

Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder	Titulo
Mato, Daniel - Compilador/a o Editor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
Derechos Humanos; Sociología; Movimiento Indígena; Globalización; Poder; Cultura; Feminismo; Culturas Populares; Democracia; Consumo;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916014721/mato.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Seguí 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



PRESENTACION Y RECONOCIMIENTOS

Este volumen reúne un conjunto de treinta y dos ensayos especialmente preparados por los miembros del Grupo de Trabajo (GT) "Cultura y Poder" (antes "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización") del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Estos textos constituyen versiones revisadas de las ponencias presentadas por colegas de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela en la 3ra. Reunión del Grupo de Trabajo realizada en Caracas del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2001. La reunión contó además con la participación de otro colega que por razones ajenas a su voluntad no pudo preparar el texto para su publicación en este volumen, pero cuya ponencia y participación enriquecieron las deliberaciones del grupo. Se trata de José Manuel Valenzuela Arce del Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México. La reunión, a la que asistieron complementariamente unos veinte cursantes del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad del Zulia, así como un pequeño grupo de tésistas de pregrado, resultó sumamente satisfactoria por la calidad del debate, el excelente clima de trabajo y la camaradería que vinculó positivamente a todos los participantes.

Poco antes de la realización de esta 3ra Reunión, el Comité Directivo de CLACSO aprobó la solicitud de cambio de nombre del GT del de "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización" (bajo el cual habíamos realizado las dos primeras reuniones, en 1999 y 2000 respectivamente) al de "Cultura y Poder". Este cambio de nombre, como el temario mismo de esta Reunión, reflejan el desarrollo del "Proyecto Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder". Este Proyecto comenzó a desarrollarse como una iniciativa personal, a la cual en 1999 se sumó un pequeño grupo de colegas, en su mayoría de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Nacional de Córdoba. Así, al comienzo este proyecto fue desarrollándose de manera paralela a los ciclos de intercambios anuales que luego darían lugar a la 1ra. y 2da. Reunión del GT "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización". Sin embargo, dado que el Proyecto fue creciendo de manera significativa y que crecientemente fue incorporando a colegas que habían venido participando de esas dos primeras reuniones del GT, éste acabó por acoger al Proyecto en su seno, y posteriormente incluso decidió cambiar su propio nombre al de "Cultura y Poder", dando así inicio a un nuevo ciclo de trabajo del GT. De este modo, esta 3ra. Reunión se dedicó a debatir a partir de los trabajos que los colegas venían desarrollando en el marco del Proyecto. Cada colaborador del Proyecto venía trabajando en un texto orientado a poner de relieve algunas contribuciones al Campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder realizadas desde América Latina. Tal era, en breve síntesis, el objetivo central de cada uno de los ensayos.

Como resultado de este largo proceso, la mayoría de los ensayos contenidos en este libro son terceras, cuartas y hasta quintas versiones de trabajos que antes se presentaron y debatieron en seminarios, reuniones de trabajo más reducidas, paneles de congresos en varios países e intercambios sostenidos por correo electrónico. Incluso, versiones anteriores de diecisiete de los ensayos incluidos en este libro fueron publicadas en números editados de las revistas *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (vol. 7, nro. 3, 2001) y *RELEA - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (nro. 14, 2001). Dadas las características de este proceso, es necesario destacar que este volumen no es, ni debe tomarse como, indicativo de la vastedad y diversidad del campo, es sólo un esfuerzo por comenzar a "mapearlo", y ello por dos razones. La primera de ellas está asociada precisamente a esa gran vastedad y diversidad, de las cuales, en cualquier caso, no es posible dar cuenta en un volumen. La otra es que esta colección resulta inevitablemente sesgada debido a varios factores. Por un lado, debido a que el Proyecto que ha dado origen a este volumen se inició desde el ámbito universitario, y esto no sólo de

manera general sino también más específica, es decir desde ciertas tradiciones intelectuales, y a partir de ciertas redes de trabajo y colaboración y no de otras, e incluso a partir de un texto mío que expresaba de manera condensada las ideas expuestas más ampliamente en este artículo. Esto explica que, independientemente de los esfuerzos realizados para lograr una cobertura más amplia del campo, muchos de los artículos incluidos refieren reiteradamente a las publicaciones de un grupo de autores relativamente reducido, mientras que las contribuciones de muchos otros intelectuales significativas para este campo no son siquiera referidas. Por otro lado, esta colección también resulta sesgada (y limitada) debido a que en general resulta muy difícil lograr que intelectuales que desarrollan sus prácticas “fuera” de la academia puedan hacerse del tiempo para escribir textos sobre sus experiencias de trabajo, o las de sus colegas. Esto se debe, a su vez, a varios factores, algunos de ellos se explican porque estas personas suelen tener otras prioridades, demandas y urgencias que atender; otros, complementarios, se explican porque para muchos de quienes desarrollan sus prácticas en esos otros ámbitos, este tipo de proyecto y publicación no constituye una prioridad. Esto último se relaciona, al menos en parte, con la división del trabajo intelectual establecida, la cual obviamente no afecta sólo a quienes están en la academia sino también a quienes están “fuera” de ella. No obstante, afortunadamente, hemos logrado concitar el interés y la participación de algunos intelectuales que no desarrollan sus prácticas “dentro” de la academia, sino más allá y/o “fuera” de ella, como por ejemplo en el movimiento feminista, o en el de derechos humanos.

Hemos organizado el libro en tres secciones. La primera contiene un único texto y la hemos llamado “Estudio Introductorio”, pues este ha sido concebido como articulador del conjunto. De hecho, este ensayo es una versión varias veces revisada y expandida del texto que dio inicio al Proyecto, y en base al cual se iniciaron los intercambios con cada uno de los colaboradores. La segunda, la hemos llamado simplemente “Ensayos” y contiene veintiocho textos, cada uno de los cuales representa la manera particular del respectivo autor de entrar en diálogo con las principales ideas del texto articulador, y así de responder a la propuesta de poner de relieve algunas contribuciones al Campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder realizadas desde América Latina. Finalmente, la tercera, a la que hemos llamado “Postfacios” contiene tres ensayos, cada uno de los cuales ofrece la visión propia del respectivo autor sobre el conjunto de artículos del libro, así como sobre la propuesta conceptual que los ha reunido, o simplemente ofrece una cierta lectura transversal de la colección.

La realización de esa reunión y la publicación de este libro han sido posibles gracias a las contribuciones de diversas personas e instituciones cuyos aportes deseo reconocer y agradecer.

Desde su creación en 1999 y hasta la fecha la sede institucional de la coordinación del GT ha sido el Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, del cual también soy Coordinador y que está adscrito al Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) y al Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV). El apoyo recibido de distintas instancias de la Facultad y de la Universidad para el desarrollo de nuestras labores ha sido un factor clave en la posibilidad de llevar adelante todas las actividades del Programa y en particular las relativas a la coordinación del GT.

En el marco de este Programa hemos creado un equipo de trabajo constituido por la prof. Illia García, la prof. Sary Levy y la tesista Gloria Monasterios, quien además es coordinadora de comunicaciones electrónicas tanto del Programa como del GT (“facilitadora electrónica” como denomina CLACSO a esta función), quienes han contribuido entusiasta y eficientemente tanto a la realización de la reunión, como a la preparación de este volumen. En lo que hace particularmente a la producción de este volumen es tanto un deber como un placer destacar el esmerado trabajo de Gloria Monasterios en la asistencia a mis labores de coordinación y de la antropóloga Rosaura Valera en la edición de los textos, así como el interés y dedicación puesto en sus labores específicas por Luz Márquez y Nuncia Moccia en el diseño y composición de las páginas, por Evans Briceño en el diseño de carátula y por Miguel Angel García en la impresión. El compromiso de estos amigos en la producción del libro supera ampliamente los límites del interés comercial.

Es un placer reconocer y agradecer también el apoyo que hemos recibido del CIPOST y del Doctorado en Ciencias Sociales, de la Directora y Coordinadora Académica de la Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, así como del Decano y Coordinadoras Académica y Administrativa de la Facultad propiamente dicha. La colaboración de los miembros del equipo de la Secretaria Ejecutiva de CLACSO también ha sido muy valiosa para hacer posible las actividades del Grupo de Trabajo y la publicación de este volumen.

La realización de esta 3ra. Reunión y la publicación del presente volumen han sido posibles gracias a aportes económicos del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), la Corporación Andina de Fomento (CAF), el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT) de Venezuela, del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y de la Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) de la UCV. Así mismo, el apoyo institucional del Instituto de Cultura Brasil – Venezuela, y en particular de su directora la Dra. Maria Candida Ferreira de Almeida, también ha resultado importante para la consecución de estos objetivos. Deseo expresar mi agradecimiento y el de todos los miembros del GT a estas instituciones sin cuyo concurso no hubiéramos podido mantener los intercambios que han conducido a la preparación del presente volumen, ni publicado el mismo.

Deseo reconocer y agradecer el entusiasmo, compromiso, calidad humana y buen humor con que los colaboradores del Proyecto y miembros del GT abordaron su participación en nuestras actividades, así como la confianza que han depositado en mí como Coordinador. Crear y sostener un Grupo de Trabajo, lo mismo que un Proyecto con tantos colaboradores, es tarea de todos sus miembros y como tal la hemos abordado. Desde este punto de vista estas experiencias han sido tanto o más valiosas que los resultados que este libro presenta. Han constituido espacios propicios para desarrollar relaciones de intercambio y colaboración intelectual y han abierto y continúan abriendo caminos que se multiplican y que afortunadamente no sabemos a donde conducen.

Finalmente, quiero destacar que esta publicación no es más que el resultado de un momento de un proyecto iniciado hace ya unos cinco años, es decir de un proceso. Este proceso no sólo ha hecho posible la preparación de este libro, sino que además ha dado lugar a la construcción de diversos espacios de intercambio y debate, tanto vía el Grupo de Trabajo de CLACSO, como en diversos simposios y seminarios. Ahora, con esta publicación se abre un nuevo período de este proceso, en el cual estas reflexiones circularán no sólo a través del medio impreso y las presentaciones orales, sino también a través de la página de Internet que hemos creado a tal efecto (www.globalcult.org.ve), la cual permitirá conocer opiniones sobre lo expuesto e ideas acerca de cuáles otras prácticas incluir en futuras publicaciones, así como la posibilidad de abrir foros de discusión.

Daniel Mato

Coordinador

del GT “Cultura y Poder” de CLACSO

Resúmenes

Parte I: Estudio Introductorio

Mato, Daniel: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*

Con la idea de “prácticas intelectuales” procuro cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como poner de relieve la existencia e importancia de amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”. Con el par conceptual “cultura y poder” busco poner de relieve la importancia de un conjunto particular de prácticas intelectuales, aquéllas que se articulan en torno a lo cultural (simbólico social) en lo político y de lo político (de poder) en lo cultural. Complementariamente presento una crítica de la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos” centrada en el uso descontextualizado y descontextualizante en América Latina de la idea de “Cultural Studies”. Argumento que este uso acaba por empobrecer el impulso crítico que esa propuesta tenía originalmente en su medio. La puesta en contexto (latinoamericano) de esa idea permite apreciar las limitaciones de las prácticas académicas disciplinariamente encuadradas, así como de la idea de “estudios”. Esto a su vez permite valorizar un conjunto más amplio de “prácticas intelectuales” latinoamericanas que se caracterizan por poner en cuestión no sólo las fronteras disciplinarias, sino incluso las fronteras entre las prácticas encuadradas dentro de la academia y las que las trascienden o se desarrollan en otros contextos institucionales.

Parte II: Ensayos:

Antonelli, Mirta : *La intervención del intelectual como axiomática*

El argumento de este ensayo es que Jelin, García Canclini y Mato vienen produciendo proyectos epistemológicos y teóricos en tanto dispositivos ético-políticos que pueden ser leídos como diferentes modos de definir la intervención del intelectual y sus prácticas en específicos contextos de relevancia. Analizo cómo construyen, interrogándose acerca del agenciamiento de sujetos y contenidos de derechos, nuevos escenarios de/para la interlocución. Esta interrogación se tematiza en Jelin a propósito de las relaciones entre derechos humanos, ciudadanía y sociedad en las experiencias postdictatoriales del Cono Sur; en García Canclini, en torno a identidades, Estado, capital y mercado, en los no isomórficos procesos de “globalización” en América Latina; y en Mato, respecto de las producciones de representaciones identitarias étnicas y raciales y sus políticas, en el contexto de América Latina y el Caribe en dinámicas de interconexión.

Baptista, Selma: *A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas e Rodrigo Montoya*

Este texto trata da trajetória de três intelectuais peruanos e, de que maneira muito especial, a relação entre socialismo e etnicidade estão aí entrelaçadas. Delineia a concepção de “*socialismo mágico*”, presente de forma incipiente nas idéias do antropólogo e novelista José María Arguedas, nos anos sessenta, e analisa sua retomada pelo também antropólogo e novelista Rodrigo Montoya, nos anos noventa. O objetivo fundamental deste texto é contextualizar esta noção, e, como decorrência, refletir sobre a possibilidade de um certo *ethos* cultural, decorrente de uma tradição de esquerda, herdeira da influência de José Carlos Mariátegui, a qual vem formando uma comunidade intelectual bastante específica no Peru

Basile, Teresa: *La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura*

En este artículo abordo el análisis del proyecto educativo de la recientemente fundada Universidad Nacional de las Madres de Plaza de Mayo, en tanto me permite estudiar uno de los modos en que “cultura y poder” se relacionan en el contexto de la posdictadura argentina. Dicha Universidad retoma los legados de Paulo Freire y Pichón-Rivière a fin de proponer una pedagogía orientada hacia la transformación social y basada en una fuerte articulación entre el conocimiento y las prácticas sociales.

Bermúdez, Emilia: *Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo “propio” y lo “ajeno”*

El presente trabajo tiene como objetivo relevar algunas de las contribuciones que desde el ámbito académico han realizado y continúan realizando Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato a la teoría y comprensión de los procesos de construcción de identidades y de globalización en América Latina. En ese sentido, se intenta poner de manifiesto; Primero, las rupturas que, los tres intelectuales mencionados, realizan con las maneras como tradicionalmente han sido concebidos los procesos de construcción de identidades y diferencias en América Latina así como con las visiones apologéticas o demonizadoras de los procesos de globalización. Segundo, se muestran algunas de las propuestas teóricas que fundamentan las posiciones de los investigadores señalados en relación a la discusión sobre el tema planteado y tercero, a manera de conclusión, se realiza un resumen de las posiciones epistemológicas y metodológicas más importantes de sus trabajos y que a nuestro juicio constituyen las herramientas que les permiten no sucumbir a posiciones dogmáticas y tradicionales, ni a fetichizaciones acerca de los procesos de globalización y de construcción de las identidades.

Dávalos, Pablo: *Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica*

El peso político del movimiento indígena ecuatoriano se explica en buena medida por un proceso que ha articulado política y organizativamente dos nociones históricamente determinantes para los indios, la de “interculturalidad” y la de “plurinacionalidad”. Estos dos conceptos se convierten en ejes teóricos que posibilitan construir un discurso político, una propuesta normativa, al tiempo que fundamentan y legitiman una acción social e histórica. Estos dos conceptos permiten crear nuevas nociones de sentido político, al tiempo que fundamentan los discursos de transformación social del cual son portadores los indígenas ecuatorianos. Sin embargo, este artículo sólo focaliza su atención en el concepto de “interculturalidad” por cuanto esta noción ha constituido una base de tipo epistemológico que ha posibilitado la construcción organizativa y política para el movimiento indígena ecuatoriano. De hecho, sobre la noción de interculturalidad se articularon las primeras propuestas en política pública por parte del movimiento indígena ecuatoriano, así como la conformación de la educación intercultural bilingüe, y más recientemente la creación de la Universidad Intercultural. La creación de esta universidad no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad.

Del Sarto, Ana: *La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias*

Este ensayo traza las influencias recíprocas registradas en Chile entre la “crítica cultural”, representada fundamentalmente por Nelly Richard y Willy Thayer, y la “sociología renovada” propuesta por José J. Brunner, Norbert Lechner y Martin Hopenhayn. En 1987, como consecuencia de la reciente apertura “democrática”, se formaliza un diálogo que se mantuviera soterrado durante los años de la dictadura, entre corrientes estéticas neo y post-vanguardistas y la sociología de la cultura, diálogo del cual tanto la sociología como la “crítica cultural” saldrían definitivamente transformadas. Una demostración más de que en estas épocas de crisis epistémicas, en las cuales es imposible evitar las impregnaciones discursivas, tanto las ciencias sociales como las humanidades no pueden ya practicarse en un coto cerrado.

El Achkar, Soraya: *Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural*

Muchos han querido reducir el pensamiento de Paulo Freire al método de alfabetización; sin embargo la visión crítica, la intuición política sobre el ejercicio del poder, las posibilidades históricas de cambio, la visión del futuro no como lo inexorable confrontan esa visión para abrir paso a una propuesta político pedagógica liberadora del silencio, con afán de intervención político-cultural, desde el diálogo y el ejercicio de la autonomía y con la mirada puesta en los excluidos del sistema. Este ensayo es un atrevimiento de mi parte, una aproximación, desde mi experiencia como activista de derechos humanos en Venezuela y América Latina al contexto socio-histórico y al contexto de saber de Paulo Freire.

Ferreira, Maria Cândida: “*Só a antropofagia nos une*”

Este artigo tem como proposta apresentar um projeto em devir - o conceito de antropofagia - como um conceito-herança deixado pelo poeta brasileiro Oswald de Andrade. Do legado oswaldiano colocamos em perspectiva a antropofagia como propulsora de uma devoração desierarquizada, de acordo com o aforismo do Manifesto Antropófago: "só me interessa o que não é meu, lei do homem, lei do antropófago". Diferente de outros conceitos que tratam do encontro de culturas, a antropofagia traz um componente de violência que não encontramos no sincretismo ou no hibridismo. A partir da noção de conflito, tomamos como exemplo a relação do canibalismo com a afirmação da língua brasileira falada e sua interação com o contexto sócio-político da época: as primeiras décadas do século XX, do qual, destacamos, especialmente, a consonância da antropofagia com a emergência política dos índios e dos afro-descendentes.

García, Illia: “*Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas*”

En este texto nos proponemos una aproximación al estudio de la obra Jesús “Chucho García”. Más que el contenido de su obra, nos interesa aquí resaltar el trabajo de García que hace al “negro” visible y culturalmente importante. Su práctica comienza “desde abajo”, orientada a la construcción de un discurso “del negro venezolano”. En este proceso moviliza opiniones, en el cual juegan un papel muy importante la reflexión y el apoyo de la investigación, en la perspectiva de facilitar las posibilidades de intervención en esas dinámicas sociales y así contribuir e impulsar la transformación de las comunidades afrovenezolanas. Se resalta aquí su trayectoria de

intervención, políticamente comprometida con las comunidades afrovenezolanas y con la transformación de las mismas.

García, Jesús “Chucho”: *Encuentros y desencuentros de los “saberes”. En torno a la africanía “latinoamericana”*

Los estudios sobre el resultado cultural africano han sido focalizados en tres visiones. La primera es la académica que comenzó con los llamados pioneros y tuvo posteriormente su sistematización con Melville Herskovits, influenciando a la mayoría de los estudiosos que se formaron bajo el patrón del funcionalismo norteamericano. Varias disciplinas se sumaron para abordar la africanía: antropología, historia, etnología, lingüística, psicología. La segunda visión fue la intelectual, académicos o no, pero escribieron ensayos en torno a la temática cultura de las culturas afroamericanas, así como el abordaje desde las perspectivas de la poética, la literatura, entre otros, destacando con ello el movimiento de la negritud, luego la mulatez y el mestizaje. Entre lo académico y lo intelectual se tendieron puentes que conectaron intercambios y visiones muchas veces concordantes otras veces no. Por último esta la visión desde el sujeto, desde el actor afrodescendientes que se autoreconoce y exige intervención en los espacios académicos, políticos y sociales.

Las tres visiones tienen puntos de conexión en experiencias concretas pero aun muy alejadas para sumar nuevas búsquedas de interpretaciones de las realidades de las comunidades afrodescendientes en las Américas y el Caribe.

Grimson, Alejandro y Mirta Varela: *Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina*

Este trabajo reconstruye la historia de las principales líneas de investigación y de debate sobre las audiencias en la Argentina, desde los primeros aportes a fines de la década del sesenta hasta los debates contemporáneos. Se consideran líneas con diferentes énfasis teóricos y políticos (semióticos, comunicacionales, culturales, nacionales) y ciertas publicaciones como Lenguajes, Crisis y Comunicación y Cultura. A través de la cuestión de la “recepción” se lee una parte importante de los desplazamientos conceptuales del campo comunicacional y cultural en los últimos treinta años. En particular, el cambio de una concepción que buscaba acentuar en la “recepción” la dimensión política de la cultura hacia ciertas concepciones que encuentran en la recepción un artilugio argumentativo para legitimar la supuesta “libertad” de los sujetos en el sistema de consumo.

Hernández, Carmen: *Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano*

Este artículo aborda un estudio comparativo de las reflexiones sobre la esfera de las artes plásticas latinoamericanas ejercida por tres críticos culturales latinoamericanos: Gerardo Mosquera, Nelly Richard y Beatriz Sarlo, quienes problematizan sobre aspectos relativos a la producción y circulación de estas discursividades en el marco de los intercambios simbólicos inscritos en los actuales procesos de globalización. Estas tres perspectivas transdisciplinarias, con sus signos diferenciales derivados de respectivas experiencias en lo literario o lo visual, coinciden en atender las articulaciones de estas nuevas relaciones de poder, a fin de redimensionar tanto la producción de actividad intelectual latinoamericana, como el sistema de valores de lo artístico, desde una perspectiva contextualmente referida y con una direccionalidad invertida, capaz de afectar el interior del sistema eurocéntrico de la teoría del arte.

Juhász-Mininberg, Emeshe: *Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico*

Este artículo examina cómo los variados aportes de Juan Flores, Arlene Dávila, Luis Rafael Sánchez, Agustín Lao y Juan Manuel Carrión elucidan los retos teóricos y prácticos de conceptualizar la nación en el caso de Puerto Rico y, más ampliamente, la comunidad puertorriqueña en su multiplicidad de localizaciones geográficas. Los textos comentados en este artículo plantean el imperativo de reconceptualizar las categorías de cultura, nación y ciudadanía en del discurso hegemónico sobre la identidad puertorriqueña. Dan cuenta de la necesidad de ampliar lo que se entiende por el término “puertorriqueño”, especialmente para incluir la diáspora en tanto dimensión integrante de la identidad nacional. Los trabajos discutidos en este artículo apuntan en su conjunto a la situación de Puerto Rico y la comunidad puertorriqueña como una situación epistemológicamente fronteriza que ofrece ricas posibilidades teóricas para planteamientos más amplios sobre cultura y poder, pertinentes a los actuales procesos de globalización.

Maccioni, Laura: *Valoración de la democracia y resignificación de “política” y “cultura”: sobre las políticas culturales como metapolíticas*

El presente artículo revisa las transformaciones que durante el período de la transición a la democracia en el Cono Sur experimentaron las nociones de “cultura” y “política”, transformaciones que implicaron, simultáneamente, una nueva manera de concebir las políticas culturales como metapolíticas. Esta nueva perspectiva —que en este texto aparece representada por Jesús Martín Barbero, José. Nun y Eduardo Grüner— se opone a otras dos posiciones en el debate en torno a las políticas culturales que convoca a los intelectuales en ese momento: una que piensa las políticas culturales como intervención a nivel de las formas institucionales (José .Joaquín Brunner), y otra que destaca la importancia de las intervenciones a nivel de los contenidos (Beatriz Sarlo). Y se opone no sólo porque, a diferencia de estas últimas, logra incluir a los sectores populares como sujetos activos de estas intervenciones sino porque, fundamentalmente y contra toda tentación populista, los incluye poniendo en crisis, a partir de la recuperación política del “sentido común”, su condición de subordinación al orden hegemónico.

Mignolo, Walter: *El potencial epistemológico de la historia oral: Algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui*

La contribución al pensamiento crítico y social en América Latina, y en particular desde la década del 60, ha sido considerable. El límite cronológico no significa que antes de la década del 60 no había nada de valía. El punto de referencia cronológico tiene que ver con el cambio del orden mundial que se produce después de la segunda guerra mundial con el lugar de Estados Unidos como nuevo país hegemónico en la historia del capitalismo. Y, en consecuencia, el reemplazo de la “misión civilizadora” por una nueva misión, “modernización y desarrollo”. La introducción de las ciencias sociales en América Latina formó parte del paquete de desarrollo y modernización. La filosofía de la liberación, la “teología de la liberación”, el concepto de “colonialismo interno” emergieron como un esfuerzo y una necesidad para pensar los problemas políticos y sociales en los bordes de las ciencias sociales. Esto es, sin poderlas ignorar pero tampoco sin acatarlas al pie de la letra. La teoría de la dependencia (Cardoso, Faletto, Marini), que ocupó la atención durante dos décadas, fue reemplazada hacia finales de los 70 por las teorías de la “transición hacia la democracia” (O’Donnel). Estas teorías, dependencia y transición, fueron preocupaciones que emergieron en la región Atlántica. En la región Andina, las cuestiones en debate no eran solo la dependencia y la transición, sino la dependencia y transición en países fuertemente pluriculturales. La cuestión del “bilingüismo y del Estado multicultural” (Albó) y el

“potencial epistemológico de la historia oral” (Rivera Cusicanqui) formaron parte del paquete de descolonización frente a los nuevos diseños de desarrollo y modernización. En este artículo me ocupé de presentar las contribuciones de la socióloga Boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Un aspecto importante de mi artículo no es sólo la de situar sus contribuciones en el panorama del pensamiento crítico-social, en América Latina, sino de subrayar que sus contribuciones son muy importantes para los debates contemporáneos internacionales sobre descolonización, racismo, pluriculturalismo y los límites coloniales de las formaciones disciplinarias. Por esa razón, hago referencia a la obra de Frantz Fanon y a la influencia que ella tiene hoy en filósofos caribeños (como el jamaicano Lewis Gordon, hoy en la Brown University). El proyecto descolonizador de la filosofía de Lewis Gordon es paralelo al de descolonización de las ciencias sociales en Rivera Cusicanqui.

Ochoa Gautier, Ana María: *Políticas culturales, academia y sociedad*

En los últimos años en América Latina diferentes autores han afirmado la necesidad de trabajar en políticas culturales como un lugar de intervención política de los académicos en la sociedad. Además se postula la idea de que una de las características de los estudios sobre cultura y poder en América Latina es precisamente la posibilidad de los intelectuales de la región de trabajar tanto en el espacio público como en el académico. Este trabajo explora las mediaciones entre academia y espacio público que tienen que establecer los intelectuales cuando trabajan tanto en la práctica como en la teorización sobre políticas culturales. El espacio de mediación entre ambas esferas no se vislumbra sólo como un espacio ideal desde el cual constituir la dimensión política de lo académico sino como un espacio atravesado por dificultades laborales y teóricas que generan una serie de reflexiones críticas sobre el modo de conceptualizar las políticas culturales y sobre las posibilidades y los límites de los procesos de mediación entre reflexión crítica e intervención en el espacio público. Más que un texto que explora la obra de un autor, este trabajo elabora una idea central enfatizada por distintos autores latinoamericanos (la de políticas culturales como campo de intervención académica) y las condiciones institucionales de producción intelectual que la definen.

Pajuelo, Ramón: *El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder*

Este artículo brinda una revisión de las principales contribuciones de Aníbal Quijano a la investigación y el debate sobre cultura y poder en América Latina. La trayectoria intelectual de Quijano —quien desde los años 60 es uno de los principales representantes del pensamiento crítico latinoamericano— destaca por su originalidad teórica, amplitud temática y coherencia en la crítica radical del poder. Se propone la distinción de tres momentos temático-cronológicos principales en su obra, los cuales corresponden a su participación en la formulación de la teoría de la dependencia (décadas de los 60 y 70); en los debates sobre modernidad, democracia e identidad (década de los 80); y sobre eurocentrismo y colonialidad del poder (década de los 90 hasta el presente). Considerando esos momentos sucesivos de su trayectoria intelectual, el artículo se centra en la discusión de algunos problemas centrales en su pensamiento, tales como: el significado y perspectivas del fenómeno de “chulificación” en el proceso cultural del Perú y la región andina; las relaciones entre dominación y cultura en el marco de la situación de heterogeneidad y dependencia de las sociedades latinoamericanas; la encrucijada histórica entre modernidad, identidad y utopía en la racionalidad contemporánea; la influencia del eurocentrismo en la formulación de conocimiento; y la persistencia de la colonialidad como principal factor constituyente de las relaciones de poder en el sistema mundial del capitalismo. Finalmente, se brindan algunas consideraciones sobre los alcances de la noción de colonialidad del poder para la formulación de un nuevo debate cultural latinoamericano.

Poblete, Juan: *Trayectoria crítica de Angel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos*

De entre los varios libros que pueblan la producción ramiana, destacan en su esfuerzo por pensar las dinámicas culturales del continente, los dos más sistemáticos y abarcadores: *La ciudad letrada* y *Transculturación narrativa en América Latina*. En este trabajo examino este último en el contexto de sus otros tres libros principales: el ya citado *La ciudad letrada*, y *Rubén Darío y el modernismo*; y *Las máscaras democráticas del modernismo*, pues se señalan en ellos algunas constantes que tendrán un impacto en el análisis de *Transculturación narrativa*. Este libro puede ser descrito, en efecto, como la continuación y profundización de la dialéctica entre autor y lectores que opera tanto en sus análisis de *Rubén Darío y la cultura del modernismo*, como en *La ciudad letrada*. Dialéctica entre productores directos (el creador) y productores indirectos (el público), allí donde la obra aparece simultáneamente como un ejercicio creativo individual y una labor social y colectiva que constituye sus condiciones de posibilidad y sus fuentes de alimentación.

Ríos, Alicia: *Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina*

Ha habido mucha controversia 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. Retomo algunos de los puntos fundamentales de dicha controversia y propongo que este “nuevo”/emergente campo no representa únicamente una ruptura epistemológica —como lo es el caso de los “Cultural Studies” en su vertiente inglesa y norteamericana— sino, sobre todo, una continuidad del propio pensamiento crítico latinoamericano. Me interesa mostrar cómo la larga e importante tradición del ensayo de ideas en América Latina está atravesada, desde sus inicios, y 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. Los pensadores latinoamericanos de la cultura —a la manera de Rodríguez, Bello, Sarmiento, Martí, Henríquez Ureña, Reyes, Fernández Retamar, González Prada, Mariátegui, Ortiz y Rama— son, en un sentido bien estricto, los verdaderos precursores de los Estudios Culturales Latinoamericanos.

Rosas Mantecón, Ana: *Los estudios sobre consumo cultural en México*

El trabajo se propone explorar el cambiante perfil de los estudios de consumo cultural en México, analizando sus logros, su contradictorio desarrollo y los retos políticos, institucionales, teóricos y metodológicos que se le presentan. Se trata de un campo estimulado desde disciplinas y ámbitos diversos y por una gama amplia de demandas (desde la búsqueda de democratización de las políticas culturales hasta la mejor mercantilización de las industrias culturales). Se analizan los estudios realizados tanto a nivel general, como en áreas específicas: museos, festivales, salones de baile, música, centros comerciales, cine, radio, televisión, teatro, prensa y bandas juveniles.

Sant’Anna, Catarina: *Poder e cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências teatrais*

Proponho apresentar dois tipos diferentes de ação teatral com objetivos sociais e políticos ainda existentes em duas grandes cidades do Brasil – a segunda e a terceira mais populosa, Rio de Janeiro e Salvador: uma experiência concebida por Augusto Boal em seu exílio político nos anos 70 e uma outra criada por uma companhia de atores negros, o “Bando de Teatro Olodum”, em

1990, Salvador, Bahia. Com apoio teórico em estudos de intelectuais brasileiros para realizar nossa análise.

Boal criou o “Teatro do Oprimido” como resistência à repressão política das ditaduras militares latino-americanas, mas extrapolou a América do Sul. Faz micro-política em grupos e comunidades sem o direito de falar, de ter a sua personalidade, sem o direito de ser. Trabalha hoje com favelados, prisioneiros, com o MST-Movimento dos Sem-Terra, negros, mulheres, homossexuais, empregadas domésticas etc, inclusive através da forma “teatro legislativo”, para construção e encaminhamento de leis.

