

Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina	Titulo
Rios, Alicia - Autor/a;	Autor(es)
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
esudios culturales; Poder; Cultura; America Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916025656/22rios.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina¹

Alicia Ríos *

Ha habido mucha controversia —y una muy extensa bibliografía²— a propósito de los llamados Estudios Culturales Latinoamericanos. La polémica los acompaña en casi todas sus instancias: desde el nombre que los identifica, sus características y objetivos, hasta sus orígenes, estado actual y posibilidades futuras. Dos de los reclamos más fuertes que se le hacen es la dificultad para poder definirlos y, por otro lado, el ser muchas cosas al mismo tiempo. Sin duda alguna esta “indefinición” forma parte de su propia condición, pues una de sus fuentes más inmediatas —aunque no la única— son los “Cultural Studies”, los cuales se caracterizan precisamente por esto³.

Los Estudios Culturales Latinoamericanos podrían definirse, muy a *grosso modo*, como un campo de estudio configurado dentro de la tradición crítica latinoamericana (el ensayo de ideas —lo que Julio Ramos ha llamado el “ensayo humanista o secular”—, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación), que se mantiene en un diálogo constante, muchas veces conflictivo, con las escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas (los “Cultural Studies” en sus dos vertientes —inglesa y norteamericana—, el estructuralismo francés, las filosofías posestructuralistas y posmodernas, la sociología de la cultura, la Escuela de Frankfurt, la semiótica, el feminismo y el marxismo).

Con respecto a su objeto de estudio se ocupan, fundamentalmente, de la producción simbólica de la realidad social latinoamericana, tanto en su materialidad, como en sus producciones y procesos. Cualquier cosa que pueda ser leída como un texto cultural, y que contenga en sí misma un significado simbólico socio-histórico capaz de disparar formaciones discursivas, puede convertirse en un legítimo objeto de estudio: desde el arte y la literatura, las leyes y los manuales de conducta, los deportes, la música y la televisión, hasta las actuaciones sociales y las estructuras del sentir (o del sentimiento, como los traduce Beatriz Sarlo). Esto quiere decir —como ya han señalado muchos— que es un campo que no puede ser definido *per se* por ciertos temas, sino por el acercamiento metodológico y epistemológico a dichos temas. Los Estudios Culturales Latinoamericanos —como los “Cultural Studies” — producen así su propio objeto de estudio en el proceso mismo de su investigación. En consecuencia, metodológicamente, son un campo transdisciplinario que se vale del conocimiento preestablecido para hacer tambalear los lazos académicos tradicionales: apuestan al resquebrajamiento de sus límites o fronteras, proponen un nuevo archivo —donde lo cultural y lo político resultan determinantes— y reclaman una reflexión y autocrítica continuas, por parte de sus “practicantes”, frente a sus propios procesos de investigación y de escritura⁴.

Quiero concentrarme en el hecho de que este “nuevo”/emergente campo no representa únicamente una ruptura epistemológica con respecto a lo que se hacía antes —como lo es en general en el caso de los “Cultural Studies”— sino, sobre todo, una continuidad de nuestro propio desarrollo crítico latinoamericano. Me interesa mostrar cómo la larga e importante tradición del ensayo de ideas en América Latina está atravesada, a todo lo largo de su historia, por ciertos ejes temáticos y posiciones enunciativas que marcan todavía hoy muchas de las preocupaciones de su pensamiento crítico: la cuestión nacional y continental, lo rural y la ciudad, la tradición *versus* la modernidad (o esta última *versus* la posmodernidad), la memoria y la identidad, los sujetos y sus ciudadanías y, principalmente, el papel de los intelectuales y las instituciones en sus formaciones discursivas y en las prácticas sociales, culturales y políticas.

Algunos textos fundacionales

Ese constructo que hoy llamamos América Latina siempre ha estado marcado, desde sus inicios —e incluso antes⁵—, por un deseo de construcción de lo “real”. América fue creada en el vacío de un mapa; mapa que sigue llenándose, desde adentro y desde afuera, con palabras que tratan de nombrar eso que no se logra atrapar. Sobre esto sentó sus bases la sólida tradición del ensayo de ideas desde los tiempos de Simón Rodríguez y Andrés Bello. El letrado necesitaba “pensar” cada acto, un sueño de la razón que no lo abandonará en casi ningún momento a todo lo largo del siglo XIX. Esa metáfora —o alegoría—, en que englobaban pasado, presente y futuro, los “autorizaba” para decidir qué le convenía al resto de los habitantes. Una realidad que, siguiendo a Michel de Certeau, consiste siempre en lo que el sujeto, material, escoge estratégicamente que sea —lo que él construye —; en oposición a lo “real”: ese espacio que no puede ser mediado por el lenguaje o por los signos (Conley,1988:16-17).

