no a partir de las experiencias de los críticos literarios, sino desde los historiadores sociales y culturales, que han sido hasta cierto punto opacados por el auge de la producción y de la institucionalización que los primeros han liderado al colonizar el habla de los estudios culturales.

El tema además coincide en la práctica con la pelea de poderes por la defensa y el ataque a la disciplinariedad institucional (seguimos dudando que ésta tenga una expresión en la práctica académica por fuera del espacio institucional-gremial) con sus correlatos que son los viejos y los nuevos programas académicos. Por ello, en lugar de querer resolver la pregunta en todas sus dimensiones, intentaré a través de unas breves referencias historiográficas mostrar que en la frontera la nueva historia cultural y los estudios culturales se parecen tanto que se confunden ya que el potencial de la temporalidad y de la espacialidad pertenece consistentemente al corazón de los nuevos campos.

2. LA HISTORIA AL ENCUENTRO CON LOS ESTUDIOS CULTURALES

Aunque más arriba he querido ser condescendiente con la rigidez de la disciplinariedad, es evidente que en ocasiones ella ha sido un elemento deformador de los investigadores; los historiadores a menudo son el ejemplo más claro de esto, adicionando, además, la poca formación teórica que se les imparte, a lo sumo, remitida a la externalidad de la teoría en las ciencias sociales. Situación que plantea una doble debilidad que a muchos los ha conducido al espacio acríptico de la producción empírica, esclava de la evidencia y orgullosa de su propiedad de la temporalidad

Pero más allá de estas limitaciones, las nuevas historias, vienen dando pasos hacia una apertura mental que no es simplemente un movimiento interno crítico de las disciplinas, así sea con un tinte de monismo culturalista, sino también un movimiento hacia espacios más allá de la racionalidad instrumental, que reivindican la ética, la estética y quién sabe qué

otras facetas humanas que se habían demarcado como externas a la actividad científica.

El análisis de este movimiento quiere ir más allá del debate ‘interno’ que plantearon importantes latinoamericanistas en los años 90. Recordemos que para entonces un grupo de ellos, cercanos a la academia norteamericana, comenzó a vincular los desarrollos de la nueva historia cultural con las propuestas de los estudios subalternos en Asia. El artículo seminal de Florencia Mallon que retomó la discusión promovida por Gilbert Joseph, complementada por Patricia Seed en torno a estos temas¹ coincidió con la creación del Grupo de Estudios Subalternos en América Latina y con las reflexiones paralelas acerca del problema de la producción posmodernista, con clara referencia a los historiadores latinoamericanistas².

Un punto de acercamiento, más familiar para los estudiosos de lo cultural, lo presentó recientemente el historiador indio Dipesh Chakrabarty, de nuevo escribiendo desde una universidad norteamericana, en este caso la reconocida Universidad de Chicago, al relacionar de manera directa las expectativas de los estudios subalternos con el oficio de los historiadores.

Aunque Chakrabarty considera que “el alcance intelectual de los estudios subalternos, excede hoy a aquel de la disciplina histórica”, reconoce a la vez que para el caso indio, lo que fueron una serie de publicaciones de ‘historia india’ ahora se reconocen como parientes cercanos de la producción poscolonialista, entendida quizás como una inflexión de los estudios culturales (2000: 9).

Esta aproximación es interesante pues generalmente la producción poscolonialista se ha ubicado como más cercana a los departamentos de literatura, lenguas romances y demás vecinos. De hecho, afirmará el autor “los estudios subalternos pueden verse como el proyecto poscolonial de la escritura de la historia” (Chakrabarty: 10).

En Latinoamérica, la evolución de la historiografía, que referiré a rasgos generales, permite percibir continuas redefiniciones de la categoría de lo político y de lo cultural que al final acercan de manera sugestiva la historia y los estudios culturales, de nuevo como un momento pos de las escrituras de la historia.

En Latinoamérica, el estudio de poderosos líderes políticos marcan de manera tradicional y excesiva los primeros momentos de la historiografía: independentistas, revolucionarios, nacionalistas, insurgentes, caudillos, populistas, marxistas, liberales, conservadores, y todos los demás

‘grandes hombres’ sacados del universo político latinoamericano (Véase Knight, 1998: 166).

Del primer énfasis biográfico se pasó a explicar más las situaciones en términos de los individuos y no tanto los individuos en términos de las situaciones, y sobre todo se abandonaron los estereotipos simplistas, teleológicos y dicotómicos, para avanzar hacia un nuevo énfasis en la diversidad y la variación. (Knight: 168). Así, se avanzó en una mirada más histórica y, diríamos hoy, menos modelada y homogeneizante de la región latinoamericana, y lo que se dificulta seguir tendencias grandes en un universo de diversidad y menos encontrar tendencias al generalizar acerca del mundo latinoamericano.

El tema parece coincidir con aquel de las nuevas humanidades en su afán de responder a la ‘condición posmoderna’ reivindicando los multiculturalismos, los ‘saberes locales’ y toda suerte de diversidades *glocales*. Sin embargo, se avanzó en una perspectiva histórica que retó a aquellas concepciones ahistóricas de, por ejemplo, los saberes locales, los cuales a veces se presentaban de manera esencialista como imperturbables en el tiempo, y no como procesos temporales

No extraña que la discusión entre historia y estudios culturales rete el punto de partida que desde Birmingham hasta la fecha sigue guiando a muchos estudiosos del nuevo campo. Este es, el referente a la cultura contemporánea y a los contextos globalizados para estudiar de manera renovada dicha cultura.

En este contexto, Alan Knight identifica la aparición en las siguientes etapas historiográficas de dos tendencias grandes dentro del universo que él llama de la historiografía fragmentada. El primero, el de la historia regional/local y el segundo la historia popular. Ellos han introducido una variedad de formas de lo nacional, de lo étnico de los tejidos locales, y el concepto de región reemplazó como énfasis al anterior de nación. Uno de los impactos más interesantes de esta producción regional fue sobre la historia económica, la cual, a la luz de los modelos de la modernización y luego del dependentismo, no había visualizado las especificidades regionales económicas que hoy dan nuevas luces sobre las tendencias y los acontecimientos políticos. Solo faltaría un paso para llegar al influyente concepto de ‘diferencia colonial’ que Walter Mignolo nos ha presentado en el ámbito de los estudios poscoloniales pero trabajándolo de manera más inductiva y más histórica. Los puntos de encuentro se multiplican entre la historiografía y las nuevas humanidades.

Esta historiografía del ‘centro hacia fuera’ como la llama Knight (1998: 182) es complementada por aquella de ‘abajo hacia arriba’ de la historia social, el equivalente historiográfico de los estudios subalternos de la India. El cuidadoso aporte de los historiadores especialmente acerca del conflicto rural ha potenciado de nuevo el tema no solo de la agencia de los grupos subalternos en los procesos históricos, sino muy especialmente, el de las mediaciones culturales que explican la construcción relacional de los grupos y las clases en Latinoamérica, lo mismo que las posibilidades de su accionar político. Recuerdo rápidamente el estudio de las semánticas de la dominación de Andrés Guerrero, la inspiración en los modelos de la economía moral thompsoniana y hasta las formas de la resistencia cotidiana de James Scott, que han influido los trabajos históricos. Todo ello nos emparenta con temas de los estudios culturales y, por qué no decirlo, también nos colocan en una posición más sofisticada frente al tema de lo político que las de muchos politólogos que siguen trabajando el tema de manera bastante convencional siguiendo la tradición disciplinar del estado-centrismo analítico. Ni hablar de las fuertes revisiones al tema de clase, cultura e identidad que los trabajos de Edward P. Thompson en Inglaterra y más recientemente Mauricio Archila para Colombia, Daniel James para Argentina y Milton Luna para Ecuador, entre otros, han planteado para el caso de países latinoamericanos.

Esto creó nuevas tensiones con la tradición que explicaba la naturaleza del poder sin consideraciones de tipo cultural, rechazando a la vez las categorías marxistas, o mejor hobsbawnianas, de lo prepolítico y sus implicaciones eurocentristas. En historia también se avanzó, excediendo los alcances intelectuales de la disciplina, al teorizar mucho más sobre el problema de las estructuras frente a la agencia individual y asimilando el aforismo de los estudios culturales que plantea a las “estructuras subjetivadas y los sujetos estructurados” como nueva guía conceptual. (Castro-Gómez, 2000: xxxvii).

A la síntesis entre cultura y poder, como se la venía presentando en la producción latinoamericana, se la enriqueció con aquella de cultura, poder e historia como tan lúcida y planteado la antología de Dirks, Eley y Ortner (1994).

La pregunta que planteaban las primeras etapas de la antropología histórica, esto es, si la historia es inherentemente cultural, o si la cultura es inherentemente histórica, se resolverá más adelante, como lo sugieren ese momento historiográfico en que tanto historia como cultura convergen

en el poder, lo cual posibilita un entendimiento más allá de los culturalismos, los historicismos y los politicismos de los auges disciplinares. El lenguaje retoma el tema de la función política de la cultura, tan caro a los estudios culturales, es cierto, pero además constituye esta función como un tema histórico.

El énfasis más reciente a lo que ello conduce es la relación entre textos y poder de la llamada historia cultural (Chakrabarty, 2000: 22). Sobre esto, algunos historiadores llegan a afirmar que la nueva historia cultural con su ‘sesgo lingüístico’ no es más que un desdoblamiento de las preocupaciones anteriores de la (ya vieja) nueva historia social (Weinstein, 2000: 74). La nueva historia social ya predicaba por ejemplo la necesidad de estudiar grupos antiguamente considerados marginales (hoy dirían subalternos), e intentaban entender la formación de conciencia a través de la esfera cultural.

Es tal la continuidad que se percibe, que los debates entre historia y los nuevos campos –los estudios culturales, por ejemplo– han sido, aunque bastante serios, relativamente ‘amistosos’ si se comparan con las ‘guerras’ en las otras disciplinas, especialmente la literatura y la antropología (Weinstein, 2000: 78).

Utilizando la metáfora de Knight sobre las fronteras internas y externas de la historiografía, lo que me recuerda que justamente las fronteras que se expanden se entrecruzan con las que otros referentes de conocimiento empiezan a tratar, en este caso particular, el del campo transversal de los estudios culturales. Afirmar que el carácter disciplinario de la una o el supuesto antidisciplinarismo de los otros no permiten ese acercamiento, no es más que un argumento radical que de nuevo reduce las prácticas de cada campo a algo homogéneo y establecido, desde posiciones que exageran sus opciones teóricamente correctas.

Si se considera que el mundo de las prácticas determina la evolución y planteamientos tanto de la una como de los otros, entonces no se desecha la posibilidad del encuentro, de nuevo, en un espacio de complementariedades más allá de la epistemología radical, en la que ninguno es más esencial o permanente que otro.

Volviendo a la historia cultural, más allá de la versión que enfatiza los modos de representación y la construcción cultural discursiva de identidades, subjetividades, etc., que reflejan un influyente sesgo lingüístico (*Ibíd.*: 76), tomaré en cuenta aquí otras expresiones recientes de la ‘nue-

va' historia cultural que se acercan a muchos de los planteamientos de los estudios culturales.

Existen por lo menos dos tendencias, que a decir de Archila (1991) solo hace unos años han venido siendo reconocidas en América Latina como nueva historia cultural, éstas son los énfasis en la microhistoria de la escuela italiana y en la vida cotidiana de la escuela alemana, que dicho sea de paso conectan de otra manera con las propuestas de la historia social.

La aparición de una escala (micro y cotidiana) coincide con muchas de las expectativas de la fragmentación, o por lo menos de la localidad que reclaman los estudios culturales, pero sobre todo con una 'historia de las ideas populares' legibles como historias situadas. Además, de los importantes espacios culturales de mediación que surgen del análisis de la cotidianidad politizada, como lo propusieron tempranamente la historia social y la nueva historia cultural, estas tendencias, además, enfatizaron en *el otro*, casi anónimo y vernáculo, descentrando sin duda los temas de la historia tradicional más estructuralista, dando respuestas más disciplinares a preguntas que sin duda se comparten con los estudios culturales³.

Ante estos desarrollos se publicó un número reciente de la *Hispanic American Historical Review*, en donde se planteó la 'arena de la disputa' que visualiza el debate entre los nuevos historiadores culturales en Latinoamérica, que sería muy útil retomar en el campo de los estudios culturales también. El debate plantea ahí un supuesto imperialismo culturalista de la nueva historia cultural y una posible subsunción más que un suplantamiento de los géneros tradicionales. Para algunos de los autores el punto álgido es aquel de la reificación de la cultura y la preocupación sobre el punto de si 'todos los significados son posibles simultáneamente'.

Si se reconoce por un lado la importancia de las categorías reapropiadas por los nuevos campos: subalternidad, espacio, hegemonía, discurso, identidad, saber-poder, etc., la tradición de la disciplina también pide un compás de espera para probar mejor el uso de tan pertinentes marcos pero que dada su promisoría experimentación deben cumplir las promesas a través de sus resultados.

Y, más aún, como lo propone Mallon, se quiere insistir en "los métodos de verificación que permitirán una afirmación responsable de los valores intelectuales y la utilidad de las diferentes interpretaciones" (1994: 207). Entender que la historia puede relacionarse con los estudios culturales, no significa que todo vale. La prudente llamada de los nuevos historiadores culturales, es por una apertura hacia los nuevos campos, pero

siempre valorando las tradiciones disciplinares, exigiendo el cumplimiento de las promesas en la nueva producción, y sobre todo, reconociendo las limitaciones de los nuevos planteamientos que se adoptan.

Hay una pregunta adicional que puede hacerse aquí en cuanto a la aparición de la globalización, un fenómeno que genera una ruptura en las tradiciones de las disciplinas hasta el punto que parecen proponerse modelos diferentes para estudiar el antes y el ahora de la globalización. Eso parece implicarse cuando el énfasis de los estudios culturales en la contemporaneidad no logra a veces articularse, o por lo menos convencernos de que lo hace, con la mirada al pasado más remoto. A veces, los ejercicios genealógicos desde el momento global son solo planillas de conocimiento ya establecidas a las que se pretende rellenar con las evidencias del pasado.

Finalmente, insisto en que la profesionalización no define el ámbito disciplinario y aquellos que practican el oficio sin ataduras a la profesión ‘más como un noviazgo que como un matrimonio’, pueden convivir en las fronteras y pueden hacerse llamar parte de los estudios culturales en prácticas históricas transdisciplinares e híbridas, a las que no importa tanto el referente gremial, como la reivindicación heurística del tiempo y el espacio en el corazón de las nuevas humanidades. Más allá de estas referencias me parecería que lo demás son lucha por el poder institucional que no corresponden a los referentes y prácticas del oficio. Parece que se podrá seguir siendo historiador, a pesar de todo.

NOTAS

- 1 Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History”, *American Historical Review* 99: 5 (Diciembre 1994), 1491-1515; Gilbert Joseph, “On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance”, *Latin American Research Review*, *LARR*, 25:3 (1990), 7-53; Patricia Seed, “Colonial and Postcolonial discourse”, *LARR* 26:1 (1991), 161-74
- 2 Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coord., *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Universidad de San Francisco / Grupo Editorial Porrúa, 1998.
- 3 Archila preferirá referirse no a estudios culturales sino a posmodernismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archila Neira, Mauricio. 1991. *Cultura e identidad en la clase obrera colombiana*. Bogotá: CINEP.
- . 1999. “¿Es aún posible la búsqueda de la verdad? Notas sobre la (nueva) Historia Cultural”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. (Bogotá), 26: 249-285.
- Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Mendieta, coords. 1998. *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Universidad de San Francisco / Grupo Editorial Porrúa.
- Castro-Gómez, Santiago, ed. 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”. *Nepantla: Views from South* (Durham, N.C.), 1.1.
- Deans-Smith, Susan, y Gilbert M. Joseph. 1999. “The Arena of Dispute” *The Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.), 79.2: 203-209.
- Dirks, Nicholas B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner, eds. 1994. *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Flórez-Malagón, Alberto. 2000. “La historia en su encerramiento. Una visión iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia”. *Fronteras de la historia* (Bogotá), 5: 9-34.
- Follari, Roberto. 1990. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Aique / Rei / IDEAS.
- García Canclini, Néstor. 2000. “La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad”. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*. Moraña, Mabel, ed. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio / Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana: 31-40.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi.
- Daniel, James. 1994. *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*. Latin American Studies, No. 64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joseph, Gilbert M., Catherine LeGrand, y Ricardo D. Salvatore, eds. 1998. *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*. Durham: Duke University Press.
- Knight, Alan. 1998. “Latinoamérica: un balance historiográfico”. *Historia y Geografía* (México), 10: 165-207.
- Mallon, Florencia. 1994. “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies”. *American Historical Review* (Bloomington, Indiana) 99.5: 1491-1515.

- Moraña, Mabel, ed. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio. Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana.
- Pratt, Mary Louise, 1992. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Rowe, John Carlos, ed. 1998. "*Culture*" and the Problem of the Disciplines. New York: Columbia University Press.
- Skidmore, Thomas E. 1998. "Studying the History of Latin America: A Case of Hemispheric Convergence". *Latin American Research Review* (New Mexico), 33.1: 105-27.
- Sokal, Alan, y Jean Bricmont. 1999. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, Immanuel, et. al., 1996. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- .1999. *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weinstein, Barbara. 2000. "La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural". *Fronteras de la historia* (Bogotá), 5: 73-91.
- Windschuttle, Keith. 1997. *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*. New York: The Free Press.

ACADEMIA, LENGUA Y NACIÓN: PRÁCTICAS, LUCHAS Y POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

PARA UNA GENEALOGÍA DEL CAMPO ACADÉMICO
EN COLOMBIA, 1853-1910

*María del Pilar Melgarejo Acosta**

Un novelista colombiano escribió alguna vez: 'Al encontrar a España no tengo la impresión de llegar, sino la de volver'. Quizás a muchos españoles les resulte extraño este sentimiento, pero les aseguramos que esta reacción es la típica del criollo, la del indiano, la del colono o del colonizado nacido en esos territorios de lo que fue el antiguo imperio de España [...] aunque las guerras de Independencia hayan cortado el cordón umbilical que nos unía políticamente a la península, los colombianos no hemos dejado de sentir, porque sabemos que es cierto, que nuestra imaginación, nuestra lengua mayoritaria, nuestros referentes culturales más importantes provienen de España [...] Nuestros clásicos son los clásicos de España, nuestros nombres y apellidos se originaron allí casi todos, nuestros sueños de justicia, y hasta algunas de nuestras furias de sangre y

* Graduada de la Universidad Javeriana de Bogotá en Comunicación Social y Periodismo. Candidata a la Maestría en Filosofía de la misma universidad. Actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la Universidad de Pittsburgh en el Departamento de Literatura y Lenguas Hispánicas.

fanatismo [...] son una herencia española [...] Nosotros queremos poder entrar a España [...] como los hijos viajeros que de vez en cuando vuelven a deshacer sus pasos por los caminos de unos antepasados reales o inventados [...] somos hijos, o si no hijos, al menos nietos o biznietos de España. Y cuando no nos une un nexo de sangre, nos une una deuda de servicio: somos los hijos o los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España [...] la rueda de la riqueza de las naciones se parece a la rueda de la fortuna; no es conveniente que en los días de opulencia se les cierre en las narices la puerta a los parientes pobres [...] La Madre Patria podrá portarse como tal, y no darnos la espalda en uno de los momentos más duros de nuestra historia, o podrá también portarse como una madrastra despiadada. Con la dignidad que aprendimos de España, no volveremos a ella mientras se nos someta a la humillación de presentar un permiso para poder visitar lo que nunca hemos considerado ajeno.

Opinión. *El Tiempo* (Bogotá), 18 de marzo del 2001.

No se trata de un criollo que en 1815 repasa los lazos de independencia y dependencia de España, tampoco de una proclamación del general Santander en 1826, mucho menos de un discurso político de Miguel Antonio Caro en 1874. Aunque desde todo punto de vista parece reflejar una disputa colonial de años ancestrales, se trata de una carta del tercer mes del año 2001, así es, una carta dirigida a José María Aznar, jefe del gobierno español, escrita por el premio Nobel de literatura Gabriel García Márquez, el pintor Fernando Botero y los escritores Alvaro Mutis, Fernando Vallejo, William Ospina, Darío Jaramillo y Héctor Abad Faciolince, quienes protestaron por la exigencia de visa que España impondrá a los colombianos.

Frente a este panorama, las alternativas para un pensar desafiante se transforman en inquietudes. ¿De qué modo un pensamiento de tipo historicista puede impedir la gestación de un pensamiento crítico, y en este sentido, un proceso de descolonización intelectual? ¿Hasta qué punto puede el intelectual reproducir las dinámicas hegemónicas de producción de conocimiento? ¿En qué sentido la comprensión histórica del presente supone un replanteamiento en las políticas de configuración del saber? Hacer-

nos la pregunta por la historia supondrá necesariamente abordarla desde sus continuidades y discontinuidades, desde sus rupturas y juego de tensiones, desde el sinsentido de sus sentidos; hacernos la pregunta por la historia es al mismo tiempo apostarle a la fuerza de la interpretación creadora y no a la verdad absoluta que elimina la vida.

A través de un marco explicativo de tipo histórico, y desde algunos ejes de análisis ofrecidos por los campos de la filosofía y la sociología, me propongo elaborar una aproximación a ciertos modos en que el saber ha sido institucionalizado en Colombia entre los años 1853-1910, tomando como caso específico el de la Academia Colombiana de la Lengua. Se trata de una indagación exploratoria que busca poder establecer puentes de comunicación con el pasado que puedan arrojar nuevas perspectivas de análisis acerca de los modos en que la producción de conocimiento es al mismo tiempo una lucha política forjada por las maneras en que la nación es pensada.

Es desde ahí desde donde en primera instancia me interesa indagar por el sentido de una perspectiva genealógica del campo académico, el modo en que se confunden y entrecruzan luchas políticas y políticas lingüísticas, la producción de una clase social, que desde el campo académico, lleva las banderas del proyecto de nación, la primacía de la ciudadanía como espacio de encuentro de la moralidad, la política y la lingüística, el lugar de la lengua y el conocimiento en la posibilidad para pensar la nación, y por último, me interesa explorar, a partir de la perspectiva histórica expuesta, las posibilidades de ser sujetos en medio de dos espacios de orden distinto: el académico y el económico.

GENEALOGÍA, ACADEMIA E HISTORIA: EL DESPLAZAMIENTO DE UNA MIRADA

La perspectiva genealógica nos permite vislumbrar la historia como una narración de acontecimientos verdaderos donde lo fundamental es el redescubrimiento metódico de las luchas, para de tal modo evidenciar aquellos saberes que se encuentran al margen de los discursos totalizantes. Las luchas que se tejen alrededor de la configuración de la nación son

al mismo tiempo luchas sociales, políticas, económicas y culturales, todas ellas luchas de poder y luchas de saber que se ponen en juego a partir de un ideal de nación específico. Tal como afirma Michel Foucault, “la genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia emancipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones”¹. De tal forma que la pregunta por el campo académico en Colombia supone al mismo tiempo un cuestionamiento acerca de las referencias hegemónicas que se establecen, las políticas que posibilitan la circulación del saber y aquellos dispositivos que crean y recrean distintas formas de subjetividad.

El campo académico, abordado desde una perspectiva genealógica, supone una indagación acerca del modo en que las luchas por la producción de conocimiento son al mismo tiempo luchas de poder. Una mirada histórica a los modos en que el saber era puesto en juego en el mundo social da cuenta de la imbricación entre política, conocimiento y construcción de la nación. Es por esto que considero relevante indagar por aquellas políticas del conocimiento que han forjado los discursos de la academia, discursos que, a la luz de la genealogía, se producen como discursos de saber-poder. Pero ¿cómo se produce esa lucha por el poder?, ¿en qué sentido saber y poder se ponen en juego con un ideal de nación?, ¿de qué modo las políticas del conocimiento se estructuran a partir de la lucha de clases?

Para dar cuenta de estos encuentros y desencuentros, me interesa analizar un aspecto particular de la historia colombiana: la academia, y específicamente una institución reconocida nacional e internacionalmente desde hace más de 130 años: la Academia Colombiana de la Lengua, en un momento particular: 1853-1930. Esta institución, como corresponsal de la española, es la primera que se crea en el continente y representa la fundación de la ciudad letrada de los gramáticos, de los letrados, que en este caso era la misma elite política; el trabajo de la Academia se consideraba entonces como fundamental para la conducción de la nación. La función de normalización del idioma, por parte de esta institución, traspasaba las fronteras de los diccionarios y textos gramaticales: ante todo se trataba de una nación por construir.

Estudiar dicha institución supone entender que se encuentra inserta al interior de un campo particular, el campo académico, al interior del cual se gestan luchas por la apropiación del capital que cada campo genera. De acuerdo con el sociólogo francés Pierre Bourdieu, el campo es un modo

de existencia de lo social, además del hábito². “La sociedad, y por tanto, la confrontación entre las clases, es resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de los campos”³. El campo es un espacio limitado de lucha definido mediante regularidades de conducta y reglas aceptadas.

Definir una actividad social como un campo supone ser capaz, al menos, de identificar quiénes se encuentran enfrentados, cuáles son las reglas aceptadas para la participación en el juego, qué posibilidad tiene un sujeto que se encuentra fuera del espacio limitado del juego de atravesar sus límites para participar en él, cuál es la distribución real de fuerzas en el juego, y qué les otorga ese juego⁴.

LUCHAS POLÍTICAS Y POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS: AVATARES DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SABER

Desde el año de 1825 se forja, a través de un artículo publicado en el periódico *La Miscelánea*⁵, la idea de crear una academia de la lengua. En dicho artículo se insiste en la necesidad de conservar la pureza de la lengua castellana, aconsejando a las llamadas *nuevas naciones* “excogitar todos los medios, emplear todas las combinaciones, hacer todos los esfuerzos que estén dentro de la esfera del poder humano, para conservar siempre este medio común de inteligencia mutua”⁶. Los redactores del periódico consideraban que definitivamente uno de los medios más eficaces para mantener los lazos de la fraternidad americana era defender la lengua y la literatura comunes. “Querían que se emprendiera una cruzada por la unidad del idioma, una verdadera federación literaria, que debería estar representada por una gran academia, integrada por las primeras figuras intelectuales de Hispanoamérica”⁷. Estaba claro que era deber de la Academia ordenar y formar el diccionario, la gramática y la ortografía, los cuales debían regir y ser la norma en todos los estados.

La preocupación por el idioma enfatizaba de manera particular el aspecto de las relaciones internacionales con otras naciones, esto no solo en el año de 1825 en el periódico *La Miscelánea*, sino de igual forma 54 años después con don Rufino José Cuervo. La anarquía en materia de idioma

podría traer como consecuencia la incomunicación con otras naciones, lo cual afectaría enormemente las relaciones económicas y políticas, pero más aún, sumiría a la nación en el aislamiento total. El párrafo segundo de la Academia que pretendía formarse ya en 1826 dictaba: “el objeto de la academia nacional será establecer, fomentar y propagar en toda Colombia el conocimiento y perfección de las artes, de las letras, de las ciencias naturales y exactas, y de la moral y de la política”. La Academia entonces tenía al mismo tiempo responsabilidades equiparables: artes, letras, ciencias, moral y política; esto precisamente porque no existía una tajante diferenciación entre unas y otras. El vicepresidente Santander nombró a los primeros académicos y asistió a la instalación de la Academia Nacional el 25 de diciembre de 1826 pero, de acuerdo con el historiador José Manuel Restrepo⁸, las ocupaciones de carácter público de los elegidos impidió la necesaria dedicación a las labores de la Academia. Ya los intelectuales y académicos tenían un perfil claramente político.

Después de la disolución de la Gran Colombia, la Nueva Granada no abandonó el proyecto de la Academia, de modo que la creó, con la aprobación de Francisco de Paula Santander, presidente del estado de la Nueva Granada, por decreto ejecutivo el 15 de noviembre de 1832, con la participación de Rufino Cuervo entre otros académicos. En la edición del domingo 13 de enero de 1833 de la *Gaceta de la Nueva Granada* se daba cuenta de la instalación de la academia nacional, en la cual se sostenía: “el gobierno espera de las luces de los individuos que lo componen, los más brillantes resultados para la educación, para las bellas letras y para todos los ramos del saber humano”. Este proyecto fracasa nuevamente por las mismas razones por las cuales fracasa el anterior, al ser todos sus miembros empleados públicos no quedaba tiempo para trabajar en las artes, las letras, las ciencias naturales, morales y políticas. Al respecto, el mismo historiador Restrepo sostiene que

es claro que esta clase de corporaciones científicas solo durarán en naciones de alta civilización y riqueza, más no en pueblos nuevos y pobres como la Nueva Granada y otros que carecen de hombres que puedan dedicarse exclusivamente a los estudios científicos y literarios⁹.

Entre 1867 y 1868 se presentó al Congreso un proyecto de ley que buscaba revivir la Academia extinguida ya en dos ocasiones. Apareció un matiz fundamental en el proyecto: la insistencia en fomentar el estudio de la lengua de Castilla, calificativo que ya advertía la preocupación por la relación con España, además de que el objeto de la Academia, al menos

en el papel, quedó evidentemente restringido: la lengua y la historia de América. Vicente Lombana, quien rinde un informe ante el Senado acerca del proyecto, al referirse a la falta de recursos para compensar los esfuerzos de los hombres de letras sostiene que “no hay un pan que botar al patriota que ha encanecido en la enseñanza, al literato civilizador, o al hombre de ciencia que ha consumido noches y días en averiguar las riquezas naturales de la tierra, para entregárselas después al bienestar de sus conciudadanos”¹⁰. El secretario del interior y relaciones exteriores, doctor Carlos Martín, en su memoria al congreso federal de 1868, sostenía el 27 de marzo de ese mismo año: “contribuyamos a conservar la unidad y la pureza clásica de la lengua, apoderémonos de su estudio, por decirlo así, si es posible, dominemos la anarquía con que se habla y se escribe en América y hagámonos dignos herederos del grandioso idioma de Castilla”¹¹. Dicho proyecto contenía ya lo que sería la creación de la Academia de la Lengua tres años más tarde.

El 24 de noviembre de 1870 la Real Academia Española autoriza el establecimiento de academias correspondientes en las repúblicas americanas¹². En el caso de la Academia Colombiana de la Lengua, don José María Vergara y Vergara, don Miguel Antonio Caro y don José Manuel Marroquín fueron los académicos correspondientes de la española que el 10 de mayo de 1871 se declararon en junta preparatoria. La Academia se fundó gracias a Vergara y Vergara, quien argumentaba para su fundación la posible pérdida de la capacidad normativa de la Real Española (así como Fernando VII había perdido el control de América por no haber reconocido a Bolívar)¹³.

Como conmemorativo de las doce casas que los conquistadores establecieron en la llanura de Bogotá el 6 de agosto de 1538, doce por el número de apóstoles, se fijó el número de doce para constituir la Academia Colombiana¹⁴. Con este acto simbólico la Academia pretendía:

con generoso acierto, vincular un recuerdo en otro, eternizarlos ambos, e identificar el nacimiento de esta corporación, primera de su clase en nuestro país, con el hecho, y al mismo tiempo resultado culminante de la conquista: la implantación en este suelo de la civilización europea, representada por la propagación de la lengua castellana y el establecimiento del cristianismo¹⁵.

Esto quiere decir que hubo un primer motivo religioso –los apóstoles–, seguido de un motivo político –los conquistadores– finalmente transformado en un motivo académico –la lengua–, sin embargo éste último fue durante muchos años el escenario propicio para los dos primeros.

El siglo XIX puede ser definido, en este contexto, como la edad de oro de los lexicográficos, gramáticos, filólogos y letrados vernaculizantes. El anhelo de pureza y uniformidad en la lengua evidencia un fenómeno típicamente colonial, donde los pueblos inseguros de su cultura intentan reafirmarse, afianzar su identidad. El caso de Miguel Antonio Caro, filólogo, latinista, superior y vicepresidente encargado de la presidencia, es un claro ejemplo de cómo la otra cara de las luchas políticas en Colombia era la competencia entre sabios. Puede decirse que Caro fue el más ilustre de los presidentes gramáticos en Colombia, llegó a convertirse en figura dominante del campo intelectual y político. Lo que cabe tener en cuenta es el hecho de que los saberes lingüísticos de Caro le dieron la autoridad necesaria para imponer sus ideas en materia política. “Para los letrados, para los burócratas, el idioma correcto, es parte significativa del gobierno [...] para ellos lenguaje y poder deberían permanecer inseparables”¹⁶. La tesis principal de Malcolm Deas, en este contexto, es que el interés por la lengua permitía la conexión con el pasado español, lo que definía la clase de república que estos humanistas querían; la lengua era entonces un instrumento de dominación y de proyección de nación.

ENTRE LA TORRE DE BABEL Y LA NACIÓN: HEGEMONÍA Y ELITE POLÍTICA

Durante el siglo XIX, la posibilidad de una *comunidad imaginada nacional* solo puede hacerse clara si la lengua es pensada como elemento del poder político, como herramienta de exclusión, dominación y normalización. Una elite política y social consideraba el dominio de la gramática española como fuente de legitimidad y poder.

Por lo menos tres o cuatro presidentes de finales del XIX y principios del XX escribieron textos de gramática y ortografía; o algunos fueron expertos latinistas en un ambiente general de preocupación por la pureza del idioma, del buen hablar y de una correcta escritura, compartida tanto por políticos conservadores como liberales¹⁷.

Las políticas de conocimiento se cruzan y superponen con las políticas gubernamentales; conocimiento y política no se distinguen, se mez-

clan, se pierden y se encuentran. El intelectual, el académico y el político parecen componer la misma pirámide; intelectualidad y política se confunden y se afectan. Escribir bien, hablar bien y gobernar bien son ecuaciones de la misma fórmula, la apuesta por una nación más civilizada, una nación digna de la Madre Patria. El régimen de saber dominante es claramente la lengua, ejercido por una forma de poder: el campo político y ejercido por una forma particular de subjetividad: los intelectuales. El tipo de autoconciencia del país está construido sobre cimientos españoles, es desde ahí desde donde se afirma —en las sesiones de la Academia Colombiana de la Lengua— que para conquistar la independencia fue necesaria la fuerza de la unidad ibérica, complementada por una cristiana reconciliación con nuestros hermanos de ultramar.

El contexto político en el cual se enmarcan estas luchas políticas de carácter académico es el de la Regeneración, época que confirma las contradicciones en las que se encuentra inmersa la intelectualidad y la política: independencia política-dependencia lingüística, que para el caso son dos caras de la misma moneda. La época de la Regeneración, impulsada por Miguel Antonio Caro y Rafael Núñez puede ser caracterizada como una época que repite y renueva el pasado y al mismo tiempo presagia el futuro. Se trata de un período que expresa los conflictos sociales y económicos del país; la creación de la nación evidencia un esfuerzo por integrarse a la economía mundial, tomando medidas como la modernización del aparato estatal, el aduanero y el fiscal. Al mismo tiempo se amurallaba culturalmente el país para evitar que entraran las ideas que sustentaron esa modernización en el resto del mundo. De acuerdo con el historiador Jaime Jaramillo Uribe, en el mundo de las ideas, de lo simbólico, la tradición española y católica posee todo lo que los pueblos americanos necesitan, lo cual debe permanecer tan puro e incontaminado como la lengua.

El poder del estado forja otredades, se construye como proceso en medio de las luchas de clase y ejerce acciones de disciplinamiento con el fin de producir ciudadanos que se acoplen al tipo de país que es necesario forjar. El capital cultural sobrepasa al capital económico; es decir, la posesión de cosas materiales no tiene un reconocimiento social equiparable al capital cultural o capital lingüístico. ¿Por qué? Porque dicho capital cultural está directamente asociado a un capital político y por lo tanto a un capital simbólico, es decir, es reconocido socialmente como legítimo.

Pecar contra las leyes y el orden del lenguaje era pecar al mismo tiempo contra el buen gusto y la verdadera cultura. “La lengua es a lo menos una segunda patria, una madre que nunca nos abandona, que nos acompaña en la desgracia y en el destierro, alimentándonos siempre con sagrados recuerdos...”¹⁸. La lengua es elemento de cohesión, permite construir comunidad. Éste es el papel vital de la Academia Colombiana de la Lengua como institucionalización de dicho conocimiento, y por tanto como principio de autoridad. Frente a la elite, el vulgo puede ser fiel depositario de un tesoro tan precioso como la lengua. El proyecto civilizador de este Estado, anclado en la tradición y al mismo tiempo en las exigencias del mundo económico, implica una organización total de la vida pública, para a través de una vigilancia invisible ubicarse en todas las instancias. La lengua es la mirada vigilante.

ORDEN MORAL, ORDEN POLÍTICO Y ORDEN LINGÜÍSTICO: UN MISMO ORDEN CIUDADANO

El uso correcto de la lengua, supone al mismo tiempo que existe un uso moralmente correcto, de acuerdo con la Academia Colombiana de la Lengua las palabras deberán ser usadas teniendo en cuenta los sentidos que han tomado en la historia, de ahí la importancia de detenerse en las etimologías y definiciones, pues las lenguas son cuerpos vivientes que respiran las ideas con que se connaturalizan. Según afirmaba el mismo Miguel Antonio Caro, es deber de eruditos y gramáticos cuidar, fijar y dar esplendor a los sentidos de las palabras para evitar que expresen ideas contrarias a la moral. Las condiciones sociales de posibilidad de la gramática están ancladas en presupuestos que son, en primera instancia, de carácter moral. Tal como afirma Beatriz González, las gramáticas y las leyes de la lengua cumplen una función reguladora, al domesticar el cuerpo se convierten en escenarios indispensables para el buen desempeño del ciudadano.

Tras el poder civilizatorio de la lengua existe un ánimo de corregir, de desterrar el vicio y serenar las conciencias, a través del refinamiento de la sensibilidad se pretende poner en armonía el saber lingüístico, el saber político y el saber moral. El buen uso del lenguaje no solo forma buenos literatos, buenos políticos, buenos intelectuales o académicos, sino que

principalmente forma eso, hombres buenos, capaces no solo de legislar sino de gobernarse a sí mismos. Un buen académico será un buen gobernante y necesariamente un buen cristiano. El buen gobernante sería en este caso el que habla bien, el buen orador, el buen escritor, aquel que es capaz de conducir al pueblo a través de la palabra.

El gobernante se debate entre la tarea administrativa y educativa, en términos de Foucault, se debate entre el traje de administrador y de pastor; frente al panorama económico organiza, frente al cultural y político conduce el rebaño. De tal forma que las gramáticas se convierten en prácticas discursivas que van formando no solo un cuerpo social subjetivado y una representación interiorizada de cada individuo —en términos de Beatriz González—, sino que produce sistemas de exclusión cada vez más sólidos.

El proyecto fundador de la nación es civilizatorio en el sentido de darle, por un lado, a la escritura un poder legalizador y normativo de prácticas y sujetos cuya identidad quedase circunscrita al espacio escriturario; y por otro, organizar un poder múltiple, automático y anónimo que controlase sin cesar y discretamente a los individuos: lograr que estos fuesen ciudadanos de la polis, de una red invisible de leyes, reglas y textos de policía, vigilados y vigilantes en una mutua complicidad contenedora de posibles transgresiones. La escritura sería el ejercicio decisivo de la práctica civilizatoria sobre la cual descansarían el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres: debajo de la letra (de las leyes, normas, libros, manuales, catecismos) se replegarán las pasiones, se contendrá la violencia¹⁹.

El volumen de publicaciones sobre lengua y gramática fue descomunal entre 1847 y 1900. El hablar y escribir bien no era solo signo de ‘buen gusto’, sino que permitía hacer la distinción entre lo ‘bueno’ y lo ‘malo’. El dominio de la gramática estaba asociada entonces con formas correctas de civilidad y moralidad. En este contexto, los ideólogos de la Regeneración veían en la lengua un medio y símbolo de unidad nacional que establecía lazos de comunicación entre Hispanoamérica y España. En este mismo sentido, la Constitución de 1886 establecía un estado unitario inspirado en la ideología hispanista y católica, donde la lengua española era comprendida como un hecho natural. A comienzos de este siglo siguieron siendo presidentes los grandes latinistas, gramáticos o expertos en ortografía: José Manuel Marroquín, Marco Fidel Suárez y Miguel Abadía. El lenguaje se convirtió entonces en el eje central para la formación de la nueva elite colombiana, instrumento para la puesta en marcha de la lucha de clases.

Las gramáticas tienen entonces una clara función jurídico-política; en palabras de Beatriz González, se trata de la invención de la ciudadanía. De acuerdo con el mismo Andrés Bello, la gramática es una de las instancias éticas, jurídicas y políticas con mayor poder de intervención para la constitución de la ciudadanía y discurso fundacional del estado moderno. La imposición de una estructura normadora de la lengua a través de una pedagogía obligatoria permitiría, según Bello, erradicar los barbarismos, los cuales impiden la difusión de las luces, la ejecución de las leyes, la administración del estado y la unidad nacional. El letrado fue el ciudadano por excelencia, el ‘representante’ de la ciudadanía.

LENGUA Y CONOCIMIENTO: DESAFÍOS PARA PENSAR LA NACIÓN

Las formas de producción de saber son politizadas de acuerdo a los momentos históricos concretos y su politización supone una posterior institucionalización. Se establece así una relación tripartita entre conocimiento, acción política e institución; relación que se encuentra en conjunción con un proyecto de nación determinado e históricamente ubicado. Una indagación acerca del saber lingüístico, y su institucionalización en la Academia Colombiana de la Lengua, evidencia el modo en que las formas de conocer son producidas a través de prácticas discursivas por mecanismos de poder de distinto orden. Saber político y saber lingüístico se entrecruzan para establecer formas de regulación sobre los cuerpos de aquellos que deben convertirse en ciudadanos. La lengua se convierte entonces en forjadora de hábitos, prácticas y espíritus, pues ella “limpia, fija y da esplendor”²⁰.