Diferentemente dos afro-norte-americanos e dos afro-europeus, os afro-latino-americanos não têm uma identidade étnico-racial específica, devido a um processo de absorção em uma “identidade nacional”. O “Bando de Teatro Olodum” discute as construções étnico-culturais identitárias do negro, o que supõe dois movimentos: (A) numa direção para dentro da própria cultura brasileira – desconstruir o mito da “democracia racial” construído pelo Estado, por uma cadeia de estudos acadêmicos e por registros históricos escamoteadores e equivocados – com reflexos nas Leis, numa ideologia do reconhecimento social do indivíduo e não do grupo, na valorização mítica, romantizada da cultura negra (da “africanidade”, não da “negritude”) pelos grupos dominantes e pelo Estado; com a apropriação de símbolos, idéias, objetos, a mercantilização do “diferente e exótico” como “atrativos turísticos capazes de gerar divisas”; discernimento na cultura globalizada denominada “negra”, de uma homogeneização de produções culturais de etnias africanas bem diferentes, misturadas sob a escravatura, incluindo aí elementos oriundos da cultura indígena; relações difíceis com o MNU-Movimento Negro Unificado, que tem agendas comuns com ONGs nacionais e internacionais, fundações estrangeiras e organizações ativistas negras internacionais. (B) um movimento para fora da cultura brasileira: construção de uma identidade negra transnacional – negros na diáspora, circulação globalizada de bens simbólicos, intercâmbios de ação político-cultural, pesquisa acadêmica, globalização de bens simbólicos, consumo em que predomina o sentido Sul>Norte (EUA, Europa) e não o do Atlântico negro com a África – inspiradora mítica, mas não de modernidade.

Sovik, Liv: « “O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui”: música popular, dependência cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano»

A instauração do regime militar em 1964, com forte apoio dos EUA, junto com o crescimento das indústrias culturais e da sociedade de consumo no decorrer dos anos 60, fizeram surgir um debate em torno de dependência cultural e identidade nacional. A cultura de massa, especialmente a música popular, transformou-se em um campo privilegiado para esse debate, em um período que marcou muito a política e estética da cultura de massa brasileira. Ensaios escritos em torno do ano 1970, pelos críticos literários Roberto Schwarz e Silviano Santiago, ainda são referência para a atual discussão da dependência ou dominação cultural e identidade brasileira. Refletem sobre literatura e identidade a partir de estrutura econômica e história colonial e, argumentar-se-á aqui, foram formados pela discussão da música popular. Este texto descreve o debate em torno da música, com atenção especial ao surgimento do tropicalismo, e discute a relevância desses ensaios e seu eventual aproveitamento ainda hoje para a análise da cultura de massas, dependência cultural e identidade brasileira.

Sunkel, Guillermo: *Una mirada otra. La cultura desde el consumo*

Este artículo se propone ofrecer una lectura crítica y reflexiva, que recupere los aportes de Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini a la conceptualización y la investigación del consumo cultural en América Latina. En el trabajo se discute la conceptualización de la práctica del consumo, la noción de “consumo cultural”, la concepción de las mediaciones como “lugares” de apropiación de los productos comunicativos y el planteamiento sobre los nuevos modos de ver/leer que están desarrollando —particularmente los jóvenes— en el actual escenario sociocultural. El

texto concluye con algunas interrogantes a un proyecto que —considero— se encuentra en pleno desarrollo.

Tinker Salas, Miguel y Maria Eva Valle: *Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos*

El movimiento Chicano/a de la década de los setenta en los Estados Unidos engendró una tradición intelectual, que aun después de treinta años, sigue siendo controvertida. Aunque reunía serias divergencias, el movimiento luchó para que las universidades incorporaran la experiencia chicana en su currículo, y a su vez, transformar las relaciones de poder y dominio que existían entre la sociedad dominante y los chicanos/as. Este ensayo examina cómo el desarrollo de esta tradición intelectual refutó el tradicional paradigma asimilacionista, redefiniendo, además la experiencia migratoria más allá de lo europeo, logrando así replantear el concepto de ciudadanía en los Estados Unidos. Además, con el uso del nombre “chicano/a,” esta corriente intelectual promulgó un término anti-hegemónico que incorporara sus aportes históricos y afirmara su identidad étnica. Esta corriente intelectual nunca logró una unidad interna, y más bien siguió fragmentada por cuestiones de clase, raza, género, política, sexualidad e incluso diferencias generacionales. Aunque los/las intelectuales chicanos/as han reorientado su discurso hacia nuevos temas, todavía enfrentan múltiples retos, en particular su capacidad de analizar cómo la globalización y la inmigración transnacional ha transformado el carácter de la población de origen mexicano en los Estados Unidos.

Vargas Valente, Virginia: *Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)*

Hacia el final del milenio, la segunda ola del movimiento feminista en América Latina se vio confrontado a una serie de profundas transformaciones en los contextos nacionales, regionales y globales. Estos cambios afectaron y desarticulaban las dinámicas feministas de las décadas anteriores, trayendo nuevas dinámicas y nuevas formas de existencia, más relacionadas con los cambios y las dinámicas del nuevo milenio. Son estos procesos de transformación lo que se analizan en este artículo, desde las mismas actoras que reflexionan sobre su práctica, poniendo en el centro de la reflexión una de las tensiones más tenaces de los movimientos sociales: posicionar sus propuestas como derechos a ser reconocidos y garantizados con el riesgo de perder su perspectiva transformadora, o mantenerse en una autonomía defensiva, sin negociar, con el riesgo de permanecer aislados de las dinámicas democráticas de transformación de las sociedades.

Autonomía, democracia, Estado y sociedad civil, procesos de institucionalización, agendas de los movimientos sociales, son algunas de las categorías utilizadas a lo largo del artículo.

Walsh, Catherine y Juan García: *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso*

Ecuador se autoidentifica como país pluricultural. Sin embargo y a pesar de que la Constitución de 1998 otorga una serie de derechos colectivos a los pueblos indígenas y afroecuatorianos, no existe un mayor reconocimiento de la actual diferencia étnica y cultural, especialmente con relación a los pueblos negros. Como recientemente expresó una mujer negra, existe una “indomanía” en el país que resalta lo indígena y no permite ver la diferencia o heterogeneidad afroecuatoriana. No obstante, los pueblos afroecuatorianos ha venido reconstruyendo en los últimos años, un proceso sociopolítico basado en sus propios conocimientos y saberes, en repensar la ancestralidad, la negritud y la identidad dentro del presente. Desde las organizaciones de base en las comunidades de Esmeraldas y la Valle de Chota-Mira, grupos de mujeres negras y grupos de negros urbanos, se

evidencian un emergente sentido común a pesar de fuertes diferencias, pasos no sólo hacia la construcción de un movimiento sino hacia la construcción de un plural pensar afroecuatoriano. Esta ponencia ofrecerá unas reflexiones sobre una iniciativa que ha contribuido al fortalecimiento de este sentido común y emergente pensar. En el año 2000, el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques conjuntamente con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB) empezaron una iniciativa dirigida al diálogo y debate sobre la realidad actual de los pueblos afroecuatorianos y sus nuevos procesos identitarios y organizativos. Inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente —el Taller Afro— en el cual, durante a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país han discutido y debatido sobre asuntos de identidad, territorio, ancestralidad, etnoeducación y derechos colectivos. El hecho de ser un espacio “neutral”, es decir un espacio académico, público y no organizacional o gremial, ha permitido e impulsado una amplia participación afroecuatoriana como también una participación no afro, así ayudando superar las diferencias organizativas, grupales y regionales que históricamente han caracterizado el movimiento y, a la vez, abriendo una conciencia no afro. Al reflexionar sobre y desde este proceso, el único de este carácter en el Ecuador, y por medio de un análisis de transcripciones y propuestas escritas, la ponencia pretenderá identificar algunos elementos centrales a un emergente pensar afroecuatoriano en el cual confluyen diferencias identitarias, sociales, culturales y políticas. Su propósito es dual: por un lado documentar el proceso iniciado con miras hacia su desarrollo futuro, y por el otro lado, explorar las políticas de conocimiento íntimamente ligados a cuestiones de cultura y poder.

Wortman, Ana: *Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina*

El propósito de este artículo consiste en analizar la emergencia de un nuevo modo de concebir las relaciones entre cultura y política en la Argentina de los años ochenta y su transformación en el nuevo clima cultural de los noventa. A partir de la experiencia trágica que la dictadura militar tuvo sobre el amplio campo de la cultura, surgió la necesidad de delimitar con mayor énfasis la especificidad del campo cultural, así como también reflexionar sobre la necesidad de formular políticas culturales que contribuyan a la conformación del mismo. En este proceso de definir el lugar del intelectual, situación novedosa dado el papel sobredeterminante de la política de años anteriores, presentamos a dos intelectuales de nuevo tipo con formación académico universitaria como Beatriz Sarlo y Oscar Landi. Si bien desde profundas diferencias conceptuales, a la vez que político-ideológicas, en ambos está presente la voluntad de intervención en el plano de la política. Por último, se presenta de qué manera ambos intelectuales fueron cambiando en el contexto del dominio hegemónico cultural del neoliberalismo.

Yúdice, George: *Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales*

Este ensayo examina algunas tradiciones latinoamericanas de los estudios sobre la cultura y el poder a la luz de las tentativas de incluirlas en proyectos internacionales y/o comparativos de estudios culturales. Si bien el marco analítico en que veo surgir estas tradiciones de estudios culturales se circunscribe a la nación (con algunas excepciones que tratan del imperialismo cultural), hoy en día el campo de fuerzas en que se piensan los estudios culturales podría caracterizarse como glocal: el condicionamiento recíproco (si bien no simétricamente) entre necesidades locales y presiones transnacionales, sobre todo de las industrias culturales y de las agendas de investigación oriundas del Norte. El ensayo toca dos casos específicos: mis propias tentativas de impulsar una Red Interamericana de Estudios Culturales en un encuentro en México en 1993, para el cual preparé la primera versión de este ensayo, analizando las tradiciones estadounidenses y latinoamericanas, y la 3rd International Crossroads in Cultural Studies

Conference, Birmingham, en junio de 2000, en la que se debatió la creación de una Asociación Internacional de Estudios Culturales. Lo importante en estos dos casos, a mi modo de ver, son las relaciones de poder que atraviesan las tentativas de los intermediarios de promover sus agendas intelectuales y políticas.

Parte III: Postfacios

Dávalos, Pablo: *Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina*.

Richard, Nelly: *Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina*.

Vargas Valente, Virginia: *Itinerario de los otros saberes*.

Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (1)

Daniel Mato*

Una de las dos líneas principales de argumentación de este texto gira en torno a la idea de “prácticas intelectuales”. Con ella me propongo cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como poner de relieve la existencia e importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos. La otra línea descansa en el par conceptual “cultura y poder”. Al nombrar este par, por un lado, procuro referir la reflexión anterior específicamente a un cierto conjunto de prácticas en particular, y por otro, busco poner de relieve la importancia social de este conjunto particular de prácticas, las que se articulan en torno a lo cultural (simbólico social) en lo político y a lo político (de poder) en lo cultural. Por otra parte, de manera complementaria, en este texto también presento una crítica de la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos”, la cual centro fundamentalmente en el uso descontextualizado y descontextualizante en América Latina de la idea de “Cultural Studies” proveniente de tradiciones intelectuales angloparlantes. Esta crítica no responde a ningún tipo de sentimiento xenófobo, sino a problemas derivados de la apropiación descontextualizada de la idea originalmente producida en inglés. Esta importación descontextualizada acaba por empobrecer el impulso crítico que esa propuesta intelectual tenía originalmente en su medio. La puesta en contexto (latinoamericano) de esa propuesta permite precisamente argumentar, entre otras cosas, acerca de las limitaciones tanto de las prácticas académicas disciplinariamente encuadradas, como de la idea de “estudios”, para así recuperar y valorizar un conjunto más amplio de “prácticas intelectuales” que exhiben rica historia y presente en América Latina, y que se caracterizan por poner en cuestión no sólo las fronteras disciplinarias, sino incluso las fronteras entre las prácticas encuadradas dentro de las disciplinas académicas y las que las trascienden o se desarrollan en otros contextos institucionales.

Algunas tendencias recientes a la exclusión de ciertas prácticas intelectuales

En las Humanidades y Ciencias Sociales que se practican en las universidades latinoamericanas (y seguramente también en las de otras latitudes, pero limitaré mi argumentación al medio latinoamericano) cada vez parecen hacerse más hegemónicas las representaciones de la idea de “intelectual” que asocian ésta a la idea de “investigación”, y que en muchos casos “imaginan” a esta última como algo que sólo se hace en “la academia”. Es necesario cuestionar estas representaciones hegemónicas que asocian de manera irreflexiva las ideas de “intelectual”, “investigador” y “académico”, y que en muchos casos incluso las asume como intercambiables entre sí. Para ello puede ser útil poner de relieve al menos uno de los factores que tienden a fortalecer la relevancia de las ideas de “investigador” y “académico”. Este es que en las últimas dos décadas han venido ganado terreno en América Latina ciertos discursos “modernizadores” de “la ciencia” y de las universidades que desde gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las prácticas intelectuales en términos de productividades, medidas estas por indicadores tales como cantidad de publicaciones en revistas académicas “arbitradas”, especialmente de circulación internacional; cantidad de citas de sus obras hechas por sus colegas; etc. Para ello los actores que promueven esos discursos han instituido 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. Estos reconocimientos fortalecen una idea de “investigación” que se pretende objetiva y avalorativa, y que sin duda es marcadamente academicista. Incluso algunos de quienes disputamos esa idea de “investigación”, nos hemos visto en situación de concursar y luego de aceptar tales dineros, pues ellos resultan complementarios de los cada vez más insuficientes salarios pagados al personal universitario, y porqué en no pocos casos esos dineros son los únicos ingresos posibles para dedicarse a la investigación. Por estas razones muchos de quienes no compartimos esa idea de “investigación” hemos participado, activa o pasivamente, en el establecimiento y/o legitimación de estos sistemas llamados de “estímulo a la investigación”. Estos estímulos, lejos serlo a todo tipo de investigación, lo son sólo a ciertos tipos de ella, en general normada según valores y criterios propios de las llamadas “ciencias duras” (física, química, biología, etc.). No sugiero que estos sistemas sean inútiles, al contrario seguramente ayudan a fortalecer la actividad de investigación en estos países. El problema, cuando se mira a esos sistemas de estímulo a la investigación desde las llamadas humanidades y ciencias sociales, es cuál tipo de “producción de conocimientos” tiende a resultar fortalecido y qué consecuencias tiene esto respecto de aquellas prácticas intelectuales que no producen conocimientos que estos sistemas consideran legítimos, sino otros. Al decir otros, me refiero a aquellos que no se expresan en artículos académicos, sino que, por ejemplo, son parte constitutiva de procesos sociales, y que los intelectuales involucrados no se interesan en publicar para que sean leídos por académicos, sino en comunicar directamente a los actores sociales involucrados. En definitiva, con este ejemplo aludo a conocimientos que son en algún sentido comparables con los que los especialistas de áreas como ingeniería, química o biología suelen patentar (lo cual si es reconocido y premiado por los mencionados sistemas de estímulo), pero que los intelectuales que actúan en campos como el de cultura y poder sólo encuentran posible y estimulante poner en juego con los actores sociales.

El caso es que una de las consecuencias de estos discursos “modernizadores” y de los sistemas de “estímulos a la investigación” sustentados en ellos, es que tienden a estimular la disociación de las prácticas intelectuales de sus relaciones con las de otros actores sociales, sea de movimientos sociales, o de lo que sea pero que implique cualquier tipo de práctica extracadémica; a menos que como parte del proceso se contemple la publicación en medios académicos arbitrados que “certifiquen”, entre otras cosas, la neutralidad axiomática de esas publicaciones. Estos sistemas tienden a deslegitimar las prácticas intelectuales que no estén orientadas a la producción de publicaciones arbitradas; es decir que no se estructuran 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 tales como las de sostener algún tipo de relaciones con actores sociales extracadémicos, y a desvincular el trabajo intelectual de la reflexión ética y política. De este modo, esta orientación casi siempre acaba por dejar de lado incluso algunas prácticas intelectuales claramente originadas en el ámbito académico pero que acaban por trascenderlo, como las de carácter “aplicado” propias de diversas disciplinas (antropología, sociología, psicología social, educación, trabajo social, etc.), o las encuadradas en ideas de “investigación acción participativa” (Fals Borda, 1986), u otras orientaciones abiertamente intervencionistas. El caso es que esta tendencia “academicista” de la academia no sólo deslegitima intelectualmente las prácticas intelectuales extra académicas, sino que en el mismo acto deslegitima socialmente las prácticas académicas. Y el caso es también que de este modo las universidades cada vez se distancian más de las sociedades a las cuales se supone deberían “servir”.

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 “postmodernos”; y en tal sentido frecuentemente no sólo post-grandes épicas humanas, sino también post-cualquier afán de cambio, y por tanto de intervención. Así, estos discursos proclamadamente “postmodernistas” 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 de este modo tienden a sumir el trabajo intelectual

en la auto-contemplación, y con ella en el aislamiento respecto de las sociedades que constituyen su entorno más inmediato. En este aislamiento es precisamente dónde se encuentran con los discursos “modernizadores”.

El problema que las concepciones academicistas no han logrado comprender es que tanto las propias preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones (lo que usualmente se llama métodos), dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a posiciones éticas y políticas que dependen entre otros factores del tipo de relaciones que se sostiene o se aspira a sostener con actores sociales extra académicos. Las posiciones éticas y políticas son constitutivas del piso epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de las preguntas y de los métodos. De este modo lo son también de los resultados de las investigaciones, y ello tanto respecto de su contenido, como de su forma: publicaciones. Las preguntas de investigación no son las mismas, ni tampoco los métodos, si lo que se pretende es “escribir” estudios, sino “objetivos” al menos “distanciados”, que si se pretende producir algún tipo de saber útil a los intereses de algún actor social. De las respuestas a preguntas del tipo ¿Para qué y para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos. Así como también dependen decisiones tales como si la investigación en cuestión acabará en una publicación en papel y tinta o qué “cosa” (un video, un cassette 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?

Concurrentemente con estas consideraciones, me parece que debemos tomar en cuenta algunos aspectos particulares de los procesos de globalización contemporáneos que pueden resultar especialmente significativos para nuestra reflexión. Me refiero, en particular a dos aspectos, aunque, como se verá enseguida, el segundo es un caso particular del primero:

- a) La creciente importancia de redes de relaciones transnacionales en la producción de ideas y programas de acción social y política significativos. Estas redes pueden estar conformadas por actores sociales esparcidos por el mundo (no me refiero a su mera existencia en Internet, que es sólo un medio) pero frecuentemente son organizadas y sostenidas por actores localizados en Estados Unidos y/o en unos pocos países de Europa Occidental, quienes de este modo tienen ciertas ventajas en el planteamiento de las ideas en torno a las cuales se articulan, así como en la proposición de sus programas de acción.
- b) La creciente importancia de redes que relacionan a intelectuales individuales, grupos de trabajo, instituciones académicas, asociaciones profesionales, publicaciones profesionales y académicas, fundaciones, agencias gubernamentales e inter-gubernamentales, etc. Este es un caso particular del señalado en el literal anterior:

La existencia de estas redes transnacionales no es nueva en la historia, lo que ocurre es que en los actuales tiempos de globalización la cantidad e importancia de estas redes se han acentuado. Ello no sólo gracias a las tecnologías comunicacionales y digitales disponibles, sino también a otros factores propios de la segunda postguerra, como por ejemplo la expansión de organizaciones inter-gubernamentales y no-gubernamentales dedicadas a construir redes de diverso tipo a nivel mundial, el casi-fin del colonialismo, el casi-fin de la guerra fría, y el extraordinario desarrollo de formas de “conciencia de globalización” —las cuáles no importa si podrían calificarse de “verdaderas” o “falsas”, sino que en cualquier caso llevan a los actores a actuar cada vez a escalas más globales **(2)**. Es necesario indicar que el desarrollo de estas redes de relaciones transnacionales no es ni “bueno” ni “malo” en sí mismo. A modo de ejemplos, sugerentes en este sentido, puede mencionarse que en la actualidad existen redes de este tipo tanto organizadas en torno a ideas racistas, como en defensa de los derechos humano, pero este no es tema de estas páginas **(3)**.

El que sí es el tema de estas páginas, y a propósito del cual hacía referencia a la importancia de estas redes transnacionales de producción de sentido y de acción, es el de la ascendencia y establecimiento de ciertas ideas y corrientes teóricas. Más específicamente, mi interés al plantear la necesidad de tomar en cuenta estos aspectos de los procesos de globalización contemporáneos se remite particularmente a la creciente ascendencia en medios latinoamericanos de las “agendas modernizadoras” del “sector ciencia y tecnología”, como a la de algunas corrientes teóricas que se han constituido en modas (por ej.: el “posmodernismo”, los “cultural studies”, entre otros), y muy especialmente al desarrollo y combinación entre sí de algunas tendencias resultantes de la hegemonía de las ideas neoliberales y de las reformas sociales asociadas a ellas (lo cual incluye políticas económicas, sociales y culturales).

Respecto de las 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 sólo en áreas como 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” (en el sentido de 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 diversas disciplinas de las llamadas humanidades y ciencias sociales) tanto en organismos gubernamentales nacionales y provinciales (los menos y cada vez menos), 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-gubernamentales.

Lo importante del caso es que muchas de las prácticas desarrolladas por intelectuales que trabajan 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 analítico interpretativos, aunque estos no asuman la forma de “estudios”. Pero, no sólo 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 sólo la academia más convencional no logra “ver” debido a las gríngolas disciplinarias, sino que tampoco lo logran las más novedosas perspectivas transdisciplinarias. Incluyendo entre estas últimas a los denominados “estudios culturales” que además de reclamar para sí la condición de transdisciplinarios, o de no-disciplinarios, expresan —al menos retóricamente— intereses políticos. Frecuentemente, parece que su nombre los condiciona y se quedan en lo de “estudios”.

Pero las prácticas intelectuales que deslegitima, o no logra “ver” la academia, no son necesariamente novedosas. Por el contrario, en América Latina como en general en el llamado mundo Occidental ellas tienen ya una larga historia. Esa historia nos remite a momentos históricos en los cuales la división del trabajo estaba menos establecida no sólo entre disciplinas, sino también entre la academia y su exterioridad. La profundización e institucionalización de esas formas de división del trabajo y profesionalización de las prácticas intelectuales han sido elementos propios del avance de la Modernidad. De allí precisamente que esto no sea exclusivo de América Latina. Pero a la vez también el tiempo histórico en que esto se desenvuelve es peculiar de América Latina, más aún, lo es también de sus diferentes subregiones. Como también es peculiar de América Latina las maneras en las cuales en la actualidad se expresan continuidades con, y recreaciones de, esas prácticas históricamente anteriores, y también son peculiares de América Latina las formas en las cuales ese esquema de división del trabajo es consciente o inconscientemente transgredido hoy en día.

El reto que tenemos planteado es cuestionar conscientemente estas formas de división del trabajo y de exclusión y/o invisibilización de algunas prácticas intelectuales. El campo de las prácticas intelectuales en cultura y poder es vasto y no me propongo acotarlo, sino solamente sugerir su vastedad y diversidad. Las enumeraciones de ejemplos que ensayaré en las próximas páginas, lo mismo que las provistas por los estudios que conforman esta colección, sólo tienen carácter ilustrativo. El intento al ofrecer esos ejemplos y al reunir los textos que componen la colección es sólo el de hacer visible un poco de lo mucho que habitualmente no vemos. Incluso, es necesario apuntar que, debido a que el proyecto que ha dado lugar a la publicación de esta colección se ha originado y desarrollado en el marco de instituciones académicas, resulta que ésta ilustra más sobre prácticas que se desarrollan desde la academia que sobre otras que se desarrollan “fuera” de ella.

Sobre la idea de “prácticas intelectuales”

La idea de “prácticas intelectuales” que aquí utilizo descansa en cierta medida en la idea de “práctica” propuesta por Bourdieu ([1980]1990). Sin embargo, debo reconocer que tomé conciencia de esta relación, o de esta “deuda”, sólo tras un par de años de utilizarla. La idea de “práctica” propuesta por Bourdieu forma parte de mi perspectiva desde hace tiempo, pero lo hace entendida simplemente como “lo que los actores hacen” y no necesariamente formando un conjunto orgánico con toda la argumentación de este autor. Este no es el lugar apropiado para examinar semejanzas y diferencias. En todo caso me parece necesario puntualizar que señalo esto por la “sana costumbre” de reconocer las fuentes de nuestras elaboraciones, y no con el ánimo de inscribir mi argumentación en la visión más general de ese autor. Sin embargo, hay dos elementos del planteo de Bourdieu que resultan relevantes para mi argumentación. Uno es que estas prácticas expresan a la vez elementos conscientes e inconscientes, es decir que los actores son sólo a medias conscientes de sus prácticas, y al respecto me parece útil puntualizar que no hay ninguna razón para creer que los intelectuales podríamos ser una excepción. El otro elemento de la argumentación de Bourdieu que me parece relevante acá es el de que los actores aprenden a hacer lo que deben hacer, digamos “lo correcto”. Puesto en mi manera de ver las cosas, esto equivale a decir que aprenden a hacer lo permitido por las instituciones y a excluir lo prohibido, y en el mejor de los casos a transgredir con cautela los límites establecidos. En el caso particular de los intelectuales, no sólo a hacer, sino también a decir lo permitido y excluir lo prohibido. Al respecto y con el mismo espíritu de reconocer “fuentes”, debo apuntar aquí la importancia de *El orden del discurso* (Foucault 1980 [1979]) para esta argumentación.

Como decía al comienzo de este ensayo la idea de “prácticas intelectuales” puede resultar útil para cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como para poner de relieve la existencia e importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos. Con la idea de “prácticas intelectuales” apunto a criticar el carácter hegemónico de estas dos representaciones de la idea de “intelectual” que en algunas ocasiones se presentan como convergentes entre sí, mientras que en otras aparecen como alternativas. Lo que me propongo en este sentido es poner de relieve la asociación “automática” (inconsciente, no críticamente reflexionada) de la idea de “intelectual” a las de investigación y/o de escritura ensayística, para colocarnos en situación de reflexionar acerca de la existencia e importancia de la variedad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos.

Criticar esa figura del “sentido común” que asocia la idea de “intelectual” a la de “académico”, y/o a la de quienes escriben ensayos y los publican en medios impresos diversos (periódicos, revistas, libros), nos permite apreciar el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analítico interpretativos pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción.

Entre estas otras prácticas intelectuales, quizás las más obvias podrían ser las que tienen lugar en el ámbito docente (no siempre asociadas a la investigación), o bien en la creación codificada en las diversas “artes” y/o en las llamadas “industrias culturales”, así como algunas de las que se desarrollan en el marco de organizaciones y movimientos sociales y en agencias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales. Diferentes tipos de prácticas intelectuales responden a intereses particulares y condiciones contextuales específicas, particulares. En este marco, este ensayo, así como otros en este libro, pone de relieve algunas prácticas intelectuales que transgreden las fronteras de la academia y/o de la escritura, y que o bien toman lugar “fuera” de esas fronteras, o bien lo hacen “dentro y fuera”, como por ejemplo las de numerosas intelectuales feministas, y las de sus colegas en movimientos como el indígena y el afrolatinoamericano, o los movimientos de derechos humanos, o los asociados a la defensa de los derechos de personas con orientaciones sexuales socialmente discriminadas, así como algunas de creación y acción en/desde las artes, u otras asociadas al diseño de políticas públicas, etc.

El debate que se plantea es de crucial importancia en los contextos académicos y políticos contemporáneos en América Latina (y, de otros modos, seguramente en el mundo, pero en el presente texto mi argumentación se limita a casos latinoamericanos) caracterizados por la reestructuración y resignificación en algunos campos, y la profundización en otros, de los esquemas de división del trabajo intelectual anteriormente establecidos. En el caso particular del campo de “cultura y poder” podemos decir que actúan fuerzas contrapuestas. Por un lado tenemos el avance de algunas críticas y desarrollos transgresores de las fronteras disciplinarias (entre otros los así llamados “estudios culturales” y algunas corrientes “postmodernistas”) pero que, sin advertirlo, acaban naturalizando las fronteras entre las prácticas intelectuales que se desarrollan “dentro” y “fuera” de la academia. Por otro, tenemos que esta división es crecientemente reforzada y recodificada a través tanto de algunos discursos autoidentificados como “postmodernos”, como —en América Latina— a través de ciertos discursos y políticas públicas “modernizadores” para los ámbitos educativo y de ciencia y tecnología. Los resultados del fortalecimiento y recodificación de esta división entre el “adentro” y el “afuera” de la academia resultan diversos para diferentes disciplinas pero, en general, entre otros efectos, suponen la deslegitimación intelectual de las prácticas que se desarrollan “fuera” de la academia y la deslegitimación social de las que se desarrollan “dentro”. Por otra parte, tenemos que —como ya explicaba más arriba— las reducciones de los presupuestos públicos, y en particular universitarios, tienden a disminuir las oportunidades de empleo académico, mientras por esas mismas reducciones de presupuesto público crecen, de manera relativa, las oportunidades de empleos profesionales —en municipios y organizaciones no-gubernamentales operando con fondos internacionales— los cuales acaban convirtiéndose en espacios para el desarrollo de prácticas intelectuales. A la vez, en el marco de la creciente pauperización de las sociedades latinoamericanas, las organizaciones y movimientos populares también crecen como espacios de práctica intelectual. El desajuste entre, por un lado, las fuerzas que tienden a profundizar la división del trabajo intelectual y, por otro lado, las demandas de mercado y las demandas políticas que exigen la revisión de esa división, afecta los contextos sociales en los cuales desarrollan sus actividades las universidades latinoamericanas y explica algunos de los conflictos que estas atraviesan (particularmente las grandes universidades públicas) a su interior y en sus relaciones con esos contextos sociales.

Es en el marco de estos procesos que la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos” entra en escena en las universidades latinoamericanas. La entrada en escena de esta denominación plantea problemas, retos y oportunidades que tiene especial relevancia para el campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder, por lo que resulta provechoso analizarla extensamente.

La institucionalización transnacional de los “Estudios Culturales Latinoamericanos”: problemas, retos y oportunidades.

Hace sólo 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” aclaraba: “Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a

Arguedas que yo la descubrí, [...]. 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, al ser interrogado para la revista *Journal of Latin American Cultural Studies* sostuvo: “Comencé a hacer Estudios Culturales antes de darme cuenta que así se llamaban” (1996:84; mi traducción, D.M.) . Mientras que Beatriz Sarlo, al ser inquirida por esa misma revista respondió: “En Argentina nosotros no los llamamos ‘Cultural Studies’. Más aún, con Carlos Altamirano hemos creado una Maestría [...] y la hemos llamado ‘Sociología de la Cultura y Análisis Cultural’, no ‘Cultural Studies’ —que es un término que ha sido puesto en circulación masiva por la academia estadounidense” (1997:90; mi traducción, D.M.). Más recientemente, Renato Ortiz, en su respuesta a una encuesta organizada por la Universidad de Stanford, publicada luego en la revista *Punto de Vista*, de Buenos Aires, explicaba: “El cuestionario propuesto por la Universidad de Stanford me cita como uno de los más ‘sobresalientes’ latinoamericanistas dedicados a los estudios culturales, lo que me proporciona gran satisfacción. Sin embargo, a pesar de estas pruebas, la imagen que tengo entre mis colegas brasileños no se ajusta a esta definición. Para ellos soy, simplemente, sociólogo, antropólogo, [...]” (2001:36)

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

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, Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo y Renato Ortiz 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 éticos, políticos y 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.