Una vez lograda la paz (una paz muy relativa, pues a lo largo de ese primer siglo lo que más abundó fueron las rencillas entre caudillos) era necesario (re)construirlo todo, no sólo los caminos y sembrados, sino sobre todo la manera en que los nuevos ciudadanos debían pensarse y expresarse. La fijación de una lengua “propia” era fundamental, no sólo posibilitaba esa nueva ciudadanía sino que permitía el control de los sujetos otros, aquellos que había que seguir domeñando y educando. El maestro —eso fueron tanto Rodríguez como Bello, y nada menos que del Libertador Simón Bolívar— era una de las entidades en quien podía confiarse para la elaboración de las premisas sobre las cuales se construiría la consolidación exitosa de los nuevos Estados. Uno se ocupó con frenesí de la enseñanza primaria, el otro de la universitaria; ambos estamparon sus ideas con respecto al uso de la lengua americana (en las leyes, las gramáticas y la sociedad en general). Comienza con ellos esa tradición del ensayo de ideas que, como señalaba antes, ha marcado una de las particularidades de la expresión latinoamericana⁶.

Bello, en su famoso “Discurso en el establecimiento de la Universidad de Chile” (1842), no propone “la idea de la universidad como recinto de la ‘cultura desinteresada’ o del ‘saber por el saber’ que propondrían J. E. Rodó, P. Henríquez [sic] Ureña, A. Reyes y R. Rojas en las primeras décadas del siglo siguiente, en oposición al positivismo” (Ramos,1989:39) ; por el contrario, para él, muy de acuerdo con las creencias de la época, “el saber, en sus diversas disciplinas, debía ser un órgano supervisor de la vida pública” (Ramos,1989:40). En ese discurso Bello comienza también una tímida reflexión sobre los límites entre las disciplinas académicas (disciplinas que poco tienen que ver con cómo las entendemos hoy en día: su famosa polémica con Lastarria fue catalogada como literaria, aunque nada tenga que ver con lo que ahora entendemos por el término). Por su parte Rodríguez, en especial en sus *Sociedades americanas en 1828*, estampó la importante frase: “o Inventamos o Erramos” (Rodríguez,1975:343), con la cual proponía la búsqueda de una nueva definición de lo americano; advirtió asimismo frente a los peligros de la “colomanía”, es decir, al mal uso de la colonización. Ambos promovieron una Segunda Revolución, que sería la encargada de darle feliz término a la primera, iniciada a nivel político por Bolívar. Esta nueva —y más profunda— Revolución estaría en manos ya no de los militares, sino exclusivamente de los letrados civiles (a pesar de la poca confianza que ambos sentían —al igual que Bolívar— en su capacidad y madurez).

Desconfianza que Domingo Faustino Sarmiento recogerá para enfocar su ataque en contra del caudillo iletrado y del interior. Se comienza entonces ese contrapunteo constante entre las bondades de la ciudad y el atraso de la vida rural, entre la modernidad y la tradición, entre los valores universales y los locales. Con *El Facundo* (1845) comienza también la mezcla absoluta y consciente de varios géneros y tipos de escritura. Supongo que no hace falta repetir todas esas cosas que son al mismo tiempo este texto capital dentro del pensamiento, la literatura y la cultura latinoamericana: historia, sociología, tratado de moral, novela, biografía, panfleto político y, por sobre todo, ensayo. Pero sí sea tal vez importante recordar cómo gracias precisamente a esta mezcla, logra comenzar a concretarse una representación y expresión propiamente americana: esa ineludible coexistencia de la transcultural, heterogéneo e híbrido no sólo en la sociedad en que se vive, sino en la expresión que pretende representarla. Es curioso que dentro de ese afán de resolver las dicotomías, que rodea sin duda alguna la propuesta de Sarmiento —y que lo llevará, al final de su vida, a desarrollar una teoría abiertamente racista en *Conflicto y armonía de razas en América* (1883)—, donde había que apostar necesariamente al primero de los términos: la civilización, en abierta oposición a la barbarie, quede sin embargo como

legado una mezcla de géneros a la hora de expresar dicha “realidad”. Con Sarmiento nos encontramos con el típico letrado latinoamericano: escritor y gobernante —u oposición— al mismo tiempo; no podían dejar de estar unidos la reflexión y la creación, en los inicios de las Repúblicas, a las funciones de gobierno.

El panorama cambiará, como bien lo han señalado Julio Ramos y Susana Rotker, cuando arribe el Modernismo como movimiento literario (y cultural). La profesionalización que posibilitó el desarrollo de la prensa y sus correspondientes corresponsalías, le permitirá al escritor de finales de siglo, entre otras cosas, poder finalmente independizarse de su función letrada y constituirse primero en un intelectual⁷ y, más adelante, en un académico.