Las implicaciones de que la nación pueda ser pensada como espacio de regulación, o, en términos de Anderson, como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana, nos da luces respecto a los modos en que el pensamiento sobre la nación es configurado por la elite colombiana a finales del siglo XIX. De acuerdo con Anderson (1983), las lenguas impresas cumplen un papel fundamental en la gestación de una conciencia nacional, brindando una nueva fijeza al lenguaje y estableciendo ‘lenguajes de poder’. En este sentido, el *Anuario de la Aca-*

demia Colombiana de la Lengua de 1874 argumenta que “[...] solo cuando un grupo de naciones tiene un idioma común, puede la una pasear por el territorio de la otra sus banderas como amigas, no ya como conquistadoras”²¹.

La elite intelectual del país se constituyó en elite política al mismo tiempo que intentaba poner en marcha proyectos modernizadores tanto económicos como culturales. La Regeneración se impone en el país como un orden de tipo burgués con rezagos arcaicos y tendencias modernizantes. Tal como afirma Marco Palacios:

de un lado, predicaba la vuelta a la tradición, al principio de autoridad que se habría perdido al abandonar las raíces culturales y corporativas del pueblo colombiano. Colombia requería un Estado que respondiese con un grado mínimo de coherencia a una sociedad católica, hispanizada no solo en lo castizo de la lengua, sino también en los valores y modos de vida [...] al mismo tiempo, este nacionalismo ontológico adhirió al internacionalismo capitalista, fomentó la economía exportadora-importadora, atrajo inversiones extranjeras, privatizó las tierras públicas con el mismo ímpetu de sus antecesores y con ello continuó acentuando la desintegración social que combatía, la del orden precapitalista²².

Imponer regulaciones sobre el lenguaje supone de inmediato una domesticación sobre los cuerpos tras la cual se encuentra un proyecto civilizador. Las representaciones sobre la nación estaban cargadas de representaciones restrictivas y profundamente excluyentes. Esto quiere decir que las políticas lingüísticas son al mismo tiempo políticas de exclusión; mirar la historia de la lengua es repasar una historia de exclusiones –letrados, humanistas, intelectuales, bogotanos. Las políticas acerca del lenguaje y los manuales de gramática se convirtieron en instrumentos de vigilancia del estado para producir ciudadanos que correspondieran a los nuevos tiempos. Se trataba de un proceso en el cual se buscaba ejercer control sobre lo social e impulsar los proyectos de modernización.

En este contexto, la Academia Colombiana de la Lengua, como institución académica y como dispositivo de conocimiento, cumple al mismo tiempo una función política que genera formas de saber-poder sustentadas sobre un ideal hispánico y católico de nación. Dicha institución evidencia el modo en que el conocimiento es producido políticamente a través de mecanismos de poder que en este caso se expresan en los manuales y diccionarios de gramática. El caso de la lengua evidencia una situación contradictoria en el proyecto de nación, la paradoja de la ‘independencia dependiente’, es decir, independencia política pero dependencia lingüística,

lo problemático consiste en perder de vista que ésta última es una cuestión de orden político.

**ENTRE EL *HOMO ACADEMICUS* Y EL *HOMO*
ECONOMICUS: HACIA UN ESPACIO CRÍTICO PARA
LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES**

Lo que defiende fundamentalmente es la posibilidad y la necesidad del intelectual crítico, y crítico, en primer lugar, de la doxa intelectual que segregan los dóxofos²³. No existe una auténtica democracia sin un auténtico contrapoder crítico. El intelectual forma parte de él en buena medida. Por eso considero que el trabajo de demolición del intelectual crítico, muerto o vivo [...] es tan peligroso como la demolición de la cosa pública y se inscribe en la misma empresa global de restauración²⁴.

El debate entre conocimiento, lengua y nación nos pone ante una cuestión fundamental, resulta urgente establecer cómo los modos de normalización, en este caso del lenguaje, contribuyen al replanteamiento de los modos en que las formas de saber entran en juego con mecanismos de poder encaminados a producir cierto tipo de sujetos. Desde esta perspectiva, no se trata de un conocer objetivo de los hechos del pasado, sino un interpretar del mismo, de acuerdo a las necesidades específicas del presente.

El sujeto civil, es decir, el ciudadano correspondiente con un proyecto de nación determinado, posee un ethos particular, un modo de reconocerse dentro del orden social. El ethos del intelectual de fines del siglo XIX se encontraba impregnado de elementos de la cultura española²⁵: caballero, altivo, heroico, cortés, cristiano y paladín de una causa, frente al ethos del trabajo de tipo burgués que corresponde con el mundo moderno: cálculo, moderación en los gastos, ahorro, sentido de la transacción. Estos dos tipos de ethos en construcción se imbrican y conviven en un mismo momento histórico y político. De la misma manera, el valor de la distinción se transforma, deja de estar vinculado con un capital cultural y un tipo de saber académico asociándose mejor a un capital de tipo económico. Los procesos de modernización traen consigo un perfil de *homo economi-*

cus que se reconfigura con el apego existente al orden colonial, aparece nuevamente la paradoja.

Hacerse la pregunta por la lengua es cuestionar no solo los modos en que la identidad se configura, sino los modos en que nos convertimos en sujetos a lo largo de la historia. Puede que las cuestiones gramaticales no sean nuestra principal preocupación en tiempos del capitalismo tardío, pero sí lo es el modo en que se producen y reproducen nuevos vocabularios de dominación que determinan la configuración de las naciones²⁶. En un período histórico concreto, el discurso de la lengua se convirtió en un discurso de exclusión; desde ahí podemos preguntarnos ¿en qué momento el discurso académico y el discurso económico se asocian para producir diferencias?, ¿qué formas de verdad configuran dichos discursos?, ¿cuál sería el tipo de *racionalidad* que determinaría las prácticas discursivas del intelectual que en tiempos del capitalismo se debate entre el campo académico y el económico?

A partir de este marco explicativo, he intentado elaborar una lectura aproximativa al campo académico en Colombia, que dé cuenta de las relaciones de poder que atraviesan los discursos hegemónicos que construyen e imaginan la nación. Quedan desde luego por analizar otros horizontes de sentido desde los cuales la tarea del intelectual en estos tiempos pueda ser pensada. Los caminos que he recorrido a través de las letras aquí plasmadas, son caminos aferrados a la historia, una historia gracias a la cual nos podemos aventurar a pensar el presente como espacio crítico en el que se forjen *discursos de resistencia* donde las formas de saber crean nuevas posibilidades de ser sujetos.

NOTAS

- 1 Foucault, Michel. 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos: 34.
- 2 Al campo pertenecen específicamente las instituciones y al hábito le correspondería la acción individual. El campo se expresa en cierto tipo de instituciones sin desprenderse del hábito. El principio de la acción histórica “no reside ni en la conciencia ni en las cosas sino en la relación entre los dos estados de lo social, a saber, entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones permanentes que yo llamo *habitus*”. La visión dividida del mundo social debe ser sustituida por una visión elaborada “a partir de estos dos modos de existencia

- de lo social, el habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa”. Bourdieu, Pierre. 1984. *Questions de sociologie*. París: Minuit. Citado por Pedro Castón Bayer. (1996). “La Sociología de Pierre Bourdieu”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, REIS (Madrid), 76.
- 3 Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología cultural*. Introducción de Néstor García Canclini. México: Grijalbo, 19.
 - 4 Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. 2000. *La fuerza del derecho*. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico. Bogotá: Ediciones Uniandes, Instituto Pensar / Siglo del Hombre: 92.
 - 5 Entre los redactores del periódico se encuentra el doctor Rufino Cuervo, padre del filólogo Rufino José Cuervo.
 - 6 “Sobre el idioma”. *La Miscelánea* (Bogotá), (16 de octubre de 1825): 5.
 - 7 Romero, Germán, ed. 1972. *Epistolario de Rufino José Cuervo con los miembros de la Academia Colombiana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo: XV.
 - 8 Restrepo, José Manuel. 1858. “Historia de la revolución de la república de Colombia”. Tomo III. Besanzon: 543. Citado por Romero, Germán, ed. *Ibíd.*: XX.
 - 9 *Ibíd.*: XXIII.
 - 10 *Diario Oficial* (Bogotá), 20 de marzo de 1868. Citado por Romero, Germán, ed. *Ibíd.*: XXV.
 - 11 *Diario Oficial* (Bogotá), 27 de marzo de 1868. *Ibíd.*: XXVI.
 - 12 La Real Academia Española se fundó en 1713 por iniciativa de Juan Manuel Fernández Pacheco, marqués de Villena. Felipe V aprobó su constitución el 3 de octubre de 1714 y la colocó bajo su “amparo y Real Protección”. El propósito de la Real Academia Española era el de “fijar las voces y vocablos de la lengua castellana en su mayor propiedad, elegancia y pureza”. Tal objetivo se representó en un emblema formado por un crisol al fuego con la leyenda *Limpia, fija y da esplendor*, lo cual obedecía al propósito de combatir todo aquello que alterara la elegancia y pureza del idioma. “Fundación de Bogotá y de la Academia Colombiana”. *Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua 1874-1910*. 1935. Tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional.
 - 13 El escudo de la Academia testifica el tipo de vinculación con España, el lema reza: “una estirpe, una lengua y un destino” y tiene como imágenes un león y un castillo, símbolos de León y Castilla.
 - 14 Los electos por unanimidad fueron los señores don Pedro Fernández Madrid, don José Joaquín Ortiz, don José Caicedo Rojas, don Santiago Pérez, don Rufino José Cuervo, don Manuel María Mallarino, don Venacio González Manrique, don Felipe Zapata y el presbítero don Joaquín Pardo Vergara. Fue así como la Real Academia Española en la sesión del 23 de noviembre de 1871 aprobó el establecimiento de la Academia Colombiana, primera en América, con el número de los escogidos.
 - 15 “Fundación de Bogotá y de la Academia Colombiana”. *Op. cit.*
 - 16 Deas, Malcolm. 1993. “Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia”. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo: 42.
 - 17 Pineda Camacho, Roberto. 2000. “El Derecho a la Lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia”. *Estudios Antropológicos* (Bogotá), 4:14.
 - 18 “Introducción”. *Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua 1874-1910*. *Op. cit.*: 3.
 - 19 González Stephan, Beatriz. 1996. “Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano”. *Cultura y Tercer Mundo*. 2. *Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad: 19-20.

- 20 Lema del símbolo de la Real Academia Española.
- 21 “Introducción”. *Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua 1874-1910*. Op. cit.: 4.
- 22 Palacios, Marco. 1999. *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Norma: 256.
- 23 Según Bourdieu, los “técnicos de la opinión que se creen sabios”.
- 24 Bourdieu, Pierre. 1999. “La Fuerza del Derecho”. *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión liberal*. Barcelona: Anagrama: 20-21.
- 25 “No es accidental que tipos sociológicos como el avaro, el inventor o el hombre de empresa, no existan en la literatura española, así como son de abundantes en la francesa a partir del siglo XVIII, o en la época del capitalismo británico o estadounidense del siglo XIX. Las prácticas nobiliarias de mesa ancha, gasto ostensible y hospitalidad, la imprevisión del futuro, el desdén por el trabajo lucrativo y por las profesiones técnicas burguesas o capitalistas, impregnaron el alma española, desde las clases nobles hasta los más modestos hidalgos y desde estos hasta el pueblo bajo”. Jaramillo Uribe, Jaime. 1997. *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Planeta: 33.
- 26 “Esperábamos demasiado de un vínculo histórico que convertía a colombianos y latinoamericanos en privilegiados de fronteras. Si ahora andamos desilusionados con una España que obedece los mandatos de la Unión Europea es porque nuestras ilusiones seguían amparadas en un vínculo de “familia” que se deshacía a medida que España buscaba parentescos territoriales, económicos y políticos al otro lado de los Pirineos más que al otro lado del Atlántico [...] Que ahora nos exijan visado para entrar a España no habla tanto de la mezquina ley de extranjería de Aznar como de la retórica que alimentamos para seguir hablando de la ‘madre patria’[...] aceptemos que casi quinientos años de retórica hispanoamericanista se acababan de estrellar con la razón administrativa y policíaca de la Unión Europea”. Collazos, Oscar. 2001. “Colombia / España”. Quinta Columna. *El Tiempo* (Bogotá), 24 de marzo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the origin and Spread of Nationalism*. Londres-Nueva York: Verso.
- Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua 1874-1910*. 1935. Tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Araujo Vélez, Angelina. 1990. *Epistolario de Ángel y Rufino José Cuervo con Colombianos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- . 1988. *Homo Academicus*. California: Stanford University Press.
- . 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- . 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Contrafuegos, reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión liberal*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. 2000. *La fuerza del derecho*. Colección

- Nuevo Pensamiento Jurídico. Bogotá: Ediciones Uniandes / Instituto Pensar / Siglo del Hombre.
- Bourdieu, Pierre, y J. C. Passeron. 1967. *Los estudiantes y la cultura*. Barcelona: Labor.
- Caro, Miguel Antonio. 1976. *Del uso en sus relaciones con el lenguaje*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Castón, Pedro. 1996. "La sociología de Pierre Bourdieu". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, REIS* (Madrid), 76.
- Collazos, Óscar. 2001. "Colombia / España". Quinta Columna. *El Tiempo* (Bogotá), 24 de marzo.
- Deas, Malcolm. 1993. "Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia". *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo: 25-60.
- Foucault, Michel. 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- González Stephan, Beatriz, et. al. 1994. *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
- "Intelectuales protestan por visa para España". 2001. Opinión. *El Tiempo* (Bogotá), 18 de marzo.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1997. *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Planeta.
- Palacios, Marco. 1999. *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Norma.
- Pineda Camacho, Roberto. 2000. "El Derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia". *Estudios Antropológicos* (Bogotá), 4.
- Romero, Germán, ed. 1972. *Epistolario de Rufino José Cuervo con los miembros de la Academia Colombiana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Romero, Germán, ed. 1978. *Epistolario de Rufino José Cuervo con Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GÉNESIS DE LA LUCHA DISCIPLINARIA:

PUGNA POR EL CONTROL DE UNA NUEVA NACIÓN

COLOMBIANA, 1910-1950

*Sandra Lucía Castañeda Medina**

Para el individuo que provisto de las enseñanzas del estudio y de la observación, contemple el panorama de la vida en Colombia desde un plano de serenidad, éste es desconsolador y es terrible.

Laurentino Muñoz, 1935¹

¿Acaso solo para aquellos *individuos provistos de las enseñanzas del estudio y de la observación* se hace claro el panorama de la vida de una nación? En las postrimerías del siglo XIX y los albores del siglo XX, se comenzaron a perfilar en Colombia las disciplinas que se esperaba favorecieran la conformación de una ‘nueva’ nación. Nueva pues ésta debería surgir en el contexto de un mundo que se reconfiguraba aceleradamente dentro de los márgenes del capitalismo industrial. Según las condiciones que imponía este orden mundial, la nación requería ser reinventada por sujetos especializados en diversas áreas útiles del saber (ciencias naturales,

* Licenciada en Ciencias de la Educación, Filosofía e Historia por la Universidad la Gran Colombia de Bogotá y aspirante al título de Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente se desempeña como asistente de investigación del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

medicina e ingeniería), pues ellos darían legitimidad a las políticas que el gobierno de turno a bien dispusiera. Así, para las elites que gobernaron el país durante este período, las sociedades de científicos se constituyeron en entes autorizados para definir cómo se debería construir la nación.

Desde el seno de estas sociedades se diseñarían, política y técnicamente, las estrategias que impulsarían la unidad nacional. Por esto, durante los primeros años del siglo XX, el gobierno de la Regeneración se empeñó en demostrar cómo la ciencia, siendo un conocimiento ‘neutral y especializado’, tenía una clara implicación social indispensable para el progreso de la sociedad. Sin embargo, ya bien entrado el siglo el ámbito científico, al igual que las demás esferas de la vida nacional, fue absorbido por la religiosidad y el clericalismo.

Ciencia, religión, política, economía y cultura cohabitarían en un país que se debatiría durante largo tiempo entre políticas radicalmente liberales y abiertamente conservadoras. Y es a partir del análisis de la creación de esta ‘tradicición científica’, como se hace posible establecer cómo emergieron en Colombia las luchas, desde diferentes disciplinas del saber, por lo que he denominado *el control de la nueva nación*.

Mientras en épocas anteriores el poder estuvo en manos de una élite ilustrada-letrada conformada en gran medida por literatos y juristas, quienes cultivaban el género del ensayo y el saber humanístico; durante el tiempo en cuestión, la élite científica, con informes precisos y detallados de su actividad, luchaba por legitimar su conocimiento en el ámbito de la política nacional colombiana. Es importante señalar que cuando hago mención a la nación colombiana me estoy refiriendo a la ‘colombianidad’ como proyecto inscrito en una geografía de centros y periferias que pretende unificar creando sentido de *pertenencia a...*

Las disciplinas que luchaban por el reconocimiento e institucionalización de sus prácticas y saberes, y que se inscribían dentro de un ideal humanista, no encontraban contradicción entre la creación poética y la práctica científica; razón por la cual para muchos analistas, en la figura del académico –en quien se fundió la cultura literaria-humanística tradicional con la competencia científica liberal– se halla la debilidad estructural propia de una clase social que quiso mantener el control político de la nueva nación.

Las prácticas discursivas locales –aunque no correspondían totalmente con las globales– procuraban fundamentar las políticas de configuración de instituciones y sujetos competentes que se ajustaran a las diná-

micas que imponía el mercado mundial. Para la clase dirigente era claro que, si se aspiraba a alcanzar tal ideal, se debería propender por el desarrollo económico e intelectual del pueblo y por el mejoramiento de sus particularidades raciales. Y es en el marco de estas consideraciones y demandas ‘nacionales’, donde surgió la lucha disciplinar abierta por el control del *saber que crea nación*.

A partir de los discursos que se construyeron desde las disciplinas y, por lo tanto, desde las sociedades científicas, es posible rastrear y determinar las verdaderas dimensiones de tal lucha. Así por ejemplo, desde la ingeniería, se crearon discursos que alentaban el imaginario de la responsabilidad de un profesional del área frente al futuro de la república. Al respecto decía Alfredo Bateman²: “la historia del desarrollo de la ingeniería en Colombia guarda estrecha relación con la historia del progreso material del país, ya que éste se debe principalmente, por no decir exclusivamente, a los ingenieros”. Disertaciones similares se planteaban desde las ciencias botánicas, el derecho, las ciencias agronómicas, la economía, y en fin, desde todas las áreas del conocimiento especializado. Cada disciplina pretendía y procuraba ser el panal donde beber la miel del saber. Pero es en el campo de la medicina desde donde ‘pareciera’ que se produjo con más claridad las políticas de ‘invención de la nación’ (Anderson, 1993). Debo aclarar que mi propósito no es afirmar que las demás áreas del saber quedaran anuladas del ámbito de la acción política nacional ante los saberes y práctica médicas; antes bien, ellas fueron condición de posibilidad de la misma y viceversa.

Es así como la medicina, durante gran parte de la primera mitad del siglo XX, se presentó así misma –desde todos sus órdenes–, como la mayor impulsora de las estrategias que se suponía, asegurarían la inclusión de Colombia en el sistema mundial³. Para ello implementó una serie de dispositivos que, desde los ámbitos de la eugenesia, la higiene y la salud pública, entre otros muchos, enrumbarían los destinos de la *nueva nación* hacia los ideales propios del progreso. En 1917 la Junta Central de Higiene instó al gobierno a concursar

en la labor de higienizar al país, tarea patriótica y necesaria cual ninguna otra, si se atiende a las condiciones especiales de la República [...] Para hacernos fuertes y defendernos necesitamos atraer a la inmigración, procurar el aumento vegetativo de las inteligencias, y en suma, todo lo que hace grande a una nación.

De esta manera la medicina intentó autolegitimarse al mostrarse como la instancia más apropiada desde donde formular leyes y ordenanzas que regularan las maneras de ser y de actuar del hombre colombiano.

La elite médica, que representó al gremio, era la inmensa minoría que, por sus características sociales, culturales, políticas y hasta económicas, hacía parte de la plana mayor del gobierno, razón por la cual ocupaba cargos de muy alto nivel en ministerios, el senado, y embajadas de países desarrollados, entre otras posiciones oficiales. Vale anotar que aunque su procedencia geográfica era diversa, su localización en el momento de ejercer el poder era central. La elite medica se educó, en su gran mayoría, en Europa (Francia, Inglaterra y Alemania), y reprodujo los modelos de control social que estos países desarrollaban en sus territorios —en la mayoría de los casos— sin ningún tipo de contrastación científica. Desde altos cargos estatales, los médicos pertenecientes a esta elite, desarrollaban estrategias que les permitieran introducir sus conocimientos y prácticas dentro de toda la estructura estatal. Son diversas las maneras como se articularon las políticas de estado con el conocimiento experto —en este caso el de la medicina— y el proyecto de nación.

Cualquier nación que aspirara a participar competitivamente en los juegos de poder que proponía el capitalismo debería contar no solo con un eficiente aparato político-económico, sino también con ciudadanos capaces de apoyar prácticamente dicho sistema. Pero el llamado ‘ideal de lo práctico’ se enfrentó durante estos años a límites estructurales que en gran medida frenaron los propósitos de ejecución del proyecto de ‘nueva nación’: el atraso económico medido en los bajos ingresos por habitante, el pequeño mercado interno y la precaria infraestructura del país, dificultaron todo intento por ‘modernizar’ a Colombia. Sin embargo, la medicina participó activamente en la configuración de una nueva subjetividad, la *colombiana*, desde dos campos importantes: el legislativo, a través de la propuesta de nuevas leyes de salud pública; y el pedagógico, a partir de la ejecución de campañas populares⁴. Por esto, aunque la visión de una gran parte de los científicos e intelectuales de la época acerca de la constitución racial, intelectual y moral del colombiano, era pesimista —pues se consideraba a nuestra raza como degenerada—, la retórica y las intervenciones desde la ‘ingeniería social’ —particularmente aquellas que se legitimaban a partir de los discursos y prácticas eugenésicas— construyeron sentido junto con nociones como progreso, estado, justicia, ciudadano y nación, que corresponden al régimen de representación moderno⁵.

De acuerdo con lo anterior, los conocimientos que hacían del individuo un sujeto socialmente legítimo, que daba cuenta de los problemas y soluciones a la realidad del país, eran los conocimientos que no sólo estaban al servicio de la formación de la autonomía individual y de clase, sino que correspondían con las demandas del mercado internacional. En este sentido, la pugna disciplinar por el control de la configuración de las representaciones nacionales estaba dada en la consecución, por parte de la medicina, del manejo de los mecanismos —dispositivos de poder— que le permitieran poner en práctica su discurso progresista. Este panorama general muestra cómo, durante los primeros años de conformación de la moderna nación colombiana, las disciplinas aparecen como un campo de batalla donde se enfrentan los intereses por la institucionalización de sus saberes.

NOTAS

- 1 El doctor Muñoz, perteneciente a la elite médica colombiana, se preocupó —como gran parte de sus colegas— por el estudio de la ‘degeneración del pueblo colombiano’ con el propósito de establecer estrategias que frenaran dicho mal.
- 2 Dentro del campo de la ingeniería colombiana del S. XX, Bateman ha sido una de las figuras más reconocidas y sus apreciaciones han contribuido no solo al avance de la misma, sino a la construcción del corpus historiográfico de la ciencia y la tecnología del país. Véase: <http://www.sci.org.co>
- 3 Los hallazgos médicos impusieron un nuevo modelo, el de una medicina que en el “siglo XIX creyó que establecía lo que se podría denominar las normas de lo patológico, creyó conocer lo que en todos los lugares y en todos los tiempos debía ser considerado como enfermedad, creyó pronosticar retrospectivamente todo aquello que debía haber sido discernido como patológico pese a que se le confirió, por ignorancia, un estatuto distinto” (Foucault, 1991:25). Así este nuevo modelo se convirtió en parámetro de conocimiento, poder, control social y, en última instancia, patrón moral.
- 4 Laurentino Muñoz decía al respecto: “Necesitamos en Colombia una sostenida e inteligente obra de Higiene, en forma que revista caracteres de verdadera transformación. Un pueblo enfermo está incapacitado para el trabajo redentor en cualquier sentido en que se le considere, de modo que debe principiarse por una gigantesca campaña de Higiene Pública y Privada, y una vez en posesión de un factor humano sano, vendrá la obra fundamental de la educación primaria, secundaria, profesional. Cuando el Estado salve su dignidad, defienda al hombre de la miseria biológica y económica y se esfuerce por sostener la salud del pueblo en todo su vigor, se tendrá la base para la aparición de una nacionalidad poderosa por su capacidad mental y material y por su sentido de ética” (Muñoz: 31-32).
- 5 De acuerdo con Aline Helg, no obstante el pensamiento pesimista de la degeneración, la década de los treinta “será la de la esperanza en el mejoramiento del hombre. La década de las

reformas educativas, de las campañas de higiene, de la Comisión de Cultura Aldeana, inspirada en las misiones culturales de la España Republicana y de la Revolución mexicana, e iniciada por el mismo Luis López de Mesa cuando era Ministro de Educación, en 1934. Será una década durante la cual la noción de raza ‘desaparecerá’ a favor de la noción de pueblo. Pero también una década en la cual, imperceptiblemente, la distancia entre el pueblo y las clases pudientes se ahondará, a medida que el desarrollo y la modernización no beneficiará sino a los últimos”. Resalto el término desaparecerá, pues frente a este punto en particular estoy en desacuerdo con Helg. La noción de raza no desaparece del imaginario de la sociedad colombiana, es sólo omitida y ocultada en los discursos que recrean la nación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1991. *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Helg, Aline. 1989. “Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina”. *Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales* 4: 37-53.
- Muñoz, Laurentino. 1935. *La tragedia biológica del pueblo colombiano: Estudio de observación y de vulgarización*. Cali: América.

III

(POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

PASADOS HEGEMÓNICOS, MEMORIAS COLECTIVAS E HISTORIAS SUBALTERNAS

*Alfonso Torres Carrillo**

En un primer momento quiero aclarar que el lugar desde el cual enuncio esta ponencia no es el campo de los estudios culturales; mi experiencia y formación se sitúan en otros territorios: una práctica social, la educación popular y otro campo disciplinar, la historia. Sin embargo, las preocupaciones y tensiones suscitadas en torno a la iniciativa de construir una ‘historia desde abajo’ son comunes a por lo menos dos asuntos de los que se han ocupado los estudios culturales: por un lado, las relaciones entre poder y conocimiento; por el otro, asumir la cultura no como un tema de conocimiento, sino un lugar desde el cual abordar los procesos, los objetos y los sujetos de conocimiento.

En tal sentido, quiero someter a discusión en este encuentro algunas reflexiones sobre los desafíos teóricos, políticos y metodológicos que plantea una particular modalidad de producción de conocimiento sobre el pasado que, articulada a movimientos sociales, busca potenciar la memoria colectiva, la identidad y la conciencia histórica de los sectores subalternos: la ‘autodenominada’ reconstrucción colectiva de la historia. A par-

* Historiador; candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Posgrado en Teorías, Métodos y Técnicas de Investigación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, Bogotá.

tir de señalar los nexos y tensiones entre historia, memoria e identidad y de esbozar algunas limitaciones y problemas propios de diferentes intentos de hacer historias ‘desde abajo’, la ponencia se centrará en torno a los presupuestos, características, alcances y limitaciones de nuestra propia experiencia en este campo emergente.

1. EL PASADO COMO ARENA DE CONFLICTO

Los grupos sociales procuran las soluciones que su idea de historia les sugiere para las dificultades del presente [...] Pocas modalidades del saber desempeñan un papel tan definido en la reproducción o transformación del sistema establecido de relaciones sociales como la historia.

Carlos Pereyra

No resulta nada novedoso señalar los vínculos entre historia, poder e identidad; diversos autores se han ocupado del asunto y han puesto en evidencia que uno de los elementos decisivos en la estructuración de las sociedades, de las formas de dominación, de los movimientos sociales y de las identidades colectivas ha sido la producción y control del pasado (Florescano, 1998; De Certeau, 1993; Torres, 1993).

Por ello, la historia y la memoria social han sido y siguen siendo un campo de lucha entre quienes detentan y se disputan el dominio y orientación de la sociedad. Desde los sectores hegemónicos, se construyen versiones del pasado coherentes para la legitimación y perpetuar su dominación y sus proyectos; a su vez las fuerzas políticas y sociales que se les oponen, que les disputan el poder o buscan generar otras alternativas, también procuran producir lecturas del pasado acordes con sus luchas, proyectos y utopías.

Pero, más allá de querer imponer sus propias versiones del pasado, lo que está en juego es el control sobre la memoria social, dado que desde ella se estructuran las identidades sociales, se legitiman, impugnan y redefinen las relaciones de poder que atraviesan el cuerpo social y se definen los

campos de lo posible-las visiones de futuro. Dado que la construcción del pasado es fuente de cohesión, identidad social y proyección histórica, las luchas que se dan entre las diferentes versiones de la historia de alguna manera expresan y contribuyen a alimentar las batallas entre los diversos actores sociales por imponer, inventar, defender o recrear su identidad.

Desde los sectores dominantes, no solo inventan identidades, comunidades imaginarias a nivel nacional, regional o global (Anderson, 1997), sino también asignan identidades subordinadas, como la de paganos, indios o ‘minorías’ (Giménez, 1997). Pero desde los sectores subalternos, resisten a las identidades asignadas por el poder, luchan por un reconocimiento (como sujetos que éste les niega) y reinventan tradiciones, identidades e identificaciones colectivas en torno a sus experiencias y a las luchas sociales que protagonizan.

De este modo, la producción de memoria y de identidad es constitutiva de las luchas sociales y políticas contemporáneas; el interés por el pasado tanto para dominadores como para dominados se mantiene vigente. En América Latina, sectores excluidos o invisibles para el conjunto de la sociedad, como las mujeres, los indígenas, los negros y los jóvenes, y que con sus luchas se constituyen como sujetos históricos, también procuran “llenar con palabras sus silencios y recuperar sus historias como procesos de búsqueda de reconocimiento” (Vásquez, en Gnecco y Zambrano, 2000: 327).

LA DISCIPLINA HISTÓRICA COMO MEMORIA DEL PODER

Aunque el oficio de historiar ha sido una práctica muy antigua, la historia como disciplina de conocimiento es un producto moderno; nació en el siglo XIX con la pretensión positivista e ideológica de reconstruir ‘objetivamente’ el pasado de los nacientes estados nacionales (Wallerstein, 1996: 19), tanto en los países centrales como en los periféricos. Así, los historiadores pasaron de justificar monarquías e imperios para luego justificar una invención moderna –los estados nacionales–, proyectando en el pasado una unidad histórica imaginada en el presente.

Esta construcción imaginada de identidad histórica se presentó a sí misma como una reconstrucción fidedigna del pasado y a sus cultores como unos notarios ‘imparciales’ de dicho pasado; su objetividad se justificaba en el uso de archivos, documentos y otras fuentes producidas por el mismo poder, y en la aplicación de tecnologías como la crítica interna y externa de las fuentes escritas.

De este modo en las historias oficiales, no solo quedaban excluidos otros sectores sociales e identidades culturales diferentes a la ‘nacional’ como los campesinos, los pobres urbanos, las mujeres, los jóvenes, los indios y los negros; también quedaban demeritadas otras fuentes de saber y de comunicación sobre el pasado colectivo, como la literatura, la tradición oral y las memorias populares, por considerarlas como acientíficas, como ‘no históricas’.

Desde sus orígenes decimonónicos y a lo largo de buena parte del siglo XX, la disciplina histórica produjo los pasados que necesitó el estado y la modernidad capitalista, los poderes coloniales, las elites nacionales y transnacionales para legitimarse y afianzar su dominación. Pero la producción de estas historias oficiales se ha logrado no solo a través de la exaltación del protagonismo y de la visión de las elites hegemónicas; también ha requerido una deliberada política de ‘olvido’: de la extirpación o acomodamiento de la presencia histórica de los subalternos, así como del sometimiento de su memoria, negándoseles su carácter de sujetos históricos.

Los sectores subalternos o no aparecen (lo popular negado), o cuando lo hacen son individuos o colectivos sin rostro ni voz propia (lo popular representado); en los acontecimientos donde es indudable su presencia son presentados como masa informe, como muchedumbre asociada a la turba y el tumulto. En el mejor de los casos, los sujetos de las clases subalternas son representados como parte del paisaje, como personajes pintorescos sin identidad, telón de fondo de la actuación de héroes y caudillos.

Las historias nacionales o ‘patrias’, más que producción de conocimiento sobre el pasado, han sido verdaderas genealogías justificadoras del poder y tecnologías de control de la memoria colectiva (Fontana, 1982). Su ámbito trascendió las publicaciones historiográficas para convertirse en memoria hegemónica de la sociedad a través de los textos escolares, de las fiestas patrias, de los museos y de la monumentaria y toponimia públicas. De este modo, la disciplina histórica, así se haya renovado teórica y metodológicamente, en buena medida no ha dejado de ser una memoria del poder; inclusive, como lo veremos en el numeral 2, muchos intentos por hacer historias ‘críticas’, alternativa o ‘desde abajo’ no siempre han logrado superar los límites de los paradigmas y modelos historiográficos dominantes.

LA MEMORIA COLECTIVA

El saber sobre el pasado no es patrimonio exclusivo de la disciplina histórica; forma parte de otras prácticas culturales como la literatura, el cine, el teatro, las artes plásticas, los medios masivos de comunicación y la tradición oral. La historia, al igual que las otras ciencias sociales, por el hecho de tener el mundo social por objeto y de pretender una representación veraz del mismo, debe competir con otros campos de producción simbólica y, en general, con todos los agentes sociales que buscan imponer su visión del pasado y la memoria social.

Y es que todos los colectivos sociales poseen un conjunto de estrategias, prácticas y dispositivos para actualizar su experiencia histórica preterita según las exigencias del presente; a partir de una dialéctica de recuerdo y olvido, los pueblos construyen sus propias narrativas y representaciones del pasado que les permiten dar coherencia a su devenir colectivo, a la vez que alimentan sus sentidos de pertenencia y organizan sus saberes, creencias y prácticas. A este proceso de construcción de sentido histórico y de identidad colectiva es lo que llamamos memoria(s) social(es).

Los individuos y los pueblos han acudido al pasado

para exorcizar el fluir corrosivo del tiempo sobre las creaciones humanas; para fundar solidaridades fundadas en orígenes comunes; para demarcar la posesión de sus territorios; para afirmar identidades construidas por tradiciones remotas o recientes; para respaldar reivindicaciones del presente; para darle sustento a sus iniciativas y proyectos disparados al futuro (Florescano, 1997: 10).

Desde representaciones y narrativas del pasado propio y ajeno, los sectores subalternos interactúan, impugnan, y negocian con las historias que el poder les pretende imponer. Así como la historia hegemónica se construye desde ‘fuentes autorizadas’ y tiene sus mecanismos de divulgación oficiales, la memoria colectiva se alimenta y pervive en las tradiciones orales, lúdicas y estéticas, en los rituales colectivos, en los recuerdos individuales, en los archivos de baúl, en el territorio, en los objetos, en las fotografías y en el propio cuerpo; se activa y actualiza en las bregas de la vida cotidiana, como en las luchas y movimientos sociales.

Al igual que la disciplina histórica, las memorias colectivas no son entidades homogéneas ni son un reflejo ‘verdadero’ del pasado sino una producción de saber selectiva, creativa y constructiva de realidad, y un práctica social y política plural y conflictiva. Puede ser un bastión de re-

sistencia frente al poder, pero también un escenario propicio para su colonización y subordinación. Dado que la memoria social alimenta los sentidos de pertenencia de los subalternos, así como su visión de su presente y de su futuro y sus nexos con el conjunto social, su control ha sido una preocupación tanto de las elites dominantes, como de los movimientos y actores que pretenden impulsar sus proyectos de sociedad alternativos.

Reconocido este carácter construido y constructivo del pasado por parte de la historia y la memoria, se nos plantea el problema sobre qué posibilidad existe de construir un conocimiento histórico alternativo que fortalezca la memoria, la identidad y capacidad de acción de los subalternos.

2. DE LA HISTORIA POPULAR A LA (RE)CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE MEMORIA

La historia popular no es o no debería ser una sencilla cuestión de cambio de temática, sino más bien una manera diferente de examinar el conjunto de la sociedad.

Raphael Samuel

Así como la historiografía académica ha sido funcional al poder dominante, desde el campo de las luchas, organizaciones y movimientos sociales se han hecho diferentes intentos de construir historias alternativas a las hegemónicas. Ante el reconocimiento del carácter elitista y excluyente de las historias oficiales que naturalizan el devenir histórico como un proceso lineal ineludible y justifican el orden presente, desde los orígenes mismos de la historiografía moderna se han generado diferentes intentos de producir historias disidentes ('críticas', 'populares', 'desde abajo').

Historiadores como J. R. Green, A. L. Morton y Jules Michelet, en el siglo XIX y comienzos del XX, quienes escribieron historias de los campesinos sobre el pueblo, la mujer y otros sujetos subalternos; dichas historias 'alternativas' buscaban de un modo u otro, ensanchar las bases sociales del protagonismo histórico en oposición a la historia acontecimental y elitista (Samuel, 1984).

HISTORIAS ALTERNATIVAS ATADAS A LA HISTORIA HEGEMÓNICA

No es mi interés hacer un balance de la amplia trayectoria de producción historiográfica mundial sobre los sectores populares o ‘gente del común’ en la expresión de Hobsbawm, tarea ya desarrollada por otros autores (Hobsbawm, 1983 y 1998; Samuel, 1964; Sharpe, 1994). Me centraré en analizar los límites de algunos intentos hechos desde América Latina por convertir la historia en una herramienta emancipadora, los cuales casi nunca han logrado superar los presupuestos epistemológicos, políticos y metodológicos de la lógica historiográfica dominante.

Es bajo esta lógica que ha producido versiones lineales, románticas y homogeneizantes del pasado popular, historias heroicas de personajes que protagonizaron acontecimientos o procesos de resistencia, insumisión y rebeldía en los diferentes períodos de las historias nacionales. De esta manera, en Colombia circularon historias en las que se reivindica a indígenas que resistieron a la conquista o que se levantaron contra las autoridades coloniales, a héroes de origen popular que participaron de la Independencia, a caudillos que participaron en las contiendas partidistas del siglo XIX o encabezaron rebeliones e insurrecciones durante la vida republicana y a personajes que encarnan las luchas políticas y sociales contemporáneas.

Pese a las intenciones alternativas con la que fueron hechas, en los casos señalados no se rompe con la lógica de la historia dominante; continúan orientadas por una concepción positivista del conocimiento (afán por escribir la ‘verdadera historia’) y una postura ilustrada, liberal, elitista, heroica, voluntarista, lineal y teleológica del acontecer histórico, atrapado de los marcos y periodizaciones de la historia nacional. Son versiones ‘en negativo’ de las historias patrias, que reafirman las representaciones dominantes de historicidad y de comprensión del cambio social y su protagonismo. Además con un agravante: buena parte de los personajes heroicos que pretenden resaltar fueron vencidos cuando no asesinados o cooptados por el poder, dejando un efecto cultural totalmente contrario al que pretendían producir.

Con la irrupción de la nueva historia¹ en el mundo académico de nuestros países, algunos intelectuales simpatizantes o comprometidos con las vigorosas luchas y movimientos populares que agitaron el continente entre las décadas del 70 y el 80, creyeron escribir ahora sí la historias ver-

dadera de cada país y de dichos movimientos sociales. En su pretensión de superar la historia política acontecimental y bajo influencia de teorías económicas, sociales y culturales estructuralistas, se priorizó el estudio de los grandes sistemas y procesos económicos, sociales y culturales que transcurren en la larga duración.

Desplazados los héroes y grandes personajes individuales del acontecer histórico, pasaron a ser las invisibles fuerzas estructurales las protagonistas del devenir histórico; la nueva historia paso a ser el análisis de unas estructuras sin sujeto, donde predominan las continuidades sobre las rupturas históricas, lo macrosocial sobre lo micro, las determinaciones objetivas sobre lo subjetivo. En consecuencia, los sectores populares, sus cotidianidad, sus luchas y conflictos continuaron ausentes; los excluidos de la historia patria ahora aparecen diluidos como factores de producción, como mano de obra, como dato estadístico.

Desde las perspectivas históricas que se pretendían alternativas, fue común producir cartillas o materiales sencillos que divulgaban esta historia más ‘científica’ y ‘objetiva’, coherente con las concepciones teóricas e ideológicas predominantes en la izquierda y los movimientos sociales clásicos. La atención se centró en determinar los factores y las contradicciones centrales que daban identidad a cada período (¿feudalismo, sociedad estamental, antiguo régimen?), sí como a caracterizar en términos económicos, culturales y demográficos a los grandes estamentos, estratos o clases sociales.

Simultáneamente, historiadores y otros intelectuales orgánicos a los movimientos sociales se propusieron rescatar el pasado de tales luchas y conflictos, en el marco de los referentes interpretativos aportados por la nueva historia, en particular del marxismo. Así, por lo menos en Colombia, se produjeron historias sobre el movimiento obrero, indígena, negro y campesino; los actores y sus luchas se ven como entidades homogéneas que ocurren en un tiempo lineal y progresivo; si bien es cierto que esta historiografía social comprometida constituye una mirada más amplia que las historias heroicas populares, también continuaron atadas a la lógica historiográfica dominante: la nueva historia no abandonó la pretensión de objetividad e imparcialidad, ni la concepción teleológica del devenir histórico.

Esta estrategia de colaboración entre movimientos e intelectuales ‘amigos’ de sus causas ha sido común en América Latina; sin embargo, a nivel teórico y metodológico, las intenciones políticas emancipadoras no

necesariamente implicaron una superación de los paradigmas tradicionales; la lógica de producción del pasado es la de la disciplina histórica que, más allá de los compromisos ideológicos, ‘ordena’, subordina, la memoria al discurso historiográfico oficial y sus marcos espaciales nacionales, a su tiempo lineal y a su sentido teleológico.

Estas historias de los movimientos sociales los presentan como unidades homogéneas determinadas por los contextos objetivos; a nivel metodológico privilegian las expresiones visibles de la organización y lucha social (huelgas, protestas, marchas, tomas), asumen a sus protagonistas como unidades homogéneas, esencialidades sin fisuras, cuya acción está determinada por el contexto económico y social; las fuentes privilegiadas continuaron siendo las escritas; además de las estatales se acudió a los archivos y documentos institucionales de las organizaciones y las memorias de sus dirigentes.

HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN COLECTIVA DEL SABER HISTÓRICO

Desde mi experiencia como educador e historiador he padecido y reconocido las limitaciones epistemológicas y políticas de las historias románticas, heroicas, estructuralistas y movimientistas de los ‘vencidos’ que terminan reproduciendo la lógica de la disciplina histórica ‘burguesa’; a su vez, desde el acompañamiento investigativo y pedagógico a diversas organizaciones y movimientos populares, desde la ONG Dimensión Educativa hemos intentado generar desde hace más de una década una propuesta metodológica que hemos denominado primero como ‘recuperación de la memoria colectiva’² y más recientemente como ‘(re)construcción colectiva de la historia’ (en adelante RCH).

Esta propuesta investigativo-pedagógica surgida en los márgenes del mundo académico pretende reivindicar a los sectores subalternos no solo como sujetos históricos sino también como sujetos de conocimiento histórico; es decir, pretende recuperar procesos, experiencias y acontecimientos significativos para las organizaciones y movimientos sociales contemporáneos involucrando a sus propios protagonistas en su reconstrucción e interpretación y socialización. Democratizar no solo los contenidos y protagonistas de la historia social, sino las condiciones de su producción.

En otros escritos hemos presentado a profundidad los presupuestos epistemológicos y políticos, así como las características de la RCH

(Cendales, Peresson y Torres, 1990; Torres, 1994). En el contexto de este encuentro, en la presente ponencia me interesa señalar las fuentes de las cuales se ha alimentado la propuesta, presentar algunas de las estrategias y tácticas metodológicas que empleamos y, finalmente, destacar las implicaciones y consecuencias epistemológicas, culturales y políticas que hemos reconocido.

Las corrientes disciplinares, de pensamiento y culturales de las que hemos bebido y refrescado nuestras prácticas son (el orden no representa importancia ni secuencialidad temporal):

1. La educación popular.
2. La corriente latinoamericana de investigación participativa, en particular los aportes de Orlando Fals Borda.
3. La historia ‘desde abajo’, en particular la tradición historiográfica marxista inglesa.
4. Los estudios y discusiones contemporáneos sobre culturas e identidades populares.
5. El reconocimiento de las estrategias y mecanismos culturales propios de los grupos subalternos para alimentar su memoria colectiva.

El locus inicial en el cual fue surgiendo la RCH fue la educación popular; a lo largo de la década de los 80 mi generación, influida por la Revolución Sandinista y la radicalización de movimientos sociales latinoamericanos, acogimos con entusiasmo esta propuesta pedagógica cuyos orígenes están asociados a la influencia de la obra de Paulo Freire. La educación popular, a partir de la crítica al orden social y del papel integrador de la educación tradicional e identificada con la necesidad de transformación social, se propone contribuir a que los sectores populares se convirtieran en sujeto histórico de dicho cambio, a partir de su concientización y uso de metodologías dialógicas, activas y participativas.

Luego de un período fundacional de muchas experiencias en alfabetización, educación de adultos, educación campesina e indígena, algunos de sus impulsores empezaron a reconocer la densidad histórica y cultural de los sujetos educativos y, por tanto, la necesidad de reconocer las historias locales y organizativas en donde se localizaban los trabajos educativos; en otros casos, transcurridos uno o dos lustros de dicho trabajo, empezaron a plantearnos apoyo en la reconstrucción crítica de la experiencia vivida, en su ‘sistematización’.

En aquel entonces nuestros saberes eran especialmente pedagógicos, aunque algunos habíamos estudiado ciencias sociales o historia; otros habían trabajado con Orlando Fals Borda en investigación participativa; desde la segunda mitad de la década habían empezado a producir materiales y propuestas de sistematización de experiencias; con esas herramientas comenzamos a trabajar; desde un comienzo teníamos claro que el propósito central de la reconstrucción histórica era más político y pedagógico que cognitivo; o más bien, que la preocupación por el conocimiento estaba subordinada a los otros dos.

Se trataba de involucrar a los propios protagonistas en la producción sistemática de conocimiento sobre su propia práctica o historia vivida; los trabajos de Fals Borda en torno a la investigación-acción participativa nos dieron inicialmente las coordenadas epistemológicas y metodológicas: superar las dicotomías teoría-práctica, sujeto-objeto, saber popular-conocimiento académico, pensamiento-sentimiento, etc.; además la noción misma de ‘recuperación histórica’ había sido sugerida por Orlando desde su acompañamiento en Colombia a luchas campesinas e indígenas por recuperar tierra y cultura; su propuesta metodológica también implicaba el uso de espacios colectivos para la definición de los temas ejes de la investigación, el uso de técnicas sencillas de recolección de información, algunas pautas para organizarla en torno a ‘datos columna’ y la devolución pedagógica de los resultados.

En cuanto a los saberes propiamente historiográficos contábamos con los aportes de autores como Chesneaux, Floresco y Galeano, quienes denunciaban el carácter ideológico, elitista y excluyente de la historia oficial; asimismo, compartíamos el deseo de hacer una historia popular, desde abajo. Mientras tanto, en el contexto universitario colombiano, desde comienzos de los 80 habían empezado a leerse, discutirse e influir entre historiadores sociales, la historia marxista inglesa; los trabajos de Hobsbawm, Thompson, Rudé y de otros historiadores como Pierre Vilar, Michel Vovelle, Jacques Le Goff, Roger Chartier y Peter Burke nos permitieron confirmar la sospecha frente a las historias heroicas, teleológicas y homogenizantes de los movimientos sociales; en particular Thompson, nos permitió reconocer los límites de las teorías estructuralistas y reproductivistas con respecto a la educación, la comunicación y la misma historia. A su vez, a complejizar nuestra lectura sobre el dinamismo histórico y la acción colectiva; las luchas sociales se constituyen no solo desde la conciencia de las condiciones materiales adversas, sino también desde

las coordenadas de la experiencia, la conciencia y la cultura; los actores populares se conforman en la mismas luchas y no preexisten a ellas; no son unidades homogéneas sino poblaciones plurales atravesadas por tensiones e incertidumbres; los espacios de lucha van más allá del lugar de trabajo y de las organizaciones e instituciones y están presentes en el hogar, en el barrio, en los espacios de diversión y consumo cultural, etc.

Algunas de estas aperturas conceptuales también empezaban a discutirse y a revelarse en estudios sobre comunicación (Martín-Barbero, García Canclini) y sobre culturas populares desde la historia y la antropología a los cuales teníamos acceso. Para nosotros fue una verdadera ruptura epistemológica ver la cultura no como un nueva temática a ser involucrada en la recuperación histórica, sino un lugar metodológico desde el cual leer el conjunto de las dinámicas sociales y nuestras mismas prácticas de producción de conocimiento³.

En fin, la tradición europea de la ‘historia desde abajo’ introdujo perspectivas teóricas y metodológicas para comprender lo popular en su densidad, pero la producción del conocimiento historiográfico seguía siendo patrimonio exclusivo de historiadores; éstos, por más que fueran simpatizantes o militantes de las luchas sociales, se reservaban el derecho a ‘representar’ a los subalternos; a pesar de ser críticos con respecto a la historiografía oficial, eran observadores ilustrados que hablaban de lo popular.

Por otra parte, en nuestro afán por reflexionar y mejorar nuestra propuesta de RCH, nos habíamos acercado a la literatura sobre la oralidad, la tradición oral y el uso de fuentes orales, proveniente de trabajos y discusiones entre historiadores, antropólogos y sociólogos que trabajaban con poblaciones populares, generalmente iletradas o que no tienen en la escritura un medio usual de plasmar su saber. Ello nos permitió reconocer la densidad y riqueza de la memoria colectiva y del saber popular; también los mecanismos que poseen los colectivos sociales para producir, transmitir y apropiarse de los saberes sobre el pasado, así como las singularidades del modo narrativo de construcción de sentido y realidad, predominantes en la oralidad.

De este modo, vemos cómo la recuperación colectiva de la historia como propuesta de producción de conocimiento histórico articulado (instituido e instituyente) a los procesos de lucha y organización social y encaminado a (re)conocer y potenciar la memoria colectiva popular, ha sido el resultado de la confluencia de diferentes prácticas y corrientes discipli-

narias críticas. Sin embargo, como propuesta abierta, vemos que la reflexión sobre sus raíces y presupuestos metodológicos, políticos y epistemológicos siguen abiertos al debate y construcción.

3. LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y SUS DISPOSITIVOS DE ACTIVACIÓN DE MEMORIA

Mire, nosotros hemos construido todo esto que usted ve; las casas, las calles, el parque y la cantidad de cosas que se mueven en este barrio como el Consejo Comuna, el Comité de Mujeres y el jardín; ya es hora de que seamos nosotros mismos los que rehagamos esta historia para contársela a los nietos y a otros que quieran aprender de nuestros errores y aciertos.

Testimonio de un memorialista barrial

Reconocidas las limitaciones de los intentos de ‘representar la historia de los subalternos desde la lógica histórica disciplinar’, en nuestra experiencia hemos buscado (re)crear otras modalidades de producción de saber histórico, que no solo se nutran de la memoria colectiva como ‘fuente’, sino que reconozcan en ella un ‘lugar’ conceptual y metodológico desde el cual interpretar las historias regionales y nacionales en su conjunto.

Desde la propuesta metodológica de ‘diálogo de saberes’, pero enriquecida por la incorporación de formas y prácticas de conservación y recreación de memoria, estas metodologías indisciplinadas han producido estrategias y dispositivos que, a la vez que activan la memoria popular visibilizando otras versiones del pasado, reactivan vínculos y solidaridades y recrean los sentidos presentes de las experiencias organizativas y movimientos. La descripción de los momentos y decisiones habituales en el proceso de RCH nos puede ayudar a ilustrar estas consideraciones.

El interés de una población, un grupo o una organización popular por hacer una RCH no surge espontáneamente ni puede fortalecerse; es en ciertos momentos de madurez o crisis organizativa, o en la confluencia de

un acontecimiento significativo, cuando la gente se decide a recuperar sistemáticamente su memoria. Por ello, van a ser los problemas, las preguntas del presente las que van a definir los temas del pasado a ser abordados.

Una vez definidas las razones y las problemáticas que van a articular la reconstrucción histórica, es necesario conformar un equipo responsable de la misma. Éste, debe contar con tiempo disponible y la organización debe garantizarle las condiciones y los recursos para llevarlo a cabo. Participación en investigación no significa que todos hagan de todo, sino que el colectivo sea quien tome las decisiones más importantes del proceso investigativo, así las acciones operativas no sean asumidas por todos. Por ejemplo: ¿Qué y por qué investigar?, ¿con quienes?, ¿cómo interpretar?, ¿cómo socializar los resultados?

En el mismo sentido, una garantía de la participación es la capacitación del equipo en lo referente a las competencias y habilidades investigativas básicas, así como sobre las temáticas y problemáticas que irán apareciendo a lo largo del proceso de RCH. Los talleres y la reflexión permanente sobre la práctica son los medios más comunes de formación, aunque se puede acudir a otros espacios y formas de actualización.

El equipo responsable, con base en los acuerdos del colectivo, generalmente elabora un plan de trabajo que servirá como guía para la acción, no como camisa de fuerza ni como rígido itinerario a seguir al pie de la letra. Allí debe precisarse la justificación, las preguntas objeto de la RCH, las fuentes y técnicas de recolección, así como los procedimientos de análisis, interpretación y socialización; también deben quedar claras las responsabilidades, los tiempos y los recursos para su realización.

Dado que ni las fuentes ni las técnicas para activarlas son neutrales, su definición debe ser coherente con la manera de comprender la memoria colectiva, con los objetivos del trabajo, las temáticas específicas y el tipo de población. Aquí es necesario puntualizar que la memoria social se encuentra no solo en los recuerdos de sus miembros, sino también en las huellas que el pasado deja en la estructura física del mismo barrio (sus calles, lugares, casas), en los muebles, objetos y pertenencias de la gente (utensilios, juguetes, ropa), en las fotografías y otros registros visuales, en materiales escritos (actas de las organizaciones, recortes de prensa, recibos y facturas...) y en algunas prácticas sociales que permanecen en el presente (fiestas, canciones, tradiciones orales, juegos).

Por ello, son múltiples las fuentes a las que tienen que acudir quienes vayan a hacer reconstrucciones históricas y son múltiples las posibilidades

de acceder a ellas; la recuperación colectiva de la memoria acude a diversos 'dispositivos' de activación de memoria, los cuales no solo sirvan para reconstruir el recuerdo, sino también para reconstruir los vínculos sociales y las identidades colectivas. Algunas de estas técnicas activadoras de memoria que hemos empleado son: las tertulias, los museos comunitarios, los paseos del recuerdo, las audiciones de música del ayer, los festivales y bazares de la memoria, las jornadas de expresión artística, entre otras.

En la medida en que la información se va recolectando, debe irse organizando y analizando según el modelo de análisis decidido al comienzo de la RCH y/o con base en las especificidades de la información obtenida. Categorizar, periodizar, tipologizar y otras operaciones analíticas, deben hacerse por medio de procedimientos sencillos como las matrices y los árboles conceptuales, procurando que, además del equipo responsable, se involucren otras personas del grupo.

Uno de los mayores problemas en una RCH es la interpretación, entendida como la atribución de sentido a la información hallada y dispuesta en el análisis. Se trata de proponer hipótesis que 'descubran' articulaciones, relaciones de causalidad, de inclusión, de influencia, de determinación o de posibilidad entre los aspectos confluyentes y componentes del objeto de la sistematización. Para una buena interpretación es necesario acudir, tanto a las interpretaciones que hace la gente desde su experiencia y sentido común, como a los aportes provenientes del conocimiento derivado de otros estudios, investigaciones y reflexiones hechas desde el mundo académico. Más aún, hay que crear puentes de comunicación, de confluencia, entre unas y otras hasta construir un marco interpretativo apropiado a la experiencia que se está reconstruyendo e interpretando.

Una vez hecha la interpretación y la síntesis correspondiente, es necesario decidir de qué manera van a socializarse, a comunicarse los resultados finales del trabajo. Como no se trata de un estudio hecho en un marco académico dirigido a académicos (aunque no se excluye esta posibilidad), es de vital importancia acordar la estrategia pedagógica de divulgación y discusión, de acuerdo a las particularidades de a quiénes va dirigido. Hemos empleado cartillas, videos, programas radiales, mapas, puestas en escena, etc.

Lo importante, en este caso, al igual que en todas las demás fases de la RCH, es no perder de vista el sentido cultural y práctico que la orienta: reactivar memoria para comprender mejor el presente y ganar capacidades (empoderamiento) para enfrentar colectivamente los retos y dificultades del futuro.

4. UN BALANCE PROVISIONAL DE LOS ALCANCES DE LA PROPUESTA

Si la historia no tiene nada que decir al presente, puede quedarse dormida sin molestar en el ropero donde guarda el sistema sus viejos disfraces. El sistema nos vacía la memoria o la llena de basura y así nos enseña a repetir la historia en lugar de hacerla.

Eduardo Galeano

A partir de las reflexiones anteriormente expuestas y de un balance crítico de experiencias concretas de RCH en que hemos participado con pobladores barriales, organizaciones populares y movimientos campesinos, me permito compartir con ustedes el 'saldo' de algunos 'logros' y efectos de la propuesta:

- Ruptura de la relación observador-observado, sujeto-objeto de conocimiento propia de la historiografía; lo que ha posibilitado que no especialistas produzcan conocimiento histórico; más aún, ha permitido reconocer el carácter constructivo de la producción historiográfica: papel activo del observador; éste no es ajeno a la realidad que observa ni independiente de aquel.
- Ha confirmado la importancia de procesos de reflexión crítica desde y hacia los propios movimientos y organizaciones sociales. Ha potenciado la capacidad de análisis e interpretación de los propios procesos vividos, reconocer fisuras, tensiones, diversidad de miradas sobre procesos comunes, etc.
- Apropiación de estrategias metodológicas de reconstrucción y comprensión social; como proceso pedagógico, la RCH también ha permitido, más que obtener resultados de conocimiento, generar capacidades para producir conocimiento sistemático por parte de quienes se involucran en los procesos investigativos.
- A nivel social y cultural ha permitido que la gente reconozca o confirme la capacidad de los sectores populares para ser sujetos históricos; no solo en los términos retóricos generales de 'el pueblo hace su propia historia', sino en el reconocimiento de que desde todos los espacios de la vida colectiva (cotidianidad, organización, luchas, creación cultural) los subalternos construyen realidad

social, historia.

- Contribución a procesos de construcción de identidad colectiva y de vínculos solidarios. Uno de los efectos más visibles de las experiencias de RCH es que quienes participan directa o indirectamente, afirman sus sentidos de pertenencia social, cultural y organizativo; la RCH, al igual que la sistematización, producen un espejo en el cual se reconocen y construyen las identidades e identificaciones de las diferentes categorías de sujetos presentes en los contextos donde se realiza la RCH.
- Reconocer complejidad de la acción colectiva, de las organizaciones y luchas populares. Un aporte clave de las reconstrucciones colectivas de procesos de organización y lucha social es reconocerlos como construcciones sociales plurales no unitarias; como procesos intersubjetivos que a la vez que se constituyen en la interacción con los contextos sociales en que se dan, también contribuyen a constituirlos.
- Finalmente, la RCH al igual que otras modalidades participativas y críticas de construcción de conocimiento buscan afectar –y en efecto lo hacen– las propias prácticas estudiadas. Desde la organización de archivos, pasando por la generación de cambios en los procesos, procedimientos y relaciones dentro de las organizaciones, hasta cambios profundos en los modos de entenderlas y la introducción de transformaciones en la dinámica de los movimientos.

NOTAS

- 1 Bajo esta denominación se agrupa la producción historiográfica profesional influida por la Escuela de los Annales, el materialismo histórico y la *New Economic History* norteamericana.
- 2 Esta expresión la introdujo Fals Borda en un contexto de luchas campesinas e indígenas que planteaban ‘recuperar’ la tierra y la cultura.
- 3 Dado que las críticas a la IAP provenían principalmente de la sociología e historia positivistas, aquella no se planteó en ese entonces esta autocrítica desde lo cultural y, podemos decir, compartía algunos presupuestos epistemológicos positivistas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. 1997. *Comunidades imaginarias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Achugar, Hugo. "Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento". Fotocopiado. s.d.e.
- Cendales, Lola, Mario Persson y Alfonso Torres. 1990 y 1992. *Los otros también cuentan. Elementos para una recuperación colectiva de la historia*. Bogotá: Dimensión Educativa.
- Colectivo de Dimensión Educativa. 1991. *Aportes # 30: Materiales para una historia popular*. Bogotá: Dimensión Educativa.
- Fontana, Josep. 1982. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Grijalbo.
- De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. México D.F.: UIA.
- Gimenez, Gilberto. 1997. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Revista Frontera Norte* (México), 9: 18.
- Gnecco, Carlos y Martha Zambrano. 2000. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Bogotá: ICANH.
- Pereyra, Carlos y otros. 1980. *Historia. ¿Para qué?* México D.F.: Siglo XXI.
- Rivera, Silvia y Rossana Barragán, comp. 1997. *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*. La Paz: Saphis - Thoa.
- Samuel, Raphael. 1984. *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Grijalbo.
- Sharpe, Jim. 1994. "Historia desde abajo". *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza.
- Torres, Alfonso. 1993. *Iniciación a la investigación histórica*. Bogotá: Usta.
- _____. 1994. "Recuperando la historia desde abajo. Enfoque y cuestiones metodológicas". *Cuadernos de filosofía latinoamericana* # 60. Bogotá: USTA.
- Wallerstein, Immanuel, coord. 1996. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI / UNAM.
- Zermeño, Guillermo. 1999. "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico: 'Hacia una nueva forma de escritura de la historia?'". *Historia y grafía* (México), 12.

ENFOQUE SUBALTERNO E HISTORIA LATINOAMERICANA:

NACIÓN, SUBALTERNIDAD Y ESCRITURA DE LA HISTORIA
EN EL DEBATE MALLON-BEVERLEY¹

*Guillermo Bustos**

I

En los últimos años el enfoque desarrollado por el Grupo de Estudios Subalternos de la India ha alcanzado una enorme resonancia en el mundo académico anglosajón y, paulatinamente, ha atraído la atención de diferentes comunidades académicas de otros lugares del mundo. La producción de este grupo de intelectuales, cuyo núcleo central estuvo constituido principalmente por historiadores, ha ejercido una creciente influencia sobre una variedad de campos disciplinarios e interdisciplinarios. La colección editorial denominada *Subaltern Studies*, que recoge las intervenciones del grupo desde 1982, así como las publicaciones individuales de sus integrantes, muestran la manera sofisticada en que estos estudiosos han entrelazado teoría y práctica investigativa, dentro de una perspectiva política radical².

En el presente ensayo quiero concentrarme en un caso que ilustra la recepción del enfoque subalternista por parte de los estudiosos de Latinoa-

* Docente de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; candidato doctoral en el Departamento de Historia de la Universidad de Michigan, Ann Arbor.

mérica³. Con este propósito quiero detenerme en las intervenciones que dos distinguidos latinoamericanistas han realizado sobre la relevancia, alcances, y problemáticas que se desprenden de la aplicación del enfoque subalternista en la escritura de la historia. Se trata específicamente de analizar las intervenciones de la historiadora Florencia Mallon y del crítico cultural John Beverley, ambos autores de fundamentales contribuciones en sus respectivas áreas de especialización⁴. Conviene señalar brevemente dos cuestiones que enmarcan este debate. Primero, el intercambio se mantuvo dentro del nicho de los latinoamericanistas que laboran en el ambiente académico norteamericano, el cual, como se sabe, está compuesto por una población docente multinacional. Segundo, si atendemos a los momentos iniciales de la recepción del enfoque, como sabemos, el auto-denominado Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, organizado a inicios de los años noventa, fue el primer colectivo que dio la bienvenida al enfoque adoptándolo como su emblema de acción. Este grupo estuvo integrado en su mayoría por críticos literarios. Este par de cuestiones informan aspectos presentes en el *locus* de enunciación del debate que a continuación analizamos.

La “Declaración de Fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano” se presentó como una suerte de relación programática de una nueva agenda política y académica para la región y sus estudiosos. El manifiesto destacó enfáticamente las limitaciones e inadecuaciones de los paradigmas (marxismo, dependentismo, teoría de la modernización) que han gobernado el análisis social de América Latina. A partir de la denuncia de estas limitaciones, referidas en verdad de manera vaga en el manifiesto, el grupo formuló los objetivos de un nuevo programa de investigaciones que incluía la tarea de realizar “un trabajo arqueológico en los intersticios de las formas de dominación”, con el fin de rescatar la agencia o iniciativa de los sectores subalternos, re-conceptualizar la nación y lo nacional, y visualizar de forma no-esencialista la categoría de clase, entre otros objetivos. Se trataba, en definitiva, de mostrar cómo los paradigmas del conocimiento social, incluido el marxismo, habían quedado atrapados en perspectivas elitistas. En su lugar, se decía, la representación de la subalternidad en Latinoamérica está vinculada con la posibilidad de que “el subalterno habl[e] como un sujeto sociopolítico”⁵.

II

La primera evaluación general de la recepción del enfoque subalterno en los estudios latinoamericanos (desarrollados en Norteamérica), que incluye una discusión del manifiesto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, fue realizada por la historiadora Florencia Mallon (de la Universidad de Wisconsin) en el contexto de un foro organizado por la *American Historical Review*, en el cual también participaron el historiador de la India Gyan Prakash (Universidad de Princeton) y el africanista Frederick Cooper (Universidad de Michigan). El artículo de Mallon, intitolado “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History” (1994), se ocupa precisamente de subrayar la potencialidad y de presentar las tensiones que emergen de la propuesta del Grupo de Estudios Subalternos de la India, así como de explorar la relevancia que la aplicación de este enfoque tendría para los estudios latinoamericanos. Mallon encuentra que el análisis de la subalternidad, según la ‘Declaración’ del grupo latinoamericanista, está ampliamente desinformado de las contribuciones de la historia social latinoamericana y adolece de un predominio textualista restrictivo. Ambos rasgos, en general, estarían atravesados por un tono de esquematismo programático.

El reclamo de Mallon sobre la manera en que el manifiesto ignora, o invisibiliza, los vibrantes aportes de la historia social en el área latinoamericana, a la luz de la extensa bibliografía que una pléyade de destacados historiadores sociales, entre los que se incluye la autora, han producido sobre una variedad de grupos subalternos (grupos étnicos, campesinos, esclavos, obreros, artesanos, mujeres, etc.), estudiados en diferentes períodos de la historia latinoamericana, resulta enteramente convincente y justificado. Era de esperar que una crítica tan definitiva como la pregonada por la ‘Declaración’, sobre la manera en que se han estudiado los grupos subalternos latinoamericanos, se basara en un análisis más informado y riguroso de la producción historiográfica latinoamericana y latinoamericanista. Mi adhesión a la crítica de Mallon, sin embargo, se cuida de no confundir la perspectiva de la historia social y el enfoque subalternista. Creo que si bien entre ambos enfoques se presentan traslapes, estos mantienen diferencias que los distinguen⁶. El punto básico que muy justificadamente levanta la historiadora Mallon es que en el campo de la investigación histórica latinoamericana el tema del subalterno no era una novedad. Por esta razón, me parece que la introducción del enfoque subalternista nece-

sitaba menos de juicios terminantes y promesas de nuevos cielos conceptuales, y más de un deslinde riguroso anclado en el reconocimiento crítico de lo que la historia y la antropología, entre otras disciplinas, habían hecho, en regiones como el mundo andino, por ejemplo.

El cuestionamiento de Mallon a la ‘Declaración’ subraya que los desarrollos de la llamada ‘historia social desde abajo’, variante radical de la historia social, permitieron que ésta formulara, a lo largo de los años ochenta, una provechosa crítica al cepalismo, dependentismo, marxismo y teoría del sistema mundial. Nuevamente la crítica de Mallon a este respecto me parece enteramente pertinente. No obstante, creo que se debe señalar que la empresa de revisión crítica de los paradigmas de las ciencias sociales latinoamericanas no fue una empresa escrita predominantemente en idioma inglés, como tiende a sugerir la extensísima bibliografía que documenta el ensayo de esta autora. Más bien se debe precisar que dicha revisión crítica fue desarrollada, a la par, en el Norte y en el Sur. Los estudios referidos a la región andina que autores como Murra, Spalding, Stern y Larson⁷, asentados en el mundo académico norteamericano, representaron en la teoría y la práctica cuestionamientos y superaciones a los paradigmas dominantes en la historiografía y las ciencias sociales de esos años. Paralelamente a estos desarrollos, un grupo de notables historiadores provenientes de los países andinos, en diálogo con sus colegas de Norteamérica y de Europa, reconfiguraron el pasado de estas sociedades desde una perspectiva histórica sofisticada y plenamente contestaria al *statu quo*. Autores como Assadourian, Colmenares, Flores-Galindo, único autor citado por Mallon, Rivera Cusicanqui, entre otros, con sus investigaciones cuestionaron los modelos dominantes de la historia y las ciencias sociales en la región andina y abrieron fructíferas vías de investigación, de las que todavía somos tributarios en el presente⁸.

El segundo cuestionamiento de Mallon está enfilado contra la preeminencia del texto-centrismo desconstruccionista que, en clave derrideana, según la autora, aparece como principal gesto investigativo de la ‘Declaración’. La desconfianza de Mallon frente al protagonismo del análisis textual le lleva, por contrapartida, a enarbolar un programa de investigación empíricamente informado. La autora advierte una fuerte tensión en la agenda subalternista entre una técnica, informada por perspectivas posmodernas, y una perspectiva política, de corte pos-marxista radical. El primer componente de esta tensión se expresa, según Mallon, en una estrecha lectura posmoderna de los documentos, entendidos estos de manera genérica

como ‘textos contruidos’, cuya lectura no deviene en la obtención de una verdad transparente, si uno se atiene a los reparos de las posiciones posmodernas más extremas. Los críticos literarios habrían asimilado ampliamente este tipo de aproximación posmoderna y la habrían puesto en operación preferentemente en fuentes publicadas. El segundo componente de esta tensión, según Mallon, se expresa en “el interés disciplinario del historiador [con el cual ella obviamente se identifica] de leer los documentos, almacenados en los archivos, como ‘ventanas’, no obstante neblinosas e imperfectas, de las vidas de las gentes”⁹. Uno puede pensar que este segundo componente de la tensión, con el cual la autora se identifica, está más alineado con una perspectiva política radical que con la aplicación de cualquier lectura técnica de los textos, según aludí líneas atrás.

La presunción de que los documentos que reposan en los archivos no son del todo ‘textos contruidos’, en el sentido posmoderno del término, y de que el historiador los usa como ‘ventanas... neblinosas’, al parecer no fue formulada por su autora para defender alguna comprensión de tipo positivista de la labor del historiador. Prueba de ello es que la autora, seguidamente, reconoce que tanto el archivo como cualquier otro campo de investigación “son arenas contruidas en las cuales las luchas de poder –incluidas las generadas por nuestra propia presencia [como investigadores]– actúan para definir y obscurecer las fuentes y la información a la cual accedemos”¹⁰. Su punto de crítica parece dirigirse, más bien, a establecer una distinción entre la problemática que rodea el manejo de las fuentes publicadas de aquellas que no lo son: “[l]os procesos de producción y preservación de las fuentes provenientes de los archivos de las que han sido publicadas son distintos. Las relaciones sociales que acompañan la lectura de una u otra son también diferentes”. Entonces, “lo que yo objeto”, dice Mallon, “es el privilegio del análisis textual y de las fuentes literarias a costa o en desmedro del trabajo de archivo o de campo, tanto como la tendencia a asumir que todos son textos contruidos y que, por lo tanto, el uno puede sustituir al otro”¹¹.

La crítica anotada fue desarrollada ampliamente en su posterior libro *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (1995), que se presenta como resultado de más de una década de investigación en archivos de varias latitudes. Este libro constituye un ambicioso y admirable programa de investigación desarrollado con el propósito de historizar al subalterno. El trabajo analiza cuatro procesos de resistencia regional y campesina ocurridos en el siglo XIX, en el contexto de invasio-

nes extranjeras. Los dos principales casos estudiados corresponden a la sierra norte de Puebla (1853-1876), en México, a propósito de la invasión francesa; y a Junín, en la sierra central del Perú, durante la invasión chilena en la llamada Guerra del Pacífico (1879-84). También se analizan los casos de Morelos (México) y Cajamarca (Perú).

Las múltiples reseñas y comentarios que *Peasant and Nation* ha merecido me relevan, en parte, de volver a referir los distintos ámbitos en que la obra contribuye, de manera particular, a la historiografía latinoamericana y, en general, a los estudios latinoamericanos¹². Solo con el propósito de ilustrar rápidamente los aspectos que la crítica ha destacado de este libro enumero los tres niveles que me parece han concentrado la atención. En primer lugar está el nivel teórico que informa el desarrollo del libro, expresado en la manera reflexiva en que la autora emplea algunos conceptos centrales al análisis social y cultural (*v. gr.* hegemonía, poder, etc.). En segundo lugar, se destaca el asunto de la (*agency*) agencia/iniciativa de los campesinos que, como se desprende de los casos estudiados, no sufrieron pasivamente la dominación y por el contrario fueron capaces de emprender una serie de negociaciones y de esbozar proyectos alternativos a los de las élites. La comprensión de la política de los grupos subalternos, en este caso de los campesinos, se plantea 'como una combinación de dominación y resistencia'. En tercer lugar, se ha destacado los alcances y las implicaciones de las experiencias concretas analizadas para reconsiderar los procesos más generales de constitución nacional en Latinoamérica y del papel que cumplieron los nacionalismos populares.

Hay un punto adicional que la obra de Mallon convoca a discutir y que hasta el momento no ha merecido la atención que merece. Se trata de la relación entre historiografía y nacionalismo. El asunto que quiero subrayar no tiene que ver con la crítica o impugnación que ha recibido, de manera justificada, el género de las llamadas 'historias oficiales', por parte de los avances, principalmente, de la historia social latinoamericana. Desde esta perspectiva crítica se sostiene, de manera corriente, que mientras las 'historias oficiales' se caracterizan por ser productos inherentemente limitados a intereses de clase (elitarios), modelados por ideologías nacionalistas de diverso cuño, las obras enlistadas dentro de la corriente de la historia social o económica se presentan investidas de un halo de saber científico. El punto que quiero destacar del libro de Mallon es que si bien participa en cierta medida de esta perspectiva, lo más importante es que también la desborda. En un pasaje de *Peasant and Nation*, la autora

evoca la trayectoria de su empresa de indagación histórica desde el trájín por polvorientos archivos hasta la confección de una escritura histórica alumbrada por la búsqueda de un descentramiento. La autora no se conforma con alistarse en las filas contestarias a las historias del *statu quo*. Da un paso más allá y se observa a sí misma en el proceso de interrogación del pasado, en un gesto que tiene evidente inspiración posmoderna. Al reconocerse como constructora de esta novedosa narrativa histórica, la autora se descubre poseedora de un poder de representación del pasado y nos dice lo siguiente a este respecto:

estoy demoliendo historias oficiales solo para construir unas de nuevo tipo. No obstante, mis esfuerzos darán frutos sólo si tengo el deseo de escuchar, de abrir mi narrativa a voces e interpretaciones contrarias, a batallar por evitar caer en el papel del narrador omnisciente o positivista¹³.

La distancia que la autora busca tomar de la figura de la narradora histórica omnisciente o positivista, así como el esfuerzo de ‘mirarse’ en el proceso de ‘mirar el pasado’, nos invita a pensar el *locus* de enunciación de Mallon. Nos convoca a devolver la mirada sobre el nacionalismo y el poder a la propia voz que habla en *Peasant and Nation*. Esto es precisamente lo que ha hecho Tulio Halperín Donghi en un ensayo que sobre esta obra ha escrito con una agudeza exquisita y sobre el cual volveré a ocuparme en la última sección del presente ensayo.

III

Uno de los estudiosos que desde la crítica literaria y cultural ha reflexionado con mayor penetración sobre el enfoque subalterno y el campo de los estudios latinoamericanos ha sido John Beverley. Habiendo sido uno de los fundadores más prominentes del primer grupo de estudiosos que invocó este enfoque como emblema, Beverley articuló, en sucesivas entregas, una respuesta a las apreciaciones críticas de la historiadora Florencia Mallon a la luz de una preocupación más general, y a la vez más compleja, sobre las maneras y las dificultades que el conocimiento académico enfrenta a la hora de buscar representar a los subalternos. La primera reacción de Beverley apareció como una entrevista en la publicación

Journal of Latin American Cultural Studies, en 1997. Nuevamente volvió sobre el tema en algunas secciones de su libro *Subalternity and Representation* (1999), y seguidamente en el artículo de postura “The Dilemma of Subaltern Studies at Duke”, en 2000. En lugar de ofrecer un resumen secuencial de las aseveraciones de este autor, seguidamente, establezco los puntos que, en mi opinión, mejor revelan su reacción.

- a) En relación al acumulado del estudio sobre los sectores subalternos latinoamericanos, realizado por sociólogos, antropólogos e historiadores, Beverley acepta que esta tarea ha sido cultivada desde hace tiempo, no obstante juzga que ha sido desarrollada “sin necesariamente adoptar una perspectiva subalternista.” Puntualiza, además, que si bien varios historiadores sociales habían mostrado preocupaciones políticas y filosóficas parecidas a las de los subalternistas, ninguno había “elevado el tema de la subalternidad al nivel teórico que el Grupo Surasiático lo había hecho”¹⁴. Beverley no es explícito en señalar las limitaciones de los historiadores sociales a la hora de estudiar la subalternidad. No obstante la invalidación de los desarrollos de la historia social, a nombre de una perspectiva que se presenta como teóricamente correcta o más avanzada, pareciera reclamar una suerte de vanguardia intelectual o política, o simplemente caer en lo que Hernán Vidal llamó “crítica literaria tecnocrática”¹⁵. En verdad si creemos que no hay una única manera de hablar sobre el subalterno, sino varias, entonces lo que se presenta por delante es una tarea de evaluar los desarrollos de estos enfoques y sopesar qué pueden aprender unos de otros. De otro lado, si trascendemos las fronteras de los circuitos académicos y escudriñamos los impactos que éste ha experimentado o ha ocasionado en otros campos de la vida social, pueden surgir un conjunto de problemáticas de tanto o mayor interés investigativo. Por ejemplo, uno puede interrogarse por la manera en que las narrativas históricas alternativas (tipo historia social, subalternista o de otro cuño) circulan o son asimiladas, en este caso, por las heterogéneas sociedades andinas contemporáneas. Podríamos preguntar cuál ha sido la recepción de la obra de autores como Germán Colmenares o Steve Stern, de manera específica, en los sistemas escolares, en los núcleos de cultura académica, en los nichos de cultura erudita local, etc. En otras palabras, cómo los subalternos de la periferia han reaccionado, consumido o han permanecido indiferentes ante las representaciones que sobre los subalternos ha elaborado la historia, la crítica literaria, la antropología, etc.? De qué

- manera los movimientos sociales de los países andinos incorporaron estas representaciones del subalterno? En síntesis estas preguntas rondan la cuestión relativa a la/s manera/s en que los discursos históricos alcanzan una relevancia social o se convierten en discursos social, política o culturalmente significativos¹⁶.
- b) La respuesta a la pregunta de por qué los estudios subalternos encuentran una mayor audiencia inicialmente en el campo de la crítica literaria, y no en la historiografía como se podría haber esperado, encuentra una clave importante en la reflexión que Beverley realiza sobre la trayectoria de los estudios literarios y en la suerte de teorización de la crisis de la crítica literaria, que muy agudamente formula. Este autor señala que a partir de la consideración de los desafíos que planteó *La ciudad letrada* (1982), escrita por el crítico literario uruguayo Ángel Rama, la genealogía de la empresa literaria descubrió una perenne imbricación con las estructuras de poder vigentes desde su origen en la tradición letrada colonial. La revisión del proyecto de la empresa literaria, como creación, crítica o forma pedagógica, desembocó en una abierta crisis en el contexto del ocaso de los proyectos de liberación nacional que se escenificaron en Centroamérica en los años ochenta. A la luz de dicha crisis, y utilizando un instrumental proveniente del pos-estructuralismo y de la semiótica, los críticos culturales radicales habrían desbordado los marcos de comprensión más formales de la literatura y empezaron a interesarse por una consideración más general del rol de las instituciones culturales en la creación de relaciones de poder, clase y diferenciación étnica. En ese contexto, según anota Beverley, se operó ‘el giro subalternista’ de los críticos literarios, que “fue una forma de teorizar los límites de nuestro propio trabajo”. Empero, “Nada similar sucedió en la historia”¹⁷.
- c) Como sabemos *Peasant and Nation* muestra que las comunidades campesinas tuvieron un papel decisivo en los procesos de formación estatal en México y Perú. Precisamente por esto Beverley afirma que la narrativa de Mallon se desarrolla dentro de una suerte de “proyecto representacional”, en virtud del cual los subalternos alcanzan finalmente un lugar dentro del gran fresco nacional. Este logro historiográfico, desde la perspectiva de la historia social, se convierte a ojos de Beverley en una limitación, en la medida que una narrativa histórica de este tipo no es otra cosa que la “biografía del estado-nación”. Beverley cree que, en vez de mostrar a plenitud la separación

que había entre los subalternos y el proyecto de estado nacional, la narrativa de Mallon “sutura una brecha social y conceptual que mejor sería dejarla abierta”. Siguiendo al historiador Ranajid Guha, Beverley sostiene que en este caso la tarea historiográfica debía mostrar “la manera en que la insurgencia campesina ‘interrumpe’ la narrativa de la formación estatal”¹⁸.

- d) La crítica anterior nos remite a un problema más amplio sobre la dificultad de representar al subalterno o, dicho de otra manera, nos aproxima a constatar los límites del trabajo del historiador. Al tratar esta dificultad Beverley evoca la debatida interrogante que hace tiempo lanzara la crítica cultural Gayatri Spivak: “Puede el subalterno hablar?”. La interrogante de Spivak apuntaba a que si el subalterno pudiera hablar –esto es, hablar en una forma que realmente ejerciera un impacto– entonces no habría sido subalterno. Siguiendo esta perspectiva Beverley cuestiona “¿si es realmente posible representar al subalterno desde la posición disciplinaria del historiador o del crítico literario, esto es desde la posición institucional de la cultura dominante?”. Su respuesta es que debido a la asimetría entre la posición del historiador o del crítico literario y la del subalterno, hay tanto un límite epistemológico y ético, como una brecha, que no se puede salvar entre ambas posiciones. Por esta razón Beverley sostiene que el meollo del trabajo intelectual o académico, según la perspectiva de los estudios subalternos, “no es tanto [representar] al subalterno como un sujeto socio-histórico concreto, sino [se encuentra en] la dificultad de representarlo como tal en nuestro discurso disciplinario y en la práctica dentro del mundo académico”¹⁹.
- e) Finalmente, Beverley encuentra que Mallon, a pesar de los esfuerzos que despliega, ve la historia de una manera positivista, en virtud de la cual ella se sitúa en el centro del acto de representar y conocer. En esta perspectiva Mallon casi no abandona el rol de narradora omnisciente. Para representar un diálogo verdadero, Beverley argumenta, y aquí debemos retomar los puntos de los acápites anteriores, ella habría tenido que desarrollar una narrativa que fuera interrumpida por otras formas de narrativa orales o escritas provenientes de los actores del pasado o de los intelectuales locales. En lugar de esto, Mallon en *Peasant and Nation*, lo que hace “es escribir [...] la biografía del estado-nación, mostrando en esa narrativa la presencia de formas de agencia subalterna que otros relatos –v. gr. las ‘historias oficiales’–

podrían haber ignorado. No obstante, de esta forma, el marco de la nación y de la inevitabilidad de su presente (tanto como la autoridad de la historia y la propia autoridad de Mallon como historiadora) permanece intacto”²⁰.