Pero no sólo estos colegas tan ampliamente reconocidos han sido interrogados en estos términos y sus trabajos leídos como “Cultural Studies”. Esto también nos ha pasado a otros, o en todo caso, al menos también me ha sucedido a mí. Más aun, mi elaboración crítica sobre este asunto y la formulación de la idea de “estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder” (y así del proyecto que ha dado origen a este libro) se han dado no sólo como consecuencia de mis intereses y posiciones en el ámbito —digamos— estrictamente latinoamericano, sino también, y al menos en parte, en respuesta a esas interpelaciones. Es decir que, de un modo u otro, se han dado en diálogo con ellas. Resultan en parte de mi sorpresa al encontrarme con que algunos colegas de Estados Unidos insistían en llamar “Cultural Studies” a lo que yo venía haciendo en América Latina y llamaba simplemente una perspectiva transdisciplinaria. Lo que hacía, y que entonces hacíamos y aún hacemos muchos en América Latina, encontraba antecedentes en los escritos y prácticas de algunos intelectuales y artistas latinoamericanos, pero también de intelectuales franceses, alemanes, italianos, e incluso estadounidenses. En todo caso, esta sorpresa me condujo no sólo en una reflexión crítica respecto del uso de la traducción de la denominación “Cultural Studies” al castellano que algunos comenzaban a hacer, sino también en el establecimiento de diálogos sumamente enriquecedores con varios de estos colegas de habla inglesa. Destaco esto de manera pormenorizada —y deliberadamente en el cuerpo principal de este texto y no en una nota al pie— porque me parece necesario poner de relieve, una vez más, que de ningún modo propongo contraponer alguna suerte de “esencia latinoamericana” a unos supuestos designios imperiales de nuestros colegas de habla inglesa, o de otras hablas extranjeras. Tampoco me propongo sugerir que las prácticas intelectuales latinoamericanas son de ningún modo “puras” y “vírgenes” de todo contacto con otras tradiciones intelectuales. No, de ningún modo. No se trata

de negar el potencial de fertilidad de los aprendizajes intersociales, o, si se prefiere, interculturales. Por el contrario, pienso que es provechoso cultivarlos. Pero de lo que si se trata es de tener conciencia tanto de las diferencias de contextos institucionales y sociales, como de las de tradiciones intelectuales, para de este modo poder dialogar provechosamente y apropiarse consciente y creativamente de todo aquello que se juzgue conveniente.

Es necesario comprender que el proceso de institucionalización de los así llamados “*Cultural Studies*” tiene carácter transnacional y se da a escala mundial. Y que esto ocurre en un tiempo histórico marcado por la existencia de 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 y lectores entre diversas áreas del mundo, algunas de las cuales en última instancia se relacionan al menos parcialmente con algunos de esos factores históricos. Pero, no sólo el uso del idioma inglés vs. el castellano o el 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 vs. la expresión en lenguas indígenas que caracteriza las prácticas de no pocos intelectuales indígenas en varias sociedades latinoamericanas; particularmente, pero no sólo, en países cuya población indígena representa poco más o menos la mitad de las respectivas poblaciones nacionales, como por ejemplo en Ecuador (ver en este volumen Dávalos 2002), Bolivia y Guatemala. Las diferencias de poder también se relacionan con el hecho que las prácticas basadas en medios académicos tienen a la escritura como principal medio vs. otros medios utilizados por intelectuales fuera de la academia: la oralidad presencial y/o diversos medios visuales, de audio, y audiovisuales. Este conflicto no es nuevo en América Latina y de hecho ha sido un elemento importante en las reflexiones de Angel Rama (ver en este mismo volumen Poblete 2002). Desde luego, este problema trasciende el ámbito latinoamericano y ha sido objeto de abundante bibliografía. Significativamente, aunque con una perspectiva muy distinta a la de Rama, este tema ha sido un eje importante en el trabajo de Richard Hoggart (1958), quien es señalado como uno de los fundadores de los “*Cultural Studies*” en Gran Bretaña. En todo caso, lo importante es que no es sólo el inglés vs. otras lenguas, sino también la escritura vs. la oralidad y otros medios -- y esto además también es significativo en los países de habla inglesa, aunque en la actualidad no suele discutirse este asunto en ellos.

Podríamos decir que existe al menos una cierta influencia del proceso de definición del campo y su institucionalización que se da en EEUU e Inglaterra en lo que ocurre al respecto en América Latina. Podría argumentarse que lo opuesto también ocurre. Sin embargo, los alcances y modos en que se dan una y otras influencias son muy diferentes, 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, 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 (ver por ej: Turner 1992). ¿Es qué acaso un campo proclamadamente político sólo da lugar a “*Estudios*”? ¿Quedaron las prácticas extramuros del grupo de Birmingham en el olvido? ¿Es qué sólo se puede participar en este campo produciendo “*Estudios*”? ¿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, en música, en cine y video, etc? Volveré sobre este escrituro-centrismo más adelante

en este texto, pero antes me parece necesario continuar con la argumentación de orden —digamos— geopolítico.

Desde luego, esta 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 —como decía más arriba— podemos caracterizar como “tiempos de globalización”, es que estas relaciones jerárquicas operan sobre un sistema de redes más extenso y con intercambios más intensos. Las investigaciones que he venido realizando sobre redes de otros tipos de actores sociales —por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.— me han permitido observar cómo gracias a una mayor disponibilidad de diversos tipos de recursos, los actores con capacidad de actuar a niveles globales no sólo 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 numerosos países que de este modo resultan convocados y organizados en torno a las representaciones de esos actores que actúan a niveles globales. Así, estos actores, que en este sentido podemos llamar “globales”, participan en condiciones “ventajosas” en los procesos transnacionales de producción de representaciones significativas. Esto no necesariamente implica que los actores que podríamos llamar “locales” adopten sin más las representaciones que promueven los actores “globales”, pero sí que elaboran sus propias representaciones en el marco de esas relaciones transnacionales. De este modo, resulta que las representaciones que orientan las acciones de esos actores “locales” se relacionan de manera significativa, aunque de formas diversas, con las de los actores “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 lo he observado tanto en casos de producción de representaciones de identidades y diferencias étnicas y raciales, como de ideas de desarrollo sostenible, sociedad civil y otras (para estudios de casos ver por ej.: Mato 1999, 2000a y 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 que se escriba en el idioma que se escriba, de todos modos se produce en el contexto de las instituciones académicas de Estados Unidos, Inglaterra y Australia (entre las cuáles hay diferencias que no es posible comentar en este texto), y que se legitima, disemina y reproduce a través de las respectivas industrias editoriales y mercados de estudios de postgrado. Como parte de estos procesos transnacionales en América Latina podemos observar relaciones muy diversas con esto que ocurre en inglés o incluso en español pero el marco de universidades de los Estados Unidos. Algunas de ellas son simples importaciones, gestos de autosumisión irreflexiva, otras suponen negociaciones de sentido muy diversas con lo que ocurre en inglés, otras implican diversas formas de resistencia.

El énfasis que aquí hago en la necesidad de tomar en cuenta las referencias contextuales se debe a que de unos modos u otros la producción de discursos es condicionada por los contextos de producción (Foucault, 1980 [1970]). A nadie se le escapará que los desafíos, problemas, condicionamientos y tradiciones intelectuales que marcan las prácticas de quienes teorizan y dan clases por ejemplo en algunas de las universidades privadas y ricas de Estados Unidos y hacen sus vidas en el marco de esa sociedad nacional, esa economía nacional, ese mercado y ese Estado, son significativamente diferentes de los que marcan las prácticas de quienes lo hacen desde cualquier universidad pública de América

Latina, esas diversas sociedades, economías, mercados y Estados. Desde luego también hay diferencias entre distintos tipos de instituciones dentro de Estados Unidos, así como entre países latinoamericanos, y también al interior de estos. Y desde luego, lo sostenido no supone asumir que los intelectuales latinoamericanos constituiríamos un conjunto homogéneo que se confundiría con las “masas populares” o los grupos “subalternos” de los respectivos países, ni tampoco que los de Estados Unidos, constituirían otro que se confundiría con la CIA. Obviamente no se trata de plantear ninguna simplificación ni dicotomía de este tipo. Sino, de reconocer la existencia tanto de heterogeneidades y conflictos al interior de cada uno de esos dos conjuntos, como de condiciones y demandas contextuales (de las universidades, de actores sociales, de agencias de financiamiento, etc.) marcadamente diferentes para uno y otro. En consecuencia, no se trata de pensar en la existencia de dos “tipos puros” de prácticas intelectuales, sino en una amplia diversidad de casos, incluyendo sobreposiciones, tránsitos e híbrides.

Ahora bien, en el caso específico de los “Latin American Cultural Studies” (LACS) —mantengo el nombre en inglés porque me refiero al campo que se construye en inglés— la relación contexto-discurso es un asunto más complejo y a la vez más delicado políticamente que en el de los Cultural Studies (CS) sin adjetivo. Más complejo 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 aun cuando en la actualidad algunas hablen desde instituciones académicas de países de habla inglesa. Y más delicado políticamente porque los LACS no sólo están conceptualmente vinculados a los CS, sino también a lo que en inglés se llaman “Area Studies” (estudios de áreas, o regiones, del mundo), 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 de construcción de objetos de estudio, preguntas y modos de investigación de los Area Studies **(4)**

El caso es que, dadas esas relaciones transnacionales de carácter jerárquico que involucran relaciones de poder, el canon y/o los paradigmas de qué son y qué no son CS, e incluso LACS, cuáles orientaciones de trabajo (éticas, epistemológicas y políticas) son incluidas, y cuáles no, en la conformación del campo se forma en buena medida en Estados Unidos 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 EEUU 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 (intelectual nacido en la India pero que ha desarrollado su vida académica en Inglaterra y Estados Unidos y cuya lengua de trabajo es el inglés). 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.

La existencia de estas relaciones de poder entre la academia estadounidense y las 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 (por 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). Por otro lado, mi argumentado, al enfocar específicamente en el contexto social e institucional de producción, a la vez que en el idioma de expresión escrita, abre espacio para el análisis de un amplio campo de situaciones polivalentes que incluye tanto obras traducidas al inglés, como otras que son escritas y publicadas directamente en inglés por autores que residen en países no angloparlantes (entre los cuales me incluyo). Este desconocimiento, este no-reconocimiento, en no pocos casos ocurre simplemente por incapacidad de algunos colegas angloparlantes para leer castellano o portugués. En otros, responde, al menos en parte, a una suerte de ignorancia arrogante, institucionalmente cultivada y asociada a las relaciones de poder a escala mundial, las mismas que algunos de estos mismos colegas critican con referencia a Estados y 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 publican en castellano y portugués.

Además, debido a la existencia de 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 considerarlas seriamente. Esta es una peculiaridad que se relaciona con nuestra historia colonial y nuestro presente —digamos— neocolonial, postcolonial, subordinado, o como deseemos llamarlo. Pero ésto no sólo se debe a nuestra mentalidad “colonizada”, sino también a dificultades prácticas relacionadas por ejemplo con el escaso intercambio 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 formación de postgrado en otro país de la región, en comparación con las que hay para hacerlo en EEUU y algunos países europeos; y otras circunstancias análogas. Estos problemas se relacionan con un complejo conjunto de factores que de hace tiempo han preocupado a algunos intelectuales latinoamericanos, y que han dado lugar a varios intentos de respuesta. 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.

Hasta la fecha la irrupción de la denominación “Estudios Culturales Latinoamericanos” en espacios universitarios de América Latina generalmente ha sido consecuencia de entrecruzamientos entre las prácticas de académicos e intelectuales de América Latina con las de colegas, universidades, asociaciones académicas, editoriales y revistas académicas 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 la irrupción de esta idea y el sistema de relaciones transnacionales asociado a ella contribuya a debilitar las rigideces de las disciplinas y el poder de sus instituciones guardianas (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, en cambio, me preocupa que esta idea y sistema de relaciones tiendan a estimular la sobrevaloración de las tendencias intelectuales de los centros y la vinculación a ellas, a la vez que a desestimular (o al menos a no-estimular) la vinculación con las prácticas críticas en cultura y poder desarrolladas por intelectuales locales en una amplia diversidad de movimientos sociales y en otros ámbitos más allá de las universidades. Fascinación por lo metropolitano que ya ha ocurrido anteriormente, sólo que ahora es facilitada por las prácticas crecientemente globales de los colegas e instituciones del “Norte”, por las tecnologías digitales y electrónicas aplicadas a las comunicaciones, 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 de reducción del gasto público. Me preocupa lo que esto muchas veces supone en términos de autocolonización intelectual y desarticulación de redes locales, así como la seducción que ejerce la posibilidad de cierta politización de carácter meramente retórico en los discursos académicos, pero que no se acompaña de iniciativas prácticas por construir mediaciones con actores sociales locales. Peor aún, que es crecientemente reforzada por los sistemas de “estímulo a la investigación científica” que en varios países latinoamericanos (por ej: Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela) se han establecido como políticas de Estado y que mediante recompensas monetarias y de otros tipos tienden a reforzar la división del trabajo intelectual entre “dentro” y “fuera” de la academia.

Sin embargo, la situación es polivalente. Por un lado tenemos que en varios países latinoamericanos se ha venido incorporando la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos” (o sus acotaciones subregionales o nacionales) en nombres de revistas, encuentros y congresos, seminarios, títulos y contenidos de artículos y libros. En buena parte de los casos, la adopción de este nombre no es acompañada de una reflexión crítica, o al menos esta no se hace explícita. Y además, en no pocos de ellos es posible observar diversos indicadores de continuidades fuertes con los “Cultural Studies”, esos que se hace en inglés, o incluso que se narra el mito fundador que coloca su origen en Birmingham, Inglaterra. Al decir indicadores me refiero a referencias bibliográficas, 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 entrar en polémicas personalistas, sino promover la reflexión al respecto. Por otro lado, existen otros tipos de casos en los cuales si bien se observa la adopción del nombre sin una reflexión explícitamente crítica al respecto, no obstante no se observan indicadores 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 sus acotaciones subregionales o nacionales) se incluyen mayormente, cuando no exclusivamente, producciones intelectuales locales, e incluso no sólo 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”. 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.

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”. Pienso que la utilización de esta denominación no sólo construye una asociación dependiente con lo que ocurre en inglés, sino que además naturaliza la exclusión (coloca fuera de los límites del campo) de prácticas muy valiosas en cultura y poder, 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 participantes de este campo (ver por ej. Grossberg 1998).

En efecto, 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, que en inglés se denominan “social agents”. Así, buena parte de los Cultural Studies, esos que se hacen en inglés, ha devenido “agentless”, es decir “sin actores sociales”; mero asunto de análisis de textos y discursos, que en el mejor de los casos son puestos en contextos respecto de los cuales —de todos modos— no se estudian 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 como incluir lo que se hace en algunas artes y en los medios, o en las llamadas “industrias culturales”. Pero no han encontrado cómo integrar en el proyecto lo que hacen por ejemplo muchos intelectuales en diversos ámbitos extra académicos (feministas, chicanos, afroestadounidenses, latinos, de derechos humanos, etc.), al punto que en entrevistas sostenidas con algunos de ellos incluso se han referido a los “*Cultural Studies*” como un proyecto “conservador”, cuando no abiertamente “reaccionario”. Y uno de los problemas de importar esa denominación es que ella viene cargada de esos problemas.

Pero más aún, pienso que la importación acrítica y descontextualizada de la idea de “*Cultural Studies*” no sólo resulta inconveniente por todo lo que desconoce de los contextos latinoamericanos a los que se la pretende incorporar, sino que incluso resulta inapropiada con relación a la propia idea de “*Cultural Studies*” originalmente acuñada por el grupo de intelectuales de Birmingham, y al menos también con algunas de las corrientes actuales más fuertes en este campo en los Estados Unidos. Veámos: ¿Qué son los “*Cultural Studies*”, esos que se hacen en inglés?. Pienso que una manera posible de definirlos de manera sintética 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 asuntos de cultura y política, o lo político de lo cultural y lo cultural de lo político y que se reconocen contextualmente específicas. Más allá de la señalada diversidad, puede decirse que se trata no obstante de una suerte de corriente o tradición intelectual (véase por ej.: Burgin 1990, Grossberg 1993, Hall 1996, Nelson, Treichler y Grossberg 1992, Storey 1996, Turner 1992). De este modo podría decirse que una diferencia significativa entre la corriente de los “*Cultural Studies*” y el campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder, es que este último campo incluye también otras corrientes intelectuales. Esto quiere decir que aun cuando en este escrito utilizo la idea de campo para referirme a ambos casos, esta tiene según los casos diferentes alcances. En uno este campo sólo comprende las prácticas que corresponden a la mencionada corriente (la de los “*Cultural Studies*”), es decir es un campo relativamente restringido cuando se lo compara con el otro campo, el de las “Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder”.

En concordancia con lo anterior, en mi opinión, incluso 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 Centre for Cultural Studies de Birmingham, o por sus seguidores en ese país, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda. 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 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.

Breve digresión sobre lenguas, saberes, ignorancias y relaciones de poder

Hay un rasgo saliente de nuestra herencia colonial, o de nuestra situación postcolonial que, asumido con actitud descolonizadora o al menos crítica de la colonialidad, constituye una importante ventaja respecto de los colegas de las sociedades metropolitanas. Este 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 nuestros colegas anglo y francoparlantes, excepto en las últimas dos décadas, en las cuales algunos pensadores franceses se han puesto de moda en Estados Unidos, 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. Pienso que 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 volumen (Ferreira de Almeida 2002) puede resultarnos estimulante. Sin embargo, para lograr esto es necesario reflexionar críticamente al respecto. Tal elaboración crítica 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 demasiado extenso y complejo para poder tratarlo adecuadamente en estas páginas. En cambio, sí es posible abordar acá, 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 sugestivamente 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 disciplinarias es de la subalternización lo cual, en el área del conocimiento, supone el borroneo 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 conexa 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 estudiosos de EEUU 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 en la mayoría de los casos esta bibliografía es tomada como proveedora de información, es decir como discursos de “informantes” (por utilizar este cuestionable término tan fuertemente establecido en la antropología), pero que 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 la producida en francés, sea directamente de esta o a través de traducciones). Mayormente, la bibliografía en español y portugués, cuando se utiliza, ocupa el lugar de proveedora de información, se usa como fuente de testimonios o puntos de vista de “locales”. En general a estos textos en castellano y portugués se les niega la posibilidad de aportar a la teoría. **(5)**

Yo no creo que en el caso que nos ocupa sería pertinente hablar de una relación de “subalternización”. Como lo argumentaba anteriormente en este mismo texto, 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 que he estudiado específicamente con relación a representaciones de ideas ciudadanía, sociedad civil, identidad, etnicidad y raza a los que hacía referencia en páginas

anteriores. Al respecto, refería que esos estudios me habían llevado a concluir que no necesariamente los actores que podríamos llamar “locales” adoptan sin más las representaciones que promueven los actores “globales”, pero sí que elaboran sus propias representaciones en el marco de relaciones transnacionales con ellos. Así, resulta que las representaciones que orientan las acciones de esos actores “locales” se relacionan de manera significativa, aunque de formas diversas, con las de los actores “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 (para estudios de casos ver por ej.: Mato 1999, 2000a y 2001a).

Como ya argumentaba páginas atrás, 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. 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 que se escriba en el idioma que se escriba, de todos modos se produce en el contexto de las instituciones académicas de Estados Unidos, Inglaterra y Australia (entre las cuáles hay diferencias que no es posible comentar en este texto), el cual se legitima, disemina y reproduce a través de las respectivas industrias editoriales y mercados de estudios de postgrado. Como parte de estos procesos transnacionales, en América latina podemos observar relaciones muy diversas con esto que ocurre en inglés o incluso en español pero el marco de universidades de los Estados Unidos. Algunas de ellas son simples importaciones, gestos de autosumisión irreflexiva, otras suponen negociaciones de sentido muy diversas con lo que ocurre en inglés, otras implican diversas formas de resistencia.

A mi modo de ver, en este sentido lo que ocurre puede verse de una manera más provechosa como la entrada en escena de representaciones de la idea de “Cultural Studies” a un campo más amplio, de carácter transdisciplinario y crítico que tiene una larga historia en América Latina, de allí precisamente las palabras de García Canclini, Martín Barbero, Sarlo y Ortíz a que hacía referencia páginas atrás.

Hacia la visibilización del campo de prácticas intelectuales en cultura y poder

Es importante destacar que la entrada en escena de representaciones de la idea de “Cultural Studies” en América Latina no ocurre en un territorio ni “virgen”, ni “deshabitado”, ni “bárbaro”, ni “sudesarrollado”. Me parece necesario evitar la reiteración compulsiva (no reflexionada) de los imaginarios del “descubrimiento”, la colonización y la modernización.

Una manera fructífera de evitar la repetición compulsiva de esos imaginarios es visualizar la existencia en América Latina de *un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder*, y hacerlo más visible. Este campo no sólo comprende a las prácticas que se desarrollan en 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 analítico interpretativo que se despliegan por ejemplo en el marco de diversos movimientos sociales (por ej.: feminista, indígena, afrolatinoamericano, de derechos humanos, etc.), “las artes” (este texto no es apropiado para discutir esta denominación que adopto aquí sólo a los fines prácticos), e incluso en el de algunas organizaciones gubernamentales (de diversos niveles, municipales, provinciales, regionales, nacionales), sindicatos, organizaciones populares y una amplia variedad de organizaciones e iniciativas de diversos sectores de población. Estas “otras prácticas” en algunos casos suponen la producción de “estudios”, mientras que en otros se expresan a través de 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, 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 sólo conceptualmente, y por eso apelo a la denominación genérica de *prácticas intelectuales en cultura y poder*.

Para ilustrar mejor la idea de “otras prácticas”, aquellas que no son sólo o propiamente “estudios”, más adelante en este mismo texto señalaré un conjunto numeroso pero necesariamente acotado de experiencias de este tipo. Algunas de ellas además son tratadas en los restantes textos incluidos en este volumen y en las publicaciones del Proyecto “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder” (por ejemplo los textos en este mismo libro de Basile 2002, Dávalos 2002, El Achkar 2002, Ferreira de Almeida 2002, Illia García 2002, Jesús “Chucho” García 2002, Juhasz 2002, Sant’Anna 2002, Tinker Salas y Valle 2002, Vargas 2002, Walsh y García 2002).

Sin embargo, es necesario destacar que este volumen no puede tomarse como indicativo de la vastedad y diversidad del campo, sino sólo de un esfuerzo por comenzar a “mapearlo”, y ello por dos razones. La primera de ellas está asociada precisamente esa gran vastedad y diversidad, de las cuales, en cualquier caso, no es posible dar cuenta en un volumen. La otra es que esta colección resulta inevitablemente sesgada debido a varios factores. Por un lado, debido a que el Proyecto que ha dado origen a este volumen se inició desde el ámbito universitario, y esto no sólo de manera general sino también más específica, es decir desde ciertas tradiciones intelectuales, y a partir de ciertas redes de trabajo y colaboración y no de otras. Esto explica que independientemente de los esfuerzos realizados para lograr una cobertura más amplia del campo, no obstante resulta que muchos de los artículos incluidos refieren reiteradamente a las publicaciones de un grupo de autores relativamente reducido. En cambio, por ejemplo, no hay ningún artículo sobre las importantes contribuciones de Orlando Fals Borda (1986) y en general de quienes trabajan en la perspectiva conocida como Investigación Acción Participativa, como tampoco los hay sobre muchas otras tradiciones de trabajo de “dentro” y “fuera” de la academia. Por otro lado, este sesgo (y limitaciones) se deben también a que en general resulta muy difícil lograr que intelectuales que desarrollan sus prácticas “fuera” de la academia puedan hacerse del tiempo para escribir textos sobre sus experiencias de trabajo, o las de sus colegas. Esto, a su vez, se debe a varios factores, algunos de ellos se explican porque estas personas suelen tener otras prioridades, demandas y urgencias que atender; otros, complementarios, se explican porque para muchos de quienes desarrollan sus prácticas en esos otros ámbitos, este tipo de proyecto y publicación no constituye una prioridad. Esto último se relaciona, al menos en parte, con la división del trabajo intelectual establecida, la cual obviamente no afecta sólo a quienes están en la academia sino también a quienes están “fuera” de ella; o quizás responda a que este Proyecto no ha sido formulado de una manera que logre atraerlos en la cantidad y diversidad deseadas. No obstante, afortunadamente, hemos logrado concitar el interés y la participación de algunos intelectuales que no desarrollan sus prácticas “dentro” de la academia, sino más allá y/o “fuera” de ella, como por ejemplo en el movimiento feminista, o en el de derechos humanos.

Respecto de las que sí son estudios, o que al menos incluyen estudios, quizás un elemento característico de muchas de ellas es que las iniciativas de investigación no comienzan con la pregunta ¿Qué investigo? sino ¿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 los planteos de método (ver Mato 1996, 1997, 2000b, 2001a y 2001b).

En cualquier caso, apuntar que resulta difícil identificar rasgos característicos de alcance general, justamente porque partimos de reconocer que estas prácticas (denominación inclusiva tanto de “estudios” como de “otras prácticas”), así como las formas de relación que pueden observarse entre ellas (incluyendo complementareidades y conflictos), responden a procesos históricos específicos de diversos contextos, tanto de dilatada trayectoria como más reciente. Estos procesos se vinculan en última distancia 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 referente 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, reagrupar y resignificar 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, sólo que en ellas se forman muchos de los intelectuales que simultánea o posteriormente actúan en otros espacios sociales.

En América Latina, importar esa denominación y el academicismo que la acompaña nos podría llevar a perder de vista la importancia para el campo que nos ocupa de las contribuciones de algunas importantes marcas genealógicas del campo, como por ejemplo las de Simón Rodríguez, José Martí, Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y muchos otros (ver en este volumen Baptista 2002 y Ríos 2002), o los aportes más recientes de intelectuales como Paulo Freire (ver en este volumen El Achkar 2002), Anibal Quijano (ver en este volumen Pajuelo 2002), Orlando Fals Borda (1986) y otros que han mantenido y mantienen prácticas dentro y fuera de la academia y que por tanto no necesariamente hacen “estudios”. Pero además también nos podría llevar a perder de vista los aportes realizados desde de diversos movimientos teatrales y/o por creadores teatrales, como por ejemplo los casos de Augusto Boal y Olodum (ver en este volumen Sant’Anna 2002) o Eduardo Pavlovsky (1994), o los de movimientos e intelectuales indígenas y afrolatinoamericanos en casi todos los países de la región (ver en este volumen Dávalos 2002, Illia García 2002, Jesús “Chucho” García 2002, Walsh y García 2002), el movimiento feminista (en este volumen Vargas 2002), el movimiento de derechos humanos (ver en este volumen Basile 2002 y El Achkar 2002), 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 brasileiro y otros), etc. Más adelante, señalaré algunos otros ejemplos de tipos de prácticas que pienso no podemos perder de vista al pensar en el amplio campo de las prácticas intelectuales en cultura y poder.

Por qué usar el adjetivo “latinoamericanas”

¿Qué sentido tiene calificar a un conjunto de “estudios y otras prácticas” como “*latinoamericanas*”? ¿En qué sentido/s esta marca podría resultar significativa para calificar a 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 contrario, esta calificación responde a diversos factores que pueden resultar significativos para interpretar estos estudios y prácticas.

Si este libro 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 quizás sería simplemente: “*Estudios y otras prácticas intelectuales 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 sólo recurrir a su memoria o pasar su mirada por los estantes de su biblioteca. Sin embargo, sucede que esas perspectivas están tan marcadas por los respectivos contextos institucionales y sociales de producción como los artículos de esta colección, sólo 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 acerca de lo que sucede en otras latitudes tienen valor universal, sin advertir que ellas necesariamente están marcadas por los contextos institucionales y sociales en los cuales desarrollan sus prácticas. 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 como estas condiciones contextuales condicionan (y limitan) 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 diferentes al propio, por ejemplo en Africa 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 sólo "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 sólo por coordenadas geográficas, que son las únicas que por el momento estoy poniendo de relieve).

Acá puede resultar útil hacer una breve digresión a propósito de esta conciencia de que Africa 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 sólo en circunstancias locales, sino también en cómo estas se relacionan con relaciones de poder que en diferentes momentos se han caracterizado como metropolís-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 con las dinámicas de sus contextos sociales e institucionales (y ello no simplemente por razones éticas o políticas, sino para mejorar sus formulaciones teóricas), 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 a escalas nacionales con las que se dan a escala mundial constituyen para nosotros un asunto ineludible como en general se reconoce en América Latina. Pero, la consideración de este tipo de articulaciones no sólo ha constituido un asunto ineludible en América Latina, sino también en otras áreas no-metropolitanas del mundo. Al menos, así pude observarlo recientemente en el congreso de la red "Inter Asia Cultural Studies", realizado en Fukuoka (Japón) en diciembre de 2000, organizado por el colectivo de la revista *Inter Asia Cultural Studies*. En efecto, al analizar los temas tratados y debatidos 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 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. **(6)**. En otras palabras, una vez más, parece que los contextos marcan de unos u otros modos las producciones intelectuales. Y también, que hay ciertos temas que aparentemente sólo poseen interés (o resultan "visibles") en 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 Africa, 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 sólo 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”. Por supuesto, esta no es una constante, esta preocupación o interés varía de una localización geográfica, política e institucional a otra. En algunos casos debido al aislamiento relativo esta es menor, en otros es menor debido a tradiciones de ensimismamiento, en otras a la vastedad de algunas de las sociedades nacionales latinoamericanas (como la mexicana y la brasilera) o a la diferencia de lengua (la brasilera). Sin embargo incluso en esas sociedades nacionales solemos encontrar miradas abarcadoramente “latinoamericanas”. Es que esta preocupación o interés suele presentarse aún cuando se tenga 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, pero aún así una idea claramente instalada en nuestras formas de conciencia.

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 sólo 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 Intelectuales en Cultura y Poder” han de resultar sumamente diversas a lo largo y ancho de esa porción del continente americano que solemos llamar América Latina, e incluso al interior de las diversas sociedades nacionales. Pero aún 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 que aludo al decir intelectuales “latinoamericanos”. En primer lugar me refiero a quienes desarrollan(mos) 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 muy 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 en este volumen Yúdice 2002), y quienes han estudiado en universidades metropolitanas pero han regresado a América Latina. Por otra parte, están también quienes habiendo nacido en este espacio han migrado fuera de él y por eso desarrollan sus vidas y sus prácticas 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 elaboren sobre América Latina como conjunto, y que lo hagan en formas que no sólo deben diferenciarse de las de quienes lo hacen/mos desde “adentro”, sino también de las elaboraciones de aquellos otros que antes que como “latinoamericanos” se autoidentifican como “latinoamericanistas”, y cuyas elaboraciones no sólo están marcadas por esos marcos institucionales y sociales extra-latinoamericanos, sino también por otras afiliaciones afectivas, y porque —al menos en términos prácticos— sus vidas personales y las de sus familiares no dependen en tan gran medida de lo que ocurra en las sociedades de la región, y ello independientemente de sus sensibilidades personales

respecto de la región en su conjunto o de espacios específicos de ella (ver Mato 1996). 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. Este es el caso en particular de las poblaciones mexicanas del antiguo norte de México, que a partir de 1848 se convierte en el sur de los Estados Unidos, quienes según los casos optan por autodenominarse mexicanoamericanos, chicanos, o simplemente mexicanos. Del seno de estas poblaciones, como del de las que se combinan con ellas a través de migraciones relativamente recientes, ha emergido y continúa emergiendo una intelectualidad sumamente activa y productiva, que de diferentes modos se ve desafiada y estimulada a dar cuenta de la “diferencia” y a encontrar modos de responder a los múltiples mecanismos de discriminación que afectan estas poblaciones (ver en este volumen Tinker y Valle 2002). Otro caso particular lo constituyen los intelectuales puertorriqueños, cuyo territorio de origen no fue propiamente anexado, sino “asociado” (según el vocabulario oficial) dando lugar a la profundización del movimiento migratorio entre la isla y los Estados Unidos, pero ahora en condiciones políticas, económicas y culturales, que como en el caso de los chicanos retan y estimulan permanentemente a esta intelectualidad a responder creativamente (ver en este volumen Juhász-Mininberg 2002). Mientras que prácticamente la totalidad de los intelectuales chicanos que publican escritos lo hacen en inglés, en el caso de los intelectuales puertorriqueños esto es más complejo. Los de la isla suelen hacerlo en castellano, y los que habitan en Estados Unidos tarde o temprano acaban haciéndolo en inglés. Ellos, como las poblaciones de las cuales emergen, son además una de las principales fuentes de producción del cada vez más conocido nuevo idioma, el “Spanglish”. A propósito del “Spanglish”, y como acotación final a las reflexiones sobre la producción de representaciones de la idea de “América Latina” en que he enmarcado las consideraciones precedentes, es necesario apuntar la creciente importancia que la denominación identitaria “Latinos” viene tomando no sólo entre poblaciones hispanoparlantes de Estados Unidos, sino también entre algunos grupos sociales (sobre todo de jóvenes) de las sociedades tradicionalmente llamadas “latinoamericanas”. Este texto no es el espacio apropiado para abundar al respecto, pero en relación con lo anterior es necesario señalar el asunto, así como apuntar la importancia al respecto de las industrias de la televisión, el disco y el entretenimiento, en combinación con los movimientos de población debidos a migraciones, anexiones y asociaciones antes mencionados (Mato 1998a).