La figura de José Martí es emblemática al respecto. No sólo seguirá consolidando la larga tradición del ensayo de ideas, sino que dará inicio, con mayor autonomía, al llamado ensayo literario. Junto a Rubén Darío, llevará a su máxima expresión a la crónica, ese género otro a caballo entre la literatura y el periodismo, lugar de reflexión de lo que iba ocurriendo en los movidos tiempos del final de un siglo y la apertura del siguiente⁸. Uno de sus aportes fundamentales, en ese segundo clásico del latinoamericanismo que es “Nuestra América” (1891) consistió en una nueva “definición” de uno de los términos más recurridos -y temidos-: la raza. Martí nos dice allí que “No hay odio de razas porque no hay razas”. No quiso decir, por supuesto, que no hubiera negros, blancos, indios o mestizos, sino que las razas no existían desde el punto de vista biológico, existían más bien desde otra única perspectiva: la del oprimido, la del esclavo. Es su respuesta a Sarmiento, con quien indudablemente dialoga en este texto; Martí se opone a la concepción positivista, biológica, de la raza, y seguramente se habría opuesto también a la visión de Rodó, ciertamente más “cultural” que la de Sarmiento, pero basada en el orgullo de la raza latina.

Martí propuso un concepto diferente de lo propio: el orgullo de ser lo que somos; la originalidad/autenticidad como valor, según lo cual no teníamos por qué seguir los modelos extranjeros —ni siquiera en la forma de gobernar—, sino crear modelos nuevos, más “reales” e, incluso, crear un vino de plátanos si fuera el caso (en muchos sentidos, el mismo “o Inventamos o Erramos” de Simón Rodríguez). Es desde la literatura, “opuesta a los saberes ‘técnicos’ y a los lenguajes importados de la política oficial”, que Martí propondrá “la única herramienta hermenéutica capaz de resolver los enigmas de la identidad latinoamericana” (Ramos,1989:16).

Un tercer clásico del latinoamericanismo es sin duda alguna el *Ariel* (1900) de Rodó. Enmarcado en el contexto de la guerra frente a los Estados Unidos —en el contexto del 98—, y combinando una vez más varias formas de expresión —el ensayo, el discurso y la parábola—, Rodó plantea la necesidad de defender los valores de la “latinidad” ante el avance del nuevo poder del Norte. Como el resto de nuestros textos fundacionales, el porvenir es el ámbito desde el cual se piensa, y su destinatario máspreciado son los jóvenes de todas las naciones latinoamericanas.

Rodó, siempre devoto de la ciencia y de la técnica —como buen “moderno” —, no enfiló, sin embargo, dentro de las filas positivistas; respondió más bien a un renovado idealismo que intentó armonizar el utilitarismo de esos tiempos con los valores individuales, en peligro de ser aniquilados o anulados por el maquinismo y el pragmatismo. A pesar de seguir muy de cerca a Renan, propuso la defensa de la democracia, pues cuando hablaba de aristocracia no lo hacía sobre la base de privilegios económicos o sociales: intentó “conciliar los principios más estabilizadores de la tradición europea con la redefinición del orden social que asegura los mecanismos para una creciente, pero regulada, participación de las masas” (Moraña,1982:658)⁹.

Con todo, lo que más nos interesa de Rodó en este recorrido es su incorporación de la estética a los planteamientos de reflexión latinoamericanos y latinoamericanistas. Con él se concreta el paso del letrado al intelectual del que nos hablara Ramos: “En Rodó opera una autoridad específicamente *estética*, mientras que Sarmiento habla desde un campo relativamente indiferenciado, autorizado en la voluntad racionalizadora y de consolidación estatal [...]. Lo que nos lleva a afirmar que entre Sarmiento (y los letrados) y el escritor finisecular —incluso Martí, González Prada y más claramente Rodó— hay una distancia, definitoria de la diferencia del campo *literario* ante el campo letrado, y consistente en un cambio radical en la relación entre el *intelectual*, el poder y la política” (Ramos,1989:70).

Tenemos entonces, a lo largo del siglo XIX, al menos cinco figuras, desde el mundo de las letras y los saberes, preocupadas por el papel que jugaban dentro de su sociedad, con una intención explícita de “intervención” en la vida social y cultural, y con una actitud abiertamente cuestionadora no sólo de lo que estaba ocurriendo a su alrededor, sino de las maneras en que se habían vivido y, sobre todo, pensado los procesos socio-históricos latinoamericanos. Preocupaciones, intenciones y actitudes, todas ellas, que constituyen matices importantes de los Estudios Culturales Latinoamericanos tal como los presenté al inicio de este trabajo.