¿Cómo podría Mallon haber sido consecuente con sus propósitos? La respuesta que Beverley proporciona a este respecto es breve y, especialmente, limitada a exaltar el modelo de trabajo historiográfico que Ranajid Guha desarrolló particularmente en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983). Dicha respuesta, como ya sabemos, tiene que ver con la manera en que la narrativa de Mallon y de la construcción del estado-nación podrían haber sido ‘interrumpidas’ por las voces locales. Según Beverley, Guha “rompe con la diacronía” de la narrativa del estado-nación al momento de representar las insurgencias campesinas, de manera modélica, mostrando cómo a partir de la intransigencia y resistencia campesina, el estado se ve en la necesidad de modificar sus estrategias y formas de trato con los subalternos. Sin embargo, la narrativa de Guha habría cuidado, según Beverley, de preservar que la representación histórica de las insurgencias campesinas muestre la posibilidad de que ellas contengan una historia que fue sepultada y olvidada, mostrando una forma de estado distinta y otra forma de tiempo, por ejemplo.

IV

En esta última sección quiero concluir esbozando determinados problemas generales y algunos desafíos que emergen de los asuntos tratados. Como hemos visto, este debate se ha desenvuelto dentro de los términos del latinoamericanismo norteamericano. En diferentes partes he ido deslizado adhesiones, deslindes o acuerdos parciales con los argumentos presentados por sus autores. Estoy persuadido de que los estudiosos de Latinoamérica, tanto los que trabajamos en el Sur como los que laboran en la metrópoli, podemos aprender del intercambio reseñado y, mucho más, de la manera en que reflexionemos sobre los puntos cruciales del mismo. Seguidamente me ocupo de cuatro problemas generales que emergen de mi lectura crítica del intercambio analizado. Primeramente, llamo la atención, de manera breve, sobre el acceso al corpus subalternista y el tema de la acción o iniciativa

del subalterno. Seguidamente considero, de manera más extendida, el tópico de la crítica al nacionalismo en la operación historiográfica; y, concluyo considerando la problemática del acecho del positivismo.

- a) En primer lugar cabe meditar sobre el asunto del idioma en el que se ha desarrollado (o difundido) el enfoque subalterno y en el que se ha formulado el debate revisado. Como sabemos, el asunto de que la producción académica mencionada discorra en idioma inglés forma parte del hecho que dicha lengua se convirtió en el principal idioma académico del mundo contemporáneo y de que el idioma español ocupa un lugar secundario en este contexto. A la hora de revisar la cronología de las traducciones de los autores subalternistas al español salta a la vista lo tardío y limitado de tal empresa, aunque se haya dinamizado en los últimos años. Todavía estas traducciones se pueden contar con los dedos de una mano²¹. No obstante, sorprende que ninguno de los participantes en el debate, de quién habla por el subalterno en Latinoamérica, se haya ocupado del acceso de la audiencia académica e intelectual de América Latina al enfoque subalterno. Llamo la atención sobre este asunto no tanto porque quiera lamentarme de las deficiencias de la enseñanza de una segunda lengua, en este caso del idioma inglés, en los sistemas educativos latinoamericanos, reclamar el descuido de las casas editoriales del mundo hispanoamericano de traducir la producción subalternista, o señalar las tensiones o inconsistencias del latinoamericanismo progresista de la academia metropolitana. Lo que pretendo más bien en este caso es subrayar el acceso diferenciado que los académicos o intelectuales del Sur tienen respecto a ese tipo de debates y la consiguiente configuración de situaciones de subalternidad en las que se ven envueltos segmentos importantes de la audiencia intelectual latinoamericana por este motivo.

El asunto del idioma y del acceso diferenciado a los debates poscoloniales tiene que ver concomitantemente con la problemática del *locus* de enunciación y de las implicaciones de si se habla ‘desde’ o ‘sobre’ Latinoamérica. Hablar ‘desde’ o ‘sobre’ me parece que tiene que ver en el caso del debate Mallon-Beverley, entre otros rasgos, con quiénes estos autores consideran sus interlocutores centrales en el debate académico y, fundamentalmente, con la manera en que la región latinoamericana cuenta a la economía de dicho debate, sea como proveedora de objetos de investigación o como productora de co-

nocimiento. Por esta razón, si bien es posible evaluar el intercambio entre Mallon y Beverley acerca de quien habla ‘sobre’ el subalterno, en el caso de la recepción del enfoque subalternista por parte de los estudiosos cuyo *locus* de enunciación se configura a partir de algún lugar de Latinoamérica, resulta prematuro intentar alguna evaluación que siga las líneas del debate aludido. No obstante, queda pendiente la realización de una evaluación más sistemática sobre la manera en que la historia, la crítica literaria y las ciencias sociales, en general, en Latinoamérica han representado al subalterno antes de la importación de enfoque subalterno, o a la luz de los interrogantes que éste presenta. En todo caso, debe quedar claro que además de las contribuciones de Florencia Mallon y John Beverley existe una creciente bibliografía en idioma inglés sobre la historia y la cultura de Latinoamérica, en la que participan destacados estudiosos y teóricos latinoamericanos, que han adoptado explícitamente el enfoque subalterno o han sido fuertemente influidos por él, y cuyos trabajos no han sido mencionados en este ensayo.

- b) El asunto crucial de la acción, iniciativa o agencia del subalterno ha sido desarrollado, en la agenda subalternista, según Gyan Prakash, en medio de una tensión entre una posición que busca recuperar al subalterno “como un sujeto fuera del discurso de la elite”, y otra según la cual “el análisis de la subalternidad [se observa] como un efecto de sistemas discursivos”²². Tengo la impresión de que los planteamientos de Mallon y Beverley, respecto al tema de la agencia, reproducen en cierta medida esta tensión. La reflexión que Fernando Coronil elabora sobre la reputada interrogación de Spivak de si el subalterno puede o no hablar, me parece, introduce una manera provechosa de trabajar la tensión referida y permite, como dice este autor, “contrarrestar antes que confirmar el efecto silenciador de la dominación”. Coronil propone que

veamos al subalterno no como un sujeto soberano que activamente ocupa un lugar asignado, tampoco como un vasallo resultado de los efectos dispersos de múltiples determinaciones externas, sino como un agente de la construcción de su identidad que participa, bajo determinadas condiciones dentro de un campo de relaciones de poder, de la organización de una posicionalidad y subjetividad múltiple²³.

Quiero resaltar que en la perspectiva de Coronil la subalternidad es un concepto “relacional y relativo”. Tiene el carácter relacional porque

al igual que la dominación, la subalternidad no es una característica inherente o de tipo esencialista: “[I]a subalternidad define no el ser de un sujeto sino el estado de sujeción de un sujeto”. La subalternidad se caracteriza por ser relativa debido a que “hay momentos y lugares en los cuales los sujetos aparecen en el escenario social como actores subalternos, así como esos mismos actores pueden jugar un rol de dominadores en otros contextos”. No resulta extraño, por lo tanto, que en un contexto específico un determinado actor sea subalterno frente a otro y, a la vez, dominador de un tercero²⁴. Creo que la contribución de Coronil permite reflexionar la ‘agencia’ de los actores históricos al margen de la romantización política del subalterno o de su enmudecimiento teórico. Pensar al subalterno en perspectiva histórica como parte de un efecto discursivo sin perder de vista su rol de agente, permite interrogar de manera más compleja y provechosa la historia como un proceso con sujetos que hacen la historia en condiciones que ellos no han elegido sino que les han sido legadas.

- c) En tercer lugar quiero retomar al tema del entrapamiento de la historia como ‘biografía de la nación’ y la demanda de que la narrativa histórica debe “interrumpir” el relato (elitista) de la nación para alcanzar un estatuto efectivamente subalternista, según la insistencia de Beverley. Como hemos visto la tesis de este autor parte del supuesto, más alegado que sustentado, de que inclusive las narrativas más radicales de los historiadores sociales se han visto atrapadas en la perspectiva de un ‘proyecto representacional’ de la nación. De acuerdo a este proyecto “[n]ada cambia en el pasado porque el pasado se ha ido, pero tampoco nada cambia en el presente, en el sentido que la historia como tal no modifica las relaciones de dominación y subordinación existentes”. En el caso del proyecto de Mallon, y por extensión de la historia social latinoamericana, en la biografía del estado-nación se busca incluir la presencia de formas de agencia subalterna que fueron previamente omitidas de las historias oficiales. No obstante este aparente logro, Beverley sostiene que este tipo de inclusión “deja el marco de la nación y la inevitabilidad de su presente (tanto como la autoridad de la historia [y la del historiador]...) intacta”²⁵.

La crítica de Beverley me parece de un gran potencial analítico aunque advierto en ella un apresuramiento. Antes de subrayar la faceta germinal de esta crítica, me detengo en su flanco espinoso. Un cuestionamiento tan fuerte sobre las limitaciones de la empresa de la his-

toría social necesita de una demostración o documentación de mayor amplitud y rigor. Considero inadecuado mantener éste como un juicio conclusivo y propongo la conveniencia de reformularlo en términos más exploratorios. ¿En qué medida las representaciones de los grupos subalternos, elaboradas por la historia social latinoamericana, han alterado (o no) la comprensión elitista de los procesos de formación nacional? ¿De qué manera el panteón nacional creado por las historias oficiales, compuesto por una galería de conquistadores, presidentes, generales, obispos y notables, se ha visto trastocado por el ingreso de un cortejo de representantes de grupos anteriormente ausentes, *v. gr.*, indígenas, obreros, campesinos y, últimamente, mujeres, presentados por los relatos de la historia social y económica que se desarrolló desde fines de los años setenta? ¿Cómo circularon y fueron asimiladas las narrativas históricas que buscaban democratizar el pasado en el contexto tremendamente inequitativo de las heterogéneas sociedades andinas? Estas preguntas están limitadas y esto no debe perderse de vista, a la producción histórica académica o profesional y por lo tanto dejan fuera otros numerosos e importantes espacios en que la historia también se produce, y ejerce un impacto más masivo, bien sea a través de los medios de comunicación, el cine, los rituales cívicos, los museos, etc.

La conjetura de Beverley sobre los límites de la historia social se enlaza con el supuesto de que la historiografía no puede alterar el pasado ni modificar las situaciones de poder en el presente. Este supuesto sobre los usos que los actores sociales hacen de las representaciones del pasado, de forma general, luce esquemático y desinformado de una creciente literatura que ha tendido puentes entre historiografía, memoria, política e identidades sociales. Esta literatura muestra que las representaciones del pasado constituyen una materia de disputa y que los actores dirimen situaciones de poder, en un determinado presente, a partir de procesos de resignificación y de apelación a situaciones o eventos pasados, que resultan relevantes a dichas pugnas. Como resultado de estos procesos, el pasado y el presente se transforman. Esta creciente literatura tiene un antecedente ya clásico, en el caso de los países andinos, en el célebre libro del historiador venezolano Germán Carrera Damas, *El culto a Bolívar* (1973), el cual inspiró algunos ensayos, escritos en los años ochenta, sobre este tema para los casos de Colombia y Ecuador²⁶. De otro lado, un rico abanico de estudios que escudriñan la dialéctica y la in-

terdependencia entre pasado y presente, en distintos momentos históricos y lugares geográficos, ha aparecido en una floreciente literatura contemporánea. Antropólogos históricos como Trouillot o Rappaport, e historiadores como MacCormack y Espinosa, ofrecen algunos ejemplos estimulantes de investigación en esta línea de reflexión²⁷. A partir de la consideración del poder como elemento constitutivo de la elaboración de los relatos, Trouillot rastrea, por ejemplo, la manera en que los silencios y olvidos se despliegan en el proceso de producción histórica, desde el momento de formación de las fuentes y archivos, hasta la configuración y circulación de narrativas históricas. Rappaport establece los usos de la historia por parte de un determinado grupo indígena, quien reinventa una tradición en el contexto de un proceso de etnogénesis. MacCormack rastrea la hermenéutica que precede a las crónicas españolas en la figuración del pasado indígena, así como la manera en que las voces andinas enuncian su pasado a la luz de las constricciones de un presente colonial. Espinosa, por su parte, explora los usos del pasado inca formulados por las elites indígenas norandinas siguiendo los parámetros imperiales para alcanzar prevendas y títulos reales. Todos estos casos nos muestran un panorama más matizado y complejo de las relaciones entre pasado y presente.

Volviendo a la faceta germinal que se desprende de la crítica de John Beverley, me gustaría tomar su idea nuclear como punto de partida para enunciarla en términos, más a mi gusto, de una interrogación: ¿Cuál es la relación entre el ejercicio de escritura de la historia, el nacionalismo y los contextos de poder? ¿Se puede escribir un relato histórico desentendido de las constricciones del nacionalismo en cualquiera de sus variantes? ¿De qué manera las constricciones nacionales operan en la indagación histórica cuando ésta se formula desde algún lugar académico periférico o metropolitano? No es mi intención ofrecer una respuesta en el marco de este ensayo a estas preguntas cruciales, pero creo que conviene explicitarlas para no perder de vista el territorio que deambulamos. En vista de que la crítica de Beverley apunta al desafío específico de escribir la historia de la formación nacional de una manera diferente, cabe entonces plantear la interrogación de cómo se puede escribir un relato que ‘interrumpa’ la teleología del estado-nación. Por el momento voy a dejar de lado la consideración de si las historias sociales y políticas, del tipo que Florencia Mallon ha desarrollado, o que otros autores han

producido, como el colombiano Alfonso Munera, el chileno Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, o el ecuatoriano Enrique Ayala Mora, convergen o contestan la teleología del estado-nación. Me parece que ese es un asunto, como he indicado líneas atrás, que merece una detenida consideración y del que no me ocupo aquí.

La producción de una narrativa histórica que sea disonante del modelo de 'biografía del estado-nación' aparece inicialmente como un reto. El historiador Prasenjit Duara quizás expresa este desafío con más claridad al llevar a la práctica en su trabajo la aspiración de "rescatar la historia de la ideología del estado-nación"²⁸. En esta línea de escribir una historia explícitamente rebelde a las constricciones teleológicas de la ideología del estado-nación, algunas recientes contribuciones a la historia latinoamericana han llevado también a la práctica lo que para Beverley era el objetivo de un nuevo programa. Entre esas contribuciones cabe mencionar los sendos estudios de José Carlos Chiaramonti, Marc Thurner y Fernando Coronil²⁹. El primero, escrito desde el marco de una renovada historia política y conceptual, y los siguientes, desde un marco explícitamente subalternista. Chiaramonti documenta de manera magistral el vocabulario político, y las realidades que éste refiere, del Virreinato del Río de la Plata, desde el período colonial tardío hasta el período formativo del Estado argentino, a mediados del s. XIX. En este contexto, el autor analiza las formas de identidad política pre-nacionales y germinalmente nacionales a contrapelo de la representación que de sí mismo elaboró ulteriormente la ideología del estado-nación argentino. Thurner, por su parte, no desea limitarse a recobrar la voz del subalterno, sino más bien a historizar a los actores que fueron anatemizados por la imaginación política de los criollos decimonónicos en el Perú poscolonial, mediante el ejercicio de 'imaginar históricamente a las comunidades inimaginadas'. Su estudio muestra cómo los criollos revivieron un distante pasado Inca, al tiempo que "selectivamente imaginaron una comunidad política que imposibilitaba imaginar a las mayorías como agentes políticos"³⁰. La disyuntiva poscolonial de los campesinos andinos fue buscar inclusión en los márgenes de la exclusión. De otro lado, Coronil devela el proceso histórico de formación estatal en Venezuela, entre la dictadura de Gómez y la caída de Pérez, a contrapelo de la poderosa deificación experimentada por el estado venezolano durante el período de estu-

dio. El autor presenta una suerte de etnografía del proceso, y de sus implicaciones políticas y culturales, mediante el cual el estado investido de poderes ‘mágicos’ reconvierte al país en una ‘nación petrolera’, en el contexto del desarrollo de una ‘modernidad subalterna’. La obra no solo muestra las interrupciones que experimentó la ‘biografía del estado-nación’ venezolano sino los cortocircuitos del proceso histórico con dicha ideología y con la ideología eurocéntrica de la modernidad.

Dejando el marco de la historiografía latinoamericana y volviendo la mirada a uno de los autores del núcleo central del enfoque subalterno, en la perspectiva de ilustrar una manera de escribir historia al margen de la ideología del estado-nación, creo que puede resultar tan instructivo como inspirador prestar atención al libro de Shahid Amin (*Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*)³¹. Este autor escribe sobre un amotinamiento campesino ocurrido en 1922 en la localidad de Chauri Chaura, al norte de la India, que ocasionó la muerte de un grupo de gendarmes policiales, al grito de ¡Viva Gandhi!, y que concluyó con el juicio y condena a muerte de los campesinos involucrados. El evento fue posteriormente excluido y subsiguientemente reintroducido en la historia oficial del nacionalismo indio, convirtiéndose en uno de sus acontecimientos emblemáticos. Lo verdaderamente distintivo de este estudio es que su autor se ocupa del amotinamiento en una doble perspectiva: lo analiza como un evento y como una metáfora. Esto significa estudiarlo, a la vez, como historia y como memoria. Así, Amin examina el acontecimiento de Chauri Chaura como un evento protagonizado por actores históricamente situados. Simultáneamente rastrea de qué manera dicho evento se convirtió en una metáfora nacionalista. Esto significa explorar históricamente los procesos de significación y resignificación que experimentó el evento, gracias a los cuales otros actores históricamente situados excluyeron y luego reintrodujeron el episodio en la historia nacional. El penetrante análisis de Amin nos acerca a las maneras en que se elaboran y reelaboran las historias nacionalistas, las formas en que se construyen pasados compartidos y, a la vez, las maneras en que se ‘induce una amnesia nacional selectiva’. La indagación histórica de Amin incluyó tanto el análisis de fuentes oficiales como las que recolectó mediante historia oral en el trabajo de campo. No obstante, como nos dice,

[c]oncientemente he rehuido usar la historia oral como un condimento para animar la evidencia documental [...] El trabajo de campo en este libro no fue emprendido para reemplazar el archivo colonial y nacionalista. En su lugar, fue situado dentro de una compleja relación de variación respecto del archivo oficial.

Se trata, entonces, de leer cada fuente como parte de una red entrelazada o imbricada de narrativas, por tanto “la incongruencia con los hechos conocidos no ha sido interpretada como una falla de la memoria, sino como un necesario elemento en el proceso de construcción del relato de Chauri Chaura”³².

El resultado final, sostiene Amin, no constituye la elaboración de una narrativa de Chauri Chaura completamente alternativa a la versión oficial. Los testimonios de los descendientes de Chauri Chaura no fueron inmunes a las construcciones discursivas que generó el poder hegemónico y que se expresaron en el veredicto oficial del juicio y en la narrativa histórica nacionalista. Sin embargo, en otro plano, la obra de Amin es enteramente diferente puesto que el examen de las circunstancias que modelan ‘la amnesia selectiva oficial’ permite que su estudio esté atento a los silencios sobre los que se monta la narrativa oficial. Según Gyan Prakash, una particularidad del notable estudio de Amin es que éste no busca estructurarse como el relato más completo de los hechos. Por el contrario, considera ‘los vacíos, contradicciones y ambivalencias’ de la evidencia como “componentes constitutivos” de todos los relatos históricos nacionalistas. Amin emplea la memoria como “un dispositivo que, a la vez, disloca y reinscribe el registro histórico”. Prakash considera que la narrativa de Amin tampoco está motivada por recuperar al subalterno como un sujeto autónomo. En ella, más bien, el subalterno aparece como “una presencia obstinada”, por cuya razón forman parte de la nación pero a la vez están fuera de ella³³.

- d) Como destacó previamente en la segunda sección de este ensayo, la historiadora Florencia Mallon, en *Peasant and Nation*, formula una crítica a la manera positivista de desarrollar la labor de los historiadores. Al tiempo de observarse a sí misma en la labor de producción histórica, la autora muestra una explícita reticencia a convertirse en una narradora omnisciente y apuesta por desarrollar una perspectiva de trabajo dialógica, que le permita escuchar, dialogar, interpretar y dar un lugar, en su narrativa, a las voces de los subalternos y de los intelectuales locales. John Beverley, por su parte, como hemos visto, argumenta que el intento de Mallon de alejarse del modelo de rela-

tora omnímoda no alcanza a ser plenamente consecuente y, por lo tanto, sucumbe ante el acecho positivista que, según sugiere, aparece fuertemente enraizado en la empresa historiográfica en general. Parte de ese legado positivista tiene que ver con la autoridad que reclaman la disciplina histórica y sus practicantes y las bases en que se fundamenta tal autoridad.

La influencia o pervivencia del positivismo en la empresa historiográfica y en otros ámbitos analíticos es un tema de mayor complejidad del que aquí puedo apenas esbozar. Por el momento quiero concentrarme en el penúltimo capítulo de *Peasant and Nation* que está dedicado a examinar el relato elaborado por una historiadora local como punto de partida del análisis de una problemática más general sobre intelectuales locales, hegemonía y política nacional. Me detengo en este pasaje porque permite, a la vez, ilustrar los términos en que Mallon analiza la voz de una intelectual local y considerar el asunto de las implicaciones positivistas en que su análisis incurriría, a su pesar. La materia que informa este fascinante capítulo, intitulado “Quién decide a quién corresponden estos huesos” (traducción libre de “Whose Bones Are They, Anyway, and Who Gets to Decide”), arranca con el seguimiento del destino que han tenido unas osamentas encontradas en la plaza central de Xochiapulco (Puebla), el significado que Donna Rivera, una profesora jubilada e historiadora local, atribuye a dichos huesos en relación a la historia nacional de México y la relectura que Mallon desarrolla sobre la interpretación de Rivera. A partir de este episodio, Mallon sitúa el relato de los huesos en el contexto del período posrevolucionario del decenio de 1930 y examina de manera novedosa el papel contradictorio de los intelectuales locales como mediadores de proyectos hegemónicos o contrahegemónicos, igualmente se detiene en los rituales e historias orales locales observados como espacios de confrontación. El asunto de los huesos de la plaza de Xochiapulco se torna contencioso a la hora de atribuir una identidad a los mismos. La versión oficial, consagrada por Donna Rivera, establece que las osamentas correspondían a los soldados franceses y austriacos que invadieron México a mediados del decenio de 1860 y que cayeron en una emboscada a manos de los defensores de Xochiapulco.

En el desarrollo de su análisis, Mallon se confronta de manera transparente y explícita con el manuscrito de Donna Rivera.

He usado [dicho manuscrito, dice Mallon] como un texto central de mi reconstrucción de la historia local, no obstante yo he adoptado una perspectiva analítica más omnisciente derivada de mi acceso más vasto a la documentación archivística. Bajo estas circunstancias me resulta casi imposible no transformar su trabajo en folklore, a pesar inclusive de que sitúo la discusión como un diálogo entre intelectuales. Si ella está correcta en uno u otro pasaje, yo lo reconozco, pero si no lo está, mi información demuestra su error. Yo ejerzo el poder en mi posición como intelectual al no permitirle [en mi análisis] su respuesta³⁴.

Seguidamente Mallon indica que Rivera, en su rol de intelectual local, también disfruta de un poder que tal posición le concede y que resulta similar al de ella aunque en otra esfera.

Si Beverley hubiera analizado este pasaje de la obra de Mallon quizá sus juicios sobre el tópico del/a historiador/a como narrador/a omnisciente se hubieran matizado. Como se ve Mallon concede un lugar en su narrativa a la voz de Rivera. Tampoco se puede alegar que la voz de Donna Rivera aparezca subrepresentada en el análisis de *Peasant and Nation*. Creo que el problema es de otro tipo pues, en verdad, Mallon registra extensamente la voz de Rivera: muestra la inicial desconfianza de Rivera; la manera en que ella negocia la posibilidad de brindarle acceso a su manuscrito; discute su idea central respecto a que los huesos pertenecían a los invasores y analiza las condiciones de posibilidad en que probablemente surgió esa elaboración; explora la manera en que la hegemonía nacional trabaja en los ámbitos locales –v. gr. Xochiapulco–, incorporando de manera selectiva sus memorias locales, en este caso el evento de la nacionalidad de los huesos. En suma, para ser justo, Mallon realiza un sofisticado y atractivo análisis de la elaboración de uno de los ‘mitos’ que informa las ‘historias oficiales’ nacionales, permitiéndonos observar los engarces de lo local con lo nacional y el rol de los intelectuales en los juegos de poder y conocimiento que ocurren no en el ámbito más limitado del mundo académico, porque Rivera no es una intelectual de ese tipo, sino en el más amplio de la cultura política nacional. No obstante, el análisis de Mallon sucumbe a la tentación positivista, aunque no enteramente por las razones que alega Beverley.

Tulio Halperín Donghi señala a este respecto dos confusiones que en parte pueden hacerse extensivas a la crítica de Beverley. Señala, en primer lugar, que un autor, en general, sea éste historiador o científico social, cree disfrutar de una indisputada soberanía con respecto a

un objeto de estudio aparentemente pasivo. No obstante, esta ingenua o vanidosa suposición desconoce que “su objeto es capaz de devolverle la mirada”. En el caso de Mallon, dice, “[...] esa soberanía de la que disfruta como constructora de narrativas es la más compartida de todas; a su modo la ejerce también cualquier silencioso vecino de Xochiapulco a quien basta una mirada para clasificarla como [una] ‘gringa entrometida’”. En segundo lugar, Halperín Donghi postula que este primer mal entendido oculta otro de más bulto:

de ver a las narrativas ajenas como productos históricos dotados, a lo sumo, de validez relativa a su marco histórico, y a la propia como válida de acuerdo con el más antiguo criterio de verdad que la define como adecuación de la idea a la cosa [...] En suma, [nos dice] mientras Donna Rivera puede tener opiniones acerca de esos huesos, Florencia Mallon está segura de que sabe la verdad sobre ellos [...] Si Mallon teme beneficiarse injustamente con un exceso de poder no es entonces porque descubra que, en ese diálogo que no llega a ser tal, ella tiene la última palabra, sino porque está convencida –aunque se abstenga de confesarlo aun a pesar de sí misma– de que esa palabra se funda en un saber más sólido que el de su antagonista”³⁵.

El tema de cómo se lee la evidencia o, cambiando de registro, de cómo el historiador aprende a escuchar la voz de respuesta del documento constituye una de las problemáticas centrales de la empresa historiográfica. Esta problemática aparece teñida por la discusión entre una lectura de la evidencia a base de una perspectiva positivista o anti-positivista. En el escenario intelectual contemporáneo, el rechazo al positivismo se ha confundido con la aceptación de un escepticismo o relativismo de tono posmoderno. El historiador Carlo Ginzburg ha alertado con agudeza sobre esta confusión señalando una continuidad entre el positivismo y sus detractores posmodernos. Ginzburg advierte que la evidencia, desde el marco positivista, fue considerada como una ventana que registraba con transparencia la realidad, una vez que se evaluaba la fiabilidad y la subjetividad de la fuente. Por el contrario, en la perspectiva posmoderna, la evidencia, lejos de ser una ventana, se convierte en una suerte de obstáculo que impide el acceso a la realidad. Ginzburg encuentra en esta situación una sucesión de entrampamientos. Para este autor, tanto el positivismo con su ingenuidad teórica, como algunas críticas anti-positivistas (él las llama de un positivismo invertido) que apelan a teorías sofisticadas, comparten un supuesto esquemático e infructuoso: “simplifican la relación entre la evidencia y la realidad”³⁶.

La historiografía como un modo discursivo de representación de lo real enfrenta esta compleja relación de diferentes modos. Personalmente creo que la manera más satisfactoria, para decirlo de forma breve y simple, de configurar esa relación es la de postular la evidencia como una huella de lo real. Como dice Paul Ricoeur, “en tanto que la huella es dejada por el pasado, está en su lugar, lo representa”³⁷. Inspirándome en la reflexión sobre la relación entre fotografía y realidad que emprende Philippe Dubois³⁸ y en el magistral ensayo de Ranahid Guha (“La prosa de contrinsurgencia”)³⁹, creo que la comprensión de la evidencia como huella de lo real (realidad pasada) nos permite, simultáneamente, evadir la trampa de mirar la evidencia como un reflejo de la realidad, ilusionismo mimético del positivismo, y nos devuelve a la experiencia referencial de constitución de la evidencia, en un momento y lugar (contexto) determinado, restituyendo de esta manera la ‘otredad’ del pasado. De lo que se trata, entonces, es de indagar de qué la evidencia es huella. Esta perspectiva también nos previene de la tentación de mirar la evidencia como creación cultural arbitraria, de acuerdo a la perspectiva estructuralista.

Como nos recuerda Halperín Dongui, la evidencia devuelve la mirada al historiador de maneras imprevistas. Cuando ventriloquizamos a la evidencia, en realidad podemos caer víctimas de nuestras propias ilusiones. En vista de que “el historiador se encuentra constreñido por lo que alguna vez fue”⁴⁰, entonces el estudio de qué es huella la evidencia se torna fundamental. Volviendo al tema de Xochiapulco, en un nivel importa saber de qué son huella los huesos que aparecieron enterrados en la plaza de este pueblo; en otro nivel interesa saber de qué es huella la afirmación de Rivera respecto a que dicha osamenta tuvo nacionalidad austriaca y francesa; y, finalmente, de qué es huella la aseveración de Mallon respecto a que dichos huesos no son europeos sino mexicanos.

Me parece que el enfoque subalterno puede resultar de gran provecho para interpretar las huellas del pasado, a condición de que tomemos en serio la advertencia que preconiza Gyan Prakash⁴¹. Él señala que la comprensión de los estudios subalternos no puede verse limitada al espacio surasiático, que inicialmente fue objeto de su atención, ni tampoco puede ser globalizada sin más. Prakash, advierte, y aquí suscribo su cautela, que tenemos el imperativo de que su traducción ocurra entre líneas.

NOTAS

- 1 Agradezco los comentarios de Pablo Ospina, Carlos Espinosa y María Eugenia Chaves a la versión preliminar de este ensayo.
- 2 Sobre la trayectoria del grupo y sus aportes puede consultarse las evaluaciones de Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review* 99:5 (1994); y Dipesh Chakrabarty, "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", *Nepantla: Views from South* 1:1 (2000).
- 3 Varias entregas de la *Latin American Research Review*, entre 1990 y 1993, dan cuenta de invocaciones, comentarios y debates sobre la recepción del enfoque poscolonial y los estudios latinoamericanos previos al debate que nos ocupa. Florencia Mallon documenta estas discusiones en el artículo que informa este debate.
- 4 Parte de la amplia producción de estos autores aparece en la bibliografía final.
- 5 La "Declaración de Fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos" ha aparecido en diversas publicaciones. La versión original en inglés consta en J. Beverley, J. Oviedo y M. Ahorna, eds., *The Postmodernism Debate in Latin America* (Durham: Duke University Press, 1995). En este ensayo utilizo la traducción al español que hizo Juan Zevallós Aguilar y que fue publicada en *Procesos, revista ecuatoriana de historia* N° 10 (Quito, 1997).
- 6 Prakash y Chakrabarty han puntualizado algunas de las semejanzas y diferencias entre ambos enfoques. Chakrabarty señala, por ejemplo, que el enfoque subalterno implica, a diferencia de la perspectiva de la historia social 'desde abajo': "a) una relativa separación entre la historia del poder y cualquiera de las historias universalistas del capital, b) una crítica de la forma nación, c) una interrogación de la relación entre poder y conocimiento", que incluye al archivo en sí mismo y a la historia como saber ("Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", p. 15). Todas las traducciones del inglés al español que aparecen citadas en este ensayo son de mi autoría, excepto las citas que provienen de la 'Declaración' señalada en la nota anterior.
- 7 La bibliografía que integra esta y la siguiente nota no es exhaustiva, tan solo desea ilustrar algunas de las contribuciones más relevantes y tempranas. John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: IEP, 1975). Karen Spalding, *De indio a campesino* (Lima: IEP, 1974). Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), traducido al español por Fernando Santos, la versión original en inglés apareció en 1982; "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean", *American Historical Review* 93:4 (1988). Brooke Larson, "Shifting Views of Colonialism and Resistance". *Radical History Review* 27 (1983); *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia. Cochabamba 1500-1900* (La Paz: CERES / HISBOL, 1992), traducido al español por Frederic Vallvé, la versión original en inglés se publicó en 1988.
- 8 Carlos Sempat Assadourian, et. al. *Modos de Producción en América Latina* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973); *El Sistema de la Economía Colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982). Germán Colmenares, *Sociedad y Economía en el Valle del Cauca* (Cali: Universidad del Valle, 1983). Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe. Lima 1760-1830* (Lima: Mosca Azul Editores, 1984); *Buscando un Inca* (Lima: Editorial Horizonte, 1987). Silvia Rivera Cusicanqui, "Oprimidos pero no Vencidos". *Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980* (La Paz: Hisbol – Eutseb, 1984).
- 9 "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review* 99:5 (1994) p. 1506.

- 10 *Ibid.*, p. 1507.
- 11 *Ibid.*, p. 1508.
- 12 Entre las principales evaluaciones de *Peasant and Nation* puede consultarse los ensayos de John Tutino y Tulio Halperín Donghi, además de la respuesta de la autora, en *Historia Mexicana* XLVI:3, 1996. Entre las reseñas aparecidas en revistas académicas anglosajonas puede consultarse, por ejemplo, la escrita por Nils Jacobsen en la *American Historical Review* (June, 1995) y la perteneciente a Jeremy Adelman, "Spanish-American Leviatán? State Formation in Nineteenth-Century Spanish America. A Review Article", en *Comparative Studies in Society and History* 40:2, 1998.
- 13 *Peasant and Nation*, p. 20.
- 14 "Negotiating with the Disciplines. A Conversation on Latin American Subaltern Studies", with James Sanders, *Journal of Latin American Cultural Studies* 6:2 (1997), p. 235-236.
- 15 Ésta se refiere al resultado que tiende a producirse luego de la introducción de un nuevo paradigma analítico, el acumulado de esfuerzos semejantes realizado en el pasado se invalida o se coloca en la penumbra.
- 16 Ver capítulo de Mabel Moraña en este libro sobre la relevancia social de los discursos literarios.
- 17 "Negotiating", p. 235.
- 18 "Negotiating", p. 241-243 y *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory* (Durham: Duke University Press, 1999) p. 36.
- 19 *Subalternity*, p. 1-20 y "Negotiating", p. 253-254.
- 20 *Subalternity*, p. 36-37.
- 21 Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, comp. *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad* (La Paz: Historias / Sephis, 1997); el número monográfico *Historia y Grafía* N° 12 (México, 1999); y, Saurabh Dube, coord. *Pasados Poscoloniales* (México: El Colegio de México, 1999), disponible para consulta también en <http://www.clasco.org>.
- 22 "Subaltern Studies as", p. 1480-1481.
- 23 "Listening to the Subaltern: the Poetics of Neocolonial States", *Poetics Today* 15:4 (1994), p. 644, 645 y 648.
- 24 *Ibid.*, p. 648-649.
- 25 John Beverley, *Subalternity*, p. 33-36.
- 26 Roland Anrup y Carlos Vidales. "El padre, la espada y el poder: La imagen de Bolívar en la historia y en la política". *Simón Bolívar 1783-1983: Imagen y presencia del libertador en estudios y documentos suecos* (Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos, 1983); Enrique Ayala Mora, "Tendencias del desarrollo del culto a Bolívar en el Ecuador". Ponencia presentada al IV Encuentro de ADHILAC, Bayamo, Cuba, julio de 1983.
- 27 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995); Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History* (Chicago: Chicago University Press, 1994); Sabine MacCormack, "'En los tiempos muy antiguos...' Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la colonia temprana", *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* N° 7 (Quito, 1995); Carlos Espinosa, "La mascarada del Inca: una investigación sobre el teatro político en la colonia", *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, II, Museos del Banco Central (Quito, 1989) y "El retorno del Inca: los movimientos neoincas en el contexto de la intercultura barroca", *Procesos, revista ecuatoriana de historia* N°18 (Quito: 2002).

- 28 Prasenjit Duara, "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When", *Becoming National. A Reader*. Eley, Geoff, y Ronald Grigor Suny, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 152.
- 29 José Carlos Chiaramonti, *Ciudades, provincias, estado. Orígenes de la Nación Argentina* (Buenos Aires: Ariel, 1997); Marc Thurner, *From Two Republics to One Divided* (Durham: Duke University Press, 1997); Fernando Coronil, *The Magical State* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).
- 30 *From Two Republics*, p. 151.
- 31 California - Oxford: University of California Press, 1995.
- 32 *Ibid*, p. 194-198.
- 33 "Subaltern Studies as", p. 1488-1489.
- 34 *Peasant and Nation*, p. 277.
- 35 Tulio Halperín Donghi, "Campesinado y Nación". *Historia Mexicana*, XLVI:3 1996, p. 522-523.
- 36 "Checking the Evidence: The Judge and the Historian", *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chandler, James, Arnold Davidson, y Harry Harootyan, eds. (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 294
- 37 "La realidad del pasado histórico", *Historia y Gráfica* N° 4 (México, 1995), p. 184.
- 38 *El acto fotográfico* (Barcelona: Paidós, 1994).
- 39 Reproducido en *Debates poscoloniales*.
- 40 "La realidad del pasado histórico", p. 184.
- 41 "Subaltern Studies as", p. 1490.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amin, Shahid. 1995. *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*. California-Oxford: University of California Press.
- Anrup, Roland, y Carlos Vidales. 1983. "El padre, la espada y el poder: La imagen de Bolívar en la historia y en la política". *Simón Bolívar 1783-1983: Imagen y presencia del libertador en estudios y documentos suecos*. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos.
- Assadourian, Carlos Sempat, et. al. 1973. *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Assadourian, Carlos Sempat. 1982. *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ayala Mora, Enrique. 1983. "Tendencias del desarrollo del culto a Bolívar en el Ecuador". Ponencia presentada al IV Encuentro de ADHILAC, Bayamo, Cuba, julio de 1983.
- Beverly, John, y Marc Zimmerman. 1990. *Literature and Politics in the Central*

- American Revolutions*. Austin: University of Texas.
- Beverley, J., J. Oviedo y M. Ahorna, eds. 1995. *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham: Duke University Press.
- Beverley, John. 1993. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota.
- . “Negotiating with the Disciplines. A Conversation on Latin American Subaltern Studies”, with James Sanders. 1997. *Journal of Latin American Cultural Studies* (N.Y.), 6: 2.
- . 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- . 2000. “The Dilemma of Subaltern Studies at Duke”, *Nepantla: Views from South* (Durham, N.C.), 1: 1.
- Carrera Damas, Germán. 1973. *El culto a Bolívar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”. *Nepantla: Views from South* (Durham, N.C.), 1: 1.
- . 2000. “Minority Histories, Subaltern Pasts”. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chiaramonti, Juan Carlos. 1997. *Ciudades, provincias, estado. Orígenes de la nación argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- Colmenares, Germán. 1983. *Sociedad y economía en el Valle del Cauca*. Cali: Universidad del Valle.
- Coronil, Fernando. 1994. “Listening to the Subaltern: the Poetics of Neocolonial States”, *Poetics Today* 15: 4.
- . 1997. *The Magical State*. Chicago: University of Chicago Press.
- “Declaración de fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos”. 1997. *Procesos, revista ecuatoriana de historia* (Quito), 10. Juan Zevallos-Aguilar, trad.
- Duara, Prasenjit. 1996. “Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When”. *Becoming National. A Reader*. Eley, Geoff, y Ronald Grigor Suny, eds. Oxford: Oxford University Press.
- Dube, Saurabh. coord. 1999. *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México. También en <http://www.clacso.org>.
- Dubois, Philippe. 1994. *El acto fotográfico*. Barcelona: Paidós.
- Espinosa, Carlos. 1989. “La mascarada del Inca: una investigación sobre el teatro político en la colonia”. *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Quito).
- . 2002. “El retorno del Inca: los movimientos neoincas en el contexto de la intercultura barroca”. *Procesos, revista ecuatoriana de historia* (Quito), 18.
- Ginzburg, Carlo. 1994. “Checking the Evidence: The Judge and the Historian.” *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chandler, James, Arnold Davidson y Harry Harootunian, eds. Chicago: University of Chicago Press.
- Guha, Ranahid. 1997. “La prosa de contrinsurgencia”. *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Hisbol.

- Halperín Donghi, Tulio. 1996. "Campesinado y Nación". *Historia Mexicana* (México D.F.), XLVI:3.
- Historia y Grafía*. 1999. (México), 12.
- Larson, Brooke. 1983. "Shifting Views of Colonialism and Resistence". *Radical History Review* (N.Y.), 27.
1992. *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia. Cochabamba 1500-1900*. La Paz: CERES/HISBOL. Traducido al español por Frederic Vallvé. (La versión original en inglés se publicó en 1988).
- MacCormack, Sabine. 1995. "'En los tiempos muy antiguos...' Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la colonia temprana", *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* (Quito), 7.
- Mallon, Florencia. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- . Coed. 1992. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World-System in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- . 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History." *American Historical Review* (Bloomington), 99: 5.
- . 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Prakash, Gyan. 1994. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". *American Historical Review*, 99: 5.
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Ricoeur, Paul. 1995. "La realidad del pasado histórico". *Historia y Grafía* (México), 4.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. 'Oprimidos pero no Vencidos'. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Hisbol / Esutcb.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, y Rossana Barragán, comp. 1997. *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Hisbol.
- Spalding, Karen. 1974. *De indio a campesino*. Lima: IEP.
- Stern, Steve. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial. Traducido al español por Fernando Santos (La versión original en inglés apareció en 1982).
- . 1988. "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean" *American Historical Review*, 93: 4.
- Turner, Marc. 1997. *From Two Republics to One Divided*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

FAMILIARES OCULTOS DEL DISCURSO POSTMODERNO SOBRE LA CULTURA:

UTOPIA COLONIAL Y NOSTALGIA FASCISTA

*Valeria Coronel**

De acuerdo a la conocida tesis de Jameson, el sentido común posmoderno se distancia de dos factores que componían la conciencia modernista: una visión secular del tiempo histórico y una autonomía relativa entre distintos campos del saber e instituciones, que fuera el signo distintivo de las sociedades burguesas. Entre los saberes e instituciones que se autonomizaron como efecto de las revoluciones políticas burguesas y la división social del trabajo se han señalado la separación del estado y la Iglesia, la autonomización del mercado del parentesco y los canales de circulación despótica, y la delimitación de la estética y las ciencias¹. Para Jameson, nuestra época, en contraste, ha tomado la forma de una cultura holística en la que la realidad y la teoría han contribuido a volver precarias la autonomías e indiscernibles las lógicas de la mercancía, la política, la estética, la crítica y la religiosidad.