De todos modos, dado que estamos hablando de formas de conciencia, estas generalizaciones esbozadas en el párrafo anterior deben tomarse sólo como tales. Es necesario entender que hay muchos casos particulares y, sobre todo, que no hay determinismos o determinaciones que permitan ubicar *a priori* a 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 sólo 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 porqué 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 mayormente 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, y en 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 aun vigentes; y tantos otros rasgos que sería difícil enumerar en un párrafo sin caer en una retórica aburrida y superficial.

Esas historias y presentes tanto validan la idea de “América Latina” como 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 refiere a un campo social pleno de diferencias, en constante transformación y sin límites espaciales precisos, en cuyo marco, obviamente, no podría esperarse que emerja una suerte de pensamiento común.

Así, la idea de “estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas” que aquí pretendo destacar sólo señala la conciencia de que estos estudios y otras prácticas intelectuales 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. Y que incluso aún convenimos en llamarla así cuando —no pocos— tenemos consciencia de la existencia de grupos de población como los de los chicanos, o los de los puertorriqueños que habitan (o incluso han nacido) en Estados Unidos, o los de los muchos que han migrado a ese país, o a España, o a otros países.

Obviamente, resaltar la cualidad “latinoamericana” de estos estudios y otras prácticas intelectuales no agota toda marca significativa. Sólo destaca una característica, aunque ello no suponga la ignorancia de otras que también pueden ser relevantes.

Porqué no simplemente “estudios”, sino “estudios y otras prácticas intelectuales”

Antes de ocuparnos acerca de aquello que ocurre “afuera” o “adentro” 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 dentro del de los “*Cultural Studies*”. Las prácticas en estos campos que vienen desarrollándose desde contextos universitarios en general procuran superar, o al menos revisar críticamente las tradiciones de trabajo de las diversas disciplinas académicas. Sin embargo, no puede omitirse que esto no es algo que se resuelve de la noche a la mañana y que, a pesar de todos los discursos críticos, estas no sólo no han dejado de existir, sino que de hecho todos hemos sido formados en alguna de ellas. Estos discursos disciplinarios constituyen —cuanto menos— parte de nuestras biografías, han contribuido a estructurar nuestros inconscientes, por eso nada podría ser peor, o más falsificador, que olvidarlo, que obviarlo, que oscurecerlo. 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 América Latina, como en otros espacios del globo. Esto es cada día más evidente en el ámbito de los “*Cultural Studies*”, en cuyo marco deberían conversar los trabajos que se realizan desde diferentes disciplinas de origen, pero que, 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 sólo 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 en América Latina o académicos (“scholars”) en Estados Unidos. Obviamente, en Estados Unidos también hay intelectuales (en el sentido que va más allá del frecuente encierro de los “académicos” en la vida universitaria y en los “campus universitarios”, los cuales en muchos casos constituyen suertes de islas dentro de espacios urbanos, o frecuentemente suburbanos), pero no podemos perder de vista que la bibliografía sancionada/reconocida como de Cultural Studies en inglés es producida mayormente por académicos (“scholars”) que salvo pocas excepciones no desarrollan prácticas fuera de las universidades, sino exclusivamente en ellas. Esto precisamente ha llevado a no pocos intelectuales y activistas de Estados Unidos 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 sólo resulta significativa desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores. Pues incide no sólo 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 en este mismo volumen por ej.: Antonelli 2002, Basile 2002, Dávalos 2002, El Achkar 2002, Illia García 2002, Jesús “Chucho” García 2002, Maccioni 2002, Mignolo 2002, Ochoa Gautier 2002, Rosas Mantecón 2002, Vargas 2002, Walsh y García 2002, Wortman 2002, del Sarto 2002). 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 en este mismo volumen por ej.: Bermúdez 2002, Grimson y Varela 2002, Hernández 2002, Maccioni 2002, Rosas Mantecón 2002, Sant’Anna 2002, Del Sarto 2002, Sovik 2002, Wortman 2002). O, de maneras diversas, los retos relacionados con el compromiso, cuanto menos emocional y en ocasiones práctico, planteados 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 en este volumen por ej.: Juhász-Mininberg 2002, Tinker y Valle 2002), o, de otros modos los de casi cualquier país latinoamericano (Baptista 2002, Dávalos 2002, Ferreira de Ameida 2002, Illia García 2002, Jesús “Chucho” García 2002, Mignolo 2002, 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 sólo de los gobiernos nacionales y sus agencias, sino también con una amplia diversidad de actores sociales, la cual incluye además organismos internacionales, así como organizaciones de derechos humanos, indígenas, afrolatinoamericanas, feministas, de educación popular, de animación sociocultural, y/o diversos movimientos sociales.

Debe destacarse que este tipo de interés e involucramiento no es una novedad en el ámbito latinoamericano. Por el contrario, este constituye una suerte de constante histórica, que se remonta a la época de los movimientos independentistas y de fundación de las nuevas repúblicas; así lo ilustran algunos de los estudios de este Proyecto (ver en este volumen por ej.: Ríos 2002, Yúdice 2002). En

consecuencia, también lo ha sido la necesaria reflexión sobre el papel de la escritura y de los intelectuales de la cultura escrita, de la “ciudad letrada” (ver en este volumen Poblete 2002). Sin embargo, para no caer en idealizaciones, es necesario subrayar que este interés no sólo, o no siempre, ha obedecido a ciertas maneras de entender el trabajo intelectual, sino también a la relativa escasez de puestos de trabajo en las universidades, o a las dedicaciones parciales que éstas ofrecen como posibilidad, así como a las bajas remuneraciones pagadas por estas que fuerzan a no pocos intelectuales a buscar actividades económicamente 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 estos campos limitemos nuestras prácticas exclusivamente al ámbito académico. Y esta es precisamente una de las razones por las cuales en nuestro medio 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. Estos tipos de circunstancias marcan de diferentes formas la producción de la mayoría de los intelectuales latinoamericanos.

Si procuramos 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 Intelectuales en Cultura y Poder”. ¿De cuáles prácticas? ¿De todas? La idea de “prácticas intelectuales” incluye a la idea de “estudios”. Realizar “estudios” constituye un cierto tipo de práctica intelectual. Pero la idea de “estudios” no agota el campo de posibilidades de la de “Prácticas Intelectuales”, también hay “otros” tipos de prácticas intelectuales. No hay oposición entre las ideas de “estudios” y las de “otras prácticas intelectuales”. Ahora bien, es necesario puntualizar que la reflexión ofrecida en este texto, como la que ha dado lugar al Proyecto del cual surge el presente volumen no tiene como referencia todos los tipos de “estudios”, ni tampoco todos los tipos de “otras prácticas intelectuales”, sino aquellos que de manera sintética podemos nombrar como “en cultura y poder”.

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 cuyos trabajos muestran algunas continuidades con los de estos autores (a modo meramente indicativo ver en este volumen por ej.: Antonelli 2002, Bermúdez 2002, Grimson y Varela 2002, Hernández 2002, Maccioni 2002, Rosas Mantecón 2002, del Sarto 2002, Sovik 2002, Sunkel 2002, Wortman 2002). Aunque, de todos modos, conviene destacar que la mayoría de los nombrados no sólo escriben libros, sino que a través de diversos mecanismos e iniciativas se involucran en la formulación de políticas culturales (ver Antonelli 2002, Ochoa Gautier 2002). También incluye los “estudios” hechos por otros colegas que aunque muy conocidos por otros públicos, hasta el momento han resultado menos “visibles”, sino “invibles”, 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 2002), Anibal Quijano (ver Pajuelo 2002), Rodolfo Stavenhagen, y muchos otros. Y desde luego también incluye las prácticas de numerosos creadores literarios y ensayistas, así como de proyectos editoriales, ya conocidos como por ejemplo Carlos Monsivais, Eduardo Galeano y revistas como la argentina *Crisis* fundada por Galeano, entre muchas otras.

Sin embargo, por todo lo expuesto, el campo no se limita a la producción de escritos, a lo que hacemos dentro los márgenes de “la ciudad letrada” (Rama 1985, Poblete 2002), sino que incluye más. Incluye otras prácticas que están ahí y habitualmente no logramos ver, y que por lo mismo debemos

hacer más “visibles”. Me refiero, por ejemplo, a las que desarrollan muchos intelectuales fuera de la academia que aunque también tienen carácter analítico interpretativo están orientadas a la acción, acompañando o apoyando a diversos actores sociales, y también otras que su sólo enunciado desestabiliza un tanto los estereotipos que manejamos de qué es y qué 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 añadir a los anteriores algunos otros 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 Mariategui y Arguedas (ver Baptista 2002), Paulo Freire (1970,1973) (ver Basile 2002, El Achkar 2002) y Orlando Fals Borda (1986) (sobre cuyas prácticas no fue posible conseguir un artículo para esta colección), 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 sólo, hacen “estudios”. Pero además, 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 México 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 Luís Macas (ver Dávalos 2002); 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 sólo en la academia (ver Vargas 2002); el movimiento de derechos humanos; el de víctimas y familiares de víctimas de la represión (El Achkar 2002); 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 brasilero y otros); experiencias en proceso de diversos tipos alternativos de universidades, como la Intercultural de los Pueblos Indígenas, en Ecuador (ver Dávalos 2002) y la de las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina (ver Basile 2002), experiencias en educación popular y animación sociocultural, etc.

Para continuar conversando

Este texto, que además expresa los argumentos y motivos que han dado origen al Proyecto Cultura y Poder y así también a este libro, responde al interés de intervenir consciente y críticamente en algunos procesos en marcha en las universidades y algunos otros ámbitos de prácticas intelectuales. En particular me preocupa y me interesa intervenir en los procesos de (des)legitimación (y consecuente exclusión) comentados en páginas anteriores. Me refiero por un lado a la deslegitimación academicista de algunas prácticas intelectuales no-académicas. La cual las excluye de mayor valoración y cuidadosa articulación y aprovechamiento en los estudios universitarios. Por otro lado ese mismo academicismo acaba por afectar la pertinencia y legitimidad social de la formación y prácticas universitarias, así como por excluir de su campo de posibilidades valiosas oportunidades de intercambio, aprendizaje y participación en algunas dinámicas sociales.

Pienso que una manera potencialmente efectiva de contribuir a revertir esos procesos de (des)legitimación y exclusión pasa por cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como poner de relieve la existencia e importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos.

En lo que hace en particular al campo de las Prácticas Intelectuales en “Cultura y Poder”, la reciente y creciente institucionalización de la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos” plantea peligros, retos y oportunidades que me han hecho pensar que resultaba (y resulta) necesario e importante revisar críticamente esta idea. Centro esta crítica fundamentalmente en el uso descontextualizado y descontextualizante en América Latina de la idea de “Cultural Studies”, la cual, no puede obviarse, está

ineludiblemente asociada a los contextos sociales e institucionales en los cuales se ha originado, crecido y establecido. Algunos comentarios recibidos tras presentaciones orales de estas ideas me han llevado a la conclusión de que es necesario aclarar de forma explícita que esta crítica no responde a ningún tipo de sentimiento xenófobo, sino exclusivamente a problemas derivados de la apropiación descontextualizada de la idea originalmente producida en inglés. Esta importación descontextualizada acaba por empobrecer el impulso crítico que esa propuesta intelectual tuvo originalmente en su medio, y acaba por convertirla en una tendencia académica más. Sólo que, además en una tendencia frecuentemente academicista, que para peor se engalana con una retórica de cultura y política. Y es precisamente esta retórica pretenciosa y sin consecuencias prácticas lo que me preocupa y motiva en parte mis argumentos.

La puesta en contexto (latinoamericano) de esa propuesta permite precisamente argumentar, entre otras cosas, acerca de las limitaciones tanto de las prácticas académicas disciplinariamente encuadradas, como de la idea de “estudios”. Esto además ayuda a visibilizar y valorar un conjunto más amplio de “prácticas intelectuales” que exhiben rica historia y presente en América Latina, y que se caracterizan por poner en cuestión no sólo las fronteras disciplinarias, sino incluso las fronteras entre las prácticas encuadradas dentro de las disciplinas académicas y las que las trascienden o se desarrollan en otros contextos institucionales.

Frente al acelerado proceso de institucionalización de los así llamados “Estudios Culturales Latinoamericanos” me parece necesario evitar que esta se convierta en una nueva experiencia de auto-subordinación, la cual en este caso afectaría particularmente al campo de Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder. Sin embargo, más allá de intentar conjurar ese peligro, me parece provechoso tomar ese proceso de institucionalización como un reto y una oportunidad. Una oportunidad para reflexionar acerca de nuestras prácticas, y acerca de las relaciones entre nuestras prácticas y los contextos en que vivimos y con los de colegas y potenciales aliados de otras latitudes. Un reto y una oportunidad para procurar visibilizar más claramente el campo de Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder que desde tiempo atrás (para algunos desde el siglo XIX) hemos venido construyendo en América Latina, y que encuentra correspondencias e intersecciones en otras regiones del globo. En algunas regiones del mundo esos correspondientes nuestros hablan inglés, algunos de ellos se autoidentifican con la idea de “Cultural Studies”, otros se autoidentifican de otras formas, pero cruces significativos entre las ideas de “cultura”, “política” y “poder” caracterizan sus prácticas. En otras regiones hablan otras lenguas y se autoidentifican a través de diversas denominaciones. Sabemos que un campo de Prácticas Intelectuales no es una teoría, ni una corriente, ni una escuela; y también que como todo campo de prácticas sociales es diverso y que en él palpitan disputas y tienen lugar conflictos. Esto no debe desalentarnos, sino al contrario estimularnos a explorar esas diferencias y a aprender de ellas.

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, pienso que no es válido traducir de manera literal y descontextualizada la denominación en inglés, y así, hablar de “Estudios Culturales Latinoamericanos”. “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 que nos preguntemos quiénes han sido nuestros predecesores en América Latina, 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*”.

No propongo adoptar una posición esencialista, aislacionista, ni folklorizante. No, no se trata de eso. Al contrario, propongo una posición abierta, de diálogo e intercambios transnacionales. Propongo que veamos al proceso de institucionalización de los “*Cultural Studies*” que se hacen en inglés sin vocación de autosubordinación, sino simplemente con consciencia 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 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 descotextualizadamente 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 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 también sistemas de legitimación y reconocimiento. Es por eso que insisto en nombrar a este campo, dinámico, en movimiento, y sin límites precisos: “*Estudios y Otras Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder*”, usando o no, según los casos la acotación georegional “*Latinoamericanas*”.

Así, la perspectiva que propongo está orientada a hacer posible la visibilización de un campo de prácticas intelectuales más amplio que el habitualmente referido con las ideas de “*Cultural Studies*” y de “*Estudios Culturales*”. Un campo que es transdisciplinario, crítico, orientado a la intervención y contextualmente referido. Particularmente por esto último refiero 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, excepto cuando se necesario precisar en tal sentido.

El planteo 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— no supone la ausencia de vínculos con lo que ocurre en Europa, Estados Unidos, y también en Asia y África (en ciertos períodos históricos), y además, de ninguna manera responde a una invocación de “esencialismo” latinoamericano. De lo que se trata es de comprender que existen desde hace tiempo líneas/tradiciones de trabajo que trascienden/atrazan 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 diferentes.

Lejos de proponer este planteo como una forma de cerrarnos al diálogo, pienso que es potencialmente muy provechoso establecer diálogos transnacionales con nuestros colegas de habla inglesa (y también de otras hablas). Tenemos mucho que aprender, mutuamente, 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 estar claros acerca de

dónde estamos parados, de lo específico de los contextos y de los procesos en que participamos, de hacia dónde queremos ir.

Pienso que la reflexión y debate acerca de lo específico de los contextos y de los procesos en que participamos, y de hacia dónde queremos ir nos lleva necesariamente a revisar las relaciones que nuestras universidades sostienen con diversos sectores sociales. La visibilización y análisis del campo de Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder (que incluye “Estudios” pero no se agota en ellos) puede resultarnos útil no sólo para revisar esas relaciones, sino también los contenidos y modos de enseñanza-aprendizaje institucionalmente sancionados en los estudios sociales y humanísticos de la mayoría de las universidades latinoamericanas más reconocidas. Además, como sabemos, ya hay otros modelos de universidades y otros modos de enseñanza-aprendizaje actualmente en desarrollo en universidades más pequeñas, más nuevas, más locales, y a veces de carácter marcadamente innovador como dos de los analizados por sendos artículos en este volumen, la Intercultural de los Pueblos Indígenas del Ecuador (Dávalos 2002) y la de las Madres de la Plaza de Mayo (Basile 2002). De esas experiencias también pueden surgir sugerentes vías para articular tres ámbitos de la vida universitaria que frecuentemente suelen estar institucionalmente separados y rara vez integrados en las universidades latinoamericanas más grandes y reconocidas: docencia, investigación y extensión. En este sentido, pienso que es necesario articular formas en las cuales los contenidos y formas de la docencia y extensión se beneficien más abiertamente de lo que muchos de nosotros hemos logrado avanzar tanto en nuestras perspectivas de investigación (transdisciplinarias e innovadoras en más de un sentido), como en nuestras relaciones con actores sociales extra académicos (7).

NOTAS

(1) Las ideas presentadas en este texto se han visto enriquecidas por comentarios recibidos en diferentes foros en que he expuesto versiones anteriores del mismo. Siento el deseo y el deber de reconocer y agradecer esos aportes mencionando al menos esos espacios y algunos aportes en particular. Un espacio particularmente enriquecedor ha sido el de los seminarios sobre el tema que desde 1997 he ofrecido regularmente en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, y de manera puntual en otras universidades: Nacional de Córdoba (Argentina), Simón Bolívar (Caracas), Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá); de Barcelona y Complutense de Madrid. Asimismo, también han resultado enriquecedores los comentarios recibidos en algunos encuentros internacionales: 3^a Conferencia Internacional de “Cultural Studies”, Birmingham (Inglaterra), 2000; Congreso de “Inter Asia Cultural Studies”, Fukuoka (Japón), 2000; la tres reuniones del Grupo de Trabajo “Cultura y Poder” (antes “Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales”) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, 1999, 2000 y 2001; el Seminario Geopolíticas de Conocimiento en América Latina y el Encuentro Internacional sobre “Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina”, ambos en Quito, 2001. Los comentarios y sugerencias ofrecidos por los cerca de treinta colaboradores del Proyecto Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder han sido particularmente provechosos, como sus ensayos han sido incluidos en este mismo volumen omito nombrar aquí a cada uno de ellos. Finalmente, también deseo agradecer los comentarios ofrecidos por: Jesús Martín Barbero, Michiel Baud, Emiliano Cárdenas, Arturo Escobar, Néstor García Canclini, Lawrence Grossberg, Stuart Hall, Kuan Hsing Chen, Sary Levy, Gloria Monasterios, Yoshinobu Ota, Alejandra Reguera, Yolanda Salas y Rosaura Valera. Huelga decir, no obstante, que soy el único responsable por los desaciertos de este texto.

(2) He argumentado más extensamente acerca de la idea de tiempos de globalización y sus principales características, en particular la de la idea de “conciencia de globalización” en publicaciones anteriores, en algunas de ellas además he analizado ejemplos de redes transnacionales de actores globales y locales, aunque la mayor parte de estos estudios no incluyen la participación en ellas de instituciones académicas, sino de organizaciones indígenas, de la sociedad civil, y actores globales diversos como fundaciones internacionales, agencias bilaterales, organizaciones intergubernamentales, bancos multilaterales, etc. (por ej.: 1999, 2001a y 2001b).

- (3) He analizado los problemas de fetichización de la globalización, que expresan tanto los discursos apoloéticos como los demonizadores de la misma en algunas publicaciones anteriores (por ej.: 1999, 2001b).
- (4) Limitaciones de espacio me impiden explayarme acá sobre este tema que he tratado en ocasiones anteriores (ver por ejemplo Mato 1998b y Mato 2000b).
- (5) He expuesto ésto en una carta pública 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* el cual incluyó un dossier sobre Chiapas (ver Mato 1996).
- (6) 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.
- (7) La publicación de este volumen colectivo responde precisamente al interés compartido por reflexionar sobre las características e importancia de este campo en América Latina, así como por hacerlo más visible. En el marco de este interés esta publicación no es más que el resultado de un momento de un proyecto iniciado hace ya unos cinco años, es decir de un proceso. Este proceso no sólo ha hecho posible la preparación de este libro, sino que además ha dado lugar a la construcción de diversos espacios de intercambio y debate, tanto vía el Grupo de Trabajo de CLACSO que, de este modo, incluso adoptó la denominación de "Cultura y Poder", como en diversos simposios y seminarios. Ahora, con esta publicación se abre un nuevo período de este proceso, en el cual estas reflexiones circularán no sólo a través del medio impreso y las presentaciones orales, sino también a través de la página de Internet que hemos creado a tal efecto (www.globalcult.org.ve), la cual permitirá conocer opiniones sobre lo expuesto e ideas acerca de cuáles otras prácticas incluir en futuras publicaciones, así como la posibilidad de abrir foros de discusión. En vista de las nuevas posibilidades de circulación de estas reflexiones es necesario reiterar acá lo que ya he advertido páginas atrás: Este volumen no es, ni puede tomarse como, indicativo de la vastedad y diversidad del campo, es sólo un esfuerzo por comenzar a "mapearlo", y ello por dos razones. La primera de ellas está asociada precisamente a esa gran vastedad y diversidad, de las cuales, en cualquier caso, no es posible dar cuenta en un volumen. La otra es que esta colección resulta inevitablemente sesgada debido a varios factores. Por un lado, debido a que el Proyecto que ha dado origen a este volumen se inició desde el ámbito universitario, y esto no sólo de manera general sino también más específica, es decir desde ciertas tradiciones intelectuales, y a partir de ciertas redes de trabajo y colaboración y no de otras, e incluso a partir de un texto mío que expresaba de manera condensada las ideas expuestas más ampliamente en este artículo. Esto explica que, independientemente de los esfuerzos realizados para lograr una cobertura más amplia del campo, muchos de los artículos incluidos refieren reiteradamente a las publicaciones de un grupo de autores relativamente reducido. En cambio, por ejemplo, no hay ningún artículo sobre las importantes contribuciones de Orlando Fals Borda (1986) y en general de quienes trabajan en la perspectiva conocida como Investigación Acción Participativa, como tampoco los hay sobre muchas otras tradiciones de trabajo de "dentro" y "fuera" de la academia. Por otro lado, también resulta sesgada (y limitada) debido a que en general resulta muy difícil lograr que intelectuales que desarrollan sus prácticas "fuera" de la academia puedan hacerse del tiempo para escribir textos sobre sus experiencias de trabajo, o las de sus colegas. Esto se debe, a su vez, a varios factores, algunos de ellos se explican porque estas personas suelen tener otras prioridades, demandas y urgencias que atender; otros, complementarios, se explican porque para muchos de quienes desarrollan sus prácticas en esos otros ámbitos, este tipo de proyecto y publicación no constituye una prioridad. Esto último se relaciona, al menos en parte, con la división del trabajo intelectual establecida, la cual obviamente no afecta sólo a quienes están en la academia sino también a quienes están "fuera" de ella (o quizás responda a que este Proyecto no ha sido formulado de una manera que logre atraerlos en la cantidad y diversidad deseadas). No obstante, afortunadamente, hemos logrado concitar el interés y la participación de algunos intelectuales que no desarrollan sus prácticas "dentro" de la academia, sino más allá y/o "fuera" de ella, como por ejemplo en el movimiento feminista, o en el de derechos humanos.

Referencias bibliográficas

Antonelli, Mirta (2002) "La intervención del intelectual como axiomática". 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. .

Ardao, Arturo (1980) *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Baptista, Selma (2002) "A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José Maria Arguedas e Rodrigo Montoya". 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. .

Basile, Teresa (2002) "La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura". 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. .

Bermúdez, Emilia (2002) "Procesos de Globalización e Identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo 'propio' y lo 'ajeno'". 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. .

Bourdieu, Pierre 1990 (1980) *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press. Original: *Le Sens Pratique*. Traducido por: Richard Nice.

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, University of California-Santa Cruz. *Newsletter*, Spring 1990: 4-7.

Dávalos, Pablo (2002) "Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémico". 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. .

Del Sarto, Ana (2002) "**La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias**". 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. .

El Achkar, Soraya (2002) "Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire: Prácticas de intervención político cultural". 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. .

Fals Borda, Orlando (1986) *Conocimiento y Poder Popular*. Bogotá: Siglo XXI.

Ferreira, Maria Candida (2002) " **´Só a antropofagia nos une´ "**. 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.

Foucault, Michel (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 afrovenezolanas". 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. .

García, Jesús "Chucho" (2002) "Encuentro y desencuentros de los ´Saberes´. En torno a la africanía ´latinoamericana´ ". 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. .

García Canclini, Néstor (1991) "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas". *Punto de Vista* 14(40):41-48. Reimpreso en: García Canclini, Néstor 1996 "Cultural Studies Questionnaire". *Journal of Latin American Cultural Studies*, 5(1): 83-87.

_____ comp. (1995) *Cultura y Pospolítica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp:17-38.

Grimson, Alejandro y Mirta Varela (2002) "Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina". 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. .

Grossberg, Lawrence (1993) *Cultural Studies: What's in a Name?* B. Aubrey Fisher Memorial Lecture, University of Utah.

Grossberg, Lawrence (1998) "The Cultural Studies Crossroads Blues". *European Journal of Cultural Studies* 1(1): 65-82

Hall, Stuart (1996) "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: David Morley y Kuan

Hsing Chen (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.

Hoggart, Richard (1958) *The Uses of Literacy*. London: Penguin

Hernández, Carmen (2002) "Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano". 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. .

Juhász-Mininberg, Emeshe (2002) "Ninguna de las anteriores": (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico". 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.

Maccioni, Laura (2002) "**Valoración de la democracia y resignificación de "política" y "cultura": sobre las políticas culturales como metapolíticas**". 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. .

Mato, Daniel (1995) *Crítica de la Modernidad, Globalización, y Construcción de Identidades*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

_____ (1996) "The Indigenous Uprising in Chiapas: The Politics of Institutionalized Knowledge and Mexican Perspectives". *Identities* 3(1-2): 205-218.

_____ (1997) "Culturas Indígenas y Populares en Tiempos de Globalización". *Nueva Sociedad*, Nro. 149:100-113. (mayo-junio).

_____ (1998a) "On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: The U.S. Latina/o-'Latin'American Case". *Cultural Studies* Vol 12(4):598-620.

_____ (1998b) "Remarks on New Approaches to Area Studies". Ponencia presentada en la sesión especial "New Approaches to Area Studies" en el XXI International Congress de la Latin American Studies Association (LASA), Chicago, 24-27/09/98.

_____ (1999) "Globalización, Representaciones Sociales y Transformaciones Sociopolíticas". *Nueva Sociedad* Nro. 163: 152-163. (septiembre-octubre).

_____ (2000a) "Transnational Networking and the Social Production of Representations of Identities by Indigenous Peoples' Organizations of Latin America". *International Sociology* 15(2): 343-360.

_____ (2000b) "Not 'Studying the Subaltern,' but Studying *with* 'Subaltern' Social Groups the Global-Local Articulations of Power". *Nepantla-Views from South* 1(2).

_____ (2001a) "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). pp:127-159.

_____ (2001b) "Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: Daniel Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización-2*. Caracas y Buenos Aires: UNESCO y CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). pp:147-178.

_____ (2001c) "The 2000 Inter-Asia Cultural Studies Conference". *The Journal of Inter-Asia Cultural Studies* (Routledge) 2(2), en prensa.

Martín Barbero, Jesús (1997) "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera". Entrevista a Jesús Martín-Barbero. *Dissens* N°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* 204:20-39.

_____ (1997) "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". *Dissens* Nro3:1-18.

_____ (2002) "El Potencial Epistemológico de la Historia Oral: Algunas Contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". 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. .

Nelson, Cary, Paula Treichler y Lawrence Grossberg (1992) *Cultural Studies: An Introduction*. En: Lawrence Grossberg, C. Nelson y P. Treichler. *Cultural Studies*. New York: Routledge. pp:1-16.

Ochoa Gautier, Ana Maria (2002) "**Políticas culturales, academia y sociedad**". 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. .

Ortíz, Renato (2001) "Estudios culturales, fronteras y trasposos. Una perspectiva desde Brasil". *Punto de Vista*, N° 71: 36-40.

Pavlovsky, Eduardo (1994) *La ética del cuerpo, conversaciones con Jorge Dubatti*. Buenos Aires: Los Ediciones Babilonia.

Pajuelo, Ramón (2002) "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". 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. .

Poblete, Juan (2002) "Trayectoria crítica de Angel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos". 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. .

Rama, Angel (1985) *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Fundación Angel Rama.

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. .

Rosas Mantecón, Ana (2002) "Los estudios sobre consumo cultural en México". 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. .

Sant'Anna, Catarina (2002) "Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica a través de duas experiências tetarais". 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. .

Sarlo, Beatriz (1997) "Cultural Studies Questionnaire". *Journal of Latin American Cultural Studies*. 6(1): 85-92.

Sovik, Liv (2002) " 'O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui': Música Popular, Dependência Cultural e Identidade Brasileira na Polêmica Schwarz-Silviano". 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. .

Storey, John (1996) *What is Cultural Studies? A Reader*. Londres: Arnold.

Sunkel, Guillermo (2002) "Una mirada otra. La cultura desde el Consumo". 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. .

Tinker Salas, Miguel y Maria Eva Valle (2002) "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos". 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. .

Turner, Graeme 1992 (1990) *British Cultural Studies: An Introduction*. Londres: Routledge.

Vargas Valente, Virginia (2002) "**Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo Milenio. (Una lectura político personal)**". 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. .

Walsh, Catherine y Juan Garcia (2002) "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso". 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. .

Wortman, Ana (2002) "Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina". 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. .

Yúdice, George (2002) "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". 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.

Nota

* Daniel Mato, Universidad Central de Venezuela. Correo electrónico: dmato@reacciun.ve

La intervención del intelectual como axiomática

Mirta Alejandra Antonelli*

Para empezar

Esta última versión de mi contribución al proyecto al que nos ha convocado Mato, tiene un inefable privilegio: el de su travesía. Gestado en Córdoba, balbuceado en Birmingham, —bastardeando la lengua del anfitrión y la mía propia de visitante—, y, finalmente, permeable, a las voces —no monocordes—, del conjunto de colaboradores presentes en la intensa y reveladora reunión de Caracas.

Pero no sólo este itinerario ha sido su coordenada. Hoy escribo desde el estremecimiento de la represión de las Madres de Plaza de Mayo y los muertos de la “democracia”, en el sangriento acto de la pesadilla neoliberal del Estado argentino, cuyas imágenes le mostraban al mundo, el 20 de diciembre de 2001, el —¿epílogo?— de las corruptas e impunes “democracia delegativa” del delarruismo y la precedente doble presidencia decisionista, personalista y neocorporativista del menemismo, —ambas diseñadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI). No habría que poner demasiado reparo en conjeturar que hay algo más que un orden compositivo en el hecho de que el primer capítulo del libro del FMI para la Argentina haya contenido “las recomendaciones sobre las transformaciones educativas”, eufemismo prescriptivo desde el cual saldría la nueva ley que regiría en los 90 a la academia, la *Ley de Educación Superior*, como proyecto del oficialismo¹. Esa ley desplazó a los archivos a la *Ley Universitaria* precedente, surgida de la revulsión estudiantil de la Reforma Universitaria de Córdoba, en 1918, que migró a varios países latinoamericanos; y abultaría el endeudamiento del Estado por los empréstitos internacionales que requería su implementación, además de garantizar a los acreedores, bajo la gran coartada de la deuda externa, el control de los regímenes de acumulación de la propiedad intelectual del país deudor. No habría que poner demasiado reparo, tampoco, en conjeturar que hay mucho más que una contemporaneidad entre “el claustro de los claustros”, según el modelo del Norte que ha impuesto la ley ventriloquiada por el Estado y los “expertos” en educación que la diseñaron, y la mutación de este “Sur al Sur”, en los 90, como lo señalan Ochoa Gauthier y Mato en este mismo volumen. Es cierto, no todos los intelectuales universitarios sirvieron irrestrictamente a la hegemonía neoliberal; hemos conocido en estos años el *in-silio*, esa condición de desterrados internos que nos volvía inaudibles/invisibles para las condiciones de aceptabilidad y plausibilidad que delimitaba la triple alianza hegemónica entre academia, política y medios. Años de micro-físicas específicas en el aula, la calle, las asambleas, las redes de trabajo multisectoriales que no cotizaron en la grilla académica de consagración. Por, o a pesar de eso, la universidad argentina y sus intelectuales—docentes de universidades públicas e investigadores—, tendremos que indagar y explicitar cuáles han sido, por acción, omisión o cooptación, las responsabilidades en este proceso. No es poco movilizador el que hoy debamos reescribir los marcos analíticos que puedan dar cuenta de los procesos en curso. Nos hemos quedado sin una parte de “la biblioteca”, antes digna de ser citada. Nos es preciso construir otros dispositivos, si es que decidimos no encarnar el nuevo exilio; sin descuidar que la hegemonía siempre buscará suturarse de nuevo, aunque a veces adopte, para ello, nombres familiares —como los de Brunner—, ya presentado por cierto periodismo argentino como el “referente” del “modelo universitario latinoamericano”. Hablar de *in-silio*, entre otras cosas, supone que fue posible, para ciertos sectores o grupos, construir un dispositivo político de lectura del presente no solo como malestar, sino como posición ética desde la cual actuar. Escudarse en la “insuficiente distancia temporal” para ejercer la crítica y actuar las prácticas, ha sido y es un argumento falaz que, llevado a sus últimas consecuencias, nos condenaría a dedicarnos a la etnohistoria, renunciando a la pregunta acechante de Foucault: “¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo?”.