El pensamiento y la crítica latinoamericanos

Una vez entrado de lleno el siglo XX, y gracias a esa profesionalización del trabajo escritural que hemos señalado, comienzan a formarse bloques más articulados de reflexión en torno a ciertos temas y problemas. No puede decirse, de ninguna manera, que la figura individual del autor —o pensador— deje de tener relevancia, más bien que, al asumirse una nueva conciencia profesional, el trabajo intelectual se plantea ahora dentro de marcos más precisos (generalmente alejados de las funciones de gobierno).

Podemos hablar así de una escuela/tradición arielista (Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes) y de una reacción anti-arielista (Roberto Fernández Retamar y muchos otros). Para los primeros, el papel de lo americano estaba asociado a una tradición propia, acorde a un pasado heroico —en ambos casos tanto indígena como español—, con una fuerte defensa y conceptualización de ciertos valores éticos y estéticos; para el segundo, había la necesidad de darle la vuelta precisamente a esos valores y mostrar la falsedad detrás de esas visiones universalistas. Fernández Retamar invertirá la lectura rodoniana: si para Rodó los Estados Unidos es Calibán e Hispanoamérica es Ariel, hemos caído en un grave error, pues sólo asumiendo que somos Calibán —aquel que aprende la lengua de su opresor, la hace suya, se venga de los maltratos recibidos y supera los logros del amo— es que podremos sentirnos orgullosos de lo que somos y salir de la situación de dependencia. Situación colonial sobre la que reflexionarán, una y otra vez, no sólo Fernández Retamar sino José Luis González, por ejemplo, en *“El país de cuatro pisos”* (1979) o la importante tradición del pensamiento marxista latinoamericano: muy en particular, los forjadores de la Teoría de la Dependencia (Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto), una de las líneas de desarrollo más “propias” y de mayor proyección dentro del pensamiento latinoamericano, y el caso de Mariátegui, al cual me referiré más adelante.

El problema de las identidades cobra nuevos matices: cómo repercute, en los sujetos y sus subjetividades, el hecho de participar de una situación colonial —poscolonial o neocolonial— y qué hacer cuando ésta es superada. Qué papel juegan las diversas etnicidades que conforman ese deseo llamado América Latina. Cómo conectar, dentro de un desarrollo coherente, lo local con lo nacional y lo global (la ciudad, con el interior y los centros metropolitanos). El problema de cómo se entiende la palabra cultura —y lo cultural— resulta, por supuesto, muy importante: cómo manejar los borrosos límites entre lo popular y lo letrado, entre la cultura oral y la escrita. Qué papel debe jugar el intelectual dentro de todo esto, cuál puede ser su compromiso con las masas populares y con los medios de comunicación y el mercado. Cuál debe ser, en última instancia, la relación —y el papel— del intelectual con las diversas instituciones y, en el caso concreto de la reflexión académica, cuál debe ser su posición con respecto a las llamadas literaturas y culturas nacionales.

Encontramos un discurso *indigenista* muy interesante e importante que se da no sólo a través de la ficción, sino de unas propuestas teóricas asumidas como tales. La terrible “trinidad embrutecedora del indio” intenta enfrentarse y superarse desde varios frentes: el revanchista (Manuel González Prada) o el marxista (José Carlos Mariátegui).

Para González Prada, luego de la dolorosa y deshonrosa pérdida de territorio peruano gracias al Tratado de Ancón (1883), con el cual se puso fin a la Guerra del Pacífico, había que analizar crudamente las razones de dicho fracaso: “La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre” (González Prada, 1982:44-45), sostiene en su famoso *“Discurso en el Politeama”* (1988). Estas ideas serán complementadas en otro de sus ensayos más importantes, *“Nuestros indios”*

(1904), donde afirma —siguiendo sin duda a Martí— que el indio no representaba una raza biológica, sino una raza social, pues dependía de su estado económico; estampa allí una de sus frases más célebres y repetidas: “Al que diga: *la escuela*, respóndasele, *la escuela y el pan*. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social” (Ibíd.:182). Mariátegui, por su lado, en otro de los que bien podría catalogarse como textos fundacionales del siglo XX latinoamericano, sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), continúa y al mismo tiempo se aleja de las premisas revanchistas de González Prada: como vimos, este último ya había dicho que el problema del indio era un problema económico, pero Mariátegui lo lleva a sus últimas consecuencias. Las lecturas de la derrota de dicha guerra, donde González Prada peleó, determinaron muchas de las opiniones sobre el Perú de la posguerra. Sin embargo, hay dos cosas que Mariátegui le cuestionó duramente: su anticentralismo y su anticlericalismo, sobre todo lo primero. Para Mariátegui, ese anticlericalismo estaba fuera de lugar; asimismo la lucha centralismo/federalismo escapaba del verdadero problema, el económico. Lo que más le preocupaba al fundador del Partido Socialista Peruano (al cual no definía como comunista, sino con características propiamente peruanas), era eliminar el Estado feudal y el servilismo que prevalecían en el Perú (y del cual también había hablado González Prada): “[...]. El Perú tiene que optar por el gamoral o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino” (Mariátegui,1976:176).