Como en el género utópico colonial, la utopía posmoderna ha propuesto la delimitación artificial de las regiones culturales como islas sepa-

* Magíster en Ciencias Sociales con mención en Historia comparada de la región andina por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Quito, y candidata a Ph.D. en el departamento de Historia de la New York University. Se encuentra actualmente elaborando una tesis acerca del imaginario sociológico conservador y el problema del colonialismo interno en Colombia y Ecuador de principios del siglo XX.

radas del continente a través de una inmensa inversión tecnológica, territorios en cuyo seno la lógica del capital es inexistente y donde la producción y la autoridad se funden en una totalidad moral. En este sentido, una de las profetas de la utopía, Françoise Choay, es capaz de proponer como una alternativa a la desazón provocada por el capital en nuestra época, el ir en camino inverso al de Maquiavelo, desandar la formación nacional italiana, recomponer el espacio moral perdido por la Iglesia y fijar la identidad en el territorio, mientras invoca la fragmentación de las lenguas e identidades, y la reunificación del lenguaje con la naturaleza (Choay, 2000). La utopía posmoderna no es un discurso marginal, es el signo de la teoría social contemporánea y es el sentido común de nuestra época de revitalizado misticismo.

Ernesto Laclau (1996), entre los autores de mayor influencia en el pensamiento posestructuralista, se acerca peligrosamente a la línea general de pensamiento posmoderno, que privilegia la identidad a la política. En una problemática lectura de Gramsci, este autor ha propuesto, de manera inversa al autor italiano, disolver la política como espacio específico para la resolución de contradicciones sociales y dismantelar teóricamente al estado nacional. En esta misma línea, defensores del nacionalismo cultural como Manuel Castells (1997) y Arjun Appadurai (2000) encuentran en las formaciones culturales de raigambre local un refugio a la comunicación globalizada y proponen afinar la nación a su patrimonio a la vez que constituir un casta de mediadores intelectuales en las ciudades cosmopolitas. En esta línea también se encuentran los fundadores de la teoría del multiculturalismo y el “hetero-reconocimiento” como Charles Taylor (1999), cuya tesis se puede resumir como una afirmación de la diferencia cultural hasta la intraducibilidad del lenguaje, una búsqueda de ‘modernidades alternativas’ caracterizadas como alternativas culturales a lo que el autor concibe como la tendencia homogenizadora del capitalismo.

Frases metafóricas como la ‘difusión del estado’ (Sassen, 1995) denominan en la literatura de la ciencia política contemporánea un proceso que parece mucho menos democratizante que lo que el imaginario de los 80 supuso cuando observaba procesos de descentralización y de reducción del estado. Más que un retorno del poder a la sociedad que rompe con el proceso de reificación del estado (Laclau, 1985), esta década muestra el surgimiento de nuevos concentradores de poder operando como agentes territoriales sobre una sociedad cada vez menos regulada. Corporaciones transnacionales de carácter privado y una radical presencia militar en fron-

teras y relaciones internacionales han internalizado las funciones territoriales y jurídicas, e incluso han internalizado los mercados dominando todos los campos de la circulación (Scheuerman, 1999). En este contexto, el discurso de la nación contra el estado afirma el proceso de descentralización auspiciado por organismos financieros en la década de los 80. La concentración de poder político en ejércitos casi privados complementa los rostros utópico y flexible de la territorialidad posmoderna.

Es así como según el sociólogo africano Achile Mbembe (2000) la ficción de la distancia cultural en los continentes atravesados por la experiencia colonial ha sido precisamente una de las formas más eficientes de creación de espacios carentes de mediaciones políticas y abiertos a los flujos de capital que no crean ninguna sedimentación en los corredores del Tercer Mundo. En su criterio, la domesticación del tiempo global procede a través de la destrucción de marcos territoriales nacionales o sus proyectos, y a través de la “simultánea creación de espacios móviles, y espacios de enclaustramiento enfocados en la limitación de la movilidad de las poblaciones consideradas superfluas”. La guerra y el culturalismo han determinado la fijación de identidades como incapaces de una reflexión secular acerca de la lógica de la mercancía en el contexto parasitario del colonialismo, la ficción del holismo cultural a contribuido al establecimiento de fronteras internas e impedido la puesta en escena de una ficción que fuera muy útil en los estados nacionales europeos, la ficción de universalidad. La movilidad introducida por los flujos de capital a nivel global se ve acompañada de un proceso de represión que oscila entre el discurso de la distancia cultural de los habitantes de estos nichos desregulados y una forma militar de represión de conflictos, administrándose así una forma bastante conveniente de acumulación oligopólica.

Los límites a la construcción social del estado en África pueden servir de espejo a países de América Latina donde también es un eje del colonialismo y una realidad posmoderna la construcción de formas fragmentadas de espacialidad. En América Latina los ideólogos de la diferencia cultural invierten su energía intelectual en soslayar el papel clave que ha tenido América Latina y el Caribe en la radicalización de los discursos universalistas del humanismo ilustrado², e insisten en sostener que éstas son teorías importadas, foráneas a la cultura nativa. Mientras se presenta a la razón política y se reniega del principio de universalidad a los habitantes de los trópicos, una economía de coerción cuyo objetivo es destruir poblaciones superfluas y explotar materias primas, una sociedad subordi-

nada a la manera en que funciona la ley de distribución de armas (Mbembe, 2000: 284), se instala sobre la base de un inexistente proceso de homogenización o universalización en estas sociedades interno coloniales (Guha, 1983; Sheller, 2000). La territorialidad fragmentada, sustentada en argumentos de diferencia cultural de tradición colonial, ha facilitado una máxima rentabilidad a capitales transnacionales en lugar de una alternativa política para su administración social.

Los críticos contemporáneos de las teorías de la modernización funcionalista se han alejado mucho de las contribuciones que el pensamiento latinoamericano había hecho para comprender la falacia de las explicaciones dualistas acerca de la coexistencia de ‘tradición’ y modernidad en América Latina. Como un comentario tendiente a profundizar la crítica de las teorías de la dependencia, y entre otros autores que contribuyeron al brillante desarrollo de la teoría de la articulación de modos de producción, Sempat Assadourian había propuesto en el año 1979 una crítica contundente a las teorías dualistas al observar cómo las formas más ‘tradicionales’ de reproducción social estaban inseparablemente ligadas a la lógica de la mercancía colonial. En contraste, autores contemporáneos como Arturo Escobar (1994), e incluso Catherine Le Grand³, han buscado afirmar el ‘espacio interior’ en América Latina, definiendo territorios culturales imaginados como ajenos al capital. Asimismo, en contraste con Viotti da Costa, quien inició en los 80 una crítica a los mitos culturales en los que se sustentaban ideológicamente las formas de trabajo precarias –tales como los de la ‘democracia racial’ y otros mitos patriarcales en el Brasil–, autores contemporáneos como Arturo Escobar reivindican el sentido holístico de la cultura declarando imposible un juicio de las formas económicas precarias, pues para este autor el mercado, la moral y la autoridad resultan inseparables de la cosmovisión cultural de los grupos marginales de América Latina.

Escobar trata de reducir la invención de la economía como un dominio autónomo al patrimonio de la cultura occidental y reconsiderar el hecho de que el trabajo y la naturaleza sean objetos de intercambio y conocimiento, mercancías u objetos aislables del todo social en otras culturas (1994: 60). Siguiendo las enseñanzas de la economía moral de James Scott (1985) y el nacionalismo cultural de autores poscoloniales, el autor define lo local como el espacio donde los actores populares, desde la diferencia cultural, resisten espontáneamente a la introducción de las prácticas capitalistas (95). En su concepto, lo local, en lo que define como el

modelo campesino colombiano, es el resultado de una “extensiva conversación de Aristóteles a Smith y Marx” que hace que las prácticas agrícolas no estén mediadas por la racionalidad instrumental, o el cálculo económico, sino que estén organizadas como formas de reciprocidad con la naturaleza, mediadas por la creencia en Dios. En este contexto, la institución sustituta del mercado y del derecho civil, en tanto matriz de coordinación de las transacciones sociales, es la unidad doméstica. La unidad doméstica es el lugar desde el cual se evita la interacción con el mercado “which they see as a concrete place rather than as an abstract mechanism” (97), es la institución del hecho social total ‘a methaphore of bricolage’ donde se superponen múltiples prácticas del trabajo a la piedad filial, y se hace evidente en la búsqueda de Escobar que las formas de producción no son independientes de todas las otras prácticas de la vida social.

Escobar coincide paradójicamente con el reclamo que hace el influyente asesor de Margaret Thatcher, John Gray, quien aterrado por la generalización del modelo liberal norteamericano al Asia y el Tercer Mundo propone retomar el concepto de orden y reivindicar “indigenous types of capitalism” para quienes no fueran anglosajones, como un modelo de ordenamiento mundial. El argumento es que si bien la economía debe ser mundial, el sistema democrático liberal no debe serlo pues en el Tercer Mundo es necesaria la mediación de la cultura so riesgo de perder formas de cohesión social ‘tradicional’, que en su criterio sirven para limitar la fluidez de la división del trabajo y evitar el surgimiento de nacionalismos radicales, lo que el ideólogo conservador describe como fundamentalismos, neopopulismos y neocomunismos. (Gray: 20)

En el concepto de Gray al igual que en Escobar, el libre mercado y la democracia son patrimonio cultural anglosajón; pero Gray es optimista con su propio medio, al describir las condiciones de ‘su cultura’ subraya la confianza en el individuo capaz de administrar el circulante de manera racional y la confianza en las instituciones políticas capaces de planificar artificialmente las condiciones del intercambio. En contraste, los mercados regulados surgen espontáneamente en sociedades que no pueden manejar el riesgo. En el Tercer Mundo donde el sujeto es incapaz de administrar racionalmente el dinero y la representación política, la mediación de la cultura evita la universalización del mercado, la libre circulación del dinero y la “banalización de las tecnologías, pues hace más fluida la división del trabajo”, el mercado debe mantenerse embebido en un modelo social total, y sus pensadores deben rechazar la autoridad universal de la de-

mocracia liberal. En sus términos “global democratic capitalism is as unrealizable a condition as worldwide communism” (Gray, 1998: 21).

De una forma aparentemente más cercana a lo popular, esta visión mitificada de la cultura y su reivindicación como el patrimonio de América Latina constituye un retorno al paradigma de los años 50 presente en la ‘historia de las ideas en América Latina’. en la cual filósofos académicos intentaron definir ideologías de distinta índole y orientación como el patrimonio espiritual de nuestro continente⁴. Esta defensa del espíritu original del continente constituyó un legado del arielismo y otras formas idealistas de la identidad criolla que promovieron una eterna recreación de la rivalidad entre contrarreforma y protestantismo. Paradójicamente este paradigma de los años 50 tuvo también sus cultores en el relativismo cultural norteamericano de los estudios de área y las políticas sobre la región. El oscurecido matrimonio intelectual entre los nostálgicos de la originalidad criolla y el relativismo de los estudios de área en los Estados Unidos definió una imagen de América Latina que resultó muy costosa. Incapaz de autogobernarse y sus habitantes negados culturalmente a opinar en asuntos de razón económica o política, y por tanto de generar una modernidad plausible, América Latina fue vista hasta la década de las revoluciones como una fallida receptora de instituciones del Norte, o como una cultura de autoritarismos tropicales frente a los cuales no cabía un juicio ético⁵. Esta genealogía del culturalismo nos hace al menos dudar de su auto-representación como propuesta de izquierda, e invita a indagar en la renovación contemporánea de instituciones coloniales que el discurso de la cultura facilita y da forma.

¿Es la cultura el espacio de emancipación frente al capitalismo contemporáneo o es su forma como lo sugieren Jameson y Zizek? Si fuera un espacio emancipatorio, ¿qué tipo de vínculo social promueve y cómo se funda una nueva forma de soberanía? ¿Es el sentido holístico que muestra la cultura en el contexto del capitalismo flexible, y/o su presentación como fuente de territorialidad y soberanía, una novedad sin precedentes?

A mi entender, la teoría posmoderna de la soberanía fundamentada en la revitalización de la cultura y en la reintegración de las esferas antes separadas del mercado, el estado y la filosofía, en un hecho social total, establece una falsa disyuntiva entre cultura y capitalismo, y parte de una lectura muy parcial de lo que ha sido la historia de la modernidad. La crítica a la autoridad identificada como una crítica al liberalismo ha descuidado las formaciones coloniales y fascistas, es decir las experiencias au-

toritarias y parasitarias que complementaron en la periferia la expansión liberal en los estados nacionales (Guha, 1983; Said, 1996). Estas experiencias constituyen fundamentos innegables del capitalismo flexible y la conciencia posmoderna. La negativa posmoderna a hacer historia o genealogía de su formación es sintomáticamente una negativa a reconocer el parentesco que guarda con las formas bastardas del modernismo. Los modernismos colonial y fascista fueron reactivos en reconocer su propia instrumentalidad y novedad, y acuñaron siempre un discurso acerca de la tradición y acerca de la naturalidad de la solidaridad patriarcal o étnica. La negativa epistémica a reconocer su modernidad se fundamentó en gran parte en discursos holistas acerca del carácter indiscernible e indisoluble de las instituciones sociales. En el contexto colonial la negativa a ver la lógica del mercado contribuyó a mantener formas de trabajo coercitivo en las cuales la restricción monetaria se vio acompañada por una distribución despótica de bienes simbólicos. Los trópicos cargarían con el peso del fantasma de la utopía que los declarara externos a los deseos y conflictos de la modernidad, siendo a su vez el espacio fundacional de la acumulación oligopólica. El holismo cultural fue también la ideología estética que sustentó el fascismo en Europa.

Las semejanzas entre el holismo cultural posmoderno y el que ha sido objeto de la crítica del colonialismo y el fascismo radica fundamentalmente en dos asuntos: el primero, la problemática pareja constituida por una conciencia idealista y una práctica económica oligopólica (negada místicamente a su conocimiento); el segundo, la construcción de territorios corporativos o nichos locales delimitados por categorías naturalizantes, como cultura o etnia, en detrimento de nociones cosmopolitas o políticas de soberanía, en un contexto en el cual solo el capital financiero alcanza carácter global.

En este trabajo me interesa fundamentalmente observar la experiencia de experimentos que presentan un modelo similar de defensa de la cultura como fuente de soberanía y resistencia frente al capital con el fin de sugerir algunos comentarios críticos respecto de si esta vía nos permitiría una solución democrática o administración social del capital.

Precisamente, en un momento en que el capital ha formulado en leyes corporativas su carácter transnacional, la sociedad se ve fragmentada en nichos locales, escéptica frente a la posibilidad de crear espacios de representación abstracta y espacios de socialización críticos, la cultura se vuelve el fetiche que organiza la producción y la circulación. De manera

análoga, el aislamiento de utopía en el pensamiento renacentista se sostenía en una moral que autorregulaba las prácticas y codificaba los deseos sin dejar ninguno insatisfecho. Las fronteras en torno a la utopía impermeabilizaban a sus miembros del deseo abierto asociado al dinero, y hacían por lo tanto innecesaria la tercería institucional de la soberanía. Paradójicamente, las utopías del renacimiento inspiraron el diseño institucional que acompañó a la empresa mercantilista en las colonias del nuevo mundo. Según los testimonios de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, se trataba de una *sociedad* indefinible en la que la disciplina era total, y sin embargo no había ni leyes civiles, ni políticas,

Sin soberano, sin instituciones de nobleza predominante, sin representación popular, sin ejércitos, en la que vivían subordinados, sin opresión ni mendicidad, sin código penal porque no había delitos, y sin leyes civiles porque no había injurias; las artes estaban cultivadas, la religión triunfaba en la unidad de la fe y en la pompa de sus ceremonias se organizaban 280.000 tributarios de 18 a 50 años... (según el informe del Gobernador Barnal al rey en 1730, Juan y Ulloa 1982: 410)

El argumento que justificaba la inexistencia de leyes civiles era que los indios no habían desarrollado una conciencia capaz de lidiar con el dinero ni tenían propiedad. Se trataba de una sociedad en la que la producción de mercancías era la más eficiente conocida, con su venta se pagaba el tributo y las arcas de los jesuitas, y sin embargo “[e]n esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara”⁶ (Juan y Ulloa: 413 subrayado mío).

La secular oposición en los países coloniales a ver el trabajo como mercancía y el intento de establecer lazos de dependencia como el concertaje, el huasipungo, el enganche (Guerrero, 1991; Mallon, 1984), así como la vinculación a la tierra de los subalternos andinos, está asociada a una máxima establecida en los territorios utópicos del mercantilismo. A criterio de sus ‘protectores’ los indios estaban inhabilitados como libres contratantes del mercado porque su conciencia mágica les impedía ver la diferencia entre fines y medios, eran incapaces de reconocer en el dinero un signo sustituto y equivalente, y por tanto debían ser protegidos de idolatrarlo como un fin en sí mismo. Su incapacidad de abstracción les hacía también inhábiles para entender una autoridad impersonal, así la autoridad debía investirse de formas de afecto natural y deuda moral.

En la descripción de la empresa jesuita –experimento ‘ejemplar’ de administración interna colonial– los viajeros Jorge Juan y Antonio de

Ulloa expresaron su admiración por la habilidad de los padres de la Compañía de administrar una totalidad solamente visible para ellos mismos y compuesta por una diversidad de formas laborales fijadas en nichos particulares (haciendas esclavistas, misiones utópicas, obrajes de mano de obra semisalarial, cortes y mercados urbanos). También se admiraron de su capacidad para incrementar la productividad y ahorrar salarios, dividir la esfera de la producción –como si esta fuera una empresa de redención moral– de la esfera de la circulación, como escenario exclusivo de quienes habían sido ordenados en una perfecta racionalidad instrumental. Todo mediante la puesta en escena de coordenadas morales que delimitaban el espacio íntimo, local y transnacional. Un territorio que se definía como un proyecto de maximización de recursos para la salvación⁷.

Los jesuitas fomentaron por un lado el particularismo cultural⁸ sustentado en un concepto evolucionista de tipo moral, según el cual coexistían diversos estadios o tiempos en un proceso de perfeccionamiento de los sujetos y los pueblos. La diversidad de temporalidades entre los hombres, y la puesta en escena de corporaciones utópico-económicas que ratificaban estas diferencias temporales, solo lograba una articulación general en la mirada de los padres ejemplares y más limitadamente entre sus pupilos criollos. Una de las claves de este particularismo cultural, denunciado por Pascal y los radicales reformistas, fue la división de los hombres, entre quienes podían confrontar el carácter libidinal del dinero y orientarlo a su fin, o alternativamente revertir lo especulado a través del pago lingüístico de una perfecta confesión, y quienes como los indios, las castas y los esclavizados no podían ‘todavía’ orientar de manera autónoma los medios a los fines. Éstos vivían en el tiempo caracterizado por la imperfección del lenguaje y la conciencia⁹. Como consecuencia de su precaria racionalidad medios-fines la moral indicaba apartarlos de la seducción de la política y la mercancía y confinarlos a escenografías organizadas alrededor de alegorías morales instaladas como una segunda naturaleza. Los reformistas más radicales acusaron a la Compañía de Jesús de promover los cultos locales y la idolatría de la imagen alegórica en lugar de extender una ética homogeneizante con el único fin de convertirse en los intermediarios entre fragmentos territoriales no unificados.

En los espacios alegóricos donde se atareaban castas, esclavos e ‘indios’ efectivamente si lo hacían en la producción de mercancías se promovió una sistemática eliminación de los rastros de dinero. En los espacios productivos se fomentaba la música sacramental, mientras se sancionaba el dinero como un símbolo de deseo y erotismo –no procesable para suje-

tos sin orden lingüístico. Importantes inversiones tecnológicas promovieron una escenografía moral externa y subjetiva en la que adquirió su forma y su ritmo la producción de mercancías que fueran realizadas luego en las capitales ‘modernas’. La paga del trabajo, por tanto, se daba en especie (producida en las unidades económicas complementarias) y en la puesta en escena de ceremoniales de inversión simbólica. Ocultadas las mercancías como tales, fue promovida la imagen religiosa como fetiche y representación del intercambio social¹⁰. Lo más admirable de este proyecto holístico era la capacidad que tenía éste de sustituir el estado por un territorio fantasmagórico y perfectamente normativo. Se trataba de una república moral paralela a la de la administración colonial, que no intentó construirse como una institución política, una república moral en la que se formó una economía de alta rentabilidad sin depositar ni una sola de sus miradas en el concepto mercancía.

El territorio de la misión al que estaban fijados sus pobladores era un no-lugar solo en dos sentidos: primero en cuanto no era un lugar de retorno del capital producido por sus habitantes. La isla utópica era impermeable e incapaz de sedimentar capitales, lo cual hacía más veloz la extradiación del dinero hacia España y Génova. Segundo, no era parte de la geografía política. Según versan sendos manuales de advocación de imágenes marianas, los territorios morales eran jurisdicciones paralelas a las administrativas, sus miembros eran sujetos morales pero muertos civiles. El territorio de la misión utópica era un territorio fantasmagórico, cuyos hitos eran solamente visibles para los ‘ojos morales’, es decir para las subjetividades formadas bajo la estricta educación visual de la prédica jesuítica¹¹. En los experimentos productivos inspirados en la administración jesuítica, es decir en los territorios de hegemonía económica y autoridad criolla, se promovía el imaginar como vínculos morales aquellas relaciones sociales que hicieran posible la producción de mercancías y que el protestantismo y el liberalismo en otras regiones definirían como estrictamente económicas¹².

La lectura del fenómeno colonial que ofrecieron los teóricos de la articulación de modos de producción en América Latina de los años 70, y la lectura que hicieron Ernst Bloch y Walter Benjamin en los años 30 acerca del fascismo en Alemania ofrecen ciertos elementos críticos para desenrañar la relación entre la obsesión por la cultura y la forma de la implacable mercancía en contextos de acumulación colonial e industrialización monopólica. La utopía del holismo moral jesuítico (por mencionar solo la primera forma de una obsesión cultural de larga trayectoria en América

Latina), así como la nostalgia por una solidaridad primigenia en el experimento fascista apuntan a invisibilizar el profundo impacto disolvente de la lógica de la mercancía en sus territorios¹³. Estas ideologías impidieron la formación de sociabilidades fundamentadas en nociones contractuales de lo social e hicieron inviable la construcción social de las instituciones políticas, o sea del estado.

Pero, más allá de esto, según la crítica adelantada por Bloch, el error de la izquierda tradicional en los años 30 era el mantenerse afincada en el rechazo al liberalismo, mientras la fase monopólica del capital se veía más bien respaldada por una profunda nostalgia de las solidaridades perdidas. Esta nostalgia guió la construcción de un modelo institucional corporativo, en el cual la ideología de la cultura jugó un papel crucial. Esta crítica de décadas atrás es bastante sugerente para repensar también nuestro presente, que ha sido calificado por la izquierda posmoderna como una ola liberal disolvente y homogeneizadora en la que es necesario prescindir de la democracia abstracta del ‘paquete ilustrado’ para buscar un refugio social ‘caliente’ en la cultura. ¿Es nuestra época un retorno del liberalismo, o un retorno del corporativismo en territorios no nacionales, un retorno de las nostalgias aristocráticas por la cultura?

La comunidad, este ‘sólido’ artificial que en ambos casos parecía legado del pasado, fue el objeto de la crítica de ambos paradigmas teóricos. Los teóricos de los modos de producción en América Latina contribuyeron a definir los ‘legados feudales o tradicionales’ como retaguardias producidas por el mismo capitalismo. En ambos casos los autores denunciaron como estos territorios artificiales eran naturalizados como espacios contrarios a la abstracción y mistificados como alternos a la modernidad. En esta categoría de ‘alternos a la modernidad’ se reunían sintomáticamente los supuestos rezagos sociales de un pasado imaginado como solidario, los espacios periféricos exotizados como distantes de la modernidad y las expresiones del ‘espíritu’ tales como el arte. Para Bloch la nostalgia fascista se negaba a asumir su carácter de artificio construido desde el presente, y se asignaba una legitimidad prediscursiva y distinta de los objetos más profanos del mundo, es decir los hombres-mercancía o masas. Desvalorizado el mundo secular, se devaluaba la razón política y la opinión pública como fuente de soberanía; las solidaridades mistificadas no constituían mediación alguna frente a los procesos de acumulación financiera oligopólica que tuvieron su auge durante el fascismo.

Podría parecer lógico que el Barroco represente una transición entre lo tradicional y lo moderno y que una vez entrada la nueva división internacional del trabajo y la expansión del mercado internacional en el siglo XIX esta modernidad fundamentada en el holismo moral quedara sin continuidad. Sin embargo, es sintomático que quienes lograron definir el modo de producción colonial en América Latina en medio de la crisis del modelo populista –me refiero al grupo que constituyó el brillante debate entre la teoría de la dependencia y la de la articulación de modos de producción en los años 70– solo lo hayan podido hacer tras una deliberada búsqueda por desencantar los iconos de la cultura.

De hecho los más significativos iconos que tuvo que desentrañar la escuela de sociología de Sao Paulo y los estudiosos de la economía colonial para develar una racionalidad económica fueron los que alimentaban la conciencia criolla y neocolonial. De manera específica la idea de que América Latina estaba determinada culturalmente a la descapitalización y que las formas más coercitivas del poder estaban matizadas por una racionalidad cultural de tipo paternalista. Esto, sin lugar a dudas, es un legado de la hagiografía católica del siglo XVII que hemos descrito como un proyecto de holismo moral, pero también fue alimentada por una problemática formación del pensamiento estético modernista en América Latina. La estética se volvió ideología, colonizando por fuera de su campo disciplinario precariamente delimitado los espacios de la política y la economía que también eran precarios (Larsen, 1990; Figueroa, 2001; Gutiérrez Girardot, 1983).

En la primera mitad del siglo XX hay un nuevo proceso de definición de la cultura que se asocia al paso del neocolonialismo a formas de gobierno indirecto. La modernidad es definida como patrimonio cultural de Occidente, y los países de la periferia en las condiciones más diversas desde el Japón hasta América Latina son considerados como recién llegados, y por tanto como copias malogradas del original. En este contexto los países periféricos se afirman en la obsesión por su particularidad cultural y espiritual.

Éste es el caso descrito por Harootunian en su estudio sobre la reinvención de la tradición Edo en Japón, a partir de una convención de filósofos bajo el título de “overcoming modernity” (1940) que reaccionaron a la discriminación de Occidente e intentaron resolver los conflictos internos de una sociedad industrial difundiendo principios de la estética Edo como principios de solidaridad social y afirmándose en las sutilezas del espíritu y la cultura.

De esta forma también puede ser visto el caso del Congreso de Historia de las Ideas en América latina. (Puerto Rico, 1956) en el que participaron Leopoldo Zea y José Gaos, entre otros. En este congreso fue de particular relevancia la declaración hecha por sus participantes de que su proceso de descolonización era completamente distinto al de Asia y África, pues Latinoamérica podía confiar en su espíritu como ‘cristiana antigua’ y solo requería encontrar el reconocimiento de su propio canon cultural. América Latina no requería de teorías de descolonización prestadas ni de una emancipación completa.

Tal vez uno de los personajes más fascinantes en el que se observa la combinación entre la conciencia criolla y el relativismo cultural en un proyecto de holismo cultural para América Latina es el brasileño Gilberto Freyre. Freyre fue descendiente de un señor de ingenio esclavista, a la vez que antropólogo graduado en Columbia University donde tuvo contacto con Boas, el padre del relativismo cultural, y con el estudio del surrealismo. El antropólogo brasileño propuso una ‘indisciplinarización’ de la ciencia y la estética y un radical relativismo cultural para definir la cultura del Brasil. Se presentó a sí mismo como quien sacó el posmodernismo de la estética para hacerlo una forma de leer la cultura de los trópicos que es naturalmente posmoderna. Propuso que la cultura regional de Salvador de Bahía, cuna de la civilización ‘tropical’, tenía la forma de una obra de arte, y que por tanto ni la ciencia, ni la estética, ni la economía podrían estudiarse como instituciones independientes sino como un todo dominado por la cultura. En su texto *Casa grande e Senzala* reivindicó el espíritu vanguardista del amo y la sensualidad y exotismo del grupo africano para posicionar su mestizaje como la cuna de una cultura espiritual y onírica única.

Fue la economía política en los años 70 la que confrontó los mitos de la democracia racial y el patriarcalismo representados por la obra de Freyre y develó la correspondencia entre éstos y las prácticas de la esclavitud, cuyo legado marcaba aún en el siglo XX el carácter monopólico del mercado y la representación política (Viotti da Costa, 1985). La economía política destronó la hagiografía jesuítica y la moral hacendaria, llamando por su nombre a la servidumbre y la reciprocidad asimétrica de las grandes libaciones andinas de hacienda (Garavaglia, 1979; Colmenares, 1969). Siguiendo la línea de Mariátegui estos autores cuestionaron la cultura como factor explicativo de la marginalidad y apuntaron a la economía política, proponiendo al mismo tiempo una revolución cultural que permi-

tiera la construcción de proyectos populares de nación. De este paradigma se reivindica solamente su crítica a la teoría de las ventajas comparativas y la influencia del funcionalismo, así ha inspirado importantes estudios acerca de los complejos procesos de proletarización en América Latina y el Caribe. Sin embargo esta literatura es también productiva para mirar con cuidado cómo la crítica al colonialismo supone una crítica al determinismo cultural. La construcción de la economía política como objeto supuso el desentrañamiento de los iconos de la mentalidad criolla entre los cuales se cuenta un relativismo cultural atado al racismo.

Sempat Assadourian y Juan Carlos Caravaglia describieron precisamente como elementos claves de la articulación colonial elementos que la doctrina religiosa había definido como temas morales: una heterogeneidad de formas laborales solo articuladas por el papel mediador del capital comercial (la multiplicidad de tiempos y el procurador como articulador), el carácter oligopólico del mercado y la existencia de una cadena de subvenciones posibles gracias al ahorro del circulante en los espacios productivos orientados a la realización de una única mercancía en el espacio selecto de las 'ciudades modernas'. Asimismo Colmenares descubrió en los libros de hacienda de los jesuitas un documento privado que develaba la racionalidad instrumental de esta empresa moral.

Éste fue su mérito pero también su límite. El entusiasmo por develar las estructuras económicas marginó al papel que había tenido sintómicamente la cultura en la organización de la economía colonial, y fue descartado como tema de segunda bajo el argumento de la falsa conciencia. Es así que aún hoy parecen divorciados los estudios de la cultura y los estudios del capital colonial. En los últimos años, la búsqueda posmoderna de nuestra racionalidad cultural renovó la pregunta de si América Latina es una modernidad determinada por una epistemología *sui generis*. Este proyecto inspiró brillantes estudios sobre el Barroco¹⁴, cuyas conclusiones sin embargo volvieron a la vía tradicional del relativismo, con instrumentos más sofisticados.

La crítica del capitalismo colonial ha dejado abierto e irresuelto el problema de la relación entre esa suerte de fetichización de la moral (luego la estética y finalmente la cultura) en la periferia, y la forma específica del capitalismo colonial. Una pregunta a la que podrían apuntar los aportes teóricos desde América Latina para una rearticulación de la cultura y la economía política, podría ser: ¿Qué relación existe entre una sociedad que reniega su carácter mercantil y vive el encantamiento de la cultu-

ra, sea esta moral o estética, y el carácter descarnado de la acumulación colonial?

En el fetichismo de la mercancía, Marx presentó su proyecto como una investigación acerca de cómo lo abstracto es lo evidente en la conciencia moderna. Su propuesta fue trazar la génesis de la forma ‘dinero’, desarrollar la expresión de valor implícita en la relación de valor de las mercancías, “desde su más simple perfil hasta su deslumbrante forma como moneda”¹⁵. De acuerdo con Zizek, en el fetichismo de la mercancía Marx se afirma en una lectura materialista de la conciencia al plantear que el secreto a ser develado no era el contenido oculto detrás de la forma sino al contrario el secreto de la forma misma... porque el trabajo asumía la forma del valor de una mercancía, y porque el individuo podía afirmar su carácter social solamente en la forma mercancía de su producto (Zizek, 2000: 11, traducción mía). Para Marx el descubrimiento del trabajo existente detrás de la forma mercancía a la vez que removía las apariencias de que éste era un fenómeno accidental, “de ninguna forma altera el modo en que esta determinación realmente si tiene lugar” (El Capital I: 323): las relaciones no eran entre individuos en el trabajo, sino realmente relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.

Siguiendo la repetida representación moral y estética del valor en la región andina en parte fruto del legado de la orientación jesuítica que fuera tan influyente en la formación de la región criolla durante la época colonial, ¿qué nos revela la fusión en el obraje de funciones religiosas y productivas? No fue solo que los cementerios, iglesias y curatos fueran núcleos de explotación colonial que ocultaron tras su doctrina intereses económicos, tal como lo anotaron Lavalle (1982) y Garavaglia (*op. cit.*) entre otros, sino que aún más importante para una agenda de investigación a futuro: las manufacturas, haciendas azucareras y protoplantaciones fueron templos, cementerios y cofradías. El método religioso y su fenomenología ampliamente instalada por la escuela de arte del Barroco apuntó a integrar la producción y la circulación en un todo moral, y le dio su forma.

La economía política dejó establecido una serie de problemas en torno al modelo colonial en América Latina que requieren ser discutidos en los estudios culturales. En este sentido autores como Neil Larsen (1995) y José Antonio Figueroa (2001) ofrecen interpretaciones que ponen a dialogar los métodos críticos de la literatura con las ciencias sociales para explorar figuras complejas de la cultura y la administración económica, como son los experimentos patriarcales y etnicista de administración social.

Estos autores estudian el realismo mágico o el indigenismo como construcciones solo comprensibles dentro de la ideología estética y los medios tecnológicos del modernismo internacional interviniendo en contextos neocoloniales (Larsen, 1995; Figueroa, 2001). Larsen por ejemplo identifica en la incommunicativa red de fantasmas de la obra de Juan Rulfo una de las fuentes de dominio cultural del estado sin estado, estableciendo una correlación entre la mistificación del gamonalismo y la participación de Rulfo en redes intelectuales fascistas a nivel internacional. Este tipo de aproximación devela dos caras del modernismo mediante una crítica al idealismo, pues desentraña la fabricación del gamonalismo¹⁶, y lo entiende como un constructo múltiple concebido entre el proyecto holístico de la estética y el pensamiento social modernista. Ideologías políticas autoritarias que acompañan a la delimitación de los saberes en sociedades periféricas y redundan en consolidar instituciones sociales aparentemente tradicionales¹⁷. Estas instituciones facilitan la concentración de las funciones económicas y políticas en las mismas personas. El proyecto culturalista infunde vitalidad a un cuerpo social que no ha podido construir estado.

LOS CRÍTICOS DE LA NOSTALGIA FASCISTA

En su crítica marxista al fascismo, Bloch, Gramsci y Benjamín Iliamaron la atención a los intentos de renaturalización y sublimación de la sociedad y la cultura, cuestionando el intento de dar la espalda al hecho abstracto de la mercancía y a su contraparte racional, la política, por parte del fascismo. La mayor fuente del autoritarismo, en esto coinciden estos autores, es la utopía reaccionaria de la comunidad, la tesis de que una cultura alejada del mundo era la solución para el problema de la anomía que sufrían las masas. Para estos autores el autoritarismo consistía precisamente en la supresión de la política como efecto de la negación del carácter contradictorio y artificial del mundo de la mercancía.

Bloch (1996) propone romper con la imagen lineal del historicismo. En lugar de ver el presente como una época completamente diferente emergida de la superación del pasado ('nuestro tiempo es liberal') o de ver en el mundo contemporáneo el resurgimiento de elementos de la tradición cultural reprimidos por la modernidad ('nuestro tiempo es híbrido, o cul-

turalmente alternativo'), lo que sugiere es que el presente capitalista crea múltiples reificaciones reprocessando el pasado para nuevos fines. Interesado en el análisis del corporativismo Bloch hace un movimiento similar al que hizo Assadourian en el estudio de la historia colonial andina, para ambos las corporaciones tradicionales son entendidas como fabricaciones orientadas hacia la subvención económica de la mercancía en contextos oligopólicos. En Bloch la tradición es entendida como una fuente de solidaridad artificial naturalizada que se pretende introducir como alternativa a la política.

Bloch hace un diagnóstico del presente fascista, que ciertamente incluye la contradicción entre capital y trabajo, pero también la construcción de la lealtad nacionalista, la mistificación, la biologización de la sociedad, del discurso médico y la teoría racial: las reificaciones ofrecidas por la conciencia aristocrática al fascismo. Este autor entonces no solo mira las contradicciones del capitalismo sino también las 'soluciones peligrosas' ofrecidas por los saberes modernistas. De acuerdo a Bloch el fascismo encuentra un apoyo en la crítica de la izquierda únicamente dirigida al liberalismo, mientras se apoya en la cultura. El 'fraude fascista' pone en escena una fetichización estética que crea el ambiente de haber recuperado una totalidad social perdida.

Para Bloch y para Gramsci es evidente que el fascismo busca en la estética sublime, el pasado y la naturaleza, algo que el presente ha perdido, para estos autores en esto consiste la vía autoritaria para confrontar la crisis causada por la pobre interacción social. Gramsci reveló el aparato conceptual de una sociología fundamentada en metáforas biológicas y forzadamente alejada de las cuestiones de la política como sustento de las utopías comunitaristas del fascismo. De manera contrastante a la lectura que de él hace Laclau, la propuesta de Gramsci no es hacer una teoría sociológica de la diferencia y la articulación social, en su proyecto se trata, como en Maquiavelo, de volver todo a la política, y completar por la vía del socialismo la batalla contra la propuesta comunitaria (en lo civil) y metafísica (en lo representacional) de la Iglesia Católica. La alternativa de esta izquierda más atenta es la reformulación del espacio político, la interpelación de las masas hacia la crítica y la construcción secular del estado.

Benjamin fue quizás quien más claramente insistió en advertir el peligro del aura sublime del arte como un síntoma de la negativa a asumir el carácter artificial del hábitat moderno. La negativa a distinguir lo construido de lo dado redundaría, según este autor, en la eliminación de la crítica

y el oscurecimiento de la política. Así, las simulaciones de una sociedad sin clases (falansterio), el universo alterno del arte por el arte, o la ilusión de una naturaleza intocada por la industria fueron el mayor blanco de sus críticas, e incluso las definió como continuaciones por la vía estética de la metafísica religiosa.

Estos autores al igual que Marx advirtieron contra todo intento de separar la cultura de la economía política, y calificaron de utopía reaccionaria la construcción de mundos que dieran la espalda a la existencia de la racionalidad instrumental. Al combinar una integración de hecho al mercado con una oposición espiritualista a la propiedad privada vista como un peligro para la solidaridad social, lo que la utopía aristocrático-fascista reclama, no es tanto la creación de un proletariado (la mercancía trabajo) sino la creación del proletariado como su propio testigo, la creación por el capitalismo de un sujeto demandante y potencialmente político (Marx en Tucker, 1974: 492).

Para Bloch y Benjamin lo que están juego en la fetichización de la cultura como una segunda naturaleza y en el miedo a la mercancía como el icono de una realidad artificial es, primero, la negación de la agencia social en la construcción del mundo material, y, segundo, la negación de la agencia social en la construcción de una soberanía secular. En contra de la utopía reaccionaria que fija las identidades y flexibiliza al capital, Bloch apunta a radicalizar la modernidad definiendo el presente como el centro vacío de una práctica de articulación crítica. Para Benjamin la cualidad del hombre moderno ha de ser la tolerancia al vacío, ese lugar de *shock* en el que el sujeto es capaz de interrumpir las narrativas teleológicas –un gesto expresionista– y colocarse en una perspectiva política.

Para Benjamin el eslogan del ‘arte por el arte’, surge también de una forma de holismo que intenta desconocer la racionalidad del desarrollo tecnológico. Su celebración es el corolario de la frivolidad y la sordidez que se atribuye a la existencia social del hombre en tanto mercancía. Así, sus dos recomendaciones básicas son la identificación de la cultura como parte de un proceso de producción, la menor relevancia a las cualidades espirituales y el reconocimiento de que la lucha revolucionaria no es entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el capital y el trabajo entendiendo esta confrontación como una en la cual un actor más radical (el proletariado, pero también otros sectores) expande la promesa de universalización de la burguesía.

CONCLUSIONES TEMPORALES

Los teóricos posmodernos de la cultura, de forma similar a la izquierda obsesionada con el liberalismo en los años 30, han invertido la mayor parte de sus recursos en reaccionar contra la existencia del estado y de la política como campos específicos y artificialmente contruidos para la traducción de las contradicciones sociales. Como una reacción nostálgica contra la mercancía, los pensadores posmodernos han propuesto la visión de una nueva racionalidad donde las pertenencias locales, el espiritualismo, la justicia doméstica promuevan el empoderamiento de la sociedad civil desde sí misma contra el imaginario de sociedad civil y política de la tradición ilustrada. En este sentido han atacado lo que consideran universales procesos de homogenización.

El recorrido que se ha propuesto aquí muestra síntomas de cómo la modernidad en las experiencias coloniales, lejos de ser homogeneizante ha promovido el particularismo cultural como una forma de despolitización de las contradicciones sociales y como un vehículo formalmente inseparable de la forma del capitalismo en contextos coloniales. Como lo plantea Mbembe y lo hicieron antes los teóricos de la dependencia, aquello colonial del capitalismo es la no congruencia entre los territorios políticos de fracasados estados nacionales y los espacios del capitalismo (enclaves, acumulación transnacional, y corredores de flujo financiero informal), sino la correspondencia entre los territorios del particularismo cultural y los de la acumulación colonial.