Desde *El Ojo Mocho, revista de Crítica Cultural*, cuyo nombre mismo debe leerse en clave de ácida ironía respecto de *Punto de Vista*, dirigida por Sarlo, ambas editadas en Buenos Aires, un editorial del año 94, (1994, nº 5, 3-7), planteaba sin concesiones, un diagnóstico alarmante: las Ciencias Sociales estaban conformando un estrato de docentes disciplinados y disciplinadores; investigadores empiristas cuyos datos sólo aguardaban la ratificación de lo obvio, —a cambio de subsidios y capital simbólico, mediante el credencialismo del sistema cuantitativo de producción—; y expertos integrados buscando amparo “bajo el abrasador sol menemista”, en nombre de los “servicios” de la universidad a la sociedad; según la lógica economicista y mercantil de la academia-factoría. El diagnóstico era explícitamente de carácter político: no se trataba de una queja nostálgica, y menos aún de una reivindicación corporativa de científicos sociales deseosos de poder “protagonizar debates académicos más atractivos”; sino de un problema político de máxima envergadura, *el de revertir la sustracción de decisiones políticas generales del ámbito crítico del espacio público, por la ampliación de espacios de confrontación y elaboración de proyectos alternativos*. Los editorialistas formulaban así un enunciado-consigna, frente a la sentencia hegemónica de la retórica del “fin de la historia” de los 90, en sus distintas variantes (Antonelli, 2000c). La consigna era una axiomática: es preciso que haya posibilidades de pensar el cambio; núcleo duro e irrenunciable de la dimensión política de las teorías no domesticadas por esa retórica y herederas de un legado para el cual las apuestas entre saber/poder han sido modos de intervenir fuera de la academia. El espacio de productividad que supone la intervención es un borde, una zona de riesgo, una intersección atravesada por fuerzas, disímiles, asimétricas, ante las cuales es preciso decidir el para qué/para quiénes de la práctica.

Complejo modo de llegar al punto de partida de la primera versión de mi trabajo: las figuras de los intelectuales, y la pregunta respecto al para qué de sus prácticas. Es que, como ya lo decía Barthes, la insistencia significa. En efecto, he insistido en recorrer las producciones de Jelín, García Canclini y Mato en tanto dispositivos ético-políticos que pueden ser leídos como diferentes modos de definir la intervención del intelectual y sus prácticas en específicos contextos de relevancia. En sus proyectos analizo cómo construyen espacios de confrontación, negociación, deliberación, para disputar la sustracción de esos espacios que las hegemonías deniegan; interrogándose acerca de la emergencia de sujetos y contenidos de derechos. Considero aquí las construcciones de nuevos escenarios de/para la interlocución, siendo ésta última condición de posibilidad para que actores excluidos alcancen la condición de sujetos con eficacia simbólica, cuya palabra produzca efectos públicos y cuyas acciones adquieran eficiencia política (cf. Virginia Vargas en este mismo volumen). Este trabajo no busca ser prescriptivo; el lector tenderá más —y otros— puentes, marcará más —y otras—, distancias entre los proyectos. Tampoco suscribe a una “poética de autor”. Dos razones explican el que haya mantenido la organización interna de mi escritura: el reconocimiento, en mi posición de analista, de los campos de efectos que estos intelectuales han abierto, tanto en sus numerosas contribuciones y publicaciones, como la productividad que han generado y sostenido en programas y redes de trabajo; y el no querer borrar las huellas de sus condiciones institucionales y “rituales” de producción, esto es, mostrar en Birmingham que los estudios sobre cultura y poder en América Latina no responden a “paradigmas” o modelos de realización. Sostengo que en sus especificidades, es reconocible, sin embargo, un principio axiomático: es necesario que el futuro acontezca. Si para la deconstrucción, este enunciado es indecidible, para la intervención intelectual tal enunciado es indeconstruible por decisión ética.

“Es preciso que haya el derecho a tener derechos”, tal el axioma que sostiene Jelín a propósito de las relaciones entre derechos humanos, ciudadanía y sociedad en las experiencias postdictatoriales del Cono Sur. “Es necesario reinventar la política”; consigna de García Canclini, en torno a identidades, Estado, capital y mercado, en los no isomórficos procesos de “globalización” en América Latina. “Es necesario que los que así se encuentran, negados del derecho primordial a la palabra, reconquisten ese derecho”, axioma de Paulo Freire que Mato asume como heredero, respecto de las producciones de representaciones identitarias étnicas y raciales y sus políticas, en el contexto de América Latina y el Caribe en dinámicas de interconexión.

Escenarios post-dictatoriales. Cómo interpelar la democracia sin abjurar, no obstante, de ella

La producción de Jelín muestra la particular relevancia de este interrogante para los sujetos de las prácticas de investigación en la región, y en Argentina en particular, puesto que se admite, en los estudios comparativos, que la dictadura militar argentina se distingue por la envergadura, la naturaleza y los alcances de la violencia del Estado en modalidades inéditas de represión ilegal, y por la ruptura de la cadena de mandos, la impunidad y la corrupción. (Acuña y Smulovitz,1996:25-52). Su producción se enfrenta también con las narrativas del Estado, desde el campo de experiencia dictatorial, en el que la cesación de todo marco de derecho concretiza, históricamente, el ejercicio paroxístico del militarismo del que hablara Benjamin. Heredera del Estado delictual, por lo tanto, del crimen, la democracia argentina se abre con la investigación de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP)² y el Juicio a las juntas militares, en tanto acontecimiento inaugural, es decir, como régimen de verdad y dimensión ética. Pero es también la progresiva cancelación de tales efectos jurídicos —con el correlativo vaciamiento semántico y axiológico del esquema crimen/castigo que promovería—, la que media entre las Leyes de Obediencia Debida (mayo de 1987), y Punto Final (enero de 1989), hasta el decreto presidencial del Indulto, con el que se abre la primera presidencia de Menem (octubre de 1989). Entre el acto jurídico fundador de comunidad política y ética, y el gesto instituyente del olvido decretado en el nuevo escenario de la cultura política del «perdón», la producción y las prácticas de Jelín tienen el desafío de pensar, también, la violencia del capital y el mercado, en un arco que se inicia, al menos como programa explícito, en el modelo liberal de las políticas económicas instauradas por la dictadura (Gómez,1986), y que se implantaría definitivamente en Argentina, en una de las versiones más acabadas de la transformación del Estado minimalista, durante la primera presidencia de Menem. (Borón et al.,1995; Antonelli,2000)³. En ambos "momentos", con el respaldo de los Estados Unidos, llamado "consenso de Washington" en los 90. Desde allí indaga acerca de las representaciones de justicia y derechos que posibilitan el accionar de movimientos, organizaciones y sectores "subalternos" y le restituye al Estado su responsabilidad y su transformación en la construcción democrática. Jelín ratifica la herencia de Arendt, el derecho a tener derechos, como axioma "indeconstructible" y condensador contextualizado de sentidos. En el libro que Ansaldi compila tras un seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), celebrado en Buenos Aires en noviembre de 1983, ya Lechner evocaba a Arendt, reflexionando sobre el destino de los apátridas y también, de buena parte de los exiliados:

[...]. El hombre es privado de sus derechos humanos cuando se le priva de su derecho a tener derechos, esto es, cuando se le priva de aquella relación por la cual recién acceden a lo público sus opiniones y adquieren eficiencia sus acciones (la pertenencia a un orden político) (Lechner,1986: 94-95).

La convocatoria al seminario de CLACSO se realizaba días después de las elecciones democráticas en Argentina, las primeras en diez años. Y a diez años de la acción solidaria de CLACSO con los científicos sociales perseguidos por razones "ideológicas", desde los golpes en Chile y Uruguay, (Ansaldi,1986:14-16). De una manera emblemática, el seminario de CLACSO muestra el modo en que la indagación relacional entre derechos humanos, sociedad civil y estado, es resignificada en/por el contexto de relevancia que involucra a los intelectuales latinoamericanos respecto de las dictaduras, campo y perspectiva que reintroduce la dimensión ética del problema y las formas de intervención, es decir, la dimensión estratégica, es decir, la ética en la política, operando como "criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado" (Lechner, op.cit.:99).

Si la emergencia y las definiciones constituyentes de los "derechos humanos" pueden ser datadas e historizadas, en sus diferentes modulaciones y alcances, (Lechner), la historia de los derechos humanos en América Latina tiene además una especificidad, en buena medida establecida como "periodización" ante el corte institucional y el desgarrar y mutilación del tejido social producido durante las dictaduras de los 70. Según Jelín, América Latina, hasta esa década, había producido una ampliación de los derechos concernientes a la ciudadanía social, proceso que sufrirá el trágico anacronismo de las dictaduras, instalando en las transiciones democráticas, la ineludible tarea de garantizar la democracia formal. El

activismo en torno a los derechos humanos y civiles es inédito, tanto como lo fuera la magnitud de la represión.

De allí que en los desarrollos de las ciencias sociales, la producción de los 80 estuviera fuertemente dirigida a prestar atención a los procesos de democratización de las instituciones. Y recién en los 90, el énfasis estará colocado en los procesos a nivel societal (Jelín,1996). Pero es también en esta década cuando la búsqueda de la expansión de la ciudadanía trascendiendo la esfera formalmente política, se entrama a las políticas económicas de la liberalización en el marco de las transformaciones del estado en sus versiones más crudamente minimalistas, en estrategias de vacancia y de retiro de los bienes comunes. De modo que en el actual escenario de lo que se trata es de los “desafíos teóricos de relacionar los derechos humanos con la democracia y la ciudadanía, por una parte, y con los mercados y el capitalismo por otra” (Jelín,1996:19). La noción de ciudadanía resonaba como réplica crítica al “decisionismo” del estilo menemista:

[...] desde una perspectiva analítica el concepto de ciudadanía hace referencia a una *práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de quiénes podrían decir qué en el proceso de definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados.* (Gunsteren,1978:116) (itálicas mías, M.A.)

La ausencia de fundamentos, la contingencia de valores alternativos, lejos de producir una no acción, interpelan a la constitución de un espacio de debate ético-político en el que, desde el reconocimiento de lo contingente, se acuerde la necesidad de intervenir tanto a nivel de la (provisional) definición misma de democracia como para definir las posibilidades y posiciones de intervención del intelectual:

Tampoco es menor en orden a la problemática referida a la ampliación de la base social de la democracia:

[...] para la práctica de la lucha contra las discriminaciones y las opresiones: el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas, los ámbitos de lucha pueden variar, siempre y cuando se reafirme el derecho a tener derechos y el derecho al debate público del contenido de normas y de leyes” (Jelín,1996:118).

Sin entrar en consideraciones acerca de las actuales polémicas en torno a diferentes posturas éticas y sus derivas políticas, interesa aquí señalar que, en la perspectiva de Jelín, el campo de las prácticas de intervención conciernen al debate acerca de la definición misma del ciudadano, en procura de dislocar la demarcación entre los incluidos/excluidos de esa categoría, y también acerca de los contenidos de la ciudadanía, es decir, los derechos del ciudadano “incluido”.

Ahora bien, Jelín parte del reconocimiento de un desfase constitutivo entre: la formalidad de la ley y la realidad de su aplicación, entre la formalidad de la ley y la conciencia y las prácticas de los derechos; entre legislación y diferentes niveles de discriminación (no isomorfismo), y entre implementación de políticas y superación de las situaciones reales. Es en este hiato donde radica la posibilidad misma de distintos modos de intervención en la especificidad de los contextos y del estado de los conflictos en ellos. Esta intervención es doble: la que define las prácticas del investigador y las que se procuran inteligir en los actores sociales. Esta cuestión es la que orienta su interrogante acerca de cómo se construyen los sujetos de derecho en sus prácticas, representaciones y sistemas institucionales, desde una perspectiva de la formación del sujeto basada en el aprendizaje de las expectativas recíprocas en los vínculos con los otros, en la relación especular entre responsabilidades y derechos mutuos. De igual modo, en lo relativo a los condicionantes contextuales y situacionales, estos tienen dos niveles: el nivel de delimitación del objeto de investigación y la integración de redes y diálogos entre investigadores insertos en esos disímiles contextos y situaciones. Tal es el caso del Proyecto Memoria⁴, del cual Jelín es coordinadora académica. Pero también es central, en las nuevas formas de construcción de una cultura democrática, como espacio de cruce entre los actores sociales, incluidos los intelectuales, las nuevas formas de afirmación y gestión ciudadana. De lo que se trata, entonces, es de pensar la reconstrucción del accionar colectivo en el espacio público, campo de alta densidad de sentidos en torno a representaciones de justicia y derechos. En particular, ese accionar se establece en relación con el Estado como garante y sostén de un sistema de relaciones sociales, en el contexto de la transición. En ella, las representaciones en torno al poder judicial como autoridad legítima se consolidan en

concomitancia con el juicio a los excomandantes, para operarse luego un desplazamiento hacia la neutralización⁵ de su potencialidad en el marco de las sucesivas leyes que irían cancelando sus efectos jurídicos. El problema es más complejo cuando de los sectores populares se trata. Así como en relación con la violación de los derechos humanos por las dictaduras, la solidaridad y la responsabilidad son más claramente interpretables, incluso en su exigencia de justicia al Estado y en la legitimidad que un tercero instituye frente a los reclamos (Jelin y Hershberg,1996) cuando de la “justicia en la cotidianidad popular” se trata, “la naturalización” de la desigualdad plantea interrogantes de otra índole. Los que conciernen a la dimensión política organizacional en la promoción y ampliación de de prácticas ciudadanas y la construcción de espacios públicos legítimos para la expresión de sus demandas de derechos. En este cómo fisurar la hegemonía naturalizadora de la desigualdad se abre ese “campo etnográfico” no balizado del investigador, que problematiza su intervención desde una perspectiva cultural de la democracia focalizada en las percepciones y prácticas de los actores sociales en la vida cotidiana.

Macroescenarios para pensar de nuevo lo público.

Sin pretender reducir la producción de García Canclini a los desarrollos que siguen, creo que es posible advertir, en el arco que trazan sus publicaciones entre mediados y fines de los 90, el devenir de una persistente preocupación por re-pensar la noción de una nueva ciudadanía, y sus condiciones de posibilidad en América Latina, en el actual escenario de integración regional, descentralización de mercados, y transnacionalización asimétrica. Ese arco, a mi juicio, puede seguirse en la deriva que lo lleva, de un enfático interés teórico-político por el consumo al énfasis por las nociones de trabajo y producción, reconceptualizando las condiciones imaginario-simbólicas de producción de lo real social, en la sostenida afirmación de la multi e interculturalidad. Este desplazamiento cristaliza en una agenda que reformula la intervención política y encuentra otro modo de reponer la cuestión de la ciudadanía cultural como constituyente de la ciudadanía política, haciendo de las políticas culturales la dinámica de articulación y el factor decisorio en la re-constitución del espacio público (García Canclini,1999a, 1999b). El desplazamiento enfático al que referimos recoloca a las industrias culturales en el escenario de los bienes públicos, por lo tanto, en el dominio del debate político que involucra a los Estados y no sólo al “mercado”. En este cambio relativo a la clave interpretativa y a las hipótesis que se tienen acerca de los funcionamientos simbólicos, creo que es destacable la productividad que le aportan, para pensar las industrias culturales en términos de impactos de/sobre los imaginarios, teorías del sentido y reflexiones políticas sobre la discursividad. En particular, para interrogar la hegemonía discursiva de la “globalización”, desmontando sus funcionamientos para incidir en ellos, pero también para buscar nuevos registros de escritura que posibiliten la producción de conocimiento para demostrar que es posible pensar de otro modo a como lo hace la hegemonía discursiva. De lo autobiográfico, presente hace tiempo en esta modalidad de la investigación como ensayo, hay un paso más decidido a la autoficción, como una práctica que permite narrar la interculturalidad (García Canclini,1999: 29-39).

García Canclini ha venido pensando la exclusión y la marginación sin hacer de los actores sociales voces “apropiables” en nombre de las cuales hablar y distanciándose críticamente de representaciones utópicas revolucionarias que hacen de los márgenes el reservorio de “la lucha”. En *Consumidores y ciudadanos*⁶ explicita la dimensión polémica que remite al debate entre las distintas posiciones que delimitaban —¿Aún lo hacen?—, las tensiones entre el campo académico del “Norte” y los latinoamericanos que hacen “estudios culturales” en América Latina. A propósito de los “subalternos”, “los colonizados”, “los obreros”, “los campesinos” “¿Puede esperarse una renovación radical de estas reivindicaciones de actores excluidos o periféricos?”, se preguntaba García Canclini (1995:13). El desafío, para el autor, era pensar, fuera de todo fundamentalismo, cómo narrar la crisis de la multiculturalidad en las tendencias homogenizadoras de las grandes ciudades y en procesos comunicacionales, negándose a designar, a ponerle nombre a los “otros”. Esta negativa a la “imposición de un nombre era, a la vez, una clara justificación del trabajo empírico. Para entender esos lugares y esos conflictos, los estudios culturales, como proyecto y no como prescripción/programática, ven en los “datos” un modo de “indagar bajo qué condiciones (reales) lo real puede dejar de ser la repetición de la desigualdad y la discriminación”(García Canclini,1995:15). Quizás con mayor claridad a partir de sus producciones de (1996), exhorta a reabrir el debate sobre la modernidad, desarrollado ya en *Culturas*

híbridas (1990). La modernización sería, aún, una matriz de intelección y posición político-intelectual, para diagnosticar y pronosticar acerca de los escenarios y procesos de exclusión en América Latina, planteando la problemática de las identidades fuera de la reductora dicotomía entre, por un lado, las posturas “esencialistas”, y por otro, las celebratorias o condenatorias posturas “mercantilistas” que conceptualizan el mercado como único regulador social y como mero homogeneizador cultural.

Si la heterogeneidad multicultural y multitemporal, como rasgo especificador de estos escenarios, es la resultante, no sólo de las diversidades (étnicas y regionales) sino de las desigualdades, la actual situación de regresión y dependencia puede ser interrogada desde los cuatro procesos que comprende —y permiten comprender— la modernidad: renovación, emancipación, democratización y expansión, en las actuales condiciones estructurales de la globalización. Una nueva conceptualización de las relaciones entre desigualdades/hibridaciones requiere del análisis de la descentralización —asimétrica— de los mercados globalizados, cuyas especificidades no pueden ser reducidas a las variables explicativas del “colonialismo” o “imperialismo”, de las industrias culturales y comunicacionales (no sólo como agentes económicos sino posibilitadores de intercambios multi e interculturales), y de la reconfiguración del Estado, no de su cancelación.

La noción de ciudadanía cultural, será central en la posibilidad de pensar una estrategia política con al menos dos alcances en cuanto a los derechos concernidos: a) la ampliación de la figura del legado iluminista expandida ahora a los derechos a la vivienda, a la salud, a la educación y b) la resemantización del consumo de los bienes simbólicos en tanto “foros donde se desarrollan redes de intercambio de información y aprendizaje de la ciudadanía” (García Canclini, 1995:19-20). La noción de “consumo” es desarrollada en otras colaboraciones de este volumen. En mi exposición sólo enfatizaré que esta resemantización sólo puede vincularse con la de ciudadanía si se realiza por fuera de las concepciones sociológicas “de lo irracional”, de la mera racionalidad económica, de las sociologías basadas en las teorías de la manipulación socio-discursivas, especialmente las que hacen del consumo el lugar de la condena a la “reproducción” de la estratificación y segregación social. En este punto, que ya he tratado en otro lugar (Antonelli, 1994), hay una explícita distancia de García Canclini con respecto al modo en que Bourdieu conceptualiza y analiza los aspectos simbólicos y estéticos del consumo (Bourdieu, 1988). La racionalidad segregatoria del miserabilismo al que “condena la reproducción simbólica, debe ser puesta en discusión desde la racionalidad integrativa y comunicativa de una sociedad” (García Canclini, 1995: 45). Sobre esta cuestión, quisiera hacer tres observaciones: la primera es que aún sociólogos muy próximos a las teorizaciones de Bourdieu, como Grignon y Passeron (1991), buscaron repensar estos aspectos fuera de la “condena” a la que parecía confinar Bourdieu, extrapolando la noción de “estilo” a la racionalidad del consumo no reductible al verticalismo y “fatalismo” de la reproducción imitativa; la segunda, ligada a la anterior, es que García Canclini, dentro del marco en el que Bourdieu pensaba las relaciones de poder, no hubiera podido sustentar, entonces, la resemantización del consumo, ni, luego, su posterior noción de trabajo/productividad. Finalmente, quisiera llamar la atención sobre el estatuto —precario y problemático— de los datos. Nadie podría negar la dura investigación empírica de Bourdieu y su copiosa producción y sistematización. La cuestión es desde dónde y cómo se construyen los datos, —a pesar de los “protocolos” consensuados—, y qué se lee “a través de ellos”.

Su llamado a “resemantizar” el consumo se planteaba en el contexto de la “euforia” globalizadora, en esa “nueva escena sociocultural” (García Canclini, 1995:34) en la que se asiste a una:

[...] concentración de las instancias de decisión en elites tecnológico-económicas y genera un nuevo régimen de exclusión de las mayorías”:[...] la distribución global de los bienes y de la información permite que en el consumo los países centrales y los periféricos se acerquen. *Somos subdesarrollados en la producción endógena para la producción de los medios electrónicos pero no en el consumo*”. (García Canclini, 1995:30) (itálicas mías, M.A.).

A pesar de asignarle al consumo un valor cognitivo y político, en tanto ejercicio de estrategias de acción; y de reconocerle a los estudios de consumo el “mostrar” que las diferencias culturales persisten en los hábitos de consumo y, en tal sentido, configuran “comunidades interpretativas”, hay, sin embargo, un “malestar político” en este momento teórico de García Canclini: éste se advierte, a mi juicio, en la

cautela crítica frente a ciertas conceptualizaciones de “sociedad civil” deudoras de una miope y eufórica matriz individualista neoliberal; en relación con las políticas privatizadoras de los Estados latinoamericanos en los 80 (en Argentina en los 90) en el marco de la racionalidad económica del capitalismo transnacional; y, por último, en la potencialidad de la noción de ciudadanía trans o supranacional articulada en el consumo como fuerza emergente en los procesos culturales y en las transformaciones sociopolíticas. En este caso, porque el emergente, sólo restituía un protagonismo diferido en las políticas exclusorias en, al menos, dos niveles: la exclusión en las instancias de producción/distribución de bienes y la indeseada complicidad en la que incurrirían teorizaciones que no involucraran a los estados en la reconfiguración de lo público. Este malestar, casi a modo de bisagra en la dimensión política de su producción intelectual, puede observarse en sus conferencias de 1996, en Buenos Aires, en el escenario de una Argentina transida por la transformación neoliberal del Estado. García Canclini denunciaba entonces las contradicciones del capitalismo y la complicidad política en la condensadora frase de Martínez de Hoz: “la gente no es viable” (García Canclini,1999:63). Argumentaba que, si el marxismo había pensado que los ciudadanos se transformaban y organizaban en la producción, en el nuevo escenario, ese lugar lo ocupaba el consumo: “Lo malo es consumir poco” (García Canclini,1999:56). Pero, a la vez que ratificaba el proceso de modernización ligado al consumo de bienes y mensajes culturales, con profusos estudios y datos, mostraba la retracción, la asimetría entre la débil producción “propia” (entrecuillado que cauciona respecto a su alcance regional, asimétrico en su misma integración), y la “exógena”, asimetría que, en términos culturales, se traduce en la baja representación de las culturas nacionales o latinoamericana y la fortísima presencia de Estados Unidos, y la concentración tecnológica y reorganización (monopólica) de los mercados “que subordina los circuitos nacionales a sistemas globales” (García Canclini,1999:38).

En una lectura contrastiva con las últimas producciones (García Canclini,1999 ; García Canclini y Moneta 1999) es ese malestar político que dejaba planteada la multidisciplinaria del consumo el que se puede leer ahora como una de las condiciones teóricas del actual énfasis puesto en la producción (García Canclini y Moneta,1999:9-19,33-56). Si las industrias culturales atraviesan la vida cotidiana, inciden en la organización socio-política, y revisten una innegable importancia económica, entonces, deben ser objeto de políticas culturales. El desafío es que para debatirlas y diseñarlas hay que re-pensar el Estado, en sus nuevas configuraciones geopolíticas y en los procesos de integración, así como los nuevos modos de construcción de una esfera pública que regule el mercado, cuyo carácter “errático” ha quedado expuesto en la retracción y vacancia de los Estados minimalistas. La “fuerza emergente” es ahora una cuestión política, es la fuerza del trabajo en la producción de la industria cultural. En esa productividad, los intelectuales aparecen como puntos de pasaje y operadores de proyectos regionales como parte de programas político-económicos; de redefinición de las políticas culturales, involucramiento de los Estados, y programas de investigaciones, relevamientos de datos, configuración y recuperación de archivos, etc., que las posibiliten. Esta fuerza política articulada a la producción repondría un proyecto político heredero del marxismo, en el sentido de apropiación de un discurso de la modernidad que es, a la vez, condición de posibilidad e imposibilidad para pensar el nuevo escenario de las desigualdades. Y repone de otro modo la construcción del espacio público, en una modulación de escalas que concierne una mutación estructural: lo macropúblico de los procesos de globalización e integración regionales. Esto implica: trascender la dimensión del Estado-Nación, sin suprimirla sino dislocándola, (García Canclini,1999d:39); reconceptualizar los lugares y circuitos en los que se produce lo público y la redefinición del rol de los Estados como árbitros del mercado y reguladores de los “contenidos” y de las instancias de producción, circulación y consumo de bienes culturales, fuera del intervencionismo y el paternalismo, pero pensando también desde —y para intervenir en—, las persistentes y nuevas asimetrías y desigualdades que la hegemonía reproduce. La restitución del arbitraje estatal replica, estratégicamente, aquello que la lógica del capital exige: la libre circulación. El rasgo radicalmente democrático reside ahora en la ampliación de productores y circuitos de difusión. Si en el comienzo del “arco” que delimitó para abordar fragmentos de la producción de este autor, el consumo era una categoría para pensar la democratización, en el límite con que (provisionalmente) lo cierro, García Canclini ha repensado el consumo interrogándose acerca de su formación. Si la asimetría de mercados y la abstención de los estados en las industrias culturales ha sido una doble alianza formadora de gusto, el consumo es ahora el lugar para interrogar y discutir la intervención deseable en el mercado,

repensando el proyecto de la modernidad en el nuevo escenario, desde una explícita exhortación que es, a la vez, una axiomática: “Es preciso reinventar la política”. (García Canclini, 1999 b:124).

Microescenas, performances discursivas. O de la práctica de intervención como “etnografía de la hegemonía”

En el contexto de un polémico debate epistemológico, teórico y político, que, a mi juicio, es una de las condiciones de producción de su libro, en *Crítica de la Modernidad, globalización y construcción de identidades* (1995), Mato delimita su posición en esa tríada a partir de: la deconstrucción de todo relato fundador, lo que lo llevará a exhibir las condiciones de producción de su propia práctica teórica; y la recusación de todo esencialismo u ontología relativa a las identidades, subrayando las complicidades que posturas fundamentalistas han establecido, como legitimadoras, de políticas exclusorio/discriminatorias, en relación con las cuales la antropología ha desempeñado un claro colaboracionismo (cf. también Mato, 1997a; 1997b; 2000). Contra toda conceptualización fijista, Mato rearticula lo identitario en el marco de las teorizaciones acerca de los procesos sociales de construcción de identidades, restituyéndoles un carácter histórico, material, móvil, en tanto arena de luchas y escenario de conflictos asimétricos. La metáfora foucaultiana de la microfísica es una perspectiva analítica basada en el valor del detalle, a nivel micro y macro, intentando:

[...]identificar agentes y mecanismos concretos que intervienen en los procesos de construcción de las identidades y otras representaciones sociales, particularmente étnicas y raciales, analizando sus modos de operación y orientaciones ideológicas, y el examen de interconexiones entre niveles local, regional, nacional y global [...] (Mato, 1995: 129)

Su microfísica vuelve visible las condiciones de la interconexión, positividad a la que Mato interroga en torno a las representaciones, especialmente las identitarias étnicas y raciales, en tiempos de globalización. La construcción social de la “realidad social” concierne procesos materiales, históricos y por lo tanto dinámicos y políticamente significativos. Es en este campo de reflexión que Mato opera una radical desnaturalización de las representaciones identitarias que han legitimado las desigualdades, discriminaciones y marginaciones.

En las imágenes, esas puntas del *iceberg*, se visibilizan los modos en que se gestionan dichas representaciones, los impactos y efectos que producen entre agentes de diversos niveles y posiciones, dinámicas en las que se pone en juego y se despliegan las representaciones identitarias resultantes de procesos que entran en juegos de rechazo, aceptación, negociación, etc., y producen efectos prácticos y políticos que atraviesan las agendas y los programas de acción dotando al presente de sentido histórico a la vez que sustentan el imaginario del futuro como proyecto. Mato enfatiza de manera particular el presente de las dinámicas, como asimismo la apertura futura a transformaciones en curso, énfasis que se traduciría en el “detallismo” con el que observa las instancias de circulación de las representaciones, y no sólo su producción y efectos. Quizás porque es en la circulación donde la red de distancias entre producción y efectos exhibe las asimetrías, las desigualdades de capital material y simbólico, poder instituyente y legitimador, de los actores y sus escenarios.

Desde ella se visibilizan los procesos de construcción de un léxico-vocabulario estratégico que habilita a los propios actores en tanto interlocutores y negociadores en espacios políticamente decisorios, a partir de jugar las condiciones de aceptabilidad que posibilitan que sus discursos entren en el espacio de gestión, es decir, en contextos políticamente significativos. Por otra parte, esta política basada en las condiciones de aceptabilidad de la actuación no sólo descoloca al intelectual como representante —“portavoz” de los excluidos, segregados discriminados, etc.—, sino que condiciona a la vez la posición de los agentes con el poder y la capacidad de decisión en y de la negociación, ya que los recoloca como escuchas y respondientes ante un léxico compartido, respecto del cual se juegan sus semantizaciones, valores, y programas de acción.

La microfísica restituye la dinámica de las prácticas sociales de actores concretos, entramados en redes de interconexión y , en tal sentido, los actores involucrados, aún los estados, dejan de ser

conceptualizados como meros puntos de pasaje de los flujos anónimos; son instancias de responsabilidad e injerencia, mirada que recorre toda la producción de Mato. Es significativo el modo en que el Estado es desplazado en esta microfísica; el régimen de mirada desde los márgenes/marginados, hace de éstos los actores de la escena, mientras que el Estado aparece tangencial pero fuertemente eslabonado a las alianzas que “explican” la exclusión. Mato ha dejado de interrogar al Estado sin absolverlo (Mato,1997:177).

Mato argumenta con énfasis la necesidad de revertir la herencia colonial en antropología y en los llamados “estudios de áreas”, al menos, por las siguientes razones: dichos conocimientos han producido sistemas de representaciones, valores y creencias respecto del “otro”, desde las sociedades occidentales “desarrolladas”; tales sistemas han posibilitado las legitimaciones exclusorias de los Estados respecto a diversos segmentos poblacionales; legitiman aún hoy la desigualdad social y económica y la discriminación cultural en políticas culturales de los estados, e informan a los agentes globales y también alternativos y sus agendas (Mato,1997:173 y ss.). Mato denuncia los efectos de los estudios del “otro” en la producción y reproducción de la hegemonía y sus exclusiones. Es en este dominio que interpela, también, a una crítica radical de la noción de “subalterno” en su dimensión ético-política; por las consecuencias que conlleva la reificación de la conceptualización de los excluidos; y por las implicaciones de “estudiarlo” y “producir conocimiento” de/sobre tal construcción.