Complementando la labor de los ensayistas, las novelas indigenistas, como bien lo ha apuntado Antonio Cornejo Polar, “en su condición de relato heterogéneo, a caballo entre dos mundos socio-culturales agudamente diversos [...]. Reproduce, pues, el conflicto irresoluto por la propia historia de naciones escindidas y desintegradas. En este sentido, aunque parezca paradójico, la gran verdad del indigenismo —y sobre todo de la novela indigenista— no reside tanto en lo que dice cuanto en la contradicción real que produce discursivamente” (Cornejo Polar,1994:206)¹⁰. Contradicción entre la “realidad” y su discursividad que resulta asimismo evidente en el caso de la gauchesca¹¹.

Quiero pasar ahora a hacer referencia a dos líneas de trabajo que nos acercan, ya más directamente, a las reflexiones teóricas de los llamados Estudios Culturales Latinoamericanos: el problema de la transculturación y el de la heterogeneidad.

Como tantas veces ha sido repetido, aunque sin en verdad reconocérsele su destacado lugar, fue Fernando Ortiz quien creó el término transculturación; lo hizo en otro de los clásicos del pensamiento latinoamericano: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940,1963). Texto, de nuevo, que dialoga con varias formas de expresión (cabalga entre el tratado sociológico y el poema en prosa). Ortiz se plantea la necesidad de encontrar una nueva palabra que de mejor cuenta del proceso propiamente americano de mezcla e intercambio de hábitos y culturas. Propone el neologismo de “transculturación” pues “aculturación”, la palabra que se usaba en su defecto, no cumple con los requisitos que él necesita: la “aculturación” supone una única dirección —es el “bárbaro” el que siempre se “civiliza” —, pues todas las culturas en conflicto/convivencia ganan y pierden, las dos cosas al mismo tiempo, en dicho contacto. Tomando como base el hermoso contrapunteo del Arcipreste de Hita, *Peleo que uvo Don Carnal con Doña Quaresma* (el carnaval y la cuaresma), pasa a imaginarse una pelea/contrapunteo semejante entre el tabaco y el azúcar. Ambos cultivos representan momentos particulares de la conquista y representan, respectivamente, a la cultura negra o a la blanca: “[...]. En la producción de tabaco predomina la inteligencia; ya hemos dicho que el tabaco es liberal cuando no revolucionario. En la producción del azúcar prevalece la fuerza; ya se sabe que es conservadora cuando no absolutista” (Ortiz,1978:56)¹². La verdadera historia de Cuba, según Ortiz, es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones (muy en particular, el desgarramiento de los negros y su cultura, desgarramiento que no por ello dejó de marcar su fuerza y aún persiste).

La elaboración de Angel Rama con respecto al término no será exactamente la misma pues para éste, siempre inserto en el discurso moderno letrado, el neologismo le sirve más bien para proponer una nueva mirada/lectura de la literatura latinoamericana, donde puedan problematizarse más abiertamente las relaciones entre lo regional, lo nacional y lo continental, así como el potencial contrahegemónico de los primeros.

Rama, en particular en *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), rediseña un mapa cultural, desde los propios textos coloniales, en función de la dominación a que han sido sometidos los

diversos sistemas culturales y literarios de las diversas regiones. Su base para el estudio de la cultura y la literatura latinoamericana está centrada en tres nociones fundamentales: independencia, originalidad y representatividad. Las obras literarias, según él, “no están fuera de las culturas sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un producto que trabaja con las obras de innumerables hombres”(Rama,1982:19).

Es con relación a la manera en que se entiende el propio proceso de la transculturación que Rama tiene objeciones a la tesis de Ortiz, en particular, cuando debe aplicarse a las obras literarias. Lo acusa de propiciar una visión muy “geométrica” que no da cuenta de muchos de los factores que atraviesan dicho proceso (los que ejercen fuerza, y mucha, aunque no de manera directa). Rama da un ejemplo contundente: “El impacto transculturador europeo de entre ambas guerras del siglo XX no incluía en su repertorio al marxismo y sin embargo éste fue seleccionado por numerosos grupos universitarios en toda América”(Rama,1982:39). Para Ortiz, la capacidad selectiva se aplica mayoritariamente a la cultura extranjera, mientras que para Rama, se aplica sobre todo a la propia: “que es donde se producen destrucciones y pérdidas inherentes [...]. Habría pues *selecciones, pérdidas, redescubrimientos e incorporaciones*. Estas cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante. Utensilios, normas, objetos, creencias, costumbres, sólo existen en una articulación viva y dinámica, que es lo que diseña la estructural funcional de la cultura” (Ibíd. Las cursivas son mías)¹³. Rama prosigue explicando cómo se da ese proceso transculturador sobre la base de tres operaciones: lengua, literatura y cosmovisión; operaciones que siempre han sido marcadas, directa o indirectamente, por los pensadores latinoamericanos de antes y de ahora, y que encuentra a su máximo representante en la figura del escritor peruano José María Arguedas.