De alguna forma, que sería importante incluir en la agenda de investigaciones sobre globalización, el colonialismo se ha mundializado. Éstos son precisamente ahora los dilemas de la sociedad global en cualquier localidad del mundo. La izquierda posmoderna en su obsesión por la cultura está cometiendo, por tanto, los mismos errores señalados por Bloch contra el marxismo tradicional, está caracterizando nuestro tiempo como una marcha unidireccional de disolución de la sociedad, mientras un nuevo proyecto de territorialidad corporativa está ya articulando fragmentos ideológicos e institucionales del conservatismo y la inequidad. Es más, sus utopías antiuniversales de lo local y lo multicultural están contribuyendo, en semejanza a los dos modelos antes descritos, a la construcción del espacio económicamente global y social-comunicativamente local, fragmentado, particular, esto es al espacio de la acumulación oligopólica. Al contrario de Marx, quien criticaba la democracia formal por su incon-

sistencia y no por su universalidad, la izquierda posmoderna ha dirigido su ataque al universalismo dejando intacto el corporativismo y el particularismo que organizan hoy los territorios del capital.

El primer punto que he querido anotar, entonces, es que una aproximación a las imágenes de América Latina como el escenario de la moral contra la mercancía (en la lógica jesuítica), y de la diferencia cultural contra el capital (en la lógica del relativismo cultural) parecen los más peligrosos legados de la experiencia colonial y neocolonial. El hecho de que en nuestro continente reincidentemente se ha evitado hablar de la mercancía y de autoritarismo, mientras la cultura ha sido nuestro capital de exportación, es un problema que yo he querido proponer como sintomático y necesario de indagar en el campo de los estudios culturales y las ciencias sociales. Una posibilidad a explorar es el estudio de esta sublimación de la cultura, de manera afín al estudio del fetichismo de la mercancía que ofreció Marx como una relación entre la conciencia y la realidad en el modelo liberal. Podríamos arriesgarnos a pensar que la obsesión por la cultura en lugar de esconder la realidad del capitalismo colonial, le dio su forma.

El segundo punto sobre el que he querido llamar la atención es la pregunta de si esta particular combinación de flexibilidad y globalidad económica, fragmentación política y renovación del particularismo cultural puede describirse como una forma de neoliberalismo, o si haciendo caso a los críticos del colonialismo y el fascismo podemos ver en estos elementos una puerta de entrada para entender nuestro tiempo como una repetición de las experiencias de contracción del liberalismo en los márgenes coloniales y el corporativismo fascista. Estas preguntas, solamente planteadas aquí pretenden fomentar una crítica a nuestro tiempo. Al parecer los trópicos han sido el semillero de un modelo autoritario hoy visible en cualquier localidad del mundo. También han sido el lugar en el que se propusieron importantes iniciativas para radicalizar las revoluciones sociales modernas en contextos neocoloniales.

NOTAS

- 1 La obra fundacional de la sociología sobre la división del trabajo de Emile Durkheim describe precisamente la delimitación del mercado, y el estado como coordinadores sociales fundamentales. En esta línea ha desarrollado la sociología francesa varias propuestas, entre ellas los estudios sobre la institucionalización del saber en Francia, véase Bourdieu (1992). La precariedad de estas divisiones en el caso alemán fue una de los ejes de la crítica de Benjamin hacia la ideología estética del fascismo, véase Benjamin (1978), Buck-Morse (1989), y Lepenies (1988).
- 2 Para una aproximación al papel de América Latina y el Caribe en la expansión del concepto de humanidad ilustrada, y en la radicalización de las teorías universalistas de democracia, véase. C. L. R. James (1979), Sheller (2000), Ferrer (1979).
- 3 En *Close Encounters of Empire* (1998) Le Grand abandona su marco de interpretación de economía política. En este texto la autora intenta una aproximación culturalista y sostiene que Santa Marta de la United Fruit Company no fue un enclave. A partir de una reconstrucción de discursos místicos de la región que la autora define como un patrimonio cultural particular, ella describe el surgimiento de una región cultural de espaldas a la transnacional bananera. A continuación deduce que el enclave no existió, pues los habitantes regionales estaban pensando en otra cosa, en su concepto la alineación extrema de capitales, el retiro del estado nacional colombiano, y la matanza obrera no existió. Este argumento tiene preocupantemente semejanza con las narrativas tradicionales de la oligarquía latinoamericana, y es uno de los temas de la crítica adelantada por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*.
- 4 Este proyecto tuvo como guía a Leopoldo Zea, y la participación de Jose Gaos, Jaime Jaramillo Uribe de Colombia y Benjamín Carrión de Ecuador. El primer congreso tuvo lugar en Puerto Rico en 1956.
- 5 Véase Harootunian (2000) e Ivy (1999) para una lectura de los estudios de área y la proyección de imaginarios culturalistas en el Japón.
- 6 Según el testimonio de los viajeros, desde que los niños eran capaces de trabajar eran llevados a talleres, y campos donde producían artículos comerciales como la hierba del Paraguay, la cera, la miel y los lienzos de algodón. Los artículos de comercio salían fuera de la provincia, y la mayor parte se consumían en Buenos Aires.
- 7 Entre los instrumentos para visualizar como una totalidad esta multiplicidad de tiempos y fragmentarios espacios los jesuitas desarrollaron el *horologium catholicum* y sistemas de contabilidad que medían la ganancia de la empresa en cada misión y la reportaban al centro de su orden en Roma.
- 8 Lo que Pagden ha descrito como una temprana teoría antropológica evolucionista a partir de la lectura de Acosta.
- 9 Formas de confesión diferenciadores correspondientes a imaginarios de las particularidades culturales se expresaron en los manuales para doctrina de indios y en las experimentaciones en cofradías múltiples instalados por esta doctrina, todos particularizados por lo que se conoce como la teoría del probabilismo.
- 10 En las misiones del Paraguay se llegó a manejar incluso la imagen de la virgen como moneda moral que permitía acceder a los productos de las tiendas controladas por la compañía.
- 11 'Ojos morales' es el concepto utilizado en la escritura colonial jesuita para referir a las formas de visualización inspiradas en la teoría del 'teatro de la memoria artificial' de la mística hispánica y que fuera desarrollado por Ignacio de Loyola. Con estos ojos morales el sujeto

- podría lograr visualizar detrás de la presencia 'engañosas' de los objetos empíricos el carácter moral de los vínculos sociales, y la disposición moral de los objetos. véase estudios de las implicaciones del teatro de la memoria artificial en De La Flor (1995), Espinosa (1996), Chinchilla (1996), Coronel (1997).
- 12 Para un estudio de las misiones jesuíticas como experimentos holísticos en los que la mercancía tiene la forma de un objeto moral, véase el ensayo clásico de Caravaglia en Assadourian (1979) y Popescu (1952). El análisis del holismo y el impacto de "éste sobre la forma de la mercancía también ha ocupado mi trabajo sobre el barroco y el modernismo católico en Quito y Nueva Granada.
 - 13 Un estudio importante acerca de la lógica disolvente de la mercancía en el contexto andino, particularmente el de la disrupción de la comunidad indígena y el cambio demográfico en la audiencia de Quito, véase Karen Powers (1995, 1994). Véase también Berman (1991) para una referencia a la imagen de Marx acerca de la disolución introducida por el capital en Europa.
 - 14 Espinosa, *op. cit.*; Echeverría, 1994.
 - 15 "Todo el mundo sabe, si no sabe nada mas, que las mercancías tienen una forma de valor, común a todas ellas y que presentan un marcado contraste con la variedad de formas físicas que estas tienen en tanto valores de uso, su forma monetaria. como moneda. Nuestro objetivo, el que nunca ha sido intentado por la economía burguesa es el de trazar la génesis de esta forma monetaria, el desarrollo de la expresión del valor implicada en la relación del valor en las mercancías, de sus mas simples casi imperceptibles esquemas hasta su deslumbrante forma como dinero (traducción mía, en fetishism of commodity, Marx in Tucker, 1978).
 - 16 Contra la idea de que el gamonalismo es una expresión de precariedad, una patología o una carencia de otros esquemas institucionales en contextos subdesarrollados.
 - 17 Un trabajo mas complejo en este sentido para el caso de la India en Guha (1983).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assadourian, Carlos S., comp. 1986 [1979]. *Modos de producción en América Latina*. Cuadernos de pasado y presente. México: Siglo XXI Editores.
- Appadurai, Arjun. 2000. "Grassroots Globalization and the Research Imagination". *Public Culture* (Durham), 12.1.
- Benjamin, Walter. 1978. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Rules of Art: Génesis and Structure of the Artistic Field*. Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, Ernst. 1996. *The Heritage of Our Times*. London: Routledge.
- Buck-Morss, Susan. 1989. *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Massachussets: MIT Press.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. New York: Blackwell Publishers.
- Colmenares, Germán. 1969. *Las haciendas jesuitas en el virreinato de Nueva Granada durante el s. XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Coronel, Valeria. 2000. "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en Sierra Nevada de Santa Marta". *Antropología transeúnte*. Uribe, María Victoria, y Eduardo Restrepo, eds. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura.
- Chinchilla, Perla. 1996. "La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII". *Historia y Grafía* (México), 7.
- Choay, Françoise. 2000. *Utopia in the Western World*. New York: MoMA.
- Durkheim, Emile. 1996. *Professional Ethics and Civic Moral*. London: Routledge.
- De la Flor, Fernando R. 1995. *Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza Forma.
- Escobar, Arturo. 1994. *Encountering Development. The Making and Unmaking Of The Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinosa, Carlos. 1996. "Colonial visions". *Phoebus –a Journal of Art History, VII, Native artists and patrons in colonial Latin America*. Umberger y Cummins, eds. (Tucson, Arizona): 84-106.
- Echeverría, Bolívar, comp. 1994. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.
- Ferrer, Ada. 1999. *Insurgent Cuba. Race Nation and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Figueroa, José Antonio. 2001. *Del nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos*. Bogotá-México: Convenio Andrés Bello.
- Freyre, Gilberto. 1977. *Casa-Grande y Senzala. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil*. Lima: Biblioteca Ayacucho.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- Guha, Ranajit. 1983. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Bombay-Calcuta-Madras: New Delhi-Oxford University Press.
- Gray, John. 1998. *False Down. The Delusions of Global Capitalism*. New York: New Press.
- Gutierrez Girardot, Rafael. 1983. *Modernismo*. Barcelona: Editorial Montesinos.
- Harootunian, Harry. 2000. *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Ivy, Marilyn. 1995. *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- James, C. L. R. 1989 [1963]. *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- Jameson, Fredric. 1997. *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Joseph, Gilbert. 1998. Catherine Le Grand, and Ricardo Salvatore, eds. *Close encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S. Latin American Relations*. Durham-London: Duke University Press.
- Juan, Jorge, y Antonio de Ulloa. 1822 [1826]. *Noticias secretas de América*. Quito: Ediciones Turner Madrid / Libri Mundi. Edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London, New York: Verso.
- Lavalley, Bernard. 1982. "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)". *Allpanchis* (Cusco), XVI.19.
- Larsen, Neil. 1990. *Modernism and Hegemony. A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lepenies, Wolf. 1988. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallon, Florencia E. 1980. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, Achille. 2000. "At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality and Sovereignty in Africa". *Public Culture* (Durham, N.C.), 12.1.
- Powers Vieira, Karen. 1995. "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration". *Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.), 75.1.
- Sassen, Saskia. 1995. "The State and the New Geography of Power". *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Sheller, Mimi. 2000. *Democracy after Slavery. Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. London: Macmillan Education Ltd.
- Scheuerman, William E. 1999. "Economic glocalization and the rule of law". *Constellations, an International Journal of Critical and Democratic Theory* (Cambridge, Massachusetts), 6.1.
- Storper, Michael. 1997. *Territories, Flows, and Hierarchies in the Global Economy*. New York: Guildford Press.
- Strange, Susan. 1996. *The Retreat Of The State. The Diffusion Of Power In The World Economy*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Taylor, Charles. 1999. "Two Theories of Modernity". *Public Culture* (Durham, N.C.), 11.1.
- Tucker, Robert C., ed. 1978. *Marx-Engels Reader*. Second edition. New York: W.W. Norton and Company.
- Viotti da Costa, Emilia. 1985. *The Brazilian Empire. Myths and Histories*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Zizek, Slavoj. 1999. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.

LAS NUEVAS AVENTURAS DE LA VANGUARDIA EN AMÉRICA LATINA:

MODERNISMO, MÍMICA POSCOLONIAL
Y EL MOBILIARIO DE BEATRIZ GONZÁLEZ

*Víctor Manuel Rodríguez**

*Me siento precursora de un arte colombiano, más aún,
de un arte provinciano que no puede circular univer-
salmente sino, acaso, como curiosidad¹.*

Beatriz González



B. González. *La Última Mesa*. Esmalte sobre lámina metálica sobre mesa metálica, 105 x 205 x 75 cm, 1970.

* Profesor de la Universidad Nacional, de la Universidad Pedagógica Nacional y de la Universidad de los Andes en Colombia. Actualmente es candidato a doctor en la Universidad de Rochester, con la tesis que lleva por título “Mímica poscolonial en el arte latinoamericano y la retórica de la historia del arte modernista”.



B. González. *La Última Mesa*. Esmalte sobre lámina metálica sobre mesa metálica, 105 x 205 x 75 cm, 1970.

HISTORIA DEL ARTE LATINOAMERICANO, GUERRA FRÍA Y DESARROLLISMO

Una ola de comentarios apasionados inundó las columnas de periódicos y revistas colombianas cuando la artista Beatriz González exhibió sus primeras mesas y camas en la II Bienal de Coltejer de 1970 en Medellín, Colombia. González presentó dos piezas de su mobiliario: *La Última Mesa* (1970) y *Naturaleza casi muerta* (1970). La primera es una versión de *La Última Cena* de Leonardo, pintada en la superficie de una mesa de comedor, mientras que la última es una versión de una estampa de Cristo moribundo, pintada sobre una lámina metálica e instalada como colchón en una cama también metálica. En ambas piezas, ella mantiene los materiales y decoraciones originales hechos por artesanos populares que, a su vez, imitan vidrio y madera. Periodistas, miembros de la Academia Colombiana de Historia y de la Iglesia Católica se sintieron ultrajados con su trabajo: “La autora fracasó de medio a medio”; “el dedo doblado [*La Última Mesa*] es un engendro”. “En cuanto a la religión, ni comentamos por elemental decoro”².

Marta Traba (1930-1983), crítica e historiadora del arte, se opuso a este rechazo visceral arguyendo que se trataba de respuestas ‘contaminadas’ de consideraciones ideológicas e incapaces de abordar el arte con el desinterés que merecen los objetos estéticos:

Quienes no sean capaces de leer la justa dimensión de ese metalenguaje, que propone la semiótica de una semiótica, es porque están ya tan corrompidos por la primera desacralización del arte [aquella mediante la cual la sociedad de consumo transformó el arte en fetiche y mera ideología] y aceptan hasta tal grado (con la mansedumbre que ella delata) el mundo sin valores, que perdieron la capacidad de leer su mensaje [...] la crítica ayuda

al reconocimiento y lectura de una expresión artística: esto parece indudable, siempre que una obra logre ser desmontada en sus mecanismos operativos³.

Traba jugó un papel preponderante en el surgimiento del modernismo en el arte y la historia del arte en América Latina. En Colombia, junto a sus actividades como novelista, profesora y escritora de libros y artículos sobre el arte latinoamericano y colombiano, fue co-fundadora del Museo de Arte Moderno en Bogotá en 1964⁴. Críticos latinoamericanos contemporáneos la reconocen como una de las pioneras de la historia del arte latinoamericano. Gerardo Mosquera, por ejemplo, sostiene que “[Traba] publicó el primer libro que aborda el arte latinoamericano de una manera global, intentando darle al tema alguna unidad conceptual”⁵. Se considera también su trabajo como parte del clima oposicional que dio forma a las luchas culturales en América Latina, donde la historia del arte y su propio trabajo se ubicaron en las tradiciones del pensamiento de la izquierda política. Son ampliamente conocidos sus rechazos al conceptualismo como un producto cultural del imperialismo norteamericano, debido a que éste, según ella, ponía en peligro el desarrollo autóctono del arte moderno latinoamericano⁶. La propia Traba alguna vez sostuvo que su historiografía se basaba en la sociología francesa del arte y en la historia social del arte⁷.

Sin embargo, cuando uno lee en detalle su interpretación de la obra de González, ésta parece fundarse más en los principios del formalismo americano, un enfoque que ella rechazó públicamente:

Dondequiera que vaya, [el trabajo de González] podrá ser leído como una gran obra de arte, sin que las implicaciones nacionales o las provinciales recorten en nada tal categoría [...] pensar que todos estos factores, insisto, conspiran contra su importancia y la condenen al anonimato, es ignorar que la obra de arte se abre camino sola cuando la sostiene una estructura formal suficientemente válida⁸.

Traba parece hacer eco del argumento central del formalismo americano que sostenía que el arte era una práctica formal que tomaba sus propios métodos y conceptos como objeto y cuya relevancia reposaba casi exclusivamente en su relación con la tradición artística interna. Asimismo, al explorar el carácter local del trabajo de González, Traba sigue los argumentos formalistas que sustentaban que una obra de arte exitosa debe evitar cualquier referencia local o nacional y alcanzar el nivel de universal. Por último, cuando se opone a las respuestas ‘contaminadas’ de conside-

raciones ideológicas, Traba parece compartir el postulado modernista que abogaba por una historia del arte neutral y objetiva, cuya preocupación principal era mantener su desinterés apropiado para los objetos estéticos aparte de la ideología y la política.

Serge Guilbaut ha demostrado ampliamente cómo la reinención de los propósitos de la vanguardia moderna por parte del formalismo americano fue una manera de establecer la hegemonía cultural norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial⁹. Con el crítico Clement Greenberg a la cabeza, el formalismo concebía el arte como una práctica especializada cuya preocupación fundamental era el arte mismo. Articulado en torno a los postulados de libertad de expresión artística y del universalismo de la experiencia estética, el formalismo intentaba diferenciar el arte norteamericano de la vanguardia europea –que entonces se consideraba como un academicismo exhausto aún interesado en la representación de la realidad– del realismo socialista y el *kitsch*, considerados como productos complejos del comunismo, de la industria cultural y el fascismo, así como una degeneración del arte y la cultura. El formalismo americano alcanzó el principio del universalismo a través de una transición mediante la cual críticos y artistas se desplazaron del nacionalismo hacia el internacionalismo y, más tarde, hacia el universalismo, es decir, se deslizaron de un arte nacional hacia un arte socialista y, por último, hacia un arte universal. Esta transición se relaciona, a su vez, con los continuos cambios de posición de la izquierda norteamericana en respuesta a la amenaza comunista y a la consolidación de los Estados Unidos como la primera potencia mundial, e ilustra cómo la vanguardia norteamericana se deshizo de cualquier reclamo sobre su carácter local o político¹⁰. El principio del arte como una práctica formal que expresa lo ‘universal’ fue una reconciliación de la ideología de la vanguardia norteamericana con el liberalismo de posguerra. Fue una alianza que mezcló la noción norteamericana de la libertad con el principio de un arte que sobrepasará las fronteras nacionales y expresará lo universalmente ‘humano’. Como lo sostuvo Robert Motherwell: “el arte no es nacional, eso de ser simplemente un artista francés o norteamericano es no ser nada; fracasar en la tarea de desbordar el propio ambiente inicial es no llegar a lo ‘humano’”¹¹.

Como ha señalado Guilbaut, las preocupaciones del formalismo americano surgen dentro del contexto político creado por el ‘nuevo liberalismo’ después de las elecciones de 1948 y de la intervención crucial de los Estados Unidos en la creación de un nuevo orden mundial de posgue-

rra. La invasión de la Unión Soviética a Finlandia y el pacto germano-soviético entre Hitler y Stalin provocaron un fuerte sentimiento de desilusión entre los miembros de la izquierda americana, incluyendo escritores, críticos y artistas. Algunos de ellos ya se habían desplazado hacia las ideas de Trotsky, especialmente, hacia su defensa de un arte crítico que debería permanecer independiente de cualquier autoridad, distinta a sus propias reglas y principios, un supuesto que facilitaría la transición de los artistas norteamericanos del arte figurativo hacia al arte abstracto y del arte comprometido hacia el arte por el arte¹². Todo lo anterior provocó una peculiar coalición entre intelectuales, artistas y políticos. Fue “un proceso lento mediante el cual la vanguardia emergente elaboró, en 1947 y 1948, una nueva ideología a tono con un nuevo modo de producción cultural. Fluidos al comienzo, ideología y estilo se solidificaron rápidamente”¹³.

El clima político posterior a las elecciones presidenciales de 1948 también hace referencia al surgimiento del Tercer Mundo como una configuración de saber y poder. Arturo Escobar, siguiendo los postulados fundamentales de *orientalismo* de Edward Said, ha señalado que durante este período las realidades latinoamericanas, africanas y asiáticas fueron colonizadas por una formación discursiva que él llama *desarrollismo*, cuyo propósito fundamental era producir una transformación radical de la cultura que ayudara a las áreas pobres del mundo a alcanzar la modernidad. Escobar sostiene que “a través de la creación de un dominio de pensamiento y acción, el desarrollo alcanzó el estatus de certeza en el imaginario social e hizo posible la invención del Tercer Mundo”¹⁴.

Políticos y científicos se habían dividido a raíz de las antinomias del capitalismo y el socialismo. Para algunos, desarrollarse implicaba tomar la ruta del socialismo, para otros significaba elevar el nivel de las clases más bajas y consolidar una democracia liberal. Para ambos, sin embargo, el principio del desarrollo era indiscutible y estaba en la base de sus idearios sociales y políticos. Las prácticas académicas formularon teorías de la modernización y de la dependencia, saturadas en razones para explicar y superar el subdesarrollo latinoamericano. Se dio paso así a una representación de las sociedades latinoamericanas como una mezcla compleja de tradiciones pre-modernas y locales con prácticas políticas adscriptivas. Como lo dice Escobar:

el desarrollismo fue una experiencia histórica singular que produjo formas de saber mediante las cuales el Tercer Mundo fue hecho visible y articulable. Dio también lugar a sistemas de poder que regularan sus prácticas, y

moduló formas de subjetividad a través de las cuales la gente vino a reconocerse a sí misma como desarrollada y subdesarrollada¹⁵.

A la luz de estas consideraciones históricas, ¿Cómo se relaciona la historiografía de Traba con las luchas culturales y políticas de la Guerra Fría? ¿Cómo explicamos los usos que hace Traba del formalismo americano? ¿Cómo explorar su interpretación de la obra de González como una búsqueda formal y como una expresión universal? ¿Cómo considerar las apropiaciones que hace González de las piezas maestras del arte occidental, instaladas en peinadores, mesas y camas? La insistencia usual en una presencia representativa del arte no-occidental en la escena artística internacional –con sus imágenes familiares de exclusión y ‘*misrepresentation*’– no son mi preocupación central. Mi interés principal es esbozar algunas condiciones de posibilidad de la historia del arte latinoamericana a través del diálogo que tuvo lugar entre Traba y el formalismo americano, de una parte, y entre Traba y el trabajo de González, de otra, dentro del contexto de la política y la cultura de la Guerra Fría. Intento explorar la condición de verdad del desarrollismo, así como algunas prácticas culturales que suspendieron los modos disciplinarios de la modernidad y las políticas del modernismo y la modernización.

Consideraré este diálogo histórico-artístico como un ejercicio de saber/poder articulado por formas de apropiación colonial y resistencia conocidas como mímica. En “Of Mimicry and Man”, Homi K. Bhabha ha señalado que la mímica es un modo de representación mediante el cual el discurso colonial/hegemónico apropia al colonizado o a los sectores subalternos como similares, y, sin embargo, para ser efectivo necesita construirlos como su otro, es decir, como un otro rechazado: el colonizado o lo subalterno es *casi lo mismo, pero no lo suficiente*, en la famosa formulación de Bhabha¹⁶. La mímica es entonces una forma de apropiación que usa figuras de similitud y parecido y que es en sí misma una forma de rechazo. Mi argumento central es que la interpretación que Traba elabora del trabajo de González opera como una forma de mímica mediante la cual la obra aparece como similar a las preocupaciones modernistas, mientras que la cultura colombiana, de donde ella se alimenta, se representa como su otro cultural. Así, la nueva historia del arte latinoamericana se definió a sí misma, mediante la representación de un otro cultural como subdesarrollado.

Bhabha ha asegurado que la mímica produce también estrategias de doblaje y travestismo del discurso colonial a través de los cuales su ambivalencia –*casi lo mismo pero no lo suficiente*– se convierte en una amena-

za. Al devolver al colonizador una mirada de sí mismo, la mímica desestabiliza la pretensión de la cultura dominante de ser única, universal, auténtica, y suspende su aparato de saber y poder. Como una estrategia no dialéctica, la mímica deconstruye cualquier tradición que busque reclamar para sí el derecho de poseer una cultura pura, originaria o anterior. Como él lo señala:

Lo que emerge entre mimesis y mímica es la escritura, un modo de representación, que marginaliza la monumentalidad de la historia, y de forma simple se mofa de su poder para ser un modelo, ese poder que de manera supuesta lo hace imitable. Más que representar, la mímica repite [...] La ambivalencia de la autoridad colonial se desliza de manera repetida de la mímica –una diferencia que es casi nada pero no lo suficiente– hacia la amenaza –una diferencia que es casi total pero no lo suficiente–¹⁷.

Sostengo que González, junto con un buen grupo de artistas latinoamericanos, creó una rica escena poscolonial que desestabilizó el carácter oposicional con el que se ha representado la cultura en la Guerra Fría y esbozó formas de lucha cultural suplementarias, éstas que se adicionan al discurso hegemónico pero que no aumentan la grandeza de la historia y la tradición, sino que le recuerdan su carácter incompleto y no originario. Mediante la estrategia de hacer versiones de obras maestras del arte occidental, de repetirlas, González opera dentro de la ambivalencia del discurso modernista del arte e introduce formas de interpretación cultural mediante las cuales la autoridad de los discursos modernos del arte y la cultura es fracturada, y sus significados diferidos, pospuestos. Su trabajo repite las operaciones discursivas mediante las cuales los signos de diferencia, las metonimias de presencia, producen un otro visible y reconocible. Sin embargo, mediante esta repetición, su mímica ‘abre los signos ambivalentes y conflictivos de esas marcas de identidad que no ocultan una esencia’. Se mueve, por así decirlo, entre el deseo por fijar la diferencia y su producción en la escritura; entre la pulsión discursiva por un otro visible y su invisibilidad.

Basaré este análisis en los escritos de Traba sobre González, haciendo especial énfasis en su libro *Los muebles de Beatriz González* de 1974. Tendré en cuenta también los textos de Greenberg “Avant-Garde and Kitsch” y “Modernist Painting”¹⁸, así como la serie de espejos que González produjo entre 1970 y 1977. Traba aborda dos preocupaciones que, a su vez, dieron forma a la agenda del formalismo americano: las antinomias entre la vanguardia y el *kitsch*, y la distinción entre arte y cultura po-

pular. Sostendré que su historiografía emerge en el contexto discursivo del desarrollismo y se articula a la búsqueda norteamericana por la hegemonía cultural en América Latina. Considero que González, por su parte, medita en torno a las prácticas del arte y de la historia del arte a partir de las apropiaciones locales de la cultura moderna y las estrategias de repetición que dan forma a la mímica poscolonial. González esboza una política de la identidad que evita tanto la noción liberal de sujeto, como los postulados de relatividad cultural del multiculturalismo y anticipa tácticas marginales y minoritarias de resistencia poscolonial que renuncian al utopismo moderno¹⁹.

VANGUARDIA Y KITSCH, O CÓMO LA HISTORIA DEL ARTE CREA SU OBJETO DE ESTUDIO

Periodistas, artistas, críticos e historiadores del arte han calificado el trabajo de Beatriz González como pop y populista, modernista y *kitsch*, local y universal, de buen y mal gusto, falso y auténtico, colombiano y demasiado colombiano. Aunque uno de los más frecuentes apelativos usados para calificar el mobiliario de González es el de ‘cursi’ o *kitsch*, ella misma ha afirmado: “No creo que la sociedad en que trabajo sea una sociedad cursi sino desmedida, en todas las proporciones y sentidos”²⁰.

En su definición del *kitsch*, Greenberg escribió:

La condición previa del *kitsch* sin la que el *kitsch* sería imposible, es la disponibilidad, al alcance de la mano, de una tradición cultural plenamente madura, cuyos descubrimientos y conquistas, y cuya cumplida autoconciencia puede explotar el *kitsch* para sus propios fines. En efecto, el *kitsch* toma en préstamo de ésta hallazgos, trucos, estratagemas, reglas empíricas, temas, los convierte en un nuevo sistema y descarta el resto. El *kitsch* toma su linfa vital, por así decirlo, de toda esta reserva de experiencia acumulada²¹.

Aunque Traba reconocía el rechazo de González al *kitsch* como un concepto para explicar su trabajo, afirmaba:

De las numerosas explicaciones acerca del *kitsch* prefiero usar la de Clement Greenberg, que suscribo al pensar la obra de Beatriz González co-

mo un producto kitsch [...] Leyendo con cuidado esta afirmación [la de Greenberg], parece aplicable punto por punto a las tendencias de Beatriz González. No es aplicable, en cambio, el término kitsch en tanto que elemento negativo, como lo han presentado Broch y Adorno, Mc Donald y Greenberg entre otros, refiriéndose a las alteraciones promovidas flagrantemente por la “industria cultural”²².

Mediante la aplicación de los elementos positivos del *kitsch* al trabajo de González, Traba quería caracterizarlo como una reflexión formalista del *kitsch* –que usa el *kitsch* como fuente– y que lo transforma en arte universal. Con los elementos negativos, ella quería evitar que el trabajo de González fuera visto como no arte, o como una expresión vulgar de la cultura, precisamente la clase de expresiones criticadas por el formalismo americano. Así, Traba exhortaba a dos Greenberg: el joven Greenberg de 1939 que definió, formalizó y puso en circulación un proyecto ideológico para el arte americano, opuesto a la vanguardia europea, el *kitsch* y el realismo socialista. También exhortaba al Greenberg tardío de 1948 que promovió el expresionismo abstracto y los principios de libertad de expresión y arte universal. Con la primera aclaración, Traba establecía la distinción entre el trabajo de González y otras corrientes artísticas, el *kitsch* y la cultura popular. Con la segunda aclaración, lo hacía universal.

Traba consideraba el mobiliario de González como una meditación sobre el *kitsch* y como parte de los movimientos artísticos de las décadas del sesenta y del setenta que estaban profundamente preocupados por la pérdida de sentido del trabajo artístico, así como por la creciente fetichización del artista debido a la emergencia del consumismo después de la Segunda Guerra Mundial. Al trabajar sobre la representación artística occidental, Traba sostenía que estos movimientos querían resacralizar el trabajo artístico y evitar lo ideológico, “asignándole al arte un campo específico y diferenciado de acción”, un campo donde el arte podría diferenciarse de otras corrientes de producción cultural²³.

Una dificultad con el uso del formalismo modernista para explicar el trabajo de González es que ella de manera explícita trabaja con la iconografía artística. Esto obligó a Traba a insistir en su valoración de los ‘elementos positivos’ del *kitsch*, estableciendo una diferencia entre las apropiaciones *kitsch* de la tradición cultural, que irremediablemente caen en la repetición, y aquellas de la vanguardia artística cuyo propósito era producir algo nuevo. Traba afirmaba:

Frente a las producciones culturales pasadas, el artista tiene dos opciones: o revisa la cultura y toma una producción cualquiera para re-trabajarla según nuevos datos visuales [...] o utiliza un producto cultural pasado desubicándolo en su contexto y dando así paso al anacronismo del *kitsch* [...] En los dos ejemplos citados, el elemento cultural ha sido utilizado exactamente en la misma forma que es utilizada la realidad, o los sueños, o la geometría: como un punto de partida para hacer algo nuevo.



B. González. *Diez Metros de Renoir*. Óleo sobre papel, 120 x 1000 cm, 1977. Cortado y vendido por centímetros.

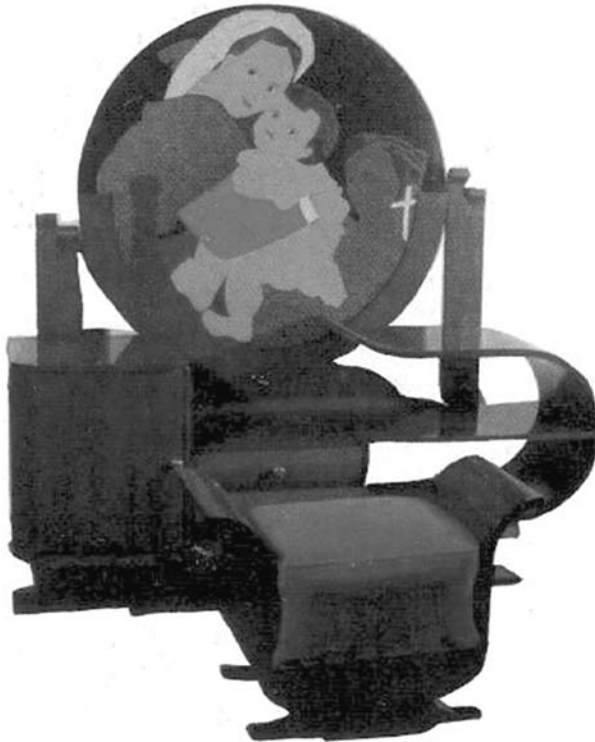
La retórica historiográfica de Traba construye el trabajo de González como similar a los modos vanguardistas de producción artística y como un resultado de los modos modernos de producción cultural. González por su parte, al trabajar con la imaginería del arte y re-enmarcarla de acuerdo con fuentes locales, parece rechazar la idea formalista de un arte universal que se critica a sí mismo, revelando el carácter incompleto del canon occidental del arte y la cultura y suspendiendo su principio de autoridad cultural. Por lo tanto, a primera vista, en vez de una reflexión sobre el *kitsch*, el mobiliario de González parece poner en escena un formalismo a la inversa y, de esta manera, ocuparse de la diseminación de tradiciones occidentales a través de diferentes sistemas de significación cultural; es decir, parece explorar formas locales de experimentar la universalidad de la modernidad cultural.

En *Peinador Gratia Plena* (1972) y *Nací en Florencia y tenía veintiséis años cuando fue pintado mi retrato* (esta frase pronunciada en voz dul-

ce y baja) (1974) González hace versiones de *La virgen de la silla* de Rafael y *Monalisa* de Leonardo. En lugar de la transparencia brillante de los espejos, efigies y siluetas seductoras insisten en ser apropiadas, seguidas. Al repetir y re-enmarcar el arte occidental en peinadores y percheros, González introduce una operación doble dentro del discurso modernista: lo presenta tan asertivo como ambiguo y desplaza su idea del arte como superficie y opticalidad hacia lo espacial, construyendo escenarios don-



Rafael Sanzio. *La Virgen de la Silla*. 1514.



B. González. *Peinador Gratia Plena*. Esmalte en lámina de metal montado. 150 x 150 x 38 cm, 1971.

de la imposibilidad de la reflexión especular contiene la ilusión ontológica del sujeto. Pone en escena también los signos de presencia que han hecho visible y articulable lo femenino en las sociedades latinoamericanas. En *Peinador Gracia Plena*, la virtuosa, angelical y, al mismo tiempo, los rasgos universales del original son transformados en sonrisas dulces y devotas. La cruz del original se ha acentuado en la copia. La versión de González de la *Virgen de la silla* de Rafael es una repetición del imaginario latinoamericano de lo femenino: la belleza efímera de las revistas, la publicidad y los *top models*, mezclados con la prístina, pura y virtuosa aura de María.



B. González. *Nací en Florencia y tenía veintiséis años cuando fue pintado mi retrato (esta frase pronunciada en voz dulce y baja)*. Esmalte sobre lámina de metal montada en mobiliario de madera, 200 x 90 x 24 cm, 1974.

En su representación del ‘sujeto latinoamericano’, González parece compartir la desconfianza de Luce Irigaray en los espejos como lugares de identificación, al rechazar la ilusión de reflexión de lo femenino dentro del discurso. Al evocar el espejo como un espacio de duplicaciones y múltiples reflexiones donde se articulan las representaciones de otredad, González explora las formas cómo Occidente se ha erigido a sí mismo y ocupado todos los espacios de identidad y, en acuerdo con Irigaray, cómo “cualquier teoría del sujeto ha sido siempre apropiada por lo ‘masculino’”. Irigaray señala:

El sujeto juega a multiplicarse, aún deformarse, en este proceso. El es padre, madre e hijos y las relaciones entre ellos. El es masculino y femenino y las relaciones entre ellos. Que burla de generación, parodia de copulación y genealogía, extrayendo su fuerza del mismo modelo de lo mismo: el sujeto²⁴.

En *...tenía veintiséis años...* los rasgos universales del original son transformados por las marcas

de diferencia que se mueven entre el deseo y el rechazo. Ahora la Mona-lisa es un icono tropical, coloreado, casi lo mismo pero no lo suficiente.

Entre el ver y el ser visto, la mímica fragmenta al sujeto y no esconde ningún núcleo identitario o esencia atávica: la mímica no re-presenta una identidad –hegemónica o subalterna– sino repite los signos y marcas de identidad que se construyen en el discurso para ser del colonizado algo visible y articulable. La estrategia de mímica en la obra de González repite los ‘efectos de identidad’ que articula el discurso colonial para volver al sujeto visible (en el discurso). Sin embargo, este exceso de visibilidad hace al sujeto invisible. Como en los mecanismos biológicos del camuflaje, el organismo repite las marcas de visibilidad para desaparecer ante la mirada ansiosa del enemigo. A pesar de la pulsión de visibilidad del discurso queda siempre una zona oculta que el discurso no puede atrapar, donde la resistencia a la normalización abre espacios para imaginar lo posible en lo imposible y ‘otras’ formas de ser, hacer y significar, que no pueden ser anticipadas y resisten a volverse hegemónicas.

ARTE Y CULTURA POPULAR: MODERNIDAD, MODERNIZACIÓN Y FOLCLORE

Además de distinguir la cultura de vanguardia del *kitsch*, Greenberg desarrolló un análisis importante del folclore y su papel dentro de la sociedades modernas. Para él, el *kitsch* no solo se había apoderado de las ciudades donde nació, sino que se había dispersado en el campo, arrollando al folclore²⁵. Greenberg consideró el *kitsch* como la única cultura universal y mostró cómo podría atacar tanto la alta cultura como el folclore. Sin embargo, lo que interesaba a Greenberg no era proteger el folclore de la amenaza del *kitsch*, sino marcar una distinción entre la vanguardia y el folclore y, así, contener cualquier cultura proletaria o subalterna.

Aunque la universalización del alfabetismo y la urbanización pareció borrar las distinciones entre aquellos que tienen y no tienen acceso a la cultura, Greenberg elabora una nueva distinción: no es suficiente leer y escribir, sino experimentar la cultura de una manera particular. Debido a que las nuevas clases medias y proletarias urbanas “no disponían del tiempo libre ni del lujo necesario para el goce de la cultura tradicional de la

ciudad”²⁶, una nueva forma de construir la distinción social tomó lugar: las clases altas, medias y más bajas ‘podían’ acceder al arte y la cultura, pero cada una lo hacía de manera diferente.

Traba establecía la misma distinción con el ánimo de aplicar las categorías de folclore y *kitsch* a América Latina:

La variedad de recursos populares que atraen a Beatriz González permite agruparlos, sin embargo, en dos familias: lo que expresa el pueblo, y lo que es impuesto por la difusión masiva hasta que goza del favor popular [...] Hay, pues, que distinguir entre lo popular emanado de la colectividad, cada vez más mediatizado y degenerado, y lo popular sobre impuesto a la comunidad, cada vez más imperativo y alienante²⁷.

En la misma perspectiva teórica de Greenberg, Traba reconocía ‘la experiencia de la cultura’ como una manera de crear y mantener las diferencias sociales. Traba utiliza la misma alusión al gusto para distinguir la alta cultura de la cultura popular, pero nos ofrece un análisis adicional del carácter de la artesanía popular, dándole el mismo perfil del *kitsch*: un producto cultural que cae en la repetición y carece del carácter crítico de un trabajo artístico.

Las camas y mesas de noche escogidas como soportes de sus pinturas a partir de 1970, indican otra selección de lo popular: los muebles. Ahí el hombre del pueblo colombiano emplea a fondo sus preferencias cromáticas y, sobre todo, su inclinación por los materiales brillantes, las falsas texturas, los adornos [...] El pueblo que consume dicho mobiliario [...] es el único autor de tales productos: su gusto ha determinado su existencia, promovida por pequeñas industrias de origen popular y mantenimiento casi artesanal²⁸.

Greenberg interpretó la universalización del alfabetismo como una condición importante para el nacimiento del *kitsch*. El *kitsch* entonces encuentra sus orígenes no solo en el fascismo o en el totalitarismo rojo, sino también en la presión ejercida sobre el conjunto de la sociedad por las masas urbanas, proletarias o subalternas que, “habiendo perdido su gusto por el ‘folclore’ de origen campesino, demandaron una clase de cultura que se ajustara a su propio consumo”. Traba explicaba los usos de González de la cultura popular como una fuente “para convertir en arte lo que es manifestación espontánea del imaginario colectivo”²⁹. González, así, es considerada como una artista que devela lúcidamente lo popular y ofrece una interpretación reveladora del carácter atrasado de la superestructura cultural colombiana: “El arte popular no suministra datos acerca de la creatividad popular, como generalmente se afirma usando el tono romántico de

exaltación del alma colectiva, sino informaciones acerca del grado de subdesarrollo que padece dicha colectividad”³⁰.

Traba desplaza así el *kitsch* de sus asociaciones tempranas con el arte hacia las apropiaciones subdesarrolladas, populares de la alta cultura; mientras, al mismo tiempo y en una dirección opuesta, intenta desplazar el trabajo de González de sus asociaciones al *kitsch* y la cultura popular hacia el arte de vanguardia y los propósitos del formalismo americano. Traba sostenía que el trabajo de González ilustra “los errores de la superestructura colombiana, que, fascinada con el melodrama, el barroco, el exceso y el *kitsch*, estaba condenada al subdesarrollo y el tercer mundismo”³¹.



B. González. *El baño turco o los artifices del mármol*. Esmalte sobre metal montado en madera, fórmica y mármol artificial. 137 x 121 x 155 cm. 1974.