El entrecomillado del término “subalterno” es una caución y a la vez una estrategia de Mato, para jugar las condiciones de “aceptabilidad” de su performance en el contexto del debate con el Latin American Subaltern Studies Group, en la conferencia “Cross-genealogies and subaltern knowledges”, realizada en Duke University, octubre de 1998:

Me siento insatisfecho con el uso de la expresión “subalterno”, porque me parece que tiende a reificar la condición social que nombra. A mi modo de ver, tal término puede reforzar la idea de que los grupos sociales con los que estamos vinculados en nuestra investigación son, actualmente, grupos “subalternos” , o subordinados, de gente. Esta reificación corre el riesgo de debilitar las capacidades políticas de estos grupos sociales para construir sus propios proyectos socio-políticos.[...] en este momento no tengo una categoría alternativa para proponer. Es por esta crítica y limitación que en este trabajo uso la palabra “subalterno” entre comillas (Mato, 2000) (Mi traducción, MA).

La interpelación respecto a para quiénes y para qué fines sería políticamente productivo es sólo una aparente interrogación, pues en ella subyace la aseveración de que tales construcciones y conocimientos lo son para las actuales articulaciones hegemónicas de poder. (Mato, 2000). Como reverso, hay un campo de experiencia en América Latina que desde esta política del saber se ha definido por la intervención, donde la producción de conocimiento es condición de la intervención sociopolítica (Mato 1997). El proyecto de Mato se inscribe en dicho campo —retomando la práctica de una herencia y la herencia de una práctica—, en las actuales condiciones de interconexión.

Se trataría de una relevante inversión: hacer visibles las dinámicas de los poderes desde y para las resistencias. A mi juicio, es precisamente esta inversión la que vuelve políticamente significativa la microfísica en tanto metáfora para pensar las relaciones hegemónicas de poder como multiformes:

Se puede reemplazar el estudio del Otro (por ejemplo,“el subalterno” por el estudio con ese Otro.) Si tal ambicioso proyecto no es posible para algunos de nosotros, se puede al menos cambiar el estudio del subalterno por el de las prácticas de los agentes globales, como el Banco Mundial o la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo, y las articulaciones de poder que los conectan con agentes hegemónicos domésticos/locales. Este importante desplazamiento de foco puede producir conocimiento que ayude a los grupos sociales concernidos a aprender sobre las articulaciones global-local de poder, las prácticas de agentes hegemónicos y domésticos, y cómo estas prácticas pueden impactar en sus vidas (Mato, 2000) (mi traducción, M.A.).

Este desplazamiento concierne una praxis que procura, a la vez, un trabajo dialogístico con los excluidos, en la herencia freireana. Creo que este mismo desplazamiento puede ser extrapolado, por analogía, para entender de qué manera Mato interviene en las actuales relaciones hegemónicas que atraviesan y formatean la división del trabajo intelectual transnacional. En tal sentido, entre las “microfísicas de (inter)locución” del pueblo Emberá y la (nuestra) de los intelectuales “subalternos” — invisibilizados/ventriloquiados o reificados—, hay una analogía estructural de la cual, el campo de efectos que ha ido abriendo el proceso mismo de producción de este volumen, —sus disímiles y asimétricos escenarios, “rituales”, oficiantes, lenguajes—, podría ser ilustrativa.

Se puede figurar al culturalista como un *broker* (mediador), (cf. Yúdice, 2001), pero la “mediación”, ¿Tiene el mismo sentido y valor cuando se actúa desde espacios hegemónicos que cuando se lo hace desde espacios “subalternos”? Para preservar el matiz diferencial que supongo en esos asimétricos escenarios, y desde el español, decido llamar “*medianero*” a este que estudia “etnográficamente” a los agentes globales y sus articulaciones transnacionales entre global/local, para informar a los agentes locales que, desde posiciones asimétricas y desiguales, intervienen en las (inter)locuciones. Esta denominación, creo, conlleva una significación más estrictamente ligada al espacio de acción/lugar de enunciación del intelectual que interviene en/desde su localización, y la aximática en la que se legitima.

En la (postulada) analogía, el intelectual intervencionista es un “medianero etnógrafo” que se desplaza, no sin dificultades, entre ambos escenarios, el de los agentes hegemónicos, y el de los excluidos, destinatarios de una información políticamente relevante para sus luchas y negociaciones. Se comprende que, por lo mismo, buena parte de la experiencia vital de su dialogismo, esté llamada al silencio estratégico.

Comentario Final.

Sin pretensión de conclusividad, considero que el análisis precedente permite conceptualizar el contexto de relevancia como dispositivo interpelante, de producción y de posibilidad, que orientan la búsqueda del para qué de la práctica. Este dispositivo tiene anclaje tanto en un lugar de enunciación como en un espacio de acción, en el que “América Latina” refiere, al menos, a: 1) un espacio de prácticas epistemológico-teóricas, con una tradición intelectual, aún no sistematizada pero no por ello inoperante, en la cual las relaciones entre saber y poder han sido constitutivas de las luchas fuera de la academia; 2) un contexto ético-político de interpretación y asignación de sentidos a un conjunto de conceptos políticamente relevantes, en relación con las particularidades cuanti y cualitativas de los procesos exclusorios inflingidos a grupos, comunidades y poblaciones; procesos que, tanto desde un punto de vista histórico-estructural como legal e institucional, han sido configurados desde la experiencia de las diversas formas y momentos de colonialidad en los que no han cesado de rearticularse las relaciones entre culturas e identidades en condiciones de discriminación y desigualdad; 3) un campo de experiencias socio-políticas trans-subjetivas entramadas a las narraciones y funciones de los estados de nuestros países respecto de diferentes poderes exclusorios, y actualmente atravesados por, y co-implicados en, la asimétrica “globalización” del capitalismo transnacional y la hegemonía discursiva (triple alianza académico-político-mediática) neoliberal.

Las distintas formas de violencia que llamamos “exclusión” remiten a escenarios de fuerzas cuyas especificidades cobran valor y sentido, a la vez, como proceso y situación, diacronía en la sincronía; pues América Latina no es una “entidad” ni tampoco una “homogeneidad”. La metáfora dramática sólo se vuelve pertinente desde representaciones de los excluidos en tanto actores capaces de acción; respecto de los cuales los intelectuales que interrogan las variables que articulan cultura y poder se interrogan, a la vez, las posibilidades de gestionar a favor de dichas fuerzas. En todo caso, estos campos de fuerzas contextualmente referidos parecen, metafóricamente, delinear las figuras de los intelectuales como puntos de pasaje, operadores y vectores de fuerzas. Si, entre otras cosas, la hegemonía concierne una naturalización de la apropiación/expropiación, —por diferentes modos, medios y estrategias—, del repertorio mismo de lo pensable, lo imaginable, lo deseable y lo decible, esto es, una confiscación cristalizadora de la dimensión imaginario-simbólica de las prácticas, incluidas las de los intelectuales,

entonces, ante este “hurto de significación”⁷, la intervención puede imaginarse como una “práctica de corsarios”.

Del citado editorial de *El Ojo Mocho*, en relación con la intervención de los intelectuales, me he reservado un axioma final: “es necesario reivindicar la digna capacidad de estremecerse”. Sino ante los excluidos, ante la obscenidad de la hegemonía.

Referencias bibliográficas

Acuña, Carlos-Smulovitz, Catalina (1996) “Ajustando las fuerzas armadas a la democracia: éxitos fracasos, y ambigüedades de las experiencias en el Cono Sur”. En: ELIZABETH Jelin y Eric Hershberg (coords.): *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Nueva Visión.

Antonelli, Mirta (2000a) “El carácter conflictual de la memoria. Prácticas punitivas extrajurídicas en Argentina”. Ponencia inédita presentada en el panel Estrategias de la Memoria/Políticas del Olvido. El “Estado de la Deuda” en las Postdictaduras del Cono Sur. Sección Cultura, Poder y Política, LASA Miami, Florida 2000.

_____ (2000b) Informe Anual de Investigación sobre el Proyecto Representaciones de Violencia y Justicia en la Construcción Mediática de Actualidad. (Argentina 1989-1999), con subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2000c) “Variaciones, de guerras y memorias”. En: *Tramas Revista para leer la Literatura Argentina*, Vol. VI, Nº 11, 63-80. (Córdoba).

_____ (1994) “¿De qué se está hablando?. Las culturas populares como problema interpretativo”. Ponencia inédita presentada en el Congreso Internacional Literatura y Crítica Cultural, Universidad Nacional de Buenos Aires, noviembre de 1994.

Ansaldi, Waldo (1986) “La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales”. En: *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 22 - 92.

Borón, Atilio, Manuel Mora Araujo, Nun Araujo, Juan Carlos Portantiero y Ricardo Sidicaro (1995) *Peronismo y menemismo, Avatares del populismo en la Argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas 1984. *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba.

Bourdieu, Pierre (1988) *La distinción*. Madrid: Taurus.

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

_____ (1997) *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de periodismo y comunicación social. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación.

_____ (1999a) *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____ (1999b) *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1999c) "Introducción. Sobre estudios insuficientes y debates abiertos". En: Néstor García Canclini y Carlos Moneta (coords.): *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires: EUDEBA-SELA. pp: 9-15.

_____ (1999d) "Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano". En: Néstor García Canclini y Carlos Moneta (coords.): *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires: EUDEBA-SELA. pp: 33-54.

Gómez, José María (1986) "Derechos Humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur". En: Ansaldo (comp.): *La ética de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 133-154.

Grignon, Claude Passeron y Jean Claude (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

González, Horacio; Eduardo Rinesi y Christian Ferrer (1994) "¿Se puede salvar la teoría?". *El Ojo Mocho* Revista de Crítica Cultural, N° 5: 3-6. (Buenos Aires).

Jelín, Elizabeth (1995) "La política de la memoria. El movimiento de derechos humanos y la construcción de la democracia en Argentina." En: AAVV. *Juicio, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ y Eric Hershberg (coords.) (1996) *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Nueva Visión.

_____ (2000) "Conceptos teóricos de Memoria desde diversas ópticas que contribuyan a definir el propósito del Museo". En: *Organización Institucional y Contenidos del Futuro Museo de la Memoria* (Autores Varios). Buenos Aires: Colección Memoria Abierta.

Mato, Daniel (1995) *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Caracas-Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

_____ (1997) "On global and local agents and the social making of transnational identities and related agendas in "Latin" America". *Identities*, Vol. 4, 2: 167-212.

_____ (1999a) "Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas". *Nueva Sociedad*, 163, septiembre-octubre. (Caracas).

_____ (1999b) *Estudios Culturales Latinoamericanos. Investigaciones sobre cultura y política en América Latina y dilemas de su institucionalización*, texto base de la conferencia inaugural del seminario dictado en la Escuela de Letras y en el marco de la Maestría en Literaturas Latinoamericanas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. 30 de junio al 7 de agosto de 1999.

_____ (2000) "Not studying the Subaltern", but studying WITH "subaltern social groups, or, at least, studying the hegemonic articulations of power". *Nepantla* 1(3): 479-502.

Yúdice, George (2001) "Los estudios culturales y la nueva división internacional del trabajo cultural, o cómo se colabora y se contiene e la construcción de una transdisciplina transnacional". *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, N° 14. Versión revisada en este volumen.

Notas

* Mirta Antonelli, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: mantones@tuttopia.com

y mantonel@goedel.ffyh.unc.edu.ar

1. Los planteos que expongo en este texto han sido elaborados y discutidos en distintos momentos y ámbitos. Una primera formulación surgió en el marco del seminario ofrecido por Mato en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Su re-escritura dio lugar a la ponencia "Social Justice as a key word. Three approaches: E. Jelín, N.García Canclini, D. Mato", presentada en la sesión *Current Studies on Culture and Power in Latin America (or what our English Speakers Colleagues would call Latin American Cultural Studies)*, organizada por Daniel Mato, en el marco de la 3rd Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, Reino Unido, junio 22 al 26. (2000):Agradezco muy especialmente a Néstor García Canclini y a Daniel Mato sus pertinentes observaciones sobre esa versión. Una reformulación complejizada de ese texto, "Nuevos escenarios/nuevas interlocuciones. Para repensar las exclusiones. Elizabeth Jelín, Néstor García Canclini, Daniel Mato", en prensa en *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 2001, n° 14, fue enriquecida por las devoluciones de los colaboradores de este volumen, en la reunión de Caracas. En particular, agradezco los interesantes aportes de Catherine Walsh, Virginia Vargas, Laura Maccioni, Ana Ochoa Gauthier y George Yúdice.

2. La CONADEP es creada en diciembre de 1983 por decreto presidencia 1 87/83. En el decreto 158 del mismo año el Poder Ejecutivo ordena someter a juicio sumario a las juntas militares. Las actuaciones de dicha comisión, con los testimonios de los sobrevivientes de los centros clandestinos de detención, tortura y desaparición, sería editado como libro por la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA) en 1984. Cf. El *Informe de la Comisión Nacional sobre Desaparición de personas NUNCA MÁS*.

3. Nun señala que durante los cuatro años iniciales de la presidencia Menem —los de las privatizaciones—se promulgaron 250 decretos de "necesidad y urgencia", no previstos en la Constitución, mientras que en los 120 años de historia institucional precedente solo hubo 23. A la vez, la redistribución excluyente de la propiedad es la de mayor magnitud en los últimos 150 años de la Argentina.

4. El *Programa Memoria*, del cual Elizabeth Jelín es coordinadora académica, integra varias líneas o proyectos: red de formación de recursos humanos en investigaciones relativas a memorias traumáticas en los procesos de construcción democrática en el Cono Sur y su proyectualidad para el entramado de redes con otros países de otros continentes, el intercambio con investigadores de distintas filiaciones institucionales, la creación y formación en curso de la Biblioteca Memoria, que periódicamente difunde un boletín con los últimos aportes acompañados por reseñas bibliográficas. Pero además Jelín viene participando de comisiones intersectoriales de debates tendientes a la institucionalización de espacios de memoria. "Conceptos teóricos de Memoria desde diversas ópticas que contribuyan a definir el propósito del Museo". En: *Organización Institucional y Contenidos del Futuro Museo de la Memoria* (Autores Varios). Buenos Aires. Colección Memoria Abierta. (2000).

5. Dicha neutralización opera "productivamente" en la cristalización del "imaginario del desamparo", anudada a la impunidad y la corrupción, la pérdida de legitimidad de las instituciones políticas, jurídicas, a la vez que promoverá nuevas formas de gestionar los reclamos. (Antonelli, 2000b).

6. García Canclini, Néstor (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo. Esta edición incluye la "Introducción a la edición en inglés. El diálogo Norte-Sur en los estudios culturales", 11-21. Todas nuestras referencias remiten a esta edición.

7. Cito aquí una condensadora frase de Laura Maccioni, expresada con total relevancia en la reunión del Grupo de Trabajo en Cultura y Poder de CLACSO, en Caracas, a propósito de la diferencia de "temporalidades" entre la "academia y la política".

A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José Maria Arguedas e Rodrigo Montoya.¹

Selma Baptista*

Introdução

A avaliação crítica de trajetórias intelectuais, dentro da proposta delineada neste conjunto de artigos, vem de encontro com uma “etnografia do pensamento antropológico”, decorrente da tentativa de vencer a rapidez do tempo que consome, inapelavelmente, a memória social e cultural.²

Esta crítica parte em busca das representações intelectuais, das formas através das quais a questão da identidade nacional se reproduz ao longo de um determinado tempo, bem como procura refletir sobre o papel da Antropologia desenvolvida nestes contextos e nestes processos.

Neste sentido, sua inspiração decorre das idéias de vários antropólogos, nacionais e estrangeiros, buscando, a partir daí, comprovar certas teses, ampliá-las talvez, descobrir outras.³

Mas é, também, fruto do encontro com a realidade de outro país, com a descoberta de que há, entre nossas formas de representação do nacional e da nossa disciplina, muitas semelhanças e algumas diferenças instigantes para a composição de uma abordagem comparativa da antropologia dos/nos países latino-americanos.

Estas perguntas e procuras estão acontecendo já há alguns anos, criando uma área de pesquisa promissora e muito ampla porque, justamente, se constituiu enquanto fruto da famosa indagação: “[...] e quando os outros somos nós?”.

Por sua vez, a complexidade das possíveis respostas está ligada ao aprofundamento do conhecimento das realidades chamadas *periféricas*, levado a cabo por pesquisadores “nativos”, contraposta ao conhecimento produzido sobre contextos anteriormente colonizados e pesquisados por intelectuais metropolitanos.

Sem dúvida, esta nova situação levou ao descobrimento e valorização das tradições intelectuais nacionais e ao seu sistema de referências que, cada vez mais, parecem constituir um amplo reservatório de possibilidades interpretativas.

Neste sentido, não parece difícil compreender esta relação como uma luta de paradigmas e tradições pela hegemonia explicativa que, mesmo tendo seus epicentros nos países centrais, irradiam-se constantemente aos países periféricos, na maioria das vezes gerando novas polêmicas, muitas vezes como produtos hibridados de novas nuances, todas revelando profundas raízes em problemáticas nativas.

Este seria o caso, por exemplo, do indigenismo peruano dos anos 20, fortemente influenciado pelo marxismo, mas adaptando-o às necessidades interpretativas do país, especialmente a partir do trabalho precursor de José Carlos Mariátegui.

Portanto, a proposta de uma *crítica cultural* de cunho antropológico aparentemente está se constituindo como uma ponte que se distancia do simples interesse pela descrição de “outros” culturais, indo em direção à consideração das experiências etnográficas como experimentos que, quando tomadas coletivamente, sugerem a possibilidade de relacionar inúmeras críticas dispersas num certo contexto

com outras, em contextos diferentes, de forma comparativa, diluindo de certa maneira a oposição *centro/periferia* (Clifford,1986).

A idéia de um socialismo *avant la lettre* no Peru faz parte das tradições intelectuais e políticas do país, dentro de um conjunto de mediações culturais, *lato sensu*, direcionadas para a construção da nacionalidade. Compreender estas representações acerca desta concepção de “nacionalidade” significa avaliar o peso que o *elemento étnico* desempenhou e desempenha até hoje no pensamento social, a despeito ou exatamente devido às profundas transformações produzidas pela urbanização, pela industrialização e pelos movimentos migratórios inter e intra-regionais.

Captar as formas destas representações implica em perceber como os intelectuais peruanos entenderam e entendem a problemática da *etnicidade* e atentar para algumas das questões que fazem com que existam muitas “portas” para o que se coloca como o grande tema: compreender, interpretar a *modernidade periférica peruana*.

Percorrendo este caminho percebemos que a questão da etnicidade estava presente desde os primórdios desta história, compondo o que se poderia pensar como uma marca duradoura deste *ethos* cultural: o impacto da Conquista, a colonização da sociedade andina e a mestiçagem de maneira geral.

Habitou a alma e a mente dos liberais da Independência chegando à virada do século no âmago dos debates intelectuais dos 900. Marcou o espaço do *socialismo peruano* no mundo marxista dos anos 20, passando pelos consensos e dissensos das gerações de 45 e 60, permanecendo como marco nas análises das mudanças provocadas pelo velasquismo a partir dos anos 70.

A década dos 80 tem suas peculiaridades muito em função dos transtornos causados pela violência nos Andes e nas cidades, pela nova face urbana, resultado dos quase quarenta anos de migrações internas e pela “informalidad” econômica, principalmente nos centros urbanos mais populosos. É também o período em que se acentuam os debates partidários.⁴

Esta densa trajetória acabou configurando um “pensamento original”, certamente compartilhado, em grande medida, por outras nações andinas, estreitamente ligado às concepções de dependência, desigualdade e heterogeneidade que as várias gerações de intelectuais tiveram, mais explícitas, pelo menos a partir dos anos 20 (Franco,1985).

Neste sentido, esta geração inicial foi um marco indiscutível porque, como portadora de uma auto-reflexão moderna no Peru, foi a primeira a apontar para uma profunda interrelação entre os fatores econômicos, políticos, sociais e culturais.

Sem dúvida, sob a influência de um pensamento metropolitano marcado pelo marxismo, mas não apenas pelo marxismo, e esta é uma característica que merece considerações.

As primeiras décadas do século assistiram ao aparecimento de uma vanguarda urbana, limenha, estimulada pelos primeiros sinais de uma incipiente classe operária, que também foi influenciada por uma intelectualidade regional, especialmente cusquenha, muito ligada às correntes indigenistas.

Mas a influência revolucionária européia também se fez sentir, tanto em relação aos anarquistas, que voltaram a lutar pela organização dos trabalhadores, quanto aos ideais socialistas, pedra-de-toque na luta antiimperialista .

Muito se poderia dizer sobre a revolução urbana pela qual Lima vai passar nesta época e que acabou por transformá-la, efetivamente, no *locus* desta *proximidade imaginativa da revolução* de que fala Perry Anderson (1984).

No entanto, é imprescindível dirigir o olhar para a serra, pela importância que ela exerceu nas posições assumidas por Mariátegui, em função do seu potencial utópico. Pela primeira vez na história intelectual do país alguém foi capaz de propor e buscar a totalidade da Nação, como característica fundamental desta modernidade “periférica”.

Escrevendo sobre os ensaístas peruanos do período de 1848/1948, Luis Enrique Tord esclarece a importância destes 100 anos na construção do que poderíamos chamar de uma *tradição*: duração em que se desenvolveu o pensamento de Manuel González-Prada, as primeiras colocações indigenistas

dentro da Universidade de San Marcos, e o ímpeto indigenista em Lima, Cuzco e Puno, fazendo aparecer inúmeras revistas, livros, posicionamentos políticos (Tord,1978).

E justamente por ter-se constituído numa *tradição* nunca deixou de apresentar-se como um campo cheio de ambigüidades e de conflitos, fundamentalmente pelo fato de ter sido, ao mesmo tempo, campo do literário e do político (ver:Kristal,1991).

Foram, portanto, inúmeras as características que levaram à aproximação entre *socialismo* e *indigenismo*, na medida em que, sendo a massa camponesa ao mesmo tempo indígena, esta vai, aos poucos, surgindo como o embrião do socialismo peruano. Também não será por acaso que as questões antropológicas/políticas terão, em momentos muito especiais, um tratamento literário de grande repercussão.⁵

Escrevendo na mesma época que Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, também socialista convicto, não se restringiu a trabalhos de cunho científico e político: na sua novela *Renuevo de Peruanidad*, título certamente estranho para uma novela, insere um *Prólogo*, por ele mesmo chamado de *prólogo polémico*, em que faz questão de discutir temas sociais, raciais e culturais.⁶

A produção literária de Mariátegui ficou sempre em segundo plano, seja porque ele mesmo a considerou de menor valor, ligada à sua auto-denominada *edad de piedra*, seja porque seus editores levaram sua classificação muito a sério, a verdade é que poucos críticos debruçaram-se sobre ela. O que se releva mais são suas posições de “crítica literária”.

No entanto, numa entrevista dada em 1926, à pergunta “¿Cómo cambiaron sus rumbos y aspiraciones literarias y se definieron en la forma que hoy se han definido?”, ele respondeu:

Soy poco autobiográfico. En el fondo no estoy muy seguro de haber cambiado [...] Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi vida he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica, como diría Unamuno (Ramos,1926).

Esta “fé”, que o próprio Mariátegui coloca como religiosa e política, jaz no fundo deste manancial revolucionário que tantos frutos inspiradores tem dado no Peru e, por que não dizer, na América Latina como um todo.

Ao voltar da sua experiência/exílio na Europa, Mariátegui entregou-se definitivamente ao estudo da realidade peruana, usando o marxismo como método de análise, intensificando também seu trabalho com líderes sindicalistas.

Acentua-se sua ação escrita, dentro do *ensaísmo político*, quando voltou a escrever para a revista *Mundial*, *Variades*, *Mercúrio Peruano* e também para publicações estrangeiras. Em setembro de 1926 apareceu sua tão sonhada revista *Amauta*, em cuja “apresentação” estão suas famosas palavras, declarando ser um homem de filiação e fé, e que por esta razão a revista rechaçaria tudo o que fosse contrário à sua ideologia, ou que não tivesse ideologia alguma. Ali também revelou sua adesão a um estilo muito específico de *indigenismo*, forjado naquele contexto:

[...] El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez. El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre el Perú dentro del panorama del mundo [...]⁷

O mesmo contexto que deu ao seu socialismo uma feição particular: ainda que acreditasse na ruptura revolucionária, e que o espaço ideal para a revolução fosse mesmo as cidades, por volta de 1929, seguia resolutamente em direção ao seu confronto final com a *III Internacional*. Enfatizando o potencial

revolucionário do mito e sua capacidade de arrastar as massas à ação, e ao mesmo tempo realizando uma trajetória de volta em direção ao *Perú profundo*, vai dizer:

[...] lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes Indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase primeramente con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui,1988:217).

Procurando compreender sua Nação, e ao mesmo tempo fazer do socialismo uma ligadura entre tradição e modernidade, foi compondo um contraponto de muitas e variadas oposições: em primeiro lugar, no diálogo que estabeleceu entre uma certa idéia de *vanguardia* (comprometida) e (o) *indigenismo*, entre o Ocidente e o mundo andino, entre a reivindicação de uma heterodoxia e a exaltação da disciplina, entre o nacional e o internacional.

E foi esta maneira peculiar de articular marxismo e nação que o levou a propor um marxismo tão original, como o de Gramsci ou de Lukács, graças ao qual o Peru encontrou um lugar na geografia do marxismo ocidental, ainda que não tivesse uma “genealogia perfeita”, pois ao lado de Marx e Engels figuravam Benedetto Croce, Piero Gobetti, Henri Barbusse e Sorel.⁸

No final de 1915, um ataque a uma fazenda em Puno, liderada por *Rumi Maqui*, um sargento que resolvera apoiar os camponeses e dirigir um levante indígena, traz novamente à tona energias utópicas adormecidas. Embora facilmente sufocada, esta efêmera rebelião anunciava, por sua vez, uma alternativa: o renascimento de uma utopia.

Escreveu Mariátegui:

[...] la vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una Revolución incaica (1917).

Para Mariátegui os indígenas, que ele chamava de *camponeses*, poderiam assumir as idéias socialistas e conjugá-las às suas aspirações messiânicas justamente porque estas haviam sido capazes de manter e preservar esse antigo coletivismo andino. Assim, paradoxalmente, no atraso da sociedade peruana ele via o caminho para a modernidade que era, justamente e ao mesmo tempo, a justificativa para a proposta socialista no Peru.⁹

Apesar da desmistificação que posteriormente se fez deste *comunismo agrário*, baseado nas ressonâncias do Império Incaico sustentado por Mariátegui, este exagero, por assim dizer, foi imprescindível na formulação de uma via própria para o socialismo peruano, indo-americano, pensado a partir das lutas no campo, da sobrevivência do messianismo andino e do coletivismo como forma de organização indígena (ou camponesa).

O encontro com o *andino* levou-o também a relevar a importância da história de um país no qual a dura carga de frustrações se torna, ao mesmo tempo, sustento para a esperança.⁹

José María Arguedas chegou a Lima para estudar Humanidades na Universidade de San Marcos em 1931, um ano após a morte de Mariátegui. Em termos intelectuais, dois antecessores são importantes para compreender a trajetória de Arguedas: por um lado, Mariátegui, e por outro, Luis Valcárcel.

Valcárcel também chegou a Lima em 1930, convidado por Sánchez Cerro para dirigir o Museu Bolivariano (Valcárcel,1981).

Fatos diversos fizeram com que, por volta de 1945, sua idéia de um Museu Nacional, elaborada em 1931, viesse a concretizar-se. Esta idéia procurava responder à necessidade emergente e crescente de produzir uma visão de conjunto do processo histórico peruano. Mas que também encaminhasse uma

diretriz integradora dos diversos e dispersos museus capitalinos, concentrando a visão, integrando os esforços e incentivando a investigação.

Daí a criação de dois institutos dentro do Museu: o Instituto de Arte Peruano e o Instituto de Investigaciones Antropológicas e Históricas.

Com Valcárcel introduziu-se na vida acadêmica limenha a abordagem *indigenista cusquenha*, calcada na importância da completa imersão na vida indígena para melhor compreendê-la, contrapondo-a, portanto, com as diversas perspectivas com que a intelectualidade limenha se aproximava da cultura peruana antiga, fruto do acesso às referências mais atualizadas das ciências humanas, produzidas na Europa e Estados Unidos, mas sem o contato direto com a região serrana.

Este mesmo espírito acompanhou-o na condução do curso de *Historia del Perú-Incas*, que ele formulou para a Faculdade de Letras da Universidad de San Marcos, no início de 1931.

A história deste período, dos embates políticos e das pesquisas, revelam-nos como e porque o país estava realmente sendo *re-descoberto* pela etnologia como o estudo da realidade viva:

Con la etnología se introdujo el estudio del presente y, por necesidad inmediata, la proyección hasta el futuro en nuestras investigaciones de la cultura peruana antigua (op.cit:323)

Realmente, a situação dos indígenas contemporâneos recebia um novo olhar e, em lugar da intuição, podiam contar com uma metodologia que, a partir do presente, lançava luzes sobre o passado permitindo, por sua vez, a construção de uma imagem de país e de nação que se projetava em direção ao futuro.

A nova preocupação com a mudança social/cultural representou a perspectiva que o indigenismo peruano assumiu, quase vinte anos depois da novela/testemunho ideológico *Tempestad en los Andes* do próprio Valcárcel, quando então ele próprio afirmava o *ressurgimento* da raça indígena:

[...] la cultura bajará otra vez de los Andes. No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura titikaka y después ciclo Inka. Perecieron sus formas [...] Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes [...] en lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades [...] (op.cit.,s/data).

Portanto, para balizar o aparecimento de um novo *indigenismo* peruano poderíamos tomar como marcos dois livros de Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927) e *Ruta Cultural del Perú* (1945), fruto de marcantes experiências sociais e intelectuais:

[...] de haber sido una corriente de denuncia y crítica, y después de haber anunciado la "indigenización" del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento. Nosotros no habíamos buscado el cambio total, sino la valoración y el respeto hacia la cultura indígena. A pesar de que desaparecieron las condiciones para la denuncia y la propaganda en favor de los indios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos. (op.cit: 325)

Era, enfim, o momento de cruzar a fronteira em direção à *modernidade*, sem perder os vínculos com a *tradição*. Começou a delinear-se a preocupação com o fato de que, embora as mudanças econômicas introduzidas no país desde o século XVI não tivessem podido alterar a consciência coletivista da população indígena, isso não significava que estas mesmas populações não tivessem o direito aos benefícios das inovações modernas. Desta maneira, aquele estudo preferentemente voltado às questões históricas, ao conhecimento do passado, começou a dedicar-se mais ao presente.

Assim, seguindo o próprio percurso de Valcárcel percebemos como o indigenismo foi se tornando uma escola de pensamento: em primeiro lugar, pelo seu caráter "científico" devido às novas disciplinas que foram sendo introduzidas nos cursos de Etnologia, e em segundo lugar, pelo seu caráter "prático", já que a avaliação etnológica passou a ser condição prévia para qualquer formulação de projetos voltados às populações indígenas. É preciso lembrar que esta perspectiva incorporou-se aos fins

desenvolvimentistas a partir de 1946, com a criação do *Instituto Indigenista Peruano*, órgão vinculado ao Ministério de Justiça e Trabalho do qual Valcárcel foi o primeiro diretor.⁹

Começou a crescer, então, o interesse pela população indígena, especialmente no que se refere às suas manifestações culturais: além do Instituto de Arte Peruano, do Museo de la Cultura Peruana, o Ministerio de Educación Pública passou a contar com um departamento de folklore na parte de Dirección de Educación Artística que, com a ajuda de milhares de professores espalhados por todo o país, passou a recompilar materiais folclóricos.

Escrevendo no período do pós-guerra, sua percepção da economia peruana é positiva, na medida em que estaria sendo acelerada a destruição do feudalismo:

[...] el nombre y la fama del Perú, alcanzarán nuevos y definitivos resplandores, afianzándose las penosamente adquiridas características de su vida internacional [...] son rasgos propios de la personalidad del Perú en sus relaciones externas: un profundo sentido de convivencia armónica y una exquisita sensibilidad para percibir lo justo[...] (Valcárcel,1965:24).

Enfim, ainda que mantenha sua antiga posição ideológica, esta aparece agora bem mais matizada, pelo menos, por duas outras fortes influências: o socialismo e a etnologia como formas de compreensão e transformação da realidade.