Será también con respecto a Arguedas que Antonio Cornejo Polar comience sus elaboraciones a propósito de otra de las nociones más en boga en los estudios literarios y culturales actuales: la heterogeneidad (en su caso específico las indígenas y, por extensión, latinoamericanas). Desarrollo que culminará en su importante libro: *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las culturas andinas* (1994)¹⁴. Trazando un panorama que comienza en los tiempos propiamente coloniales —con el “diálogo” entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde en Cajamarca— hasta llegar a las discusiones más actuales sobre la subalternidad, Cornejo articula su discusión sobre la base de tres problemas: el discurso, el sujeto y la representación, para poner en evidencia la “guerra simbólica que tiene su correspondencia étnico-social en los mundos indígena y criollo” (Montaldo,2000:397). Esto le permite resignificar el contenido simbólico de la palabra/noción heterogeneidad, alejándola de los planteamientos propiamente étnicos y raciales, y denunciar precisamente las fuerzas ocultas dentro de ciertas aproximaciones sólo en apariencia abiertas a verdaderos intercambios socio-culturales. Más adelante sostendrá que ese era el caso de “la idea de transculturación [que] se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje” (Cornejo,1977:341). Al final postulará, como alguno de los pensadores que ya hemos citado, la necesidad de aceptar lo diferente/otro y contradictorio como parte del quehacer propiamente americano: “quiero escapar del legado romántico —o más genéricamente, moderno—, que nos exige ser lo que no somos: sujetos fuertes, sólidos y estables, capaces de configurar un yo que siempre es el mismo, para explorar —no sin temor— un horizonte en el que el sujeto renuncia al imantado poder que recoge en su seno —para desactivarlas— todas las disidencias y anomalías, y que —en cambio— se reconoce no en uno sino en varios rostros, inclusive en transformismos más agudos” (Cornejo,1994:20).

A manera de epílogo

En los dos apartados anteriores, he trazado un mapa —tal vez apresurado y sin duda bastante personal— de las figuras y los problemas que considero más importantes en el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Es un mapa que puede ser rellenado con muchos más nombres y problemas. Una América Latina y su constructo, desde afuera y desde dentro, donde las “zonas de contacto”¹⁵ resultan cada vez más problemáticas, menos previsibles y más multiformes. Estoy consciente que he dejado muchos huecos y, espero, también muchas preguntas¹⁶.

Con todo, es necesario destacar una diferencia profunda entre el pensamiento y la crítica (tradicional) latinoamericana y lo que se hace hoy en día: el primero apostaba a la capacidad integradora de la literatura y del arte nacionales (recordemos de nuevo a Mariátegui, quien termina sus *Siete ensayos*[...] precisamente con uno dedicado a la literatura), así como a una fuerte presencia de la dimensión estética y propiamente valorativa con respecto a sus artefactos culturales. Uno de los cuestionamientos más fuertes que se le han hecho a los Estudios Culturales Latinoamericanos es el abandono de dicha dimensión y la mezcla, muchas veces arbitraria, de metodologías y perspectivas. Estos últimos, por su parte, pretenden cuestionarlos —a la literatura y al arte— por ser precisamente aparatos del poder. Esto es fundamental, pues es precisamente por allí por donde se da el giro hacia una manera diferente de pensar sobre y desde América Latina. Si bien nunca fueron del todo claras las fronteras entre los saberes y las disciplinas, ahora es abierta la disputa en contra de cualquier tipo de límite preciso; no sólo las subjetividades se manejan en varios planos y profundidades al mismo tiempo, también lo hacen todas las instancias del saber, la experiencia e, incluso, la lengua. En estos tiempos posmodernos, no son únicamente los grandes relatos los que han dejado de tener validez, ocupan una posición similar todas aquellas verdades “naturales”, “históricas” y/o “sociales” que le permitían a los discursos —y a sus sujetos— ubicarse en un contexto preciso con unos límites y características abarcables y definibles.