En *El baño turco o artifices del mármol* (1974), basada en *El Baño Turco* de Ingres, el acto de pintar el espejo es contrastado con la exhibición absurda de iconos reinterpretados y representados a la luz de versiones de la otredad dentro del yo y el otro. En este ensamblaje, González desarrolla las conexiones directas al deseo propias de la obra de Ingres, donde éste es menos una satisfacción que su aplazamiento. *El Baño Turco* de Ingres es una imagen cuya sensualidad es incuestionable, pero la mirada deseosa del observador no puede apropiarse de los sujetos: los sentidos de las bañistas, en perfecta sintonía con su ambiente, atienden los silencios que nuestros sentidos no pueden compartir. González hace mímica de esta estrategia repitiéndola, mediante un doblaje que establece los límites de la mirada masculina.

Capturado en esta ambivalencia, el espejo que alguna vez daba acceso a la luz está ahora cerrado. El espejo que alguna vez funcionó como es-

péculo “para dilatar los labios, los orificios, las paredes” no puede penetrar el interior. Explorando esta relación entre luz, brillo y deseo, Irigaray ha dicho que “se hará todo el esfuerzo, sin embargo, para mantener la visión, al menos la visión, libre de destruirse por el fuego del deseo”³². Al cerrar esta dimensión luminosa, ilustrada del espejo, este ensamblaje parece hacer un demanda para ver, penetrar, y sin embargo, establece una restricción al deseo cuando resalta la polaridad maniquea masculina entre razón y deseo, masculino y femenino. En otras palabras, *El baño turco o artífices del mármol* encarna la dimensión conflictiva de la representación –orientalista, colonial– que pretende levantar el velo y sin embargo establece las distancias ópticas que impiden consumirse en la imagen incandescente. La versión de González de la pintura de Ingres desprecia sus de-



J. A. D. Ingres. *Le Bain Turc*. 1862.

talles epidérmicos, su luz punzante. Al dar importancia a las formas y los bordes, reproduce la ambivalencia de la mirada masculina que se protege a sí misma contra la ceguera del deseo. Irigaray asegura que “la razón –que a veces se le llama también luz natural– es el resultado de sistemas de espejos que aseguran una iluminación estable, pero sin brillo y calor”³³.

Como señala Bhabha, el discurso colonial crea “efectos de identidad” que se multiplican metonímicamente. Éstos son los estereotipos y las marcas visuales que el discurso construye para materializar su pulsión de vigilancia y control disciplinario y para protegerse del deseo. Sin embargo, la mímica, como el proceso mediante el cual la mirada vigilante se devuelve como la mirada desplazante del disciplinado, fractura cualquier reclamo por una identidad esencial, auténtica, originaria. Bhabha concluye: “es en medio de esta área de mímica y mofa donde la misión reformadora y civilizadora es amenazada por la mirada desplazante de su doble disciplinario”³⁴.

En *Peinador Gratia Plena*, la silla permanece frente al tocador. Así, la virgen de la silla no es sólo una imagen –la imagen– sino el componente de un escenario donde toma lugar el proceso de identificación. Ésto implica que la identificación no es solo la imagen, sino un acto que se repite en un escenario donde surge el sujeto. Sin embargo, en los ensamblajes de González solo hay objetos e imágenes. De forma sutil, ella despliega el escenario, los efectos de identidad y el libreto que prefiguran la actuación del sujeto, pero su realización permanece suspendida, lista para actuarse. La ilusión de identidad como sujeto, como una entidad ontológica, desaparece y en su lugar emergen posiciones, lugares oscuros para habitar, para ocultarse, para evitar el ‘mal de ojo’. La mímica no solo pospone las estrategias disciplinarias del discurso, sino que al fijar al sujeto disciplinado como una presencia parcial –casi lo mismo pero no lo suficiente– facilita la proliferación de incertidumbres y territorios no-discursivos que desestabilizan las tradiciones hegemónicas.

CONCLUSIONES

El diálogo historiográfico que he venido explorando dilucida las formas antagonicas de significación cultural que configuran los espacios co-

loniales. Pone en escena, por así decirlo, una dinámica constante mediante la cual la modernidad intenta ser construida como transparente, lineal, equivalente y, sin embargo, es atrapada en su propia vacilación y ambigüedad. Pues para que la modernidad pueda alcanzar su pretensión universal, debe diseminarse en otros territorios culturales cuyas temporalidades y formas de significación antagónicas amenazan su autoridad cultural, difiriendo su significado y suspendiendo su poder disciplinario. La lectura modernista de Traba, así como las continuas reubicaciones y desplazamientos de las tradiciones modernas en el mobiliario de González despliegan esta contradicción e ilustran las formas disyuntivas y locales de responder a los impactos del mundo moderno.

En este contexto, consideren esta última formulación de Traba:

Lo importante de estas aclaraciones sobre el kitsch es situarlo como un epifenómeno cultural [...] Se nutre de algo que la cultura ya ha producido, y lo vuelve a representar como una situación a destiempo [...] se sitúa en la repetición, pero como el pasado se recoloca en el presente, cae sin remedio en la parodia. El problema del kitsch es, más que todo, temporal.

Por definición, *epi* es un prefijo que significa: “encima”, “sobre”, “cerca”, “en”, “antes”, “después”, “en adición a”; y “epifenómeno” se refiere a “un síntoma adicional o secundario o una complicación que surge durante una enfermedad”. Las continuas substituciones y traslados que hace Traba del formalismo, el *kitsch*, la cultura popular y el mobiliario de González se yuxtaponen y resbalan de forma continua, redefiniéndose a sí mismos uno en frente del otro. Como prefijo, *epi* alude a algo que es tanto constituyente como adicional, fundamental y amenazante. La cultura no moderna, como un epifenómeno, define la cultura moderna y al mismo tiempo la amenaza: bajo la cubierta del camuflaje, lo minoritario y lo marginal. Como sostiene Bhabha, la mímica como una estrategia suplementaria

pone en consideración las tradiciones disciplinarias que naturalizaban la historia, la raza y la cultura, puesto que repite los signos y formas de autoridad cultural al punto que las desautorizan y rearticulan la presencia de la tradición en términos de su otredad, aquella misma rechazada por dicha tradición³⁵.

La interpretación de Traba es una construcción teórica profundamente relacionada con el formalismo americano y la estrategias discursivas del desarrollismo. Al emplear las distinciones de Greenberg entre vanguardia y *kitsch*, cultura formal y folclore, Traba formó parte del proyecto moder-

nista para la cultura y las prácticas artísticas latinoamericanas. Su comprensión del arte como una práctica y una experiencia autónoma, auto-reflexiva y universal hacía eco de la agenda del formalismo americano y su búsqueda por la hegemonía norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial. De manera similar, al representar la cultura latinoamericana como atrasada, pre-moderna y subdesarrollada, la interpretación de Traba emerge en el contexto de los discursos hegemónicos del desarrollismo. La historia del arte latinoamericana nació dentro y a partir de estas estrategias discursivas, formando parte de la enorme inversión académica, militar y económica que hizo posible la invención del Tercer Mundo.

González desplaza la identificación de la metáfora ontológica del espejo de la naturaleza humana hacia la mímica y las estrategias performativas. Al doblar las representaciones de los signos metonímicos de presencia racial y de género que dan forma a los discursos/prácticas sobre América Latina, González ilustra las apropiaciones locales que hacen proliferar presencias ‘parciales’ y camuflajes tenues. Plantea así una política de la resistencia que siempre se opone a lo normativo –ya sea hegemónico o subalterno– y que emerge a partir de la tensión del suplemento: ese apéndice que cuestiona la armonía del objeto al que está unido. La diferencia cultural se plantea entonces como esos fragmentos y trozos que cuelgan de los bordes hegemónicos de la modernidad y, precisamente por su adyacencia e ‘intraducibilidad’, operan como una crítica de los principios del progreso, la homogeneidad y el organicismo cultural, desplazando la política de la identidad de la identificación hacia la invisibilidad y el devenir. En este contexto, Bhabha sostiene:

En el mundo de inscripciones dobles al que hemos entrado, en este espacio de escritura, no puede existir la inmediatez de la perspectiva visual, ni las epifanías cara a cara del espejo de la naturaleza [...] De la sombra surge la diferencia cultural como una categoría de enunciación; opuesta a las nociones relativistas de la diversidad cultural, o al exotismo de la “diversidad” de culturas. Es el “entre” que se articula en la subversión camuflada del “mal de ojo” y la mímica transgresiva de la persona “ausente”³⁶.

NOTAS

- 1 Citado por M. Traba. 1977. *Los muebles de Beatriz González* (Bogotá: Museo de Arte Moderno: 64.
- 2 Citado por M. Traba. *Op. cit.*: 66. Traba rehusó citar las fuentes: “Tampoco por piedad, cito las fuentes de tales necesidades”.
- 3 M. Traba. *Op. cit.*: 10, 66.
- 4 En particular, ella escribió *La pintura nueva en Latinoamérica* (1961), *Seis artistas colombianos contemporáneos* (1963), *Los cuatro monstruos cardinales* (1965), *Historia abierta del arte colombiano* (1974), *Art of Latin America 1900-1980* (1994), entre otros libros y artículos.
- 5 G. Mosquera. 1995. *Beyond the Fantastic: Contemporary Art Criticism from Latin America*, London: Iniva: 10. Se refiere en especial a *La pintura nueva en Latinoamérica*. Bogotá: Ediciones Librería Central, 1961.
- 6 Ver M. Traba. 1973. *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas*. México: Siglo XXI Editores: 87-153.
- 7 E. Araujo de Vallejo. 1984. *Marta Traba*. Bogotá: Planeta Editores: 340.
- 8 M. Traba. 1911. *Op. cit.*: 9-10.
- 9 S. Guilbaut. 1983. *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom and the Cold War*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 10 *Ibid.*: 174.
- 11 R. Motherwell. 1946. *14 American*. Miller, Dorothy, ed. New York: MoMA: 36. Citado por S. Guilbaut. *Op. cit.*: 175.
- 12 Ver L. Trotsky. 1938. “Art and Politics”. *Partisan Review*, V. 3 (August-September): 3-10.
- 13 S. Guilbaut. *Op. cit.*: 2.
- 14 A. Escobar. 1998. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma: 14.
- 15 *Ibid.*: 10.
- 16 H. Bhabha. 1994. “Of Mimicry and Man”. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- 17 *Ibid.*: 85-86.
- 18 J. O’Brian. 1955. *Clement Greenberg: the Collected Essays and Criticism*, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- 19 Reflexiones previas a este análisis sobre el mobiliario de Beatriz González se encuentran en mis artículos: 1999. “Prácticas histórico-artísticas, representación e identidad: Beatriz González y el oficio del traductor”. *Ciencia y Representación*. Amaya, J., y O. Restrepo. Bogotá: CES / Universidad Nacional. Y 1996. “El mobiliario de Beatriz González. Modernismo, postcolonialidad e identidad latinoamericana”. *Historia Crítica* (Bogotá), 13.
- 20 Citada por M. Traba. *Op. cit.*: 13.
- 21 J. O’Brian. *Op. cit.*: 12.
- 22 M. Traba. *Op. cit.*: 13-14.
- 23 *Ibid.*: 53.
- 24 L. Irigaray. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press: 136.

- 25 C. Greenberg. "Avant-Garde and Kitsch" en J. O'Brian. *Op. cit.*: 13.
26 *Ibid.*: 12.
27 M. Traba. *Op. cit.*: 32-33.
28 *Ibid.*: 35-36.
29 *Ibid.*: 37.
30 *Ibid.*: 40.
31 *Ibid.*: 40.
32 L. Irigaray. *Op. cit.*: 147.
33 *Ibid.*: 148.
34 H. Bhabha. *Op. cit.*: 86.
35 *Ibid.*: 91.
36 H. K. Bhabha. 1994. "Interrogating Identity". *The Location of Culture*. London: Routledge: 50-60.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araujo de Vallejo, E. 1984. *Marta Traba*. Bogotá: Planeta Editores.
Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
Escobar. 1998. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
Guilbaut, S. 1983. *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism. Freedom and the Cold War*. Chicago and London: University of Chicago Press.
Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Moquera, Gerard. 1995. *Beyond the Fantastic: Contemporary Art Criticism from Latin America*. London: Iniva.
O'Brian, John. 1995. *Clement Greenberg: the Collected Essays and Criticism*, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
Rodríguez, Víctor Manuel. 1999. "Prácticas histórico-artísticas, representación e identidad: Beatriz González y el oficio del traductor". *Ciencia y Representación*. Amaya, J., y O. Restrepo, eds. Bogotá: CES / Universidad Nacional.
Rodríguez, Víctor Manuel. 1996. "El mobiliario de Beatriz González. Modernismo, postcolonialidad e identidad latinoamericana". *Historia Crítica* (Bogotá).
Traba, Marta. 1961. *La pintura nueva en Latinoamérica*. Bogotá: Ediciones Librería Central.
Traba, Marta. 1977. *Los muebles de Beatriz González*. Bogotá: Museo de Arte Moderno.

Traba, Marta. 1973. *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas*. México: Siglo XXI Editores.

Trotsky, León. 1938. "Art and Politics". *Partisan Review*, 5.3: 3-10.

IV

TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

LA TECNICIDAD EN BÚSQUEDA DE LOS DATOS DUROS:

ESTUDIOS CULTURALES Y ECONOMÍAS PEDAGÓGICAS

*Regina Harrison**

Llego a los estudios de la cultura, repleta de los críticos estudios literarios de antaño, que me limitaron a percibir resonancias rítmicas o a confeccionar esquemas laberínticos basados en protagonistas ‘A’ y ‘B’, actuando de manera ‘A’, ‘B’ o ‘C’ que nos llevan a la resolución de la trama. Por haber pasado años intensos de convivencia con las comunidades indígenas en el Ecuador, esta versión de análisis cultural, a veces dictado por ilustres profesores latinoamericanos residentes en mi país nortero, me parecía distante de mi preocupación con las particularidades andinas y su relación con las globalizantes influencias de Europa y de los Estados Unidos. James Clifford (1989) verídicamente comenta: “*To theorize, one leaves home*”. Salí, otra vez me radiqué en el Ecuador, y... así me nació la conciencia...

Sin embargo, no rechazo el entrenamiento literario que ofrece las herramientas para desentrañar la retórica de hegemonías, que a su vez proporciona la sensibilidad de percibir un silencio (pavoroso) en cuanto a la voz de numerosas poblaciones que son ciudadanas del estado-nación. Así que, lanzada a examinar de nuevo la contribución indígena a la literatura

* Directora del Programa de Literatura comparativa y profesora de literatura latinoamericana, Universidad de Maryland, College Park, EE.UU.

andina, el hecho de grabar canciones quichuas/quechuas, las explicaciones de esas canciones compartidas por las mismas cantantes con el fin de explorar la simbología de la papa-tubérculo originaria de la región andina, que fuera rechazada por los conquistadores y las cortes europeas por siglos, así como el adentrarme en una canción quechua de la papa, suplementada con el clamor por el reconocimiento del saber andino (escrito por J. M. Arguedas), me llevaron a contemplar los poderes de las categorizaciones del pensamiento y los obstáculos para entender una cultura y otra:

Manas imatapas yachaniñachu atrasus kayky; huk umawansiumaykuta kutichinqaku.

[Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor].

Pichqa pachak hukman papkunam waytachkan chay ñawikipa mana aypanan qori tuta, qollqi puchao allpapa. Chaymi ñutquy, chaymi sonqoy.

[Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne] (Arguedas, citado en Harrison [1989] 1994: 241).

Del estudio de los gérmenes, plasmas ancestrales, con sus dos mil variedades nombradas en quechua poéticamente e inventariadas en catálogos botánicos se contrastan las pocas variedades híbridas que ya dominan el mercado de negocios. Es evidente que con este simple proyecto de estudios culturales (más allá de la literatura) terminé contemplando los efectos de la hibridez, y por supuesto las patentes que ya tienen las empresas industriales extranjeras, que borran los orígenes andinos de la papa mientras sustituyen nuevos nombres (papa del Estado de Maine, papa campesina de Nueva York, papa de Irlanda, papa morada de Canadá, papa de Idaho) (Harrison [1989] 1994: 230).

Con mi poco entendimiento económico me fijé en el flujo de los mercados de arroz, los químicos, los préstamos y la modernización inflacionaria; me dediqué a depurar mis investigaciones prestando atención a los ‘datos duros’ que circunscriben el manejo de ajustes estructurales de los fondos monetarios. Como nos dice García Canclini en un estudio reciente del tema de la interculturalidad: se muestra un abismo económico en los estudios culturales, aun en los textos más ‘sagrados’:

[...] en esa enciclopedia que es el libro de Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, *Cultural Studies*, ni uno de sus cuarenta artículos está dedicado a la economía de la cultura; se habla de la comunicación del consumo y la mercantilización, pero en sus 800 páginas no se encuentra ca-

si ningún dato duro, ni gráficas, solo tratamientos discursivos de hechos que requieren ser analizados empíricamente. Como observó Nicolás Granham: [...] durante su polémica con Lawrence Grossberg, el descuido de la dimensión económica tiene que ver con los *Cultural Studies* que se hayan dedicado mucho más al consumo, la recepción, y el momento interpretativo, y muy poco a la producción y circulación de bienes simbólicos (García Canclini: 37).

Es obvio que esta crítica tiene acogida porque entre otras una institución formidable como la Modern Language Association (MLA) en su revista *PLMA* de enero 2001 de pronto agoniza sobre la necesidad de ‘englobalizar a los estudios literarios’. Digo ‘agoniza’ porque abogan por este nuevo aporte de los estudios pero a la vez presentan una valoración ‘negativa’ en las páginas de su introducción como se ve en estas selecciones:

How can literary studies be prevented from being swept up in developments that reduce these texts to intertextual production, transmission, and consumption, and that transform all cultural exchanges into pretexts for economic exploitation? Is culture merely another commodity? [¿Cómo se puede prohibir que los estudios de la literatura se reduzcan a textos de producción intertextual, transmisión y consumo, que todos los intercambios culturales sean pretextos para la explotación económica? La cultura, ¿es simplemente otra comodidad?]

Is all intellectual as well as social behavior regulated by the marketplace? [¿Es que el mercado determina y ordena todo acto intelectual como también social?]

Has materialism subsumed the semiotic? [¿Ha sido el semiótico consumido por el materialismo?] (Gunn: 20).

En la práctica, al introducir una discusión económica, de globalización en los seminarios de las humanidades, observaba que muchos de los estudiantes ponían los ojos en blanco. No es sorprendente la absoluta falta de conocimiento de las fuerzas del mercado entre la mayoría de los estudiantes estadounidenses. Comenta el novelista-crítico Thomas Pynchon: “*We are the doings of global trade in miniature* [somos la hechura del comercio global, en miniatura]”. Al contrario, el conocimiento profundo del análisis económico por parte de mis estudiantes mexicanos, argentinos, chinos y vietnamitas, que sobre la base de sus experiencias locales, nos revelaron los efectos globales de las políticas usadas. La exclamación de una estudiante de literatura comparada, estudiante de literatura francesa y de los EE.UU., de origen estadounidense, demuestra la inocencia hegemónica de los ciudadanos colonizadores: “Tantos años de estudio y ¿por qué

por fin no me muestran las realidades?” Por eso, mis esfuerzos por promocionar mi proyecto de un ‘alfabetismo económico’ [*economic literacy*] entre mis estudiantes graduados, con la intención de provocar mayor profundidad de análisis más que un simple balbucear del mantra ‘poscolonialismo’.

Aunque principalmente en el seminario tratamos los textos críticos y unos literarios, y la metodología para comparar las diferentes regiones mundiales, con el frecuente recurso de Bhabha o Said o Foucault (las mismas citas de siempre) nos dejaron decepcionados. Mi constante referencia a *Dollars and Dictators* [dólares y dictadores] (1983) a lo largo de los años todavía provee la descripción, en pocos sino suficientes párrafos, de la organización de las instituciones que nacieron con Bretton Woods. También aprovechamos de las lecturas de *A Fate Worse than Debt* (1988), *Lords of Poverty: The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business* (1989) and *Dark Victory: The United States and Global Poverty* (1999). Al forzar la consulta económica por medio de las páginas web, se esclarece, especialmente para los estudiantes norteamericanos, los mecanismos de control: el nombramiento del presidente del Banco Mundial por el presidente de los Estados Unidos, la selección del liderazgo del Fondo Monetario Internacional entre candidatos europeos, el proceso de los ajustes estructurales, los votos que tienen los países miembros según su contribución monetaria, los proyectos anti-culturales, anti-ecológicos, en fin... Una advertencia pedagógica: ahora con las páginas web, es fácil conseguir datos, pero los resúmenes de la estructura jerárquica no explican cómo se nombra al presidente del Banco Mundial (<http://www.worldbank.org>), ni por qué figura un europeo encabezando la lista de oficiales en el FMI (www.imf.org). Mucho más fácil para navegar es la página sobre el poder de los votos, evidente en cierta sección “*voting*”, donde se puede buscar los países miembros. En el caso del Ecuador, con sus escasos 3.021 votos, no hay forma de controlar la dirección económica tanto como lo hacen los Estados Unidos con sus 265.000 votos. Para los propósitos literarios (recordarán que es una clase de estudios literarios), los ensayos e informes presentados por la web son textos formidables para desentrañar, por ejemplo, “*00/01 Globalization: Threat or Opportunity*” que aparece en varios idiomas. Para los propósitos de indicar los excesos del poder de ‘representación’ en lo visual (después de las protestas en Seattle, Washington, Italia) mantienen el Banco Mundial y el FMI vídeo-clips de dos minutos en los que los oficiales hablan de sus proyectos. Un momento de relajación encontramos en estas semanas económicas en *The Whir-*

led Bank Group, una organización que modela sus páginas web en el estilo de las otras dos. Así que escriben manifiestos como “*The Gospel*”, “*The Confession*” (La confesión) y “*The Hymn*”, parodia de las presentaciones institucionales. En este último se utiliza un MP3 Player para presentar la lírica:

Caucasian Race, how pale the skin / that hands over our money / I once was poor but now the bank / just gave debt to me / [La Raza Caucásica, pálida la piel / que nos entrega el dinero. / Una vez fui pobre pero ahora el banco / me entrega la deuda] (<http://www.whirledbank.org>).

Al explorar y utilizar las perspectivas del método poscolonialista –paradigma fragmentado obviamente– muchas veces el enfoque se centra en una conciencia posmoderna que argumenta haciendo uso de generalizaciones surgidas de las humanidades y conclusiones poco reveladoras. Se acepta la verdad de que hubo un colonialismo, pero sin examinarlo con más profundidad. Aquí nos guía Edward Said en sus observaciones sobre la universidad y el papel de los intelectuales en su medio:

Anticolonial liberation theory and the real history of empire, with its massacres and exploitation, have turned into a focus on the anxieties and the ambivalences of the colonizer, the silent thereby colonized and displaced somehow. Along with that has gone a celebration of an almost purely academic version of multiculturalism which many people in the real world of ethnic division, conflict, and chauvinism would find it difficult to identify. I completely agree with [Masao] Miyoshi that in those purely academic practices we cannot see what he calls sites of resistance to the terrible effects of globalization... [La teoría de liberación anti-colonial y la verdadera historia del imperio con sus masacres y su explotación, han sido reemplazadas por un enfoque basado sobre las ambigüedades y ambivalencias del colonizador, los otros silenciados, colonizados y sin lugar. Acompañando a esto hay un festejo de un multiculturalismo casi académico; mucha gente que vive en el mundo real de división étnica, conflicto y chauvinismo, no comparte esta ‘celebración’. Estoy de acuerdo con Miyoshi cuando dice que basándonos en estas prácticas académicas no podemos percibir lo que él llama sitios de resistencia a los efectos terribles de la globalización] (66).

Hace una década contemplé una nueva visión pedagógica. Lo hice consciente de la necesidad de enseñar de una manera provocadora, o enseñar “las tensiones de la materia”, como dirían Cary Nelson y Gerald Graff. Estamos en crisis. Jesús Martín-Barbero nos advierte que la pedagogía tradicional está amenazada: “[...] las tecnologías de información desafían hoy especialmente a la educación [...] hay una brecha desde lo

que enseñan los maestros y aquella desde la que aprenden los alumnos”. Los maestros se colocan a la defensiva, especialmente “negándose a aceptar el des-centralismo cultural que atraviesa lo que ha sido su eje tecno-pedagógico, el libro” (26). Atenta a los cambios en el sector que denominamos las humanidades, además de la gran empresa educativa, yo sentí claramente el des-centramiento del libro –con su poder basado en la escritura. Entonces comencé a poner en marcha el proyecto de narración fílmica basado en el tema del turismo ecológico ecuatoriano.

EL VÍDEO: “CUADRANDO CUENTAS EN EL PARAÍSO”

Por medio de un vídeo quería exponer la asimetría del flujo cultural en su configuración macro social. Reflejaba que la promoción del entendimiento internacional a través del viaje fue la buena nueva de la economía global de la posguerra. El lema de la cadena hotelera Hilton, “La paz mundial gracias al turismo mundial”, fue auspiciado por John F. Kennedy y el Papa, entre otros, en su época. Pero ahora somos más cínicos. Necesitaba, por gráficas y actuación, presentar los mecanismos de la economía en que cada dólar turístico gastado deja menos de cuarenta y cinco centavos en países receptores de turistas; en algunos países (Nepal, Zimbabwe) unos diez centavos representan la ganancia local de cada dólar turístico (Lindberg: 24). Figuraban también los contratos hoteleros que aseguran el retorno de estos gastos turísticos a los países de bienes económicos, como el efecto de los paquetes de turismo masivo que nutren a las compañías aéreas. Implícitos en su fomento de la industria están las cuantiosas inversiones de las agencias internacionales que en los años sesenta y setenta financiaron mega-proyectos. El Banco Mundial creó su propio departamento de turismo y prestó cuatrocientos cincuenta millones de dólares a los gobiernos de dieciocho naciones. La Agencia de Desarrollo (AID), entidad gubernamental de los Estados Unidos, también proveyó de fondos a proyectos de turismo en ambientes naturales, ya que supuestamente estos alentaban el crecimiento económico a largo plazo, con poco impacto en el medio ambiente. Actualmente la AID aporta ciento cinco proyectos de eco-turismo en países como Sri Lanka, Kenya, Ecuador y Nepal. Las organizaciones sin fines de lucro como WWF (Fondo Mundial para la Na-

turalaleza), la Nature Conservancy y el Instituto Smithsonian, entre otros, también participan del negocio, ejecutando sus propios tours y beneficiándose de las ganancias.

En el Ecuador, la proporción de ingresos por turismo culminó con 63 millones de dólares en 1997, que representa un cambio de 3,7%; mientras los ingresos de 1995 resultaron en escasos 20 millones de dólares. El petróleo crudo todavía es el primer generador de divisas en la economía ecuatoriana, seguido por el banano y el camarón de exportación (Dex: 8). La importancia del turismo se manifiesta en otras cifras; estadísticas de la CFN (Corporación Financiera Nacional) demuestran que por cada plaza turística creada por la industria viajera, produjeron unas 2.5 nuevas ocupaciones aliadas (Dex: 7). Es necesario el aumento: los viajeros indican una preferencia de visitas al Ecuador. En 1996 llegaron 482.000 personas, señalando un crecimiento del 32% más que en 1991; unas 80 mil hicieron excursiones a Galápagos. A causa de la preferencia por las “Islas Encantadas”, como las nombra Herman Melville, los visitantes también se dirigen a la selva, el segundo destino turístico del país. En la región selvática, con un promedio de cinco días, los turistas gastan para su estadía un total de 5.317.000 dólares anuales (Ceballos Lascaraín: 32).

Sin embargo, la bonanza de ingresos es mucho más limitada si miramos a las comunidades indígenas en vez de fijarnos en las cifras de las grandes empresas. Los cofanes, en 1993, lograron recibir solo 50.000 dólares por haber admitido ‘visitas’ de turistas (Ceballos Lascaraín: 176). No hay duda de que los motores fuera de borda son adquiridos como resultado del turismo; sin embargo, reciben un porcentaje mínimo de los ingresos de 5.000.000 de dólares. Ellos son los afortunados, raras veces unas familias se benefician tanto del turismo: “es justo reconocer que en general en el Ecuador la comunidad local no se encuentra actualmente en capacidad de incorporarse directamente como operador en la prestación directa del servicio ecoturístico en forma global” (Ceballos Lascaraín: 177). Por medio del estudio de Ceballos Lascaraín se entiende que la mayoría de los indígenas selváticos no han participado directamente del negocio turístico por falta de una infraestructura adecuada, conocimiento de las expectativas del cliente, la amplia gama del turismo que sobrepasa las fronteras nacionales, etc. (177).

El giro hacia el turismo no fue fácil para los ciento cincuenta residentes de la comunidad de Capirona, ubicada en las riberas del Río Puní. A lo largo de seis años asistieron a talleres de capacitación organizados por la FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas del Napo). Final-

mente dieron el ‘sí’ al negocio turístico, esto les ha permitido mantenerse en sus terrenos ancestrales y ganar más dinero que con las cosechas. También es la mejor defensa contra los petroleros y madereros que han entrado a la comunidad sin invitación. Como guardianes de la Amazonía, Capirona se destaca como el primer proyecto de ecoturismo dirigido por indígenas. La revista *Travel*, entre otras, los ha premiado por sus esfuerzos económicos porque en Capirona ellos acordaron que se pagaría el trabajo de cada uno, que todos podían ver las cuentas y que los trabajos turísticos serían por turno, para evitar que ninguna familia se dedique exclusivamente a servir a los turistas. En 1994 más de trescientas personas visitaron Capirona. Si permanecen tres días unos treinta y un mil dólares fluyen a la comunidad, esto sin intermediarios. Ahora la red turística denominada RICANCIE incluye a Capirona y otras diez comunidades que realizan el *tour* organizado y administrado por los indígenas. Gracias al internet (<http://www.ricancie.nativenet.org>) y la difusión a viva voz, ochocientas personas llegan anualmente dejando una ganancia de ochenta y cuatro mil dólares al año.

A pesar del éxito de RICANCIE las agencias de turismo no ven con buenos ojos los programas indígenas, como lo notamos en este comentario expresado en el vídeo:

En la Amazonía del Ecuador y del Perú, algunos indígenas han pensado que ellos pueden operar sus propios tours, que es pan comido. Pero en muchos casos han fracasado porque ellos piensan así: “si a mí me gusta el arroz grasoso, se lo voy a hacer aún más grasoso al turista”. Además no protegen al turista con ningún tipo de seguro. No tienen capacidad de entender la idiosincrasia del viajero.

Es claro, según un estudio de publicidad turística, que es por medio de las imágenes de los indígenas que ‘se vende’ el país en el exterior. Pero a pesar de que estas imágenes entusiasman a los turistas, muchas veces son falsas, pues no mencionan la participación de los indígenas en la economía y en la sociedad ecuatoriana. Congelados en un paisaje romántico los indios ‘turísticos’ visten atuendos tradicionales, pastorean sus ovejas, se presentan felices y contentos en sus ritos chamánicos, saludables y fuertes remando sus canoas. Ahora los indígenas se esfuerzan en contar sus propias historias, pero a la vez se debaten sin saber qué imagen revelar de sí mismos, especialmente cuando el extranjero tiene una idea fija sobre ellos:

Muchos estadounidenses tienen una imagen del indio, medio desnudo y en plumas, vagando por la selva, y aunque esto se da en ciertas regiones, la vida de los indígenas está cambiando inevitablemente como la de todo el mundo. A pesar de que los indígenas están cambiando, los turistas quieren observar la vida tradicional de un indígena tal como se lo ha imaginado (Jean Colvin: entrevista del vídeo, 1993).

Pero las realidades de la vida son otras y en el vídeo los protagonistas indígenas revelan su particular manera de aceptar la modernidad, de acuerdo con la opinión del líder quichua Tarquino Tapuy:

Creo que en la Amazonía para decir el 'no' a las petroleras hay que tener un 'sí' a la mano. Entonces, nosotros planteamos como Capirona un 'sí' a la mano y no decir 'no' neciamente a las petroleras [...] pues, ahora estamos diciendo 'cojamos al turismo', ¿no?, entonces estamos pidiendo al gobierno también que nos dejen manejar, que nos dejen trabajar con esta experiencia, que nosotros queremos demostrarnos que 'sí' se puede. Pienso que, no sé, el gobierno debe entender, ¿no? Porque mi pregunta es al gobierno: ¿Qué hará después de que se termine el petróleo? ¿Qué está planeando el gobierno para conseguir rentas económicas para el estado? [...] No sé [...] Pero nosotros tenemos aquí una respuesta, un programa pequeñito pero que lo hemos hecho con mucha voluntad, mucho interés, con mucha perspectiva al futuro y creo que el gobierno debiera coger esto. Y quisiéramos que el turismo sea manejado así muy socializablemente, o sea que la riqueza que da el turismo se distribuya lo más ampliamente posible para que no sea solo el dueño de la empresa, el dueño de la compañía de turismo, porque igual volveremos a otro problema: más ricos, más pobres. Entonces, también, nuestra propuesta es de socializar los ingresos económicos del turismo y nosotros también queremos, en base de las ganancias del turismo, ayudar al gobierno en la gestión de obras hacia el pueblo. Nosotros queremos mejorar nuestra escuela, queremos mejorar nuestra salud, queremos mejorar nuestra calidad de vida, queremos mejorar nuestra producción (entrevista de vídeo, 1993).

Escogiendo su particular solución a la globalización, la comunidad afronta las realidades de las incursiones del mundo y deciden no solo entrar al mundo globalizante de manera que beneficie a todos y no a pocos.

Filmar y editar una producción que trata sobre los habitantes amerindios del Oriente ecuatoriano, en el bosque tropical, también provoca comentarios del público que quiere una visión neo-romántica de bodoqueiras, cantos alucinógenos y una vida diaria sin mayores preocupaciones. Las expectativas y los deseos de los norteamericanos hace que prefieran ver imágenes exóticas, no una discusión de sus problemas monetarios. Pe-

ro por el hecho de que el vídeovidente ve y escucha a las personas de la comunidad, y las ven en su ambiente cómo personas de carne y hueso que no son estadísticas económicas ni descripciones en un ensayo escrito, aceptan una alternativa a la visión romántica, a pesar de los problemas de mediatización (tópico visto en Harrison, 2000a; Harrison, 2000b).

Este ‘sitio de resistencia’ a la globalización en manos de los indígenas, problematiza la difícil decisión de ‘abrirse’ a los otros. Es una tentativa de valorizar su presencia en el mundo, hacia un turismo que demuestre su especial convivir con la naturaleza, así como fomenta ganancias para cada miembro de la comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barry, Tom, Beth Wood, and Deb Preusch. 1983. *Dollars and Dictators: A Guide to Central America* N.Y.: Grove Press.
- Bello, Walden. 1999. *Dark Victory: The United States and Global Poverty*. N.Y.: Pluto Press / Food First and Transnational Institute.
- Ceballos Lascazáin, Héctor. 1995. *Propuestas de políticas de turismo en las áreas naturales protegidas del país*. Quito: Proyecto INEFAN/GEF.
- Dex, Rachel. 1998. “Ecuador”. *International Tourism Reports/Travel and Tourism Intelligence*, 3: 3-20.
- García Canclini, Néstor. 2000. “La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad”. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Moraña, Mabel, ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio: 31-43.
- George, Susan. 1988. *A Fate Worse than Debt: The World Financial Crisis and the Poor*. New York: Grove Weidenfeld.
- Gunn, Giles. 2001. “Introduction: Globalizing Literary Studies”. *PMLA* (N.Y.), 116.1: 16-32.
- Hancock, Graham. 1989. *Lords of Poverty: The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Harrison, Regina. 2001. *Cuadrando cuentas en el Paraíso*. Vídeo.
- _____. 2000a. En búsqueda del subalterno “auténtico”: (aven)turismo ecológico”. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, Moraña, Mabel, ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: 489-99.

- _____. 2000b. "Runa, Rainforests, and Representation: A Video-in-Progress". *Transforming Cultures in the Americas*. Castillo, Debra, y Mary Jo Dudley eds. Ithaca, N.Y.: Latin American Studies Program, Cornell University: 89-102.
- _____. 1989. *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1994. *Signos, cantos y memoria en los Andes: Traduciendo la lengua y la cultura quechua*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Lindberg, Kreg. 1991. *Policies for Maximizing Nature Tourism's Ecological and Economical Benefits*. Washington, D.C.: World Resources Institute.
- Martín-Barbero, Jesús. 2000. "Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Moraña, Mabel, ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio / Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: 17-31.
- Said, Edward W. 2001. "Globalizing Literary Studies". *PMLA* (N.Y.), 16.1: 64-9.

DESCOLONIZAR LAS TECNOLOGÍAS DEL CONOCIMIENTO:

VIDEO Y EPISTEMOLOGÍA INDÍGENA

*Freya Schiwy**

La carga colonialista de las geopolíticas del conocimiento implica la hegemonía de una estructura de pensar que percibe al Norte como fuente de ‘teoría’ mientras que el llamado Tercer o Cuarto Mundo parece producir ‘cultura’ o, en el mejor de los casos ‘conocimiento local’. Paralela a esta división conceptual se estableció la idea de que la tecnología –tanto de representación como industrial, genética o informática– se origina en los estados desarrollados del Norte. Los procesos de colonialización causaron, como explican Aníbal Quijano (1992, 1997) y también Walter Dignato (1994, 1995) si no la desaparición por lo menos la subalternización de las técnicas indígenas de representación y articulación epistémicas. En analogía a la división geopolítica colonialista de la labor intelectual, el medio audiovisual empleado por organizaciones indígenas comúnmente se considera una tecnología ‘occidental’ usada por culturas ‘orales’ (ver ej. Colombes, 1995).

No obstante, en Bolivia, Ecuador y Colombia, de hecho en casi todas las Américas, y en Australia, proyectos de comunicación y representación en vídeo e internet atestiguan el optimismo de las nuevas tecnolo-

* Profesora de español en el Departamento de Lenguas Clásicas y Modernas, University of Connecticut (EE.UU.).

gías; un optimismo compartido entre activistas indígenas y antropólogos visuales como Faye Ginsburg (1994, 1995) y Terence Turner (1991a, 1991b). El optimismo se basa generalmente en dos aspectos fundamentales: uno, que el vídeo permite comunicaciones y representaciones descentralizadas; segundo, que el medio se libera de los requisitos de la alfabetización y de la educación estatal. Sin embargo, otros antropólogos visuales como James Weiner (1997), como algunos teóricos del cine como Stanley Aronowitz (1979), Teresa de Lauretis (1981), Catherine Russel (1999) insisten en que la tecnología no es neutra, que produce efectos involuntarios. Coinciden en que el vídeo ya inscribe una lógica de producción que es parte de los legados coloniales, patriarcales y capitalistas de la tecnología audiovisual y de las geopolíticas del conocimiento de las cuales el medio emergió y a las que sirvió. El tema obviamente tiene repercusiones para la discusión sobre la apropiación del medio escrito en los testimonios y los actuales esfuerzos de apropiarse del discurso académico y sus instituciones por individuos u organizaciones indígenas. También tiene que ver con la noción de los estudios culturales. ¿Quieren los estudios culturales mantener la división entre la teoría y su objeto, o apuntan a relaciones de poder y colonialidad que requieren de un cuestionamiento más profundo de las técnicas y contextos de producción de reflexiones? El vídeo indígena ofrece –creo– una perspectiva sugerente al respecto.

Las intervenciones de los teóricos del cine aluden a la lógica de la subalternidad. Es decir, al entrar en el discurso –o por extensión en el medio tecnológico de representación– ya se encuentran estructuras de comprensión que tienen que ser enfrentadas. Lo que no entra en esta lógica de contestación –lo que no se deja de alguna manera interpelar– no se puede comprender, no se puede hacer inteligible y efectivo¹. La consecuencia es doble. Prescribe el acto crítico como una subversión de los códigos existentes, un acto que simultáneamente afirma a estos códigos como centro de enfoque. En el caso de la representación audiovisual, la solución estaría en revelar sus aspectos fetichistas a través de la composición de los planos y la duración de las tomas, una estrategia que encuentra sus soluciones estéticas en la oposición a Hollywood o el documental etnográfico. La mayoría de las producciones indígenas, sin embargo, no son experimentales en este sentido. Esquivan tanto la confrontación con los códigos cinematográficos hegemónicos como con las instituciones educativas. No obstante, reclaman la descolonización del medio y de las geopolíticas del conocimiento (*La otra mirada*, 1999). ¿Cómo debemos entender esto? Quizás es necesario dar un paso atrás y preguntar: ¿qué queremos decir al

hablar de la tecnología y su relación con el conocimiento? ¿Son las tecnologías el resultado de deseos particulares de saber o la producción del conocimiento depende de sus herramientas? ¿Es necesario o útil distinguir entre *techne* y *techné*, es decir entre los instrumentos del conocimiento y su empleo creativo?

En el video-cuento “Qati Qati” (1999) del aymara Reynaldo Yujra las escenas de una trama principal y trágica sobre la crisis de las creencias tradicionales se hilan con la representación de la labor productiva compartida entre hombre y mujer, de relaciones de intercambio recíprocas en el ayllu y en el espacio del mercado. El trabajo compartido y las relaciones recíprocas cuya existencia se afirma a nivel de la representación, hacen eco con la producción del vídeo y su circulación. Si el teórico cultural Stanley Aronowitz acertó en 1979 al decir que el cine es la forma de arte del capitalismo tardío, el trabajo videográfico indígena recuerda los esfuerzos del nuevo cine latinoamericano de los años 60 y 70 donde Getino y Solanas, también el grupo Ukamau en Bolivia, comprendieron el cine como un arma revolucionaria que se prestaba al modo socialista de producción (Solanas y Getino, 1973: 60; Sanjinés, 1979). En base a sus experiencias de hacer cine en Bolivia, Perú y Ecuador, Jorge Sanjinés y el grupo Ukamau aún intentaron adaptar el cine a una práctica indígena-socialista, parecida al análisis de compatibilidad que José Carlos Mariátegui había elaborado en los años 20. Como expresó Sanjinés: “los indios, por sus tradiciones sociales, tienden a concebirse antes como grupo que como individuos aislados. Su manera de existir no es individualista” (Sanjinés, 1979: 65). Esta percepción de sus objetos fílmicos y revolucionarios llevó al grupo Ukamau a la integración de las comunidades quechuas y a la elaboración de guiones. También influenciaron sus estrategias de subversión estética del cine hegemónico como la preferencia por planos secuencia que lograban enmarcar un protagonista colectivo (62-65).