José Maria Arguedas foi aluno de Valcárcel em 1931, antes do período em que, por razões políticas, aconteceu o fechamento da Universidade de San Marcos. Depois, quando ela foi reaberta, em 1935, Arguedas precisou deixar os estudos para trabalhar.

Nesta fase está envolvido com a literatura: em 1935 publicou sua coletânea de contos *Agua*, bem como *Los Escoleros* e *Warmá Kuyay*. Participando da militância anti-fascista acabou sendo preso. Desta experiência resultou seu romance *El Sexto* (nome da prisão onde esteve) e, logo em seguida, apareceu *Canto Kechwa*. Em 1938 começou a escrever *Yawar Fiesta*.

Voltando aos seus estudos, trabalhou durante alguns anos como professor secundarista, retornando à cena intelectual limenha em 1953 como chefe do Instituto de Estudios Etnológicos do Museo de la Cultura, e secretário do Comité Interamericano de Folklore, tornando-se, desta maneira, editor da revista *Folklore Americano*. Em 1956 produz seu primeiro trabalho de peso em Etnologia, conseguindo seu título de bacharel no ano seguinte. Em 1959 chega à sua tese doutoral na Espanha e, de volta ao Perú, passou a lecionar na Universidade de San Marcos.

Nos anos sessenta a situação política agravou-se em todo o continente e no Peru a repressão militar produz inúmeras vítimas.

Arguedas continua a produzir literatura, de cunho indigenista e libertário, ao mesmo tempo em que aprofunda seus conhecimentos antropológicos, lecionando e criando discípulos. Em função de um convênio/projeto para pesquisar a literatura oral peruana ele passou a lecionar na Universidad Agraria La Molina. Afastado da militância política desde que havia saído da prisão, não se envolve com nenhum partido político. Seu esforço concentra-se na ansiada percepção, compreensão e interpretação do seu país, tanto na literatura quanto na Etnologia.¹⁰

Desta época até 1969, ano em que cometeu o suicídio, passou por períodos bem produtivos e outros em que sucumbia diante de sua doença psíquica, uma profunda depressão que o acompanhava já havia muitos anos.

Seu último trabalho, uma novela inacabada, pode ser pensada como um paradigma da relação intelectual e emocional, consubstanciado numa escritura em que tanto a literatura quanto a antropologia são invocadas de forma profunda e inexoravelmente entranhadas (Arguedas,1990).

Some-se a tudo isso as tensões do contexto social, político e intelectual decorrentes das pressões do debate sobre o engajamento político dos intelectuais latino-americanos e teremos, quem sabe, a possibilidade de compreender as seguintes palavras de Arguedas:

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico (1969).

A compreensão do que seria este *mágico* para Arguedas é, certamente, desafiante.

Entre inúmeros comentadores da sua obra, gostaria de destacar duas posições antagônicas que consubstanciam uma polêmica bastante relevante e, duradoura: por um lado, Vargas Llosa, acusando Arguedas de ser o contrutor de uma *utopia arcaica* na medida em que teria mitificado uma suposta dualidade cultural do país que, no fundo, era apenas sua, espécie de personagem obcecado em viver uma fronteira ultrapassada, e, portanto, construtor de sua própria mitologia.

De certa maneira, o que Vargas Llosa apresenta é a figura de um homem paralisado, desgarrado entre dois mundos que seus dois *zorros* representam:

[...] el de un hombre aferrado a cierta antigüedad, a un mundo campesino, impregnado de ritos, cantos y costumbres tradicionales [...] mundo arcaico que él conoció de niño, que estudió como folklorista y etnólogo y que, como escritor, idealizó y reinventó. Y del otro lado, el de un intelectual convencido de que la lucha por la justicia y la modernidad era necesaria y que adoptaría [...] la forma de una revolución marxista. Arguedas presintió siempre que ambas adhesiones eran incompatibles (Vargas Llosa,1980).

Em 1976, no famoso prólogo à coletânea de artigos escritos por Arguedas entre 1940 e 1969, *Señores e Indios*, Ángel Rama, ao contrário, afirmava que a unidade da produção arguediana resultava do fato de estar centralizada no índio peruano, do seu caráter francamente nacionalista, e da ampliação desta visão pela inclusão, crescente, dos estratos de *índole mestiza*, prolongamento daquela cosmovisão original (Rama,1976).

Assim, se no primeiro livro de contos, *Agua* (1935), e na primeira novela, *Yawar Fiesta* (1941), ele permanecia de costas para as normas da referida modernidade, nos trabalhos subseqüentes Arguedas partiu em busca de um registro mais adequado à percepção da nação enquanto totalidade, como sugere Rama (1982), embora nas obras subseqüentes continuasse com a concentração anterior, onde se reiteravam os mesmo temas.¹¹

Desta maneira, se de alguma forma o *mágico* em Arguedas sugere a Vargas Llosa uma certa irracionalidade, um descompasso com seu tempo, uma relação negativa entre mito e utopia, para Ángel Rama, aquele universo arguediano fixo, prototípico, repetitivo, sugere um jogo de permanência e leves variações, um verdadeiro modelo simbólico no qual a criação artística está situada no centro da *transculturação*.¹²

Nele, este pensamento *interminável*, no sentido estruturalista, se configura numa convicção apaixonada de que o país só teria salvação e saída através da recuperação da cultura indígena, dos valores ancestrais, reproduzindo, de início, o mesmo esquema dicotômico de dominadores/dominados, logo complexificado pela problemática das classes sociais, influência nítida de Mariátegui e das leituras socialistas.

Portanto, diferentemente de Vargas Llosa, Rama percebe a superação da mencionada *utopia arcaica* através de um modelo que englobaria referentes linguísticos, literários, sociológicos/antropológicos e míticos.

Desta maneira, Arguedas estaria dotando o sistema regional de novas potencialidades, ligadas à função que a novela vai adquirindo no contexto latino-americano, ou seja, como instrumento privilegiado tanto em relação ao processo de transculturação quanto à emergência de um narrador oriundo de uma pequena burguesia ansiosa por lutar pelos valores autóctones, mediadora dos dois mundos.

Neste sentido, é possível imaginar este *mágico* arguediano como decorrência e, por outro lado, como função mediadora deste caráter de *fronteira*, nos vários sentidos sugeridos até agora: o artístico, o cultural e o político.

O antropólogo e romancista Rodrigo Montoya Rojas decidiu estudar Antropologia depois de um encontro com José María Arguedas, que era amigo do seu pai. Serrano de Puquio, chegou em Lima nos anos sessenta, para frequentar a Universidade de San Marcos. Seguiu uma carreira acadêmica de muito êxito sendo atualmente professor emérito da referida universidade.

Em 1994, já afastado da militância política desde 1978, trouxe aos círculos intelectuais um trabalho de síntese da questão étnica e política de ressonâncias muito diretas com a obra de Arguedas e de Mariátegui.

Além da intenção explícita de fazer um balanço ideológico das tendências políticas do país, contando a história de uma exclusão fundante da sociedade peruana, apresenta sua proposta de um *socialismo mágico*: um projeto de transformação, agora realmente ligado ao entendimento da diversidade étnica e cultural, postulando-o como a única saída para uma sociedade democrática (Montoya,1994).

Desta maneira, a idéia de uma *utopia andina*, formulada originalmente por Manuel Burga e Alberto Flores Galindo, reaparece vários anos depois como *utopia da diversidade*.¹³

Que mudanças teriam ocasionado esta passagem, e o que ela significa em termos sociais e intelectuais?

O fio condutor parece apontar para a questão da violência enquanto componente estrutural da história peruana, fruto da exclusão da população indígena e mestiça. Mas também diz respeito a uma avaliação da intelectualidade peruana, colocada em termos de uma perspectiva crítica dos projetos, tanto da direita quanto da esquerda, objetivando sua superação em direção a uma democracia plena, a uma cidadania para todos.

Trabalhando com a *questão étnica* ele aponta a profunda relação entre *messianismo/milenarismo* e a *política*, que no Peru não seria uma atividade profana e sim profundamente condicionada pelo *fator religioso*.¹⁴

Na realidade, esta seria a chave para a compreensão do que Montoya chama de *horizonte utópico*, ou seja, uma combinação de *utopia andina* e *socialismo*, fruto de um processo de mitificação da história incaica e sua apropriação pela política. Sua ambição política e intelectual assenta-se numa questão muito clara:

a lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general ¿'cuál es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país'?

Neste sentido, sua posição é explícita:

[...] pensar el socialismo en el Perú en términos inéditos, partiendo de las potencialidades que nuestro propio pueblo tiene, aprendiendo de la historia, es un reto difícil y –al mismo tiempo– un peligro para los defensores del orden y para quienes reducen el Perú a su simple fragmento occidental y costero [...] La solidaridad con los vencidos y los oprimidos es una cuestión de principio si se tiene una firme convicción socialista y realmente democrática.

Ao mesmo tempo, Montoya vê na *utopia andina* uma resposta totalizadora ao *localismo*, enquanto resquício do Império Incaico, projetando a idéia de um *homem andino* enquanto uma totalidade de traços comuns, expressando uma história imaginada ou desejada e não a realidade de um mundo fragmentado.

Seria, desta maneira, o conjunto de projetos para enfrentar esta realidade, o ponto de encontro entre a memória e o imaginário.

O que parece importante salientar é que esta *utopia* necessita da existência, real ou imaginária, desta *pluralidade/diversidade*, enquanto ao mesmo tempo precisa postular uma *andinidade* que dê unidade às suas proposições. Enfim, o localismo pode ser compreendido como fonte identitária e, ao mesmo tempo, como aquilo que precisa ser superado.

Na realidade, a idéia de uma *diversidade/pluralidade étnica* está naturalmente ligada à uma concepção espacial específica: grupos diversos, ligados aos seus lugares de origem ou, pelo menos,

aos locais que lhes foram destinados para viver. Portanto, localismo ligado à diversidade pressupõe fragmentação.

Daí a necessidade de superá-lo numa concepção unitária de identidade que seja capaz de manter a idéia de *diversidade/pluralidade*, atrelada a uma concepção espacial que independa do contexto real.

A recriação de uma identidade étnica numa metrópole como Lima, por exemplo, passa a supor que ela seja capaz de lidar simultaneamente com a diluição de um localismo geográfico enquanto suporte de identidade, e a recriação de espaços concretos e/ou imaginários onde ancorá-la.

Neste caso, interpretar a história peruana apresenta-se como a própria caracterização desta *utopia da diversidade* a qual, por razões óbvias, encontra em Arguedas sua mais autêntica expressão.

Contar a história desta exclusão, como afirma Montoya, implica também em construí-la e, portanto, *utopia andina* e *utopia da diversidade* tornam-se as duas faces de uma única moeda: uma que retoma o passado, outra que aponta para o futuro, através da proposta do *socialismo mágico*.

Este caráter “mágico” atribuído ao socialismo, ou pelo menos a este socialismo, tem também em Arguedas sua referência e legitimação: sua escritura, misto de revolução e assombro, de êxtase e desilusão, é também uma escritura de fronteiras, um território potencialmente aberto a (re)interpretações.

Em termos da sua importância política, ele foi o grande defensor da criatividade do povo peruano e, como vimos, procurou construir uma visão de totalidade do país.

Segundo Montoya, nas palavras do discurso “No soy un aculturado” está toda a inspiração para se compreender a possibilidade da coexistência do socialismo e do pensamento *mágico*, ou seja, da tradição com a modernidade.

E é neste sentido que caminha sua concepção de um *socialismo mágico*, no qual existe um encontro impostergável entre a política e os inúmeros movimentos sociais, entre o respeito pela diferença e a luta pela autodeterminação.

Referências bibliográficas

Anderson, Perry (1984) "Modernidade e Revolução". In: *Novos Estudos*. Cebrap, no. 14.

_____ (1989) *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Arguedas, José María (1969) "No soy un aculturado". Discurso ao receber o prêmio Inca Garcilaso de la Vega, Lima.

_____ (1990) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición Crítica. (Eve-Marie Fell), Espanha: Unesco e Ministério de Cultura da Espanha e da França, Coleção Archivos, no. 14.

Castro Pozo, Hildebrando (1979) *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima: Edição do autor.

Clifford, James e George Marcus (1986) *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press. Estas idéias estão também em George Marcus e M. Fischer. (1986) *Anthropology as a cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Flores Galindo, Alberto (1988) *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

Fornet-Betancourt, Raúl (1995) *O Marxismo na América Latina*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora UNISINOS.

Franco, Carlos (1985) "Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80". In: *Revista Socialismo y Participación*, No. 29, Lima.

Jameson, Fredric (1985) *Marxismo e Forma. Teorias dialéticas da Literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec.

Kristal, Efraín (1991) *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del Indigenismo en el Perú (1848-1930)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Loureiro, Isabel María y Ricardo Musse (orgs.) (s/data) *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora Unesp.

Marcus, George y Michael Fischer (1986) *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Mariátegui, José Carlos (1917). In: *Jornal El Tiempo*, Lima, año II, no. 288, 25/04/1917.

_____ (1988) *Ideología y Política*. Obras Completas. Lima: Editorial Minerva.

_____ (1988) "Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico" (1927). In: *Ideología y Política*, Obras Completas, pp. 217

_____ (1992) *7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Editorial Minerva.

Marzal, Manuel (1992) "Del paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú". In: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, VI. 2, Encuentros Interétnicos.

Rama, Angel (1976) "José María Arguedas Transculturador". In: *Señores e Índios*, Buenos Aires: Arca Editorial

_____ (s/data) *Renuevo de Peruanidad*. Edição do autor.

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

_____ (1982) "La gesta del mestizo". In: *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

Ramos, Angela (1926) "Una encuesta a J.C. Mariátegui", Mundial, VII 319. In: *La novela y la vida*, in *Obras Completas* (1992). Lima: Empresa Editorial Amauta, Livraria Editorial Minerva.

Rojas Montoya, Rodrigo (1994) *De la utopía andina al socialismo mágico. (Antropología, Historia y Política en el Perú)*. Cópia cedida pelo autor.

Tord, Luis Enrique (1978) *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas.

Valcárcel, Luis E. (1965) *Ruta Cultural del Perú*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.

_____ (1981) *Memórias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

_____ (s/data) *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros.

Vargas Llosa, M. (1980) "Literatura y suicidio: el caso Arguedas". In: *Revista Iberoamericana*, no. 110 e 111, enero-junio.

_____ (1986) "Arguedas: la utopía arcaica". In: *AGRO, Revista del Banco Agrario del Perú*, ano III, no. 5, fevereiro.

Notas

* Selma Baptista, Universidade Federal do Paraná, Brasil. Correo eletrônico: selmabap@terra.com.br

1. José Carlos Mariátegui nasceu em Moquegua, um porto fluvial ao sul do Peru, em 14 de julho de 1894 (a autora Maria Wesse, que escreveu a biografia que faz parte das obras completas, dá como data de nascimento 1895, mas seus filhos comemoraram seu centenário em 1994) e morreu em Lima, no dia 17 de abril de 1930. José María Arguedas nasceu em Andahuaylas no dia 18 de janeiro de 1911. Morreu em Lima, no dia 2 de dezembro de 1969. Rodrigo Montoya nasceu em Puquio, nos anos quarenta, e vive em Lima.

2. Neste sentido, ver os artigos de Mirta Alejandra Antonelli, Walter Mignolo, Ramón Pajuelo, Juan Poblete, entre outros.

3. Cf. R. Cardoso de Oliveira (1988) "Por uma etnografia das antropologias periféricas". In: *Sobre o pensamento antropológico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro (1995); "Notas sobre uma estilística da antropologia". In: *Estilos de antropologia*, Ed. Unicamp, Campinas; Ruben, Guillermo R. (1992) "A teoria da identidade na antropologia: em exercício de etnografia do pensamento moderno". In: *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*. Unicamp/IFCH, Campinas; (1988) "Teoria da Identidade: uma crítica". In: *Anuário Antropológico* 86.

4. O MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) nasceu em 1959, como dissidência do APRA. Em 1965 inicia uma ação guerrilheira, sendo derrotado no começo de 1966. O VR (Vanguardia Revolucionaria) nasceu em 1965, compõe-se de vários núcleos radicais saídos do PC-Unidad, do Acción Popular e do *trotskismo*. Ambos vão ser os troncos centrais da chamada "nueva izquierda". Nos anos 70 sofrem novas divisões. Em 1977, no auge dos movimentos sociais e da abertura democrática, as várias facções do MIR, do VR, e do PCR (Partido Comunista Revolucionário) vão convergir na UDP (Unidad Democrático Popular). Em 1980, a UDP une-se com o PC-Unidad e o Patria Roja, bem como com outros grupos menores formando a IU (Izquierda Unida), que vai atravessar os anos 80, chegando aos 90, num confronto bilateral, tanto contra o Sendero Luminoso, que se dizia herdeiro das idéias de Mariátegui e Arguedas, como contra a direita, encarnada no movimento Libertad de Vargas Llosa e Fujimori.

5. Esta outra face da mesma tradição é altamente estimulante. Devemos considerar, neste caso, a passagem do próprio Mariátegui pela literatura, e a presença marcante de Valcárcel, que antes de tornar-se um “antropólogo”, escreveu literatura indigenista. Na sua esteira vão estar outros, como, por exemplo, Castro Pozo, Arguedas e Rodrigo Montoya.
6. Ver Hildebrando Castro Pozo (s/data). Edição do autor: “como trabajo mercancia, esta obra pertenece al autor, quien se reserva todos los derechos de reproducción, total o parcialmente. El precio es inalterable: 50 centavos en Lima, 60 en provincias”.
7. A palavra “amauta” pode ser traduzida como líder intelectual. Em quéchua significa homem sábio, mestre (cf. Glossário, escrito por Martin Lienhard, para o dossiê sobre Arguedas, publicado por Eve-Marie Fell, citado na bibliografia.)
8. A avaliação do que veio a chamar-se “marxismo ocidental” é bastante ampla, não cabendo nos propósitos deste artigo. Nesta genealogia, relida por autores importantes como Perry Anderson, seus nomes nem constam. No entanto, numa genealogia do marxismo latino-americano, como a que faz Raul Fornet-Betancourt, entre outros, ali estão estes pensadores que exerceram grande influência na formação político-filosófica de Mariátegui. Além dos franceses Henri Barbusse e Romain Rolland, destaca-se Georges Sorel (1847-1922), e, entre os italianos, Benedetto Croce (1866-1952) e Piero Gobetti (1897-1926), este, por exemplo, citado pelo próprio Mariátegui como “ uma das cabeças com as quais me sinto em máxima sintonia” (*apud*: Raul Fornet-Betancourt, pg.157).
9. Interessante observar que, nesta relação específica entre socialismo e etnicidade, esta categoria de “camponeses” na realidade dissimula a noção de “etnicidade”. É, sem dúvida, uma formulação datada, marcada pelas questões da época.
10. Na sua opinião teria que haver um quarto tomo do Capital, onde, junto com o marxismo enquanto expressão mais alta do pensamento crítico da modernidade, estaria, também, a tradição histórica de cada país.
11. Os dois projetos mais conhecidos desta época são: *Vicos e Puno Tambopata*. Estas atividades levaram à criação do *Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen*, de 1959.
12. Sua novela *Los Rios Profundos* apareceu em 1964.
13. *Diamantes y Pedernales* (1954), *Los Ríos Profundos* (1958), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las Sangres* (1964), *Amor Mundo* (1967) e, finalmente, a obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).
14. Para uma apreciação crítica da obra de Angel Rama sugerimos a leitura do texto de Juan Poblete
15. Vale lembrar: *Buscando un Inca*, de Tito Flores, é de 1988, e, *Nacimiento de una utopia. Muerte y resurrección de los Incas*, de Burga, é de 1986.
16. Note-se aí a relação com o pensamento de Mariátegui e de Arguedas.

La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la Posdictadura ¹

Teresa Basile *

Preliminares

¿Por qué he elegido abordar la recientemente fundada Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo ante la invitación de Daniel Mato a participar en este proyecto? Mi elección fue inspirada en lo que considero el gesto más relevante de su propuesta (Mato 2000,2001): indagar los procesos de institucionalización de los llamados Estudios Culturales latinoamericanos desde su propia especificidad y no desde el modelo especular de los Cultural Studies y sus variantes. De allí que su primera apuesta haya sido el cambio de nombre por el de “Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder” en tanto este cambio implica una vasta operación desplegada a fin de evaluar las particularidades de estas prácticas en América Latina. Este giro me permitió abandonar una serie de preconceptos provenientes no tanto de los Cultural Studies en sus versiones inglesas como de aquellas imperantes en la academia argentina y también me incitó a visualizar otro tipo de prácticas diferentes en el campo argentino dominado por el perfil del intelectual crítico, desvinculado de movimientos sociales. La ya notable actuación de este movimiento social —las Madres de Plaza de Mayo— y su reciente fundación de una Universidad abren otros perfiles para indagar procesos específicamente latinoamericanos de institucionalización de nuevas prácticas que vinculan el conocimiento con la praxis social. Mi elección también se apoya en las siguientes cuestiones:

1) Las Madres de Plaza de Mayo —surgidas durante la dictadura— constituyen una organización social políticamente relevante en el contexto de la posdictadura argentina ya que efectúan una serie de demandas en torno a las “herencias de la dictadura” en democracia, aunque sus prácticas van más allá de estos límites. Conforman un grupo representativo que vehiculiza una agenda en torno a la memoria, los “desaparecidos”, la defensa de los Derechos Humanos, los problemas de la Justicia, las regulaciones de la democracia, los planes económicos, entre otros, y además las Madres condensan a nivel simbólico una serie de imaginarios en torno a lo sucedido durante la última dictadura argentina.

2) Sus actuaciones en la esfera pública calzan en el concepto de “prácticas” —privilegiado por Mato— ya que alternan actos políticos de protesta de diversa índole —como sus famosas rondas en la Plaza de Mayo— con el despliegue de una actividad cultural nucleada ahora en la Universidad Popular, pero de larga data (organización de eventos culturales, publicaciones, periódicos, etc.). El recorrido de las Madres diseña un trayecto que va desde la lucha política a la fundación de la Universidad Popular. Un recorrido por demás interesante y que nos llevaría a preguntarnos por las nuevas modalidades de lucha de los movimientos sociales en la coyuntura de una democracia posdictatorial aún deficitaria que tolera los actos de protesta pero no la lucha armada bajo células terroristas, y que además requiere el conocimiento y manejo de nuevos espacios de legalidad a través de los cuales tramitar las demandas de justicia, espacios que se van a desplegar en la Universidad Popular. Resulta claro que, fracasados los movimientos revolucionarios y sin posibilidad de rearticularlos en el espacio democrático, las prácticas transformadoras ensayan otras vías.

3) No resulta sencillo describir el carácter representativo de Las Madres bajo las categorías de actores “locales” o “nacionales” ya que el término “local” remite generalmente a comunidades previamente existentes, con una historia, creencias y costumbres compartidas. Este no es el caso de las Madres cuya emergencia fue el resultado de una coyuntura histórica

precisa: el accionar sistemático del terrorismo de Estado durante la última dictadura llevó a la organización de las madres con el fin de encontrar a sus hijos secuestrados. Este origen signó la identidad de las Madres como representantes de las víctimas de la dictadura y trascendiendo una postura política definible en términos de la izquierda. Luego su historia fue variando y el grupo liderado por Hebe de Bonafini se fue politizando y definiendo su posición ideológica, como luego veremos. Tampoco la categoría "nacional" me sirve ya que Las Madres no representan a la Nación, sino que son el resultado de una política del Estado, más precisamente del terrorismo de Estado. Como actoras representantes de un sector y de un momento coyuntural, sin embargo han adquirido un reconocimiento internacional que les permite intervenir en foros y debates transnacionales.

4) Finalmente, el proyecto de la Universidad Popular se liga a una tradición latinoamericana, la de Paulo Freire —y también a la de Enrique Pichón-Rivière—, que se ofrece como un antecedente en el cual las prácticas pedagógicas se vinculan con los procesos de transformación social.

Este proyecto educativo condensa una serie de críticas que atraviesan el presente de la democracia argentina y en este sentido resulta pertinente para visualizar las particularidades que los Estudios sobre Cultura y Poder adquieren en la Argentina y que la diferencian en el contexto de América Latina.

La Universidad Popular

Propósitos

La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo ² se fundó oficialmente el 6 de abril del 2000 y desde entonces fue ampliando su oferta de carreras, seminarios y talleres. Esta Universidad se propone como tarea fundamental la elaboración de una educación tendiente a la transformación social. ¿Cuáles son los alcances de esta pedagogía? Supone primero la formación en una perspectiva crítica frente al status quo y consecuentemente la posibilidad de luchar por una sociedad mejor. La capacidad crítica pero también la imaginación utópica. La enseñanza dirigida a concienciar políticamente a la población con el fin de promover una transformación social: "donde el conocimiento deba ser puesto al servicio de la transformación de la sociedad" (Zito Lema,1999a)

Contra la idea althusseriana de las instituciones educativas como reproductoras de la ideología dominante, la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo se ofrece como espacio alternativo, crítico al poder. Para Vicente Zito Lema, Director Académico de esta Universidad, esta institución surge como contraoferta tanto a las universidades privadas como públicas de la Argentina:

Las universidades privadas, con el respeto que me merecen los docentes que allí trabajan, sabemos todos lo que son, a qué intereses responden, y que responden a un afán de lucro. No hay el deseo de contribuir a que el saber sea una herramienta concreta para cambiar el mundo. Simplemente se gana dinero. En las universidades públicas, que merecen una consideración mayor, nos encontramos con un problema: no pueden ser distintas, al margen, de lo que es el conjunto de la sociedad (Zito Lema,1999a).

Esta universidad propone un tipo de conocimiento que, en contraposición al que se postula como teórico y especulativo, se ancla en la experiencia y ahonda sus dimensiones políticas. Su origen se encuentra en la *experiencia* sufrida por las Madres durante la dictadura. En esta experiencia convergen tanto el legado revolucionario de sus hijos como sus propias luchas por recuperarlos llevadas a cabo en colaboración con las numerosas instituciones que, durante la dictadura, lucharon por la defensa de los Derechos Humanos.

Frente a posturas propensas a soslayar e incluso negar la lucha política y el perfil ideológico de sus hijos, las Madres rescatan el legado revolucionario de ellos para convertirlo en una *utopía* que guíe la praxis de sus luchas, protestas y reclamos. Se trata de una utopía para la transformación revolucionaria que incluso resignifica el término de "subversivo" en su capacidad para cambiar el orden vigente.

Hebe de Bonafini, líder de esta agrupación de las Madres de Plaza de Mayo y Rectora de la Universidad Popular ³, sostiene: “El sueño de nuestros hijos era transformar la realidad siniestra de un país hecho pedazos. Nuestro sueño es transformar esto que nos toca vivir hoy” (Bonafini,1999:2) La *memoria* es el nexo entre los hijos y las Madres, la memoria es la que convierte en resurrección la muerte de sus hijos que ellas se niegan a enterrar como un gesto político: “Enterrar a sus hijos sería, en definitiva, para el poder, enterrar los sueños de sus hijos” (Zito Lema, 1999b:3).

El pasado truncado de los sueños revolucionarios de los hijos desaparecidos se convierte en una deuda pendiente y la deuda en lucha por una sociedad más justa. Como quería Walter Benjamín, el pasado exige su redención: “El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (Benjamín,1989:178).

Vicente Zito Lema reconoce esa deuda: “Para mí no es un desafío menor; debo dar cuenta ante mis compañeros caídos, debo rendir cuenta antes mis compañeros de cátedra desaparecidos. Una generación que creyó en la revolución y peleó por ella. Debemos hacernos cargo de esa herencia” (Zito Lema,1999a).

En la *experiencia* de las Madres como punto de origen del saber radica la íntima imbricación entre cuerpo y palabra, entre praxis y teoría que reunifica e integra la fragmentación del ser humano ⁴. Es un saber que se articula en una densidad temporal, atravesada por un pasado en que los sueños truncados de sus hijos se convierten en deuda pendiente, por un futuro en el cual se proyectan nuevamente las utopías y sueños de un país más justo y por un presente en que las deudas del pasado y los sueños del futuro afilan el perfil crítico y sostienen la protesta cotidiana. Es un saber anclado en la espesura de lo real, interesado en las demandas sociales, en los reclamos constantes a la justicia, en las luchas.

Contra ciertos paradigmas posmodernos que diluyen las utopías, niegan la historia y decretan el fin de las luchas de clases y los ideales revolucionarios, la Universidad Popular rescata aquellas consignas revolucionarias de los años 60 para, en otra coyuntura y con otras armas, hacerlas vigentes.

Frente a un conocimiento fragmentado, disciplinario, desinteresado, especulativo, teórico; la Universidad Popular procura un saber cargado de memorias, de historias de vida, de nombres y apellidos, de rostros y cuerpos, de reclamos por la justicia, de protestas por la verdad, de ideales. E incluso resulta todo un gesto político la reasunción de cierta terminología de la izquierda, fundamentalmente contra algunas corrientes del postmodernismo que la dan de baja, en el uso de conceptos como “dependencia”, “imperialismo”, “lucha de clases”, “utopía”, “liberación”, “explotación” etc. James Petras (Petras,2000) critica el uso de ciertos términos, incluso por la intelectualidad de izquierda, que como “globalización” pretenden ocultar viejas categorías aún vigentes. En este sentido, entonces, la reposición de conceptualizaciones de los años 60 en los programas de las carreras tiene una clara intención política y se opone a los intentos de “vaciamiento ideológico” (Fuchs,2000).

Sin embargo, la continuidad del sueño revolucionario de sus hijos nacido en la coyuntura histórica de los años 60 y 70, se reformula necesariamente en otros términos en el horizonte del presente. No se trata ya, necesariamente de una lucha armada; la revolución se puede continuar de diferentes modos ha dicho Hebe en un programa televisivo y sus prácticas de protestas, marchas, rondas, petitorios testimonian un cambio notable. No menos notable es haber fundado una universidad.

Legados

El legado del pedagogo Paulo Freire se instala en el centro de las propuestas de esta universidad a través de un proceso de reacomodación y resignificación atento a la coyuntura del presente de la Argentina, y en el encuentro con otros legados como el de la Psicología Social de Enrique Pichón-Rivière ⁵.

Las coincidencias entre las perspectivas de la *pedagogía de la liberación* de Paulo Freire y la *psicología social* de Enrique Pichón-Rivière —quienes se conocieron sólo tardíamente— resultan todo

un síntoma de época, emergentes del pensamiento de izquierda en América Latina y en armonía con los movimientos revolucionarios en su etapa triunfante. Mientras Paulo Freire trabaja en la educación de grupos teniendo permanentemente en cuenta las dimensiones psicológicas que —como la introyección de la figura del opresor dentro del oprimido o la internalización de los mitos con los que la ideología hegemónica procura sostener su sistema de dominio— obstaculizan la educación para la liberación; Enrique Pichón-Rivière coloca en el centro de su Psicología Social los problemas de la educación. Desplaza la tarea terapéutica hacia los conflictos que traban el proceso de aprendizaje conducente a provocar el cambio, la liberación⁶. La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo retoma ambos legados en el punto en que ambos coinciden: si para Freire se trata de una pedagogía de la liberación, Pichón-Rivière se ocupa del aprendizaje para el cambio. Más aún, es el proyecto político cultural de esta Universidad el que pone en contacto ambas propuestas y las vuelve convergentes y complementarias.

¿Cuál sería el giro, cuáles las reacomodaciones que los legados pedagógicos de Paulo Freire y de Enrique Pichón Rivière requieren para volverse operativos en la presente coyuntura argentina? ¿Cuáles son, en definitiva, las características que determinan los conceptos de “educación” y “conocimiento” vigentes en esta Universidad?.

Recontextualización

Hablamos ya de un *proceso de recontextualización* a través del cual los legados de la Pedagogía de la liberación y de la Psicología Social se acomodan a los requerimientos de la Argentina del presente. En esta recontextualización confluyen: por un lado aquellos factores de la realidad argentina actual que son objeto de la mirada crítica de la Universidad Popular, en especial las políticas económicas neoliberales y las herencias del terrorismo de Estado de la dictadura, y por el otro las consecuencias de la pérdida de poder de las organizaciones de izquierda y sus metodologías de lucha en Argentina, dado que estos sectores fueron los que perdieron la “guerra sucia” durante la dictadura.

a) *Derechos Humanos*

En este sentido, la lucha por los Derechos Humanos se convierte en uno de los ejes ideológicos más fuertes en la lucha por la liberación y transformación de la sociedad en el panorama de la Argentina neoliberal y conduce muchas de las prácticas sociales que se llevan a cabo en su nombre. La Universidad Popular ofrece la carrera de *Derechos Humanos y Políticos* (3 años) junto con seminarios sobre el tema. Concebida en el cruce con el legado de la pedagogía de la liberación, los Derechos Humanos aparecen como una de las vías privilegiadas para llevar a cabo la lucha por la transformación hacia una sociedad más equitativa.