Otra diferencia importante, esta vez entre los “Cultural Studies” y los Estudios Culturales Latinoamericanos, es que los primeros suelen plantearse a partir del estudio de la “cultura contemporánea”¹⁷, este no es el caso para América Latina. Si bien existen líneas de trabajo importantes que se ocupan, como los “Cultural Studies”, de los procesos más recientes: los medios de comunicación, la cultura de masas, los problemas de la globalización, el consumo, la sociedad civil y la posmodernidad (muchas de las primeras figuras a las que se les colocó la etiqueta de Estudios Culturales Latinoamericanos se ocupan precisamente de esos temas: Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero o George Yúdice), hay todo un contingente muy fecundo y activo que está dedicado a temas anteriores, tanto de la primera mitad del siglo XX como de todo el XIX e, incluso, de los tiempos propiamente coloniales. Es precisamente esa larga tradición del ensayo de ideas en América Latina, la que nos ha obligado a muchos a volver nuestra mirada hacia el pasado, a revisar las maneras en que nos hemos pensado antes para tratar de encontrar respuestas —o problematizaciones mayores— a los tiempos que hoy vivimos.

Muchos de los rasgos y preocupaciones de ese campo emergente de los llamados Estudios Culturales Latinoamericanos —y que en mi caso particular entra en diálogo fundamentalmente con la tradición literaria— constituyen efectivamente una ruptura, sobre todo en lo que se refiere a una visión transnacional del ejercicio de las disciplinas dedicadas al estudio de América Latina, a una relectura en términos de lo que se entiende por la estética y a una conceptualización que tiende a ir más allá de los rígidos parámetros nacionales.

Tanto los temas como las prácticas e instituciones del saber en América Latina han sido siempre heterogéneos y conflictivos. Los pensadores latinoamericanos de la cultura —a la manera de Rodríguez Bello, Sarmiento, Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Reyes, Fernández Retamar, González Prada, Mariátegui, Ortiz, Rama y Cornejo Polar— son, en un sentido bien estricto, los verdaderos precursores de los Estudios Culturales Latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

Ardao, Arturo (1977) “Del mito ariel al mito anti-ariel”. *Actualidades* 7: 7-27.

Conley, Tom (1988) “Preface”. *The Writing of History*. Michel de Certeau. New York: Columbia University Press. pp: 16-17.

Cornejo Polar, Antonio (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.

_____ (1997) "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista Iberoamericana* 180: 341-344.

Coronil, Fernando (1995) "Transculturation and Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint". *Cuban Counterpoint Tobacco and Sugar*. Fernando Ortiz. Durham-London: Duke University Press. pp: 9-56.

During, Simon (1999) *The Cultural Studies Reader*. London-New York: Routledge. pp. 1-28.

González Prada, Manuel (1982) *Textos. Una antología general*. México: UNAM.

Ludmer, Josefina (1988) *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Sudamericana.

Mariátegui, José Carlos (1976) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Crítica.

Martínez, Agustín (1991) "Prólogo". *Crítica cultural*. Antonio Candido. Caracas: Biblioteca Ayacucho. pp: 9-30.

Montaldo, Graciela (2000) "Nuevas reflexiones sobre la cultura de nuestro tiempo". *Estudios* 14/15: 395-405.

Moraña, Mabel (1982) "José Enrique Rodó". En: Luis Iñigo Madrigal (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Cátedra. pp: 655-665.

_____ ed. (2000) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago: Cuarto Propio.

Ortiz, Fernando (1978) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Pratt, Mary Louise (1992) *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London-New York: Routledge.

Rama, Angel (1983) *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

_____ (1982) *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.

Ramos, Julio (1989) *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Simón (1975) *Obras completas*. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, Vol. 1.

Rotker, Susana (1991) *Fundación de una escritura: las crónicas de José Martí*. La Habana: Casas de las Américas.

Said, Edward (1996) *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books.

Sarlo, Beatriz (2000) "Raymond Williams: una relectura". En: Mabel Moraña (ed.): *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales* Santiago: Cuarto Propio. pp:309-317.

Soler, Ricaute (1975) *Clase y nación en Hispanoamérica*. Panamá: Educa.

¹Notas

* Alicia Ríos, Universidad Simón Bolívar y Stanford University. Correo electrónico: abrios@leland.stanford.edu

Ríos, Alicia (2002) "Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

Una versión anterior de este trabajo, titulada "La tradición culturalista en América Latina", fue presentada en Caracas en la 3ra. Reunión del Grupo de Trabajo de CLASCO "Cultura y Poder", realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001 (saldrá publicada próximamente en RELEA *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, N°14).