La transformación del proceso de producción y difusión por parte de los videoastas indígenas se distingue leve pero significativamente de esos proyectos anticolonialistas y antiimperialistas. Primero, igual que en los esfuerzos del nuevo cine latinoamericano, el trabajo de producción videográfico es colectivo y no especializado; pero el énfasis está en el hecho de que los pueblos indígenas ya están protagonizando el uso de la cámara y el proceso de producción en sí, inclusive, la decisión de trabajar sobre guiones, estrategias visuales, banda sonora, temas y análisis, así lo evidencia. Como dice el *Manual para facilitadores audiovisuales indígenas*, pu-

blicado por CEFREC/CAIB en Bolivia: “el objetivo del Autodiagnóstico Comunitario es que la propia comunidad jerarquice los problemas culturales y sus soluciones, es decir que las principales decisiones sean tomadas desde dentro de la propia comunidad, por consenso” (Red de Comunicación Intercultural, 1).

Hay variaciones en cuanto a la integración de las comunidades a los procesos de discusión dentro del grupo de producción, que se deben a las diferencias culturales entre los distintos contextos indígenas. Asimismo la propiedad y distribución de los vídeos se concibe de manera diferente, según prácticas de intercambio distintas en el altiplano y los llanos. La vídeoasta moxeña Julia Mosúa se refiere a un debate todavía irresoluto sobre la propiedad de las imágenes que las comunidades perciben como suyas, resultado de una labor gratuita. En cambio, Alfredo Copa, en la zona de Potosí, explicó que la comunidad considera las imágenes obtenidas de ella como propiedad de CEFREC/CAIB, es decir de los productores, mientras que el vídeoasta afirma su relación de reciprocidad, obligado a prestar sus conocimientos y servicios intelectuales y manuales según las necesidades de la comunidad (Mosúa, Copa, Pinto, 2000). Estas nociones de reciprocidad y relación personal guían, también, el intercambio con los donantes españoles que financian el proyecto en Bolivia, así como con otros contactos de distribución internacional, por ejemplo los académicos.

Lo que me interesa destacar aquí es que CEFREC/CAIB parecen alejarse de una lógica socialista de producción y consumo. Inscriben la tecnología audiovisual más bien en nociones indígenas de propiedad e intercambio que incluyen responsabilidades futuras hacia las comunidades. Esta rearticulación de la tecnología transforma la idea del producto libre vendible (fetichismo que se libera de su contexto humano) al contextualizarlo dentro de relaciones indígenas que implican al mercado pero que son distintos al capitalismo neoliberal. Oponen a las estructuras económicas globales de desigualdad que se rearticulan en términos de lo que Fernando Coronil (2000) llama el ‘globocentrismo’, demandas de reciprocidad y responsabilidad derivadas de largas historias de vivir en frontera con el capitalismo (Larson 1995). Esta subversión del mercado neoliberal, sin embargo parece ir más allá de la lógica subalterna porque cambia el enfoque a través de lo que Mignolo (2000) llamaría ‘la diferencia colonial’, al elaborar una modificación de las relaciones de intercambio a base de prácticas económicas indígenas.

Cuando Stanley Aronowitz hablaba del cine como el arte paradigmático del capitalismo tardío de finales de los 70, no se refiere solamente a los procesos de producción y distribución. Su crítica implica a la misma tecnología; la sucesión de imágenes en el tiempo que replica y constituye el ritmo capitalista de producción. Hace poco, James Weiner (1997) dio un juicio parecido sobre las posibilidades del video indígena. Ya que el medio audiovisual constituye la sociedad del espectáculo de Occidente, su uso por los pueblos indígenas solo puede llevar a la destrucción de sus culturas de origen al convertir sociedades basadas en relaciones ‘reales’ no mediatizadas en culturas del simulacro. Es claro que debajo del argumento de Weiner yace un deseo occidental utópico: la necesidad de definir una alteridad absoluta a Occidente, la cultura oral organizada a base del ritual como invocación y producción de relaciones sociales inmediatas. Catherine Russel (1999), denomina este deseo como ‘pastoral etnográfica’, resultado de la producción visual antropológica y su discurso científico, que replica el retraso temporal entre filmación y exhibición en la construcción de dos temporalidades: una premoderna, otra desarrollada. Esta negación de lo coetáneo, de estar viviendo en el mismo tiempo aunque con consecuencias económico-sociales distintas, forma, como explicó Mignolo (2000, cap. 1), una de las bases de la colonialidad del poder porque niega tanto la íntima dependencia del capitalismo de las sociedades que ha explotado y porque, además, propone el modelo europeo de desarrollo como único viable. Pero Russel llega a la misma conclusión que Weiner y Aronowitz: la necesidad de producir filmes experimentales. Es precisamente lo que –por lo general– no se encuentra en la mayoría de las producciones indígenas². Los documentales parecen seguir formatos convencionales, las piezas de ficción como “Qati Qati” (1999), “El chaleco de plata” (1998) u “Oro maldito” (1999) que ganaron premios en los festivales internacionales de cine y vídeo indígena, privilegian personajes ejemplares en vez de colectivos, enmarcados en narrativas de suspenso que contienen momentos de terror y de humor y que frecuentemente hacen uso amplio del primer plano. Todas estas soluciones que el cine antiimperialista de Ukamau había denunciado.

Sin embargo, de las piezas de ficción como el vídeo-cuento aymara “El chaleco de plata” emerge una transformación sutil del medio. “El chaleco de plata” evita tanto la representación épica de la explotación colonialista como la resistencia indígena colectiva a estas condiciones. Pone en escena la historia ejemplar de dos personajes rurales que pierden su vida y salud mental por avaricia. La historia se cuenta cronológicamente, sin

interrupciones ni regresiones temporales, y termina con una moraleja explícita, declarada por la autoridad del pueblo. Lo que se lleva a cabo en esta pieza de ficción –pienso– es una operación transculturativa de la tecnología audiovisual que reestructura relaciones de colonialidad y escapa de la lógica de la hegemonía-subalternidad. Dicho brevemente: “El chaleco de plata” propone la insuficiencia del pastoral etnográfico, la insuficiencia de la separación entre oralidad y escritura. Sugiere más bien la posibilidad de pensar con medios semióticos audiovisuales tanto como la necesidad del intercambio de reflexiones, como fundamento para la generación de conocimiento.

La herramienta básica es la misma calidad visual de la película. Emplea una videografía casi turística del altiplano que lentamente introduce el escenario, con una aproximación cada vez más cercana de la cámara para terminar en primeros planos con las caras de los protagonistas. Las escenas individuales se ligan con tomas iconográficas del paisaje, la iglesia del pueblo, de personas individuales o conversando en grupos pequeños en el mercado. Estas tomas se suceden en ritmo rápido y mantienen la tensión entre individuo y responsabilidades colectivas. El uso del diálogo y de la banda sonora acompaña la creación del sentido en las imágenes, pero funciona más como elemento diegético que señala la existencia de dos idiomas, quechua y castellano en el altiplano. Crea *sound-bites*, iconos auditivos de un contexto particular altiplánico desde donde se enuncia una perspectiva sobre una problemática más abarcadora: la búsqueda de sentido, de valor ético y epistémico para las culturas indígenas frente a generaciones sometidas a los nuevos retos de la colonialidad a través de la migración y la educación estatal. La presuposición es que las culturas indígenas siempre han sido audiovisuales, es decir orales e iconográficas.

Mignolo (1994) criticó la concepción teleológica occidental según la cual la oralidad se desarrolla hacia la escritura. Esa idea desarrollista de las tecnologías del conocimiento es la base del pastoral etnográfico de Weiner (1997) y también fundamenta la idea de una distancia crítica supuestamente necesaria para el pensamiento reflexivo. Mignolo acertó en proponer la equivalencia de sistemas amerindios de significación que durante la conquista fueron oprimidos y llevaron a la transformación y adaptación de la escritura alfabética como sistema hegemónico de la producción de conocimiento. Al mismo tiempo, las prácticas de pintar códigos o anudar kipus se subalternizaron y cambiaron sus funciones (Mignolo, 1994: 297-8). Si Mignolo apunta hacia la sobrevivencia subalternizada,

cambiada de estas tecnologías semióticas, Quijano juzga la subalternización como una colonización total, uno de los pilares de la colonialidad del poder: los pueblos indígenas fueron

impedidos de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo. Es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esa libertad de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse. [Y añade] no podían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente con y por el medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores” (Quijano, 1997: 115-116).

Denise Arnold y Juan de Dios Yapita reclaman la sobrevivencia de estas tecnologías del conocimiento al destacar la tradición icónica del tejido en su crítica a la reforma de la educación bilingüe en Bolivia. Sugieren que los textiles funcionan como archivos que fueron usados exitosamente para complementar los documentos escritos en luchas sobre derechos territoriales (Arnold y Yapita, 1996: 375). Pero su calidad epistémica de hecho abarca todas las dimensiones de la vida andina, desde relaciones de género a la cosmología, desde la arqueología hasta lo ideológico y conceptual (376). La subalternización de los tejidos, según Arnold y Yapita, no se basa solo en los métodos historiográficos, o en la presión general de la escritura alfabética como aciertan Mignolo y Quijano, sino se basa en su asociación con el género femenino dentro de los mismos ayllus.

La carencia de referencias explícitas a sistemas semióticos visuales como los tejidos, así como el privilegiar a productores y protagonistas masculinos en los vídeos indígenas forma un límite en la descolonización del conocimiento que los vídeoastas llevan a cabo. Pero este límite, igual que las conclusiones de Arnold y Yapita, revelan la implicación de los imaginarios de género con la colonialidad del poder. Al mismo tiempo, implica que el esfuerzo de distinguir entre *techne* y *techné*, es decir entre la tecnología y el empleo de ella, esconde una problemática de la colonialidad³. El efecto de la colonialidad del poder fue la ubicación conceptual eurocéntrica de la capacidad tecnológica-epistémica en un ámbito definido por un imaginario moderno/colonial de la masculinidad. Como muestra la crítica feminista de la ciencia, la esfera femenina –inclusive los sujetos y capacidades mentales asociadas con ella– se llegó a pensar como opuesta a este ámbito masculino. La imaginaria esfera femenina se extendió, según las críticas al orientalismo, y como se puede ver en los trabajos indigenistas de principios de siglo en los Andes, para incluir a todo lo que

se asociaba con las tradiciones, las emociones, religiones, es decir a los sujetos colonizados y sus prácticas epistémicas. En un proceso recíproco de larga duración, se definieron la feminidad como sus asociaciones en oposición a una construcción particular de la masculinidad y los cuerpos generalmente blancos, heterosexuales, hábiles y ‘racionales’ que la componían y que se ubicaron geopolíticamente en el llamado ‘Norte’. La racionalidad, la objetividad, la ausencia de emoción (entendidas como rasgos masculinos) fueron definidos por los teóricos de la tecnología, ciencia y cultura como requisitos tanto para el pensar, como para la manipulación de la tecnología que, a su vez, transformaba lo que consideraban naturaleza (entendida como femenina). La descolonización de las tecnologías del conocimiento por parte de los videoastas indígenas llama la atención sobre estas densas interrelaciones entre la tecnología, sus definiciones, los sujetos entrenados en su uso, y los requisitos académicos para efectuar las definiciones; insiste en la necesidad de transformar no solo el uso y el producto de la tecnología sino el contexto discursivo que define lo que ‘es’ tecnología epistémica.

La gran mayoría de los videos reclama la tradición epistémica audiovisual de una manera indirecta al crear una reflexión crítica y cultural con énfasis en la visualidad del medio. Aunque no se desprenden totalmente de la fusión entre tradiciones masculinocéntricas propias y el imaginario moderno/colonial del género, sí logran interrumpir partes de la separación entre tecnología y uso. Primero hacen estallar la idea de la mediación ya que cualquier acto semiótico implica tanto la producción de una realidad, como una definición discursiva de ella; segundo, reclaman la existencia de tradiciones y de medios semiótico-comunicativos en las sociedades indígenas (no importa si del altiplano o de la selva). El vídeo emerge de esta operación como una extensión lógica de las capacidades intelectuales y de las tecnologías epistémicas propias. Colapsan así la división entre *techné* y *techné* al transformar no solo el uso o la forma del producto tecnológico, sino la definición de la tecnología misma.

Por cierto, los indígenas también entran en contactos internacionales, usando un medio que se libera de la escritura alfabética y los requisitos de educación nacional. El vídeo se convierte en un nuevo tipo de herramienta epistémica que desaloja la escritura alfabética de su posición hegemónica. Al mismo tiempo, socava la división entre oralidad y escritura y desarma el colonialismo interno que se apoya en el imaginario de la ‘india’ iletrada.

Uno de los efectos de este proceso es la distinción entre discurso cultural y reflexión teórica. Nos desafía a los académicos a indagar sobre los legados colonialistas en la producción académica, en la distinción entre oralidad y escritura y en la relación con nuestros supuestos objetos de estudio o beneficio. Si los académicos queremos comprender este ámbito del pensar sin reproducir el gesto de la colonialidad –la objetivización de la cultura como opuesta a la reflexión teórica– nos hace falta entender este proceso de descolonización y las consecuencias que tiene para nuestra enseñanza y producción teórica. No podemos tratar de transportar conocimientos para beneficio de los subalternos –aunque ahora partan de los estudios culturales–, sino de quebrar la misma reproducción de la dinámica hegemonía-subalternidad.

NOTAS

- 1 Es el argumento principal de pensadores postcoloniales como Spivak (1988) y del grupo de los Estudios Subalternos de la India. Ver ej. Guha (1988) y Chakrabarty (1991).
- 2 Hay videos indígenas que usan tomas lentas y rodaje en tiempo real como señaló Vicente Carrelli para el proyecto “Video en las Aldeas” en Brasil (Aufderheide, “Making Video”: 285). Los Kayapó, también en Brasil, al quitarse la ropa occidental para el rodaje han sacado provecho del choque que se produce al enmarcar la cámara del vídeo con el cuerpo ritualmente pintado para ganar atención internacional en su lucha por la preservación de su territorio y cultura (Ramos, *Indigenism; Taking Aim*, 1993). Sin embargo, la mayoría de los vídeos indígenas en América Latina, siguen estrategias menos conflictivas.
- 3 Agradezco a Aníbal Quijano y Santiago Castro-Gómez por insistir en la posibilidad de hacer esta distinción durante las discusiones en el Seminario sobre Geopolíticas del Conocimiento en Duke University, noviembre, 2000. Aunque no coincido con su propuesta, sus intervenciones me ayudaron mucho en formular mi propia posición al respecto; posición que insiste más bien en conceptualizar la tecnología en términos de lo que Fernando Coronil, en la misma ocasión, llamó ‘su totalidad’.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, Denise, y Juan de Dios Yapita. 1996. "Los caminos de Qaqachaka". *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. Rivera Cusicanqui, Silvia, ed. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, Subsecretaría de Asuntos de Género: 303-391.
- Aronowitz, Stanley. 1979. "Film -The Art Form of Late Capitalism". *Social Text* (New York, N.Y.), 1.
- Aufderheide, Patricia. 2000. "Making Video with Brazilian Indians". *The Daily Planet: A Critic on the Capitalist Culture Beat*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History". *Cultural Studies* (Chapel Hill, N.C.), 6.3: 337-57.
- Colombres, Adolfo. 1995. "El cine y los medios audiovisuales como sustrato de una nueva oralidad de los pueblos indígenas". *Casa de las Américas* (La Habana), 35.199: 97-103.
- Coronil, Fernando. 2000. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Lander, Edgardo, comp. Caracas: CLASCO / UNESCO.
- De Lauretis, Teresa. 1981. *Alice Doesn't*. Bloomington: Indiana University Press.
- El chaleco de plata*. 1998. Resp.: Patricio Luna. Prod.: CEFREC / CAIB (La Paz), Vídeo-ficción, color, 25 min., aymara y español. Subtítulos en español.
- El oro maldito*. 1999. Resp. Marcelino Pinto. Prod.: CEFREC / CAIB (Santa Cruz), Vídeo-ficción, color, 25 min., quechua y español. Subtítulos en español.
- Ginsburg, Faye. 1994. "Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media". *Cultural Anthropology* (Arlington, VA), 9.3: 365-382.
- Ginsburg, Faye. 1995. "The Parallax Effect: The Impact of Aboriginal Media on Ethnographic Film". *Visual Anthropology Review* (Charlottesville, VA), 11.2: 64-76.
- Guha, Ranajit. 1988. "The Prose of Counter-Insurgency". *Selected Subaltern Studies Reader*. Guha, Ranajit, and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. New York: Oxford University Press: 45-86.
- La Otra Mirada*. 1999. Prod.: CEFREC / CAIB. (La Paz), Documental, 15 min., color, español.
- Larson, Brooke. 1995. "Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field". *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: at the crossroads of history and Anthropology*. Larson, Brooke, y Olivia Harris, con Enrique Tandeter, eds. Durham: Duke: 5-53.
- Mignolo, Walter. 1994. "Afterword: Writing". *Alternative Literacies*. Mignolo, Walter, y Elizabeth Hill Boone, eds. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Mignolo, Walter D. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton: Princeton University Press.
- Mosúa, Julia, Alfredo Copa. y Marcelino Pinto. 2001. "Entrevista" con Daniel Flores. Audiocassette. Versión transcrita y editada, *Bomb Magazine* (N.Y.).
- "Qati Qati". 1999. Resp. Reynaldo Yujra. Prod. CEFREC / CAIB (La Paz), Video-ficción, color, 35 min., aymara. Subtítulos en español.
- Quijano, Aníbal. 1997. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario mariateguiano* (Lima), 9.9: 113-21.
- Ramos, Alcida. 1996. *Indigenismo. Red de comunicación intercultural. Manual para facilitadores audiovisuales indígenas*. Folleto. La Paz: CEFREC / CAIB / CSUTCB / CSCB / CIDOB.
- Russel, Catherine. 1999. *Experimental Ethnography*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Sanjinés, Jorge, y Grupo Ukamau. 1979. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. México: Siglo XXI.
- Solanas, Fernando, y Octavio Getino. 1973. *Cine, cultura y descolonialización*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1994. [1988]. "Can the Subaltern Speak?". *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Williams, Patrick, y Laura Chrisman, eds. New York: Colombia University Press: 66-111.
- Taking Aim*. 1993. Dir.: Mónica Frota. Prod.: Institute for Anthropology, University of California, Los Ángeles. Documental, con rodaje de los kayapó, color, 52 min; kayapó, portugués, inglés. Subtítulos en inglés.
- Turner, Terence. 1991. "The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society: The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-Making in Kayapo Communities". *Visual Anthropology Review* (Charlottesville, VA), 7.2: 68-76.
- Turner, Terence. 1991. "Visual Media, Cultural Politics, and Anthropological Practice". *The Independent* (New York), Jan-Feb.
- Weiner, James F. 1997. "Televisualist Anthropology. Representation, Aesthetics, Politics". *Current Anthropology* (Chicago), 38.2: 197-235.

LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO EN LOS ESTUDIOS CULTURALES

PRESUPOSICIONES, FUNDAMENTOS, AMPLITUD
Y VALIDEZ A PARTIR DE UNA ETNOGRAFÍA
EN LOS ANDES ECUATORIANOS

*Miguel Huarcaya**

Debido a nuestra posición latinoamericana y subalterna en la geopolítica del conocimiento académico, nuestro saber en torno a los estudios culturales está predominantemente moldeado por la influencia de la tradición del trabajo estadounidense. Consecuentemente, muchas veces concebimos a los estudios culturales desde una sola perspectiva: como crítica cultural ejercida desde la crítica literaria y alojada en las facultades de Inglés, Lenguas Romances o Literatura Comparada. Esta tradición de trabajo se caracteriza, simultáneamente, por un interés desmesurado en teorizar, en debatir a nivel del meta-discurso¹, y por un interés nulo en abrir la puerta y observar e interpretar directamente a la cultura.

Por el contrario, en la tradición de trabajo británica y de otros países europeos, los estudios culturales se acercan más a las ciencias sociales y se interesan por la investigación de la cultura a nivel empírico, privilegiando, en muchos casos, a la etnografía como método de investigación.

Mi aspiración aquí es promover a la etnografía, analizando un trabajo de mi propia experiencia, como una posibilidad de producción de conocimiento particularmente apropiada para nuestra condición andina de su-

* Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y alumno del Doctorado en Antropología e Historia, University of Michigan, Ann Arbor (EE.UU.).

balternidad. Ya que los estudios culturales intentan explorar la ‘pugna por establecer significado’ en relación a la construcción de identidades sociales y culturales, la etnografía desde tal perspectiva puede ser particularmente productiva en sociedades como las andinas, culturalmente heterogéneas, con conflictivas reproducciones identitarias, en donde la perspectiva del actor y su agencia pueden aportar significativamente al análisis cultural². Además y desde un punto de vista pragmático, los estudios culturales nos permiten realizar etnografías discretas y puntuales que exigen relativamente pocos recursos.

La etnografía es ‘oficialmente’ adoptada como un método apropiado para los estudios culturales en una de las primeras declaraciones del Centro para Estudios Culturales Contemporáneos. De acuerdo a Stuart Hall, la ventaja de la empresa etnográfica es su fortaleza en contra del reduccionismo teórico, una suerte de condición ateórica “que sugiere que la teoría puede de alguna manera emerger naturalmente de los datos”³. Es esta debilidad teórica la que le da a la etnografía la capacidad, en palabras de Paul Willis, de ‘sorprender’⁴. O, dicho de otro modo, no obstante cuán convincente e incluyente sea un argumento teórico acerca de la formación del sujeto, la activa y creativa agencia humana siempre es capaz de perturbar a la teoría.

Desde la perspectiva de los estudios culturales, la empresa etnográfica se fundamenta en los siguientes paradigmas conceptuales: primero, la cultura es un conjunto de prácticas de producción e intercambio de significados –‘el dar y recibir significado’⁵–; segundo, la cultura es el terreno en el cual se pelea por y se establece la hegemonía, el lugar en donde se desarrollan las contiendas o *guerras culturales*⁶; y tercero, los conceptos organizadores de la sociedad son de un carácter discursivo y construido.

Los estudios culturales llegaron a la academia cuando el proyecto interpretativo estaba tomando fuerza y adoptaron como suya la propuesta del antropólogo Clifford Geertz de descripción densa. Desafiando al realismo filosófico en que se basa la mayoría de la etnografía de la antropología clásica –la pretendida aspiración de ‘objetividad’–, se aboga por una posición relativa en la que la etnografía es vista como acto interpretativo. De esta manera, el análisis etnográfico consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance⁷. La interpretación etnográfica no debe obedecer a formulaciones teóricas separadas de las propias interpretaciones ni ceder ante la seducción del texto interpretativo en sí mismo, sino que debe relacionarse exactamente con hechos específicos y complejos para darnos acceso a respuestas dadas por otros⁸.

La propuesta de Geertz, de la cultura como ‘texto’ a ser leído, ha sido criticada, sobre todo desde la historia, por su desdén por la relación en-

tre los textos culturales y los procesos generales de cambio económico y social⁹. En otras palabras, se afirma que los modos interpretativos han sido incapaces de explicar la transformación social. No obstante, al añadir los conceptos de poder de Foucault, los estudios culturales han logrado superar la a-historicidad de la empresa interpretativa de Geertz. Los estudios culturales están interesados en la naturaleza, configuración e interacción de las variadas formas en que la cultura opera en el contexto de las diferentes relaciones de poder. Los discursos –formaciones de ideas, imágenes y prácticas que proveen formas de conocimiento y conducta asociadas con un tema particular–¹⁰ son el producto de específicas configuraciones sociales, históricas e institucionales, y tanto los significados como los sujetos son producidos al interior de esos discursos. En ese sentido, la significación es un producto histórico. Si por un lado, la producción y reproducción cultural es el proceso que pretende naturalizar y legitimar la autoridad social de intereses dominantes (entendidos generalmente en términos de clase, género o raza); por otro lado, también incluye respuestas y resistencias a las formas y prácticas hegemónicas de producción de significado.

La cualidad específica de los estudios culturales es la de poder utilizar todos los métodos y las teorías que sean de utilidad para acceder al discernimiento de los fenómenos que uno estudia. En este sentido, las teorías y métodos no deben ser camisas de fuerza, sino puntos de vista adicionales acerca de la realidad.

Estos conceptos han sido aplicados en la etnografía titulada “Cambios en la significación social del consumo de bebidas alcohólicas en la parroquia indígena de Cacha, Provincia de Chimborazo, Ecuador, a partir de la propagación de la religión evangélica. Una perspectiva de estudios culturales”.

Esta investigación responde a que en las últimas décadas un gran número de indígenas andinos se han convertido a la religión evangélica y han dejado de tomar bebidas alcohólicas. El propósito ha sido explicar, en función de los significados y valores que los propios pobladores asignan a sus prácticas y artefactos culturales, por qué y cómo muchos de ellos han dejado de tomar.

En primer lugar, analizar el carácter discursivo y construido de los conceptos organizadores de la sociedad implica, en este caso, desmentir la imagen estereotipada del ‘indio borracho’ que le atribuye una predisposición genética por el alcohol y explicar las diferencias en el consumo de bebidas alcohólicas entre los diferentes grupos humanos a partir de la cultura. Es decir, a partir de los valores y significados que cada grupo social atribuye a sus respectivas prácticas de consumo de bebidas alcohólicas. Siguiendo esta perspectiva, se sostiene que tanto el deseo de tomar como

cualquier consideración moral al respecto son construcciones culturales –representaciones simbólicas que creando distinciones éticas y/o estéticas, distinciones entre lo deseable y lo no deseable, estructuran y guían la experiencia– y por consiguiente varían de cultura a cultura.

Desde una perspectiva intercultural debemos analizar, además, el origen histórico de nuestros valores y comportamientos como no-indígenas con respecto al consumo de bebidas alcohólicas. El desarrollo social de las sociedades ‘modernas’, considerando como tales a las grandes urbes latinoamericanas, ha tenido una gran influencia en las prácticas y valores relacionados al consumo de bebidas alcohólicas. En este sentido, se pueden mencionar los siguientes cambios sociales contemporáneos: la industrialización y la movilización de la fuerza de trabajo que aumentaron la demanda por la sobriedad y el autocontrol; el surgimiento de una clase media moralizadora; la separación occidental entre los ámbitos público y privado; y la separación entre los ámbitos del trabajo y la familia por la emergencia del trabajo asalariado. Ya que muchas sociedades indígenas andinas han estado al margen de estos cambios sociales, es consecuente pensar que sus valores y comportamientos con respecto al consumo de bebidas alcohólicas no correspondan con los de las sociedades ‘modernas’.

Cacha es una jurisdicción indígena que, aunque está bastante cerca de una capital de provincia, se ha mantenido por siglos extremadamente cerrada. Por lo dificultoso del terreno y su poca productividad agrícola, allí nunca ha existido un régimen de hacienda. Hasta hace dos décadas, los pobladores tenían tal proverbial desconfianza de los forasteros que para blancos o mestizos era casi imposible entrar en las comunidades. Hoy en día, el 100 por ciento de los habitantes de Cacha son indígenas.

Para analizar la transformación de la significación del consumo de bebidas alcohólicas, consideramos primero el valor simbólico de tales prácticas en el pasado. Utilizando entrevistas personales y bibliografía antropológica e histórica, analizamos la significación de las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas, algunas de las cuales han dejado de producirse, hasta antes de emerger la religión evangélica a principio de los años ochenta. Estas prácticas que, entre otras, incluían fiestas religiosas, ceremonias familiares, rituales de fertilidad con la tierra y mingas, portaban significados positivos al interior de la comunidad. Eran prácticas de constitución simbólica de la colectividad y rituales de regeneración. Eran pocos los espacios sociales de la auto-representación colectiva en donde la comunidad se podía articular simbólicamente y reconocer sus modelos de vida¹¹.

Con respecto a la manifiesta y deliberada intención de los indígenas de tomar hasta perder la conciencia, debemos anotar que esta práctica no

era un accidente fortuito, sino que respondía a la dinámica del ritual del consumo socializado de bebidas alcohólicas. En esta práctica cultural, que se remonta a tiempos pre-hispánicos¹², convergían concepciones de sacrificio y regeneración de la vida con concepciones de complementariedad y reciprocidad. En este sentido, el consumo de bebidas alcohólicas era un ritual de reciprocidad en el cual lo que se intercambiaba no era la bebida en sí misma, sino que era la borrachera consumada, o, en términos simbólicos, el sacrificio. Era aceptando la invitación a emborracharse hasta el último y efectivamente haciéndolo –sacrificándose– cómo el individuo correspondía a la generosidad de las deidades, de sus regentes, o de sus iguales. La borrachera era considerada como un sacrificio que efectivamente le daba al ritual de la bebida una culminación, un sentido de clausura, y representaba, por un lado, la participación cabal del invitado y, por otro, la generosidad cabal del anfitrión.

No obstante los significados positivos de cohesión comunal que implicaban las prácticas del consumo de bebidas alcohólicas para los indígenas, fuera de las comunidades, en la producción cultural blanco-mestiza, tales prácticas indígenas de consumo de alcohol estaban incorporadas en la formación discursiva que construía al sujeto ‘indio’ como un ser inferior muy propenso a emborracharse. Tal formación discursiva englobaba todos los discursos que en un rango de diferentes ‘textos’, prácticas e instituciones se refieren y tratan al ‘indio’ como un ser arcaico, primitivo, carente de juicio y voluntad de decisión. Son discursos que comparten el estilo de denigrar a la cultura indígena y la estrategia de naturalizar la posición subordinada, política y económica, de la población indígena. Además, tal conocimiento del indio era reforzado por la explotación mercantil del consumo indígena de bebidas alcohólicas por parte de los mestizos de Yaruquíes, el pueblo más cercano.

Durante las décadas de los setenta y ochenta, el consumo de bebidas alcohólicas de los indígenas de Cacha se distanció del consumo colectivo tradicional, ritual y ocasional, convirtiéndose cada vez más en trivial y cotidiano. La migración laboral producía nuevos ingresos monetarios que muchas veces se despilfarraban en la bebida y el consumo que como esparcimiento aumentó significativamente. Además, el aguardiente había desplazado por completo a la chicha. En este ambiente, ninguna familia estaba exenta de algún problema relacionado a la borrachera, ya sea las peleas en las fiestas, la violencia doméstica, el descuido de niños menores o la muerte de algún pariente cercano al quedarse ‘botado por allí’.

No obstante, en Cacha, no existía un marco de interpretación para concebir a la borrachera como problema. No había formas para hablar de ello, ni maneras de explicar el inconformismo al respecto. En el *habitus*¹³

(Bourdieu, 1977), que reproducía y naturalizaba la significación de la borrachera como afirmación de la comunidad y como parte constituyente del sujeto indígena, no existía la (pre)disposición para cuestionar a la borrachera. Los pobladores que sufrían por los problemas causados por el exceso de alcohol no tenían un marco de interpretación adecuado para definir y controlar esos problemas.

En Occidente, de acuerdo a Pertti Alasuutari, utilizamos el marco de interpretación del alcoholismo para definir y controlar los problemas causados por el exceso de alcohol. En ese sentido, el alcoholismo es un síndrome intrínsecamente ligado a la cultura occidental¹⁴. El alcoholismo es una formación discursiva, una construcción cultural, producto del proceso de modernización general de Occidente.

En su propuesta de una teoría cultural del alcoholismo¹⁵, Alasuutari utiliza el concepto de Erving Goffman de marcos de interpretación. De acuerdo a Goffman, para interpretar y dar cuenta de cualquier situación en la que nos podamos encontrar como individuos, recurrimos a marcos de interpretación que nos ayudan a definir y constituir la actividad específica que está ocurriendo. Los marcos de interpretación establecen la definición de una situación y nuestra consiguiente implicación subjetiva es la misma de acuerdo a nuestro acervo de conocimiento sociocultural en referencia a los principios de organización que rigen los eventos¹⁶.

El alcoholismo como marco de interpretación utiliza para la definición de las situaciones de consumo anormal de bebidas alcohólicas conceptos como autocontrol, fuerza de voluntad y personalidad; responsabiliza de los problemas causados por el consumo excesivo de bebidas alcohólicas directamente al individuo. Además, el marco de interpretación del alcoholismo, no solo define claramente las prácticas y los sujetos de consumo de bebidas alcohólicas considerados como problemáticos, sino que también provee un explícito programa de recuperación. En este sentido, el alcoholismo es un modelo explicativo, coherente y cabal, de patologización que simultáneamente identifica al paciente y proporciona las medidas que tanto el paciente identificado, como los demás en su entorno deben seguir para administrar los hábitos de consumo considerados como problemáticos.

En Cacha no existía ese marco de interpretación. No es que los indígenas no hubieran escuchado algo acerca del alcoholismo, sino que no existía el marco de interpretación que define y prescribe qué hacer en las circunstancias en que el consumo de alcohol se convierte en un problema. La interpelación del alcoholismo es personal y requiere de la construcción de identidades personales individualistas. En Cacha, en ese entonces las identidades eran comunitarias.

Al no existir un marco de interpretación apropiado para el ingente incremento de problemas causados por el consumo de bebidas alcohólicas, lo que había era una crisis de interpretación y es en tales circunstancias cuando el mensaje evangélico inicia su divulgación proselitista en Cacha.

—Antes yo estaba borracho casi todos los días. Tomaba con amigos, con mi esposa y también solo. Después de una semana de estar borrachos, mi esposa y yo —el estómago ya no resistía, viendo a mis hijos sufriendo, no les preparábamos comida—, sufriendo, lloramos mucho y desde ese momento, dejamos la bebida. Recuerdo que cuando lloramos, quedaron tres botellas de licor allí en la ventana. Ya desde antes escuchábamos la palabra de Dios en Radio Colta y en ese momento, nos dimos cuenta que no se podía seguir así.

En las historias de vida de los que optaron por la conversión, la escena dominante siempre es el momento crucial de cambio que marca el principio de una nueva vida sin alcohol. Estas historias, que reflejan las formas de ver el mundo y las concepciones de sí mismos de los narradores, son biografías personales que ordenan simbólicamente la realidad. Articulando el pasado, presente y futuro, estas narraciones son ‘mitos de origen’ de cada uno de los individuos, elementos esenciales en la constitución de su nueva identidad personal. La dimensión de significado que articula las diferentes narrativas del momento crucial de cambio es el despertar espiritual del individuo. Este despertar, haber optado por Cristo y en contra de Satanás, imprescindiblemente implica la adopción de una nueva identidad. En efecto, el individuo no podría ‘renacer’ si no adoptara una nueva e impoluta identidad que le diera sentido a su nueva vida, preservara su autoestima y lo mantuviera sobrio.

Las historias de conversión en Cacha siempre siguen la misma estructura: crisis familiar por problemas relacionados al consumo de alcohol, recepción del mensaje evangélico que ofrece una explicación para la situación, reconocimiento del problema y afirmación de la voluntad para salir del problema, despertar espiritual y adopción de la nueva identidad. Este proceso es análogo a la recuperación del alcohólico. En su forma más simple, la estructura narrativa de ambos procesos es haber llegado al fondo de la perdición alcohólica y, en un viraje total, haber emprendido la recuperación.

No obstante que el alcoholismo es una construcción cultural que obedece a la medicalización del control social propio de las sociedades occidentales, la forma de recuperación que propone para el paciente identificado es mediante una fuerte experiencia ‘espiritual’¹⁷. Para que el alcohólico se recupere, es indispensable que ‘vea la luz’. Sin esa suerte de ‘renacimiento espiritual’, es improbable que el alcohólico pueda construir

una nueva personalidad que le dé sentido a su vida después de la drástica decisión de no tomar más.

La conversión al evangelismo ofrece entonces un marco de interpretación similar al del alcoholismo. Tanto el modelo moral-religioso inculcado por los evangélicos como el modelo médico del alcoholismo consideran que la causa de los problemas está en el borracho o paciente identificado, es decir que es un asunto individual. En contraste, el *habitus* de las culturas indígenas ‘tradicionales’ se fundamenta en la preponderancia categórica de los intereses comunales. Si la ética evangelista y el modelo del alcoholismo –que estructuran y han sido estructurados por el pensamiento moderno– se ocupan de la inmoralidad de sujetos individuales, el pensamiento comunal –o premoderno– se ocupa, u ocupaba, de la moral pública y los valores comunales. En este sentido, entre los indígenas, la dimensión principal del cambio histórico en la consideración moral de la borrachera está en el desplazamiento del sentido de lo comunal a lo individual.

Después de algunos años de trifulca, durante los cuales los católicos les tiraban el trago encima a los evangélicos que rechazaban las invitaciones a tomar, hoy en día en las reuniones sociales, el trago y la gaseosa conviven pacíficamente. Ya nadie obliga a tomar a los otros. Ahora existe la opción de tomar o no. La significación del consumo de bebidas alcohólicas se ha desplazado de los ámbitos comunales y rituales a los ámbitos individuales y morales.

Para finalizar, es pertinente explicar que la especificidad de la etnografía en los estudios culturales es su flexibilidad. Entendiendo a la etnografía como el registro de campo en un sentido amplio, los estudios culturales no exigen cumplir con requerimientos preestablecidos¹⁸. Es la específica y estratégica aplicación de diversas metodologías y teorías –que pueden incluir, entre otras, aquellas de la antropología, la microsociología, el psicoanálisis, la crítica literaria, la comunicación, la historia social y cultural– en la recolección e interpretación de los datos y notas de campo la que indica el derrotero a seguir. Esto no quiere decir que no se requiera de sólidos fundamentos teóricos y de claras reglas metodológicas para el manejo de los diferentes tipos de información.

Mientras que en la antropología, la etnografía se fundamenta en el acatamiento a los requisitos teóricos y metodológicos disciplinarios, en los estudios culturales, integrando estratégicamente diferentes métodos y líneas de investigación, la etnografía se fundamenta en el poder explicativo de la interpretación. No se trata de repetir algunas viejas ‘verdades’ de las disciplinas tradicionales, sino de crear puntos de vista originales –no

obstante, bien fundamentados— que sean de utilidad para entender y explicar los fenómenos sociales.

NOTAS

- 1 Este debate teórico, que circula en un ámbito semi-autónomo, aislado de agentes y movimientos sociales y culturales, ha sido definido por Nelly Richard como “un *meta-discurso globalizador* avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza —por conducto académico— varias nuevas formas de dominio internacional”. Nelly Richard. 1998. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural”. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Mendieta, eds. México: Miguel Ángel Porrúa.
- 2 Si los estudios culturales han respondido desde diversas tradiciones intelectuales a problemáticas particularmente nacionales como son la clase, en Inglaterra; la multiculturalidad, en los EE.UU.; la organización socio-espacial a partir de la comunicación, en Canadá; es pertinente pensar que el tema de los estudios culturales latinoamericanos es, o debería ser, la problemática de la identidad.
- 3 Hall, Stuart, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis, eds. 1980. *Culture, Media, Language*. London: Routledge: 74.
- 4 Citado en Ann Gray. 1997. “Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism”: *Cultural Methodologies*. McGuigan, Jim, ed. Londres: Sage Publications: 94.
- 5 Hall, Stuart. 1997. “Introduction”. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Hall, S., ed. Londres: Sage Publications: 2.
- 6 O’Sullivan Tim, et. al. 1992. *Key concepts in communication*. Londres: Routledge: 146.
- 7 Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa: 24.
- 8 *Ibid.*: 40.
- 9 Biersack, Aletta, “Local Knowledge, Local History. Geertz and beyond”, sintetiza las más serias críticas que ha recibido la propuesta de descripción densa de Clifford Geertz.
- 10 Hall, S., *op. cit.*: 6.
- 11 Rohr, Elisabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala: 205.
- 12 Ver Saignes, Thierry, comp. 1993. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL / IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).
- 13 El *habitus* puede entenderse como la conformación estructurada y estructuradora de particulares disposiciones y maneras de ver el mundo que son culturalmente internalizadas y aparecen como formas espontáneas o naturales de cognición.
- 14 El término de ‘alcoholismo’ recién se acuña en 1854. Ver Saignes, Thierry “Estar en otra cabeza: tomar en los Andes”. *Borrachera y memoria. Op. cit.*: 14.
- 15 Pertti, Alasuutari. 1992. *Desire and Craving. A cultural theory of alcoholism*. Albany: State University of New York Press.
- 16 Erving Goffman. 1974. *Frame analysis. An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.

- 17 P. Alasuutari. *Op. cit.*: 167.
- 18 La elástica definición de la etnografía de los estudios culturales –que puede cubrir cualquier esfuerzo por obtener enunciados de la gente acerca de sus creencias, respuestas y experiencias– ha sido muy criticada, principalmente por la antropología, por su falta en considerar cómo los múltiples contextos sociales alteran las respuestas de la gente, algo en lo cual la inmersión prolongada podría contribuir a dilucidar. No obstante, y de acuerdo a lo que se investiga, no se puede garantizar que pasar un tiempo prolongado como observadores participantes sea necesariamente más productivo que otras formas de investigación cualitativa como podrían ser las entrevistas en profundidad individuales y las discusiones en grupo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alasuutari, Pertti. 1992. *Desire and Crawing A Cultural Theory of Alcoholism*. Albany: State University of New York Press.
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, Erwing. 1974. *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Gray, Ann. 1997. “Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism”. *Cultural Methodologies*. McGuigan, Jim, ed. Londres: Sage Publications.
- Hall, Stuart. 1997. “Introduction”. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Hall, Stuart, ed. Londres: Sage.
- Hall, Stuart. D. Hobson, A. Lowe y P. Willis, eds. 1980. *Culture, Media, Lenguaje*. Londres: Routledge.
- O’Sullivan, Tim, et. al. 1992. *Key Concepts in Communication*. Londres: Routledge.
- Richard, Nelly. 1998. “Intersectando latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”. *Teorías sin disciplina*. Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. México: Miguel Angel Porrúa.
- Rohr, Elisabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Saignes, Thierry, comp. 1993. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL-IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuntar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural: contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimiento científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afro-andinos.