² Corriendo el riesgo de dejar algún texto importante fuera, pienso que los más interesantes son los "Cultural Studies Questionnaire" aparecidos en *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies* (en particular los de Josefina Ludmer, Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, George Yúdice, Walter Mignolo y Neil Larsen); asimismo, "The Cultural Studies Movement and Latin America. An Overview" de Neil Larsen (*Reading North by South. On Latin American Literature, Culture and Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1995, pp. 189-196), "El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación" de Julio Ramos (*Revista de Crítica Cultural* 13, 1996: 34-41), "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural" de Nelly Richard (*Revista Iberoamericana* 180, 1998: 345-361), "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas" de Antonio Cornejo Polar (*Revista Iberoamericana* 180, 1997: 341-344), "De la deconstrucción al nuevo texto social: pasos perdidos o por hacer en los estudios culturales latinoamericanos" de Román de la Campa (*Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña ed. Santiago: Cuarto Propio, 2000, pp. 77-95), "Why do I do Cultural Studies?" de Abril Trigo (*Journal of Latin American Cultural Studies* 9.1, 2000:73-93) y por último un número especial, en preparación, de la *Revista Iberoamericana* que recoge las ponencias de las tres mesas dedicadas al tema en el congreso de LASA de Washington DC, 2001.

³ Ver la "Aubrey Fisher Memorial Lecture" de 1993, dictada por Lawrence Grossberg, que lleva por título "Cultural Studies: What's a name?".

⁴ Todas estas ideas forman parte de una reflexión mayor que hemos venido realizando, desde hace varios años, Abril Trigo, Ana del Sarto y mi persona. Las tres estamos trabajando en un *Latin American Cultural Studies: A Reader* que será publicado a comienzos del 2003 por Duke University Press.

⁵ Si seguimos al pensador panameño Ricaute Soler, lo apropiado sería hablar de América Latina a partir de finales del siglo XIX, cuando la resistencia se organiza alrededor de un nuevo poder: los Estados Unidos. Si nos ocupamos de las luchas independentistas —a excepción de Cuba y Puerto Rico, quienes marcan precisamente el cambio— es mejor referirse a Hispanoamérica, es decir, a las colonias españolas en lucha frente a la Corona (Soler,1975). Es importante esta distinción porque, con el primer término —América Latina—, podemos englobar a Brasil y al resto del Caribe inglés y francés, no sólo el hispano parlante. Las condiciones bajo la hegemonía norteamericana son obviamente diferentes a las de los tiempos propiamente coloniales.

⁶ A propósito del "buen decir" y la formación de sus sujetos, no se puede omitir la referencia al importante estudio de Julio Ramos. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX* (1989), el cual —junto a *La ciudad letrada* (1983) de Angel Rama— constituyó un momento crucial en el preámbulo de lo que hemos llamado los Estudios Culturales Latinoamericanos.

⁷ Resulta muy importante el cuestionamiento que le hace Ramos a la noción de letrado en Rama, pues para este último "incluso el escritor finisecular seguía siendo un letrado y en ese sentido seguía siendo un intelectual *orgánico* del poder" (Ramos,1989:69). Sobre el intelectual, ver Said, 1996.

⁸ Cfr. Rotker, 1991.

⁹ Para una lectura muy interesante, que cuestiona la visión del arielismo tradicional, ver Ardao, 1977.

¹⁰ Este es precisamente el caso, como también señala Cornejo, en *Aves sin nido* (1899) de Clorinda Matto de Turner.

¹¹ Al respecto revisar Ludmer 1988, texto clásico con respecto al tema.

¹² Para una lectura muy interesante de Ortiz, ver la introducción de Fernando Coronil a la edición en inglés del *Contrapunteo*[..]. (Coronil,1995).

¹³ El diálogo o, al menos, la influencia de Raymond Williams es aquí evidente.

¹⁴ No deben dejar de mencionarse las enormes reservas expresadas públicamente por Cornejo a propósito de los Estudios Culturales Latinoamericanos y los nuevos paradigmas disciplinarios. Constituye ya un clásico en dichos debates su famosa ponencia, en ausencia, en el LASA de Guadalajara de 1997, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas", que fue publicada luego en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 47 (1998:7-11). Sobre dicha presentación pueden revisarse los artículos de Julio Ramos y Mabel Moraña en el ya citado libro compilado por Moraña, 2000:185-207 y 221-229 respectivamente.

¹⁵ El término lo tomo, por supuesto, de Mary Louise Pratt: "social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination -like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today" (Pratt,1992:4).

¹⁶ Uno de los vacíos más evidentes es el caso de la cultura y literatura brasileñas (Antonio Cândido, Gilberto Freyre y Caio Prado, en particular). Para un panorama muy interesante, pensado en la misma frecuencia de lo que he venido desarrollando pero en el caso brasileño, puede consultarse el "Prólogo" de Agustín Martínez a la edición de Biblioteca Ayacucho de Cândido (Martínez,1991).

¹⁷ En el primer párrafo de la introducción de Derrida, se establece a contrapelo esta definición: "Cultural Studies is, of course, the study of culture, or, more, particularly the study of *contemporary* Culture" (Derrida,1999:1).