La importancia y centralidad de los Derechos Humanos en el seno de la Universidad Popular es una de las marcas más notorias del modo en que la lucha revolucionaria se articula en el presente de una democracia neoliberal. Es decir, los modos de lucha han abandonado la vía armada, la formación de células guerrilleras, los operativos en la clandestinidad para reorientarse por el camino de la justicia internacional de los Derechos Humanos, iniciada con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y continuada hasta nuestros días por tratados y pactos internacionales que determinan su aplicación en forma ampliada.

Algunos vínculos de la Universidad Popular con ciertas ideas de los Derechos Humanos presentan una serie de reacomodaciones y paradojas.

Si bien históricamente la apelación a los Derechos Humanos se inicia en plena dictadura a través de la lucha de las Madres y otras organizaciones de Derechos Humanos para recuperar a sus hijos evidenciando una notable capacidad para organizarse como fuerza opositora con visibilidad pública en un clima de fuerte censura; una vez finalizada la dictadura la lucha no termina. En democracia se sigue levantando la bandera de los Derechos Humanos en oposición ahora a una política gubernamental sustentada en el olvido y la impunidad a través de las leyes y decretos de Obediencia Debida, Punto Final e Indulto⁷. Esta continuidad pone en evidencia las incapacidades de la

democracia frente a las redes de poder heredadas de la dictadura que aún siguen presionando a los gobiernos.

Otra de las paradojas radica en que si bien fueron las Madres —junto con otros organismos de Derechos Humanos— quienes históricamente restringieron los derechos humanos a las violaciones cometidas durante la dictadura y así sancionaron una significación que remitía al terrorismo de Estado, sin embargo son ellas mismas quienes ahora cuestionan ese uso restringido del término y lo amplían (siguiendo en definitiva la letra de las declaraciones, pactos y tratados) a la violación de todo tipo de derecho humano incluyendo los derechos económicos, sociales, culturales, civiles, políticos, del niño, de la mujer, contra la dominación racial, tal como puede observarse en las currículas de las carreras y seminarios que la Universidad ofrece. En esta perspectiva la Universidad ofrece como otra de sus carreras “Economía Política y Social” (3 años) dirigida a la crítica del actual sistema económico que, no olvidemos, es una continuación de la política económica neoliberal inaugurada durante la dictadura.

La apelación a los Derechos Humanos en la Argentina de hoy pone en cuestión la idea misma de una democracia que no sólo no supo aún saldar las deudas del terrorismo de Estado de la dictadura, sino que actualmente continúa violando los derechos más elementales del ciudadano en democracia. De este modo el estudio de los Derechos Humanos aparece como una herramienta fundante de la pedagogía de la liberación en el marco de la democracia argentina ya que en su nombre se argumentan las críticas a la validez misma de este neoliberalismo democrático y se efectúan los reclamos por el respeto de los derechos que permitan imaginar una sociedad más justa. La Universidad formula este proyecto alternativo donde sea factible imaginar un país más justo, tal como lo expresa Alicia Cabezudo en su fundamentación al Seminario “Educación y Derechos Humanos”:

La violencia estructural y la indiferencia gubernamental hacia necesidades vitales y derechos fundamentales de la población nos hace difícil vislumbrar el futuro con esperanza [...]. Debemos incorporar (en la educación) aquellos principios y valores que posibiliten convertirnos en agentes sociales de cambio, activos, dinámicos y transformadores. La enseñanza y puesta en práctica de los Derechos Humanos nos otorga esta posibilidad y nos abre un campo de análisis, concientización y acción en la actualidad argentina (Cabezudo,2000).

b) Educación popular

Otro de los legados proveniente de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire consiste en la formación de educadores sociales capaces de contribuir en los diversos proyectos de educación popular. La educación popular entendida como una pedagogía de la liberación tiene como fin último la “creación del hombre nuevo como parte esencial de la creación de una nueva sociedad”⁸ (Korol,2000 a) Para este propósito, la educación se ocupa fundamentalmente de promover un proceso de *concientización* en los sectores populares que cuestione el sistema de dominación y así participen eficazmente en la transformación social. La pedagogía de Paulo Freire se vuelve un instrumento que ayuda a “la integración de la formación política como una de las tareas organizativas constitutivas de estos movimientos” (Korol,2000b)

Las primeras experiencias de Paulo Freire en Brasil y Chile, que dieron lugar a la publicación de su *Pedagogía del oprimido* (1970), se llevaron a cabo en un momento de ofensiva, organización y fortalecimiento de las fuerzas populares, en el clima triunfalista de la revolución cubana y del gobierno de Allende. Sus experiencias pedagógicas fueron dirigidas a un sector bastante delimitado, los obreros rurales y urbanos. Por el contrario, implementar una educación popular en la actual Argentina, significa tener en cuenta un panorama completamente diferente. Los sectores populares han sufrido una serie de pérdidas en su poder político y económico, han pasado de una lucha ofensiva a una táctica defensiva. La atomización tanto de los sectores de izquierda como de las organizaciones populares de todo tipo a las cuales se fueron sumando las nuevas “minorías” como feministas o ecologistas, han complicado aún más la posibilidad de unificar o articular las diferentes agrupaciones.

A la carrera de *Educación popular* (2 años) y al Seminario *Teoría y práctica de la educación en la Argentina* (1 año), dedicados a formar educadores para los sectores populares, concurren alumnos que proyectan cooperar en los planes educativos de los más diversos grupos. A diferencia del trabajo de Paulo Freire en contacto directo con grupos de obreros rurales o urbanos, la Universidad se ocupa de formar a quienes van a ocupar la función de educadores sociales: quienes colaboran en movimientos populares sindicales, movimientos barriales, centros estudiantiles; trabajadores sociales, docentes de instituciones educativas públicas que están disconformes con sus tareas, aquellos que realizan programas de alfabetización entre campesinos o participan en los programas educativos de los trabajadores desocupados, feministas, integrantes de sociedades de derechos humanos, entre otros. El legado de Freire se reacomoda a las necesidades de una Universidad que se interesa en la formación de actores educativos. Esta característica la aleja del trabajo concreto con grupos marginales tan característico del pedagogo brasileño y que aún cobra importancia en otros procesos educativos. La comparación con la *Red de Apoyo por la Justicia y la Paz* que funciona en Venezuela, resulta significativa ya que en este último caso se trata de promover un proceso de liberación con la ayuda de las herramientas pedagógicas de Freire trabajando con víctimas y familiares de víctimas de un modo directo, tal como describe Soraya El Achkar en el artículo que forma parte de esta misma publicación.

Frente al panorama de atomización y diversificación de las agrupaciones populares que hemos descrito, me interesa revisar las respuestas que esta carrera propone en su currícula.

El trabajo de aprendizaje centrado en “grupos” es un aporte de la Psicología Social de Pichón-Rivière a esta carrera ya que permite desarrollar la cohesión, la integración de sus miembros a través de la solidaridad y la tolerancia. Paulo Freire ya percibió esta necesidad señalando la “división” como una estrategia del sistema de dominación que “divide para oprimir” y frente al cual las masas deben organizarse para la acción transformadora. En la fundamentación de la carrera se acentúa la importancia del trabajo en grupos: “Pretende integrar en la labor pedagógica, los aportes provenientes de la psicología social, basada en la concepción del grupo como el lugar de aprendizaje y de creación de conocimientos” y “es una pedagogía de lo grupal y lo solidario, frente a los que reproducen el individualismo y la competencia” (Korol,2000 a).

La “tolerancia” se va acentuando cada vez más en las teorías de Paulo Freire. Ya en la década de los 90 Freire reformula su *Pedagogía del oprimido* en la *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido* (1992) atento a los cambios operados en esas décadas. Por un lado percibe en su viaje a USA la emergencia de nuevas minorías sectorizadas, y por otro lado evalúa las causas de la caída del gobierno de Allende acusando el problema de la atomización de la izquierda. Frente a estos problemas propone dos conceptualizaciones: la *tolerancia* como “virtud revolucionaria” —que— “consiste en convivir con quienes son diferentes para poder luchar contra quienes son antagónicos” (Freire,1992:36) —y la *unidad en la diversidad* a través de la cual sea posible— “que las llamadas minorías reconozcan que en el fondo ellas son la mayoría. El camino para reconocerse como mayoría está en trabajar las semejanzas entre sí y no sólo las diferencias y así crear una unidad en la diversidad” (Freire,1992:147).

En esta línea la carrera de *Educación Popular* recupera e integra, a través de la acentuación del diálogo tan promovido por el pedagogo brasileño, a las nuevas minorías:

Es una pedagogía que [...] acepta el diálogo con los saberes provenientes de las diversas ciencias sociales y de las distintas ideologías que promueven la liberación como la teología de la liberación, el feminismo, la ecología y el pensamiento proveniente de la resistencia indígena, negra y popular (Korol,2000a).

El programa de la carrera incluye, además, las experiencias de educación popular en Argentina contenidas en la fundación del movimiento obrero argentino, desde los anarquistas hasta el pensamiento de Agustín Tosco y las propuestas desarrolladas por la Confederación General del Trabajo (CGT)⁹ de los Argentinos y confronta con otras experiencias educativas latinoamericanas del pasado y del presente planificadas en los marcos de la revolución cubana, la experiencia chilena, los procesos revolucionarios en Nicaragua, las experiencias del Movimiento Sin Tierra de Brasil y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

La Psicología Social

La Psicología Social desarrollada por Enrique Pichón-Rivière se constituye en el otro gran legado que la Universidad Popular hace suyo y reformula acentuando sus dimensiones políticas en atención a la trama del presente. La Universidad Popular cuenta con la escuela de *Psicología Social, Psicodrama y Sociodrama* de 4 años de duración. Ya apuntamos la importancia del “grupo” que la Universidad de las Madres retoma del cuerpo de la Psicología Social, veamos ahora su concepción educativa.

La Psicología Social —dicho en términos muy sintéticos— se ocupa del comportamiento social del ser humano en sus interrelaciones con el medio y procura desarrollar sus capacidades críticas y creadoras. Parte del trabajo con “grupos operativos” definidos como “grupos centrados en la tarea” de aprendizaje. Lo que interesa en este proceso de aprendizaje que el grupo lleva a cabo es clarificar los obstáculos que surgen y ponen en escena las resistencias al cambio. La Psicología Social es una herramienta para vencer estas resistencias al cambio, explicitando los miedos y los estereotipos que la ideología hegemónica ha generado en la subjetividad de los participantes, a fin de lograr un “cambio operativo”. De este modo la Psicología Social es una de las principales herramientas para el proceso de concientización del individuo. En palabras del mismo Pichón- Rivière:

Es un tratamiento o método para movilizar los núcleos estereotipados que dificultan el aprendizaje. El sujeto puede aprender con mayor libertad por la ruptura del estereotipo, puede entonces estar en un continuo progreso. El propósito del grupo operativo es lograr un cambio (Pichón-Rivière,1971:239).

En “Implacable interjuego del hombre y del mundo” (Pichón-Rivière,1971:169-172) Pichón-Rivière desplaza las problemáticas del grupo de aprendizaje a los movimientos sociales. Analiza los conflictos suscitados ante la emergencia de un movimiento revolucionario y la resistencia de las fuerzas reaccionarias que procuran mantener el *status quo*. Toma como ejemplo el impacto revolucionario de la obra de Freud, pero sin descartar la posibilidad de movimientos revolucionarios de índole más político-social. Es en esta línea en donde la Universidad Popular va a dirigir las propuestas de la Psicología Social, repolitizando sus perspectivas de los movimientos revolucionarios, de allí la articulación que el programa curricular propone con los diversos movimientos revolucionarios latinoamericanos y argentinos como “Movimiento Sin Tierra de Brasil, los piqueteros¹⁰, Movimientos de Educación Popular, Madres de Plaza de Mayo, Movimiento de trabajadores desocupados, etc.” (Grande y Kozi,2000b 3).

El aprendizaje en la tarea del cambio de la sociedad como propuesta de la Psicología Social calza con los intereses de la Universidad Popular y se inscribe en la historia de las Madres. Así lo perciben Alfredo Grande y Gregorio Kozi:

¿Por qué sostenemos la necesidad de transmitir la Psicología Social en la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo? La imaginación utópica y la concreción de sueños libertarios, sostenidos en el marco histórico social por las Madres, nos desafía a alcanzar juntos un proyecto práctico conceptual transformador (Grande y Kozi,2000a).

El legado de Pichón-Rivière es abordado tanto desde la lucha de las Madres como desde la coyuntura específica de la Argentina del presente. Es a través de esta doble apropiación que la Psicología Social se repolitiza y contextualiza a fin de clarificar los mecanismos de “la ideología neoliberal encarnada en el Estado argentino” que “legitima a la sociedad de la violencia y la explotación y exclusión de vastos sectores colectivos” (Grande y Kozi,2000a).

Las prácticas

El concepto de “integración” permite describir la índole del conocimiento que fundamenta las propuestas de la Universidad Popular, la trama que sostiene ese saber. Integración que vincula tanto los diferentes saberes disciplinarios y sus valores entre sí como las relaciones entre teoría y praxis y, finalmente, procura afianzar los lazos entre los individuos y los diversos grupos.

a) *Integración disciplinaria*

Siguiendo a Habermas (1989:131-144) una de las características que signan la modernidad ha sido el proceso de separación de las esferas del saber en cuanto resultado de las resquebrajaduras de un mundo organizado por la palabra divina. Proceso paulatino que ha desembocado en la progresiva fragmentación de los saberes en disciplinas y cuyo riesgo mayor radica en las plurales desvinculaciones que estas disciplinas mantienen en especial con respecto a la ética. Desde entonces el interés por establecer vínculos entre los diversos conocimientos, por poner en contacto valores que han sido separados de una totalidad ya perimida ha respondido, en ocasiones, a una percepción de la integridad de los seres humanos y del mundo, cuya fragmentación ha llevado a las políticas de la barbarie, a los avances científicos en la carrera armamentística, al desarrollo extremo de ciertas investigaciones científicas como las que habilita la secuenciación del mapa del genoma humano ¹¹ que no encontraban o no encuentran en la ética un freno a su desarrollo.

Las carreras, seminarios y talleres ofrecidos por la Universidad Popular resultan un intento por reponer los vínculos de las disciplinas con la ética elaborando sus propuestas curriculares en los cruces disciplinarios o los espacios transdisciplinarios.

Otro riesgo de la fragmentación disciplinaria, señalada insistentemente por una ya larga tradición crítica, ha sido la pretendida “pureza” de las ciencias naturales y exactas frente a las perspectivas políticas y, en este sentido, los programas elaborados en la Universidad Popular evidencian el interés por señalar las implicancias políticas muchas veces ocultas bajo su pretendida autonomía.

Evidentemente lo que está en juego a la hora de hablar de propuestas multi o transdisciplinarias es la concepción del ser humano que subyace en toda pedagogía. Si la especialización propende a la formación de técnicos eficientes requeridos por los avances de las sociedades industriales y postindustriales, aquellos que señalan y evalúan los riesgos, aquellos que sufren las consecuencias de sistemas que no los contemplan en sus estructuras, aquellos que luchan por una transformación desde los márgenes de la hegemonía anteponen los valores éticos y las dimensiones políticas al desarrollo técnico. Para Paulo Freire: “la educación será tanto más plena cuanto más sea un acto de conocimiento, un acto político, un compromiso ético y una experiencia estética” (Freire,1996:129).

Cuando se trata del arte —que ocupa un lugar importante en las ofertas de esta Universidad Popular— el intento de establecer vínculos con la ética y la política no resulta una tarea sencilla, amenazada por los reduccionismos. Las fundamentaciones de los programas reflexionan sobre estos vínculos percibiendo la problematicidad de los mismos. En la fundamentación a su seminario “Literatura Argentina y Política”, Alberto Szpunberg ya advierte la conflictividad que provoca la articulación de los valores estéticos con los éticos y con las significaciones político-sociales cuando señala “Las relaciones entre la literatura y la sociedad siempre han sido objeto de polémicas” acusando las limitaciones tanto de las posturas esteticistas como sociológicas en cuyos extremos “ni uno ni otro enfoque revelan la íntima relación entre ética y estética”. Frente a ellas propone:

El siguiente Seminario pretende ofrecer un abordaje a la literatura argentina que, al mismo tiempo que supere la tradicional dicotomía de esteticismo vs. sociologismo, revele los distintos niveles de análisis posible del hecho literario —estéticos, psicológicos, sociológicos, etc.— y la interrelación permanente y siempre fluida que existe entre ellos” (Szpunberg,2000:1-2).

b) *Integración entre teoría y praxis*

Otro de los aspectos fundamentales de la integración remite a los vínculos entre el conocimiento y las prácticas sociales, entre teoría y praxis cuya modalidad se define por la orientación de la carrera. El saber como un conocimiento técnico especializado es superado por un saber “interesado”, que ofrece interés a la realidad vigente. Esta direccionalidad del saber se sustenta en la idea de una educación para la liberación del ser humano en sociedad. En las carreras más vinculadas al arte y la educación se propone la oferta de una formación que conecte a sus egresados con las prácticas

culturales que se llevan a cabo entre los sectores populares, en los centros barriales, en los centros estudiantiles, en las organizaciones culturales de diferentes grupos como ya señalamos. La *Escuela de Arte* (3 años) dirigida hacia el desarrollo del teatro, propone “formar artistas capaces de encarar proyectos populares, activos socialmente y con su filo crítico apuntando a una sociedad en que el arte es fundamentalmente encarado como mercancía” (Serrano, 2000a:1). La preferencia por el teatro se debe a su posibilidad para impactar de un modo más inmediato en la realidad así como por su capacidad de integrar los diferentes aspectos del ser humano.

En sus propuestas es también visible la tensión entre los valores estéticos y sus relaciones con el contexto político-social:

La formación que impartiremos abordará el teatro como un “producto” más de la praxis humana, que ocurre en un contexto social e históricamente determinado [...]. Se trata pues de trabajo humano absolutamente contaminado de la circunstancia histórico-social. Aspiramos a evitar la inefabilidad de un presunto arte proveniente únicamente de los insondables abismos de un sujeto puro al igual que queremos dejar de lado los pragmatismos antiestéticos y utilitarios. El arte teatral [...] es un arte particularmente vinculado a los valores éticos y políticos de su época, y esto de ningún modo implica dejar de lado especificidad estética y sus valores intrínsecos (Serrano,2000a:1).

De un modo más decidido, la consigna por un *Arte Sucio* va contra todo purismo:

Intentamos formar promotores teatrales que pongan el arte al servicio de las organizaciones populares, barriales o estudiantiles. Intentamos extraer el arte del mercado para ponerlo al servicio de la gente. Se nos dirá que nos apartamos también del arte puro. Y contestaremos: ¡Es cierto!. Queremos un arte sucio, pero contaminado de humanidad, de valores sociales, de generosidad, de solidaridad” (Serrano,2000b).

La articulación entre conocimiento y praxis social es una preocupación constante en todas las carreras ya que en definitiva la Universidad surge de un movimiento de protesta como lo son las Madres. Psicología Social se ofrece como “promotora de agentes de cambio”; Derechos Humanos orienta su educación “hacia la transformación del actual ordenamiento social”; Economía Política se presenta en vistas a una “labor educativa militante”.

Las vinculaciones entre conocimiento y prácticas sociales presuponen la comprensión del ser humano en íntima relación con su contexto histórico. En su pedagogía de la liberación, Paulo Freire contempla como dato inexcusable la “situación existencial del sujeto” y su “saber de experiencia hecho” a la hora de diagramar los “temas generadores”. Pichón-Rivière habla del “hombre en situación”, visto en su “cotidianidad”, propone el análisis de los sujetos en su realidad inmediata, en “sus condiciones concretas de existencia” en las cuales “la subjetividad es un fenómeno social e histórico”.

La relación entre el ser humano y su contexto histórico está contemplada en ambos pensadores en una doble direccionalidad: la *determinación* del medio sobre el sujeto, vista como una inmersión acrítica en el sistema de dominación (Paulo Freire) o como la presencia de obstáculos y estereotipos que traban su desarrollo (Pichón-Rivière) frente a la *capacidad transformadora y creativa* del sujeto. “Producido y emergente, en tanto determinado, pero a la vez productor, actor, protagonista” (Pampliega y Rivière,1970:11).

Es justamente en este pasaje de una situación de dominio a otra de liberación donde actúa la educación como herramienta de concientización y percepción de los elementos de la ideología hegemónica que traban la tarea transformadora, de análisis de los mitos introyectados en la conciencia colonizada y de los estereotipos de la sociedad capitalista, un paso necesario para la asunción responsable del oprimido como sujeto de su propia liberación. La educación se convierte en este momento en desarrollo de las capacidades críticas más que en la acumulación de conocimientos.

Mientras Paulo Freire propone la “concienciación” como inserción crítica en la realidad, indispensable para el “compromiso” responsable de los sujetos en el proceso de transformación —y como modo de escapar también a la manipulación propagandística de ciertas vanguardias de

izquierda—; Pichón-Rivière concibe un “proceso de esclarecimiento” de los miedos y estereotipos que obstaculizan la tarea orientada al cambio y define los alcances de su concepto de aprendizaje sustentado “en una didáctica que caracteriza al aprendizaje como la apropiación instrumental de la realidad para modificarla” (Pichón-Rivière,1971:209). Paulo Freire condensa en dos palabras esta doble perspectiva del conocimiento “denuncia y anuncio”, la crítica al sistema de dominación junto con la apuesta a la esperanza de cambio.

c) *Integración y solidaridad*

El concepto de “integración” alcanza una última significación, no sólo se refiere al contacto entre las disciplinas y a la relación entre teoría y praxis, alude además a los vínculos entre los miembros de la sociedad y los participantes de agrupaciones. El desarrollo de la solidaridad se reitera como una necesidad en los fundamentos de las carreras. Ya hablamos de la centralidad e importancia del trabajo en “grupo” tomado de Pichón-Rivière así como de los problemas que Freire señalaba en las políticas de las minorías y de la izquierda. Aquí sólo quiero agregar las implicancias políticas que adquiere en ambos pensadores el concepto de “grupo”. Para Paulo Freire, la ideología hegemónica utiliza como herramienta para ejercer la dominación la “división” de los sectores oprimidos, entonces se hace necesaria la “integración” como táctica ofensiva, como modo de cohesionar las fuerzas en la acción liberadora. En Pichón-Rivière, el trabajo a partir de lo grupal resulta un modo de oponerse y superar el “individualismo de la sociedad capitalista” que provoca la “alienación” del sujeto. Ambos argumentos aparecen en las propuestas curriculares de las carreras, a modo de ejemplo cito la fundamentación de la carrera de Psicología Social: “La retracción del sujeto al individualismo extremo pontificándose la indiferencia hacia el otro, es uno de los efectos del terrorismo económico que surge de la ideología neoliberal encarnada en el Estado argentino” (Grande y Kazi,2000a).

Cabría entonces pensar en la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo como un proyecto educativo fuertemente politizado a partir de la experiencia de lucha de las Madres y en este sentido surge a modo de interrogante en qué medida el peso de esta presencia que le da direccionalidad al conocimiento no corre el peligro de convertirlo en una ideología monológica, en una creencia que es necesario compartir y que de algún modo traba no la crítica que se dirige al contexto sino la autocrítica, la disidencia dentro de la misma Universidad. Paulo Freire ya reflexionó sobre este problema: defendió la idea de la educación como una práctica “necesariamente directiva” pero — siempre atento y crítico frente al autoritarismo de izquierda— advirtió contra sus riesgos:

Mi cuestión no es negar la politicidad y la direccionalidad de la educación, tarea imposible, sino, asumiéndola, vivir plenamente la coherencia de mi opción democrática con mi práctica educadora, igualmente democrática. Mi deber ético, en cuanto uno de los sujetos de una práctica imposiblemente neutra, es expresar mi respeto por las diferencias de ideas y posiciones (Freire, 1992:75).

Cultura y Poder en la posdictadura argentina

Como dijimos al comienzo, el giro que propone Mato permite indagar procesos peculiares de institucionalización a lo largo de América Latina que se articulen en una lógica propia y no necesariamente en los carriles característicos de los centros universitarios; que surjan en íntima conexión con las demandas del contexto. La Universidad Popular nace evidentemente como expansión de la agrupación de las Madres de Plaza de Mayo, de allí sus intereses, de allí su marcado carácter político y su proximidad con la lucha política. Poco o nada de este proyecto proviene de los actuales desarrollos de los Estudios Culturales en Estados Unidos o Inglaterra y el cambio que propone Mato nos despeja y libera de la tendencia especular a considerar sus conexiones con la tradición en habla inglesa y nos habilita a abordar, sin preconceptos, sus modos peculiares de institucionalización. Por el contrario, el nombre mismo de “Universidad Popular” nos remite a una tradición latinoamericana como lo es la de Paulo Freire. Este modo peculiar de institucionalización a

partir de un movimiento social es lo que marca su índole y determina la estrecha vinculación entre conocimiento y prácticas sociales.

Si la nota compartida por los Estudios sobre cultura y poder en América Latina, siguiendo las líneas de Daniel Mato, es el compromiso con la crítica de las formas hegemónicas, con la deslegitimación de las relaciones establecidas del poder y con el avance hacia la construcción de formas más justas de vida social, entonces la Universidad Popular responde a estos compromisos. Pero lo que resulta fundamental deslindar es frente a qué formas hegemónicas se enfrenta, cuál es el sistema de dominio que combate y cuál es el proyecto de esa sociedad más justa. Dicho en los términos propuestos por Daniel Mato, los Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Poder están “basados contextualmente”.

La contextualización de los Estudios sobre Cultura y Poder permite analizar dos cuestiones: las imbricaciones entre las propuestas culturales y el contexto sociopolítico al que se refieren, pero también las diferencias existentes en los Estudios sobre Cultura y Poder en los diferentes países o regiones de América Latina. Mato señala acertadamente la dificultad e imposibilidad de considerar a América Latina como una unidad más o menos homogénea, de allí que resulte igualmente difícil considerar los Estudios sobre Cultura y Poder como un todo homogéneo y debamos intentar diseñar cuáles son las agendas particulares que regionalizan y dan cuenta de la diversidad de América Latina, sin descontar las posibles conexiones que ulteriormente podamos entrever.

Sería necesario reflexionar, entonces, sobre la particularidad de esta propuesta de la Universidad de las Madres de Plaza de Mayo que determina su lugar y significación en el contexto argentino al tiempo que la diferencian de otros proyectos educativos latinoamericanos. Responder esta cuestión en todos sus alcances sobrepasa el espacio de este artículo, pero sí me interesa señalar el carácter *funcional* de este proyecto en relación al contexto de la *posdictadura*. ¿Qué quiero decir con las palabras “funcional” y “posdictadura”?

Frente a los conflictos que atraviesan la historia de otros países latinoamericanos y que han sido analizados a través de los debates sobre colonialismo/postcolonialismo, modernidad/ postmodernidad u occidentalismo/postoccidentalismo¹². Argentina puede indagarse en el presente a partir del par dictadura/ posdictadura, ya que es la matriz de la dictadura en tanto sistema de dominio la que articula gran parte de las actuales demandas. Las secuelas del terrorismo de Estado atraviesan el presente de la democracia e incluso la implementación de planes económicos en el marco de la política neoliberal es percibida como una nueva modalidad de terrorismo de Estado ¹³. En este contexto, la posdictadura emerge como un discurso crítico que evalúa tanto las herencias de la dictadura como las regulaciones de la democracia neoliberal. Me apropio del significado que hace del “post” no tanto una dimensión temporal como una perspectiva crítica radical frente a los sistemas de dominación ¹⁴. A diferencia de otros países de América Latina donde los conflictos y las herencias coloniales constituyen una matriz importante, sostengo que el par dictadura/posdictadura sirve como una de las perspectivas de análisis para comprender las relaciones entre Cultura y Poder en Argentina ¹⁵.

En el contexto de la posdictadura entendida como una perspectiva crítica, tanto la agrupación de las Madres de Plaza de Mayo, como su Universidad Popular emergen como instituciones organizadas y con presencia en la esfera pública, capaces de articular una acabada síntesis de este perfil crítico. Hemos señalado la importancia de los Derechos Humanos como eje desde el cual se argumenta el discurso crítico y de qué modo esta defensa pasó desde las demandas provenientes de las violaciones de los derechos humanos durante la dictadura hacia las violaciones de todo tipo de derechos que la implementación de los planes económicos ha provocado en la población.

¿En qué medida se puede sostener que la Universidad Popular resulta *funcional* a la posdictadura? En la medida en que logra institucionalizarse y hacerse presente en la esfera pública, ocupando un espacio dejado vacante desde los comienzos de la dictadura, capitalizando las demandas de un sector de la izquierda. Lo cierto es que las Madres lograron convertirse en un símbolo a nivel nacional e internacional, símbolo de una crítica radical a los sistemas dictatoriales.

Para finalizar pero al mismo tiempo para dejar perspectivas abiertas que permitan continuar el diálogo sobre los diversos modos en que “cultura y poder” se relacionan productivamente, quiero mencionar otras alternativas. Junto al proyecto de la Universidad Popular de las Madres de Plaza de

Mayo, hay que considerar otras propuestas, otras agrupaciones, otros procesos de institucionalización, tanto dentro de movimientos sociales de diversos tipos que integran proyectos culturales a sus prácticas, como de instituciones culturales ya consolidadas —y estoy pensando en las universidades nacionales— que buscan articular sus investigaciones con las prácticas sociales. Se hace necesaria una primera distinción entre aquellos intelectuales de izquierda “orgánicos” que de un modo más o menos comprometido se vinculan con organizaciones políticas y con movimientos sociales (la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo operó como un factor aglutinante de intelectuales de izquierda al convocarlos a un proyecto común) y quienes se presentan como intelectuales “críticos”, más independientes y menos orgánico frente a las agrupaciones políticas institucionalizadas como es el caso de Beatriz Sarlo y su revista *Punto de vista*. En este escenario sería necesario incluir el trabajo de Elizabeth Jelín, abordado por Mirta Antonelli en esta misma colección.

Si la *postdictadura* es un espacio crítico que se abre en la democracia argentina colocando en el centro de su agenda las herencias de la dictadura y sus recontextualizaciones en democracia —las demandas de respeto por los derechos humanos de todo tipo, los problemas de la justicia aún sin resolver, las críticas a todo tipo de terrorismo de Estado, la revisión de la historia nacional y el papel de los militares en ella, la necesidad de recuperar la “memoria” frente a políticas del olvido, los nuevos modos de dominación a través del neoliberalismo económico, entre otros— entonces es posible verificar en otros países del Cono Sur una agenda similar. En esta línea resulta esclarecedor el trabajo de Ana del Sarto sobre Chile, incluido en este tomo. Los procesos dictatoriales iniciados en la década de los setenta siguieron pautas similares tal como se advierte en la aplicación del Plan Cóndor, un plan destinado a coordinar las prácticas represivas en el Cono Sur; las aperturas democráticas de los ochenta vuelven a reinstalar vínculos entre los países del área ya que comparten una similar coyuntura histórica no sólo en cuanto a las herencias de sus dictaduras, sino además en las políticas económicas neoliberales. Es, en esta historia compartida, en esta agenda común de problemas que podemos extender la noción de posdictadura hacia el Cono Sur para vincular tanto similitudes como diferencias entre las problemáticas que enfrentan estos países.

Referencias bibliográficas

La página virtual de la organización de las Madres de Plaza de Mayo y de la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo es: <http://www.madres.org>. Allí aparecen las actividades de la Universidad y varias de sus publicaciones. En varias citas no he colocado referencias a las páginas porque me remito a textos sacados de este sitio.

AAVV (2000) *El Suplemento*, Año I, No.1, julio. (Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires). Ver: <http://www.madres.org>.

AAVV (1999-2000) Conferencias dictadas en los Seminarios organizados por las Madres de Plaza de Mayo y publicadas por el periódico *Página/12*, desde el 24 de septiembre de 1999 hasta el presente. Ver: <http://www.madres.org>.

Antonelli, Mirta (20002) “La intervención del intelectual como axiomática”. 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.

Periódico de Las Madres de Plaza de Mayo (diciembre 1999) Buenos Aires: Editorial de las Madres de Plaza de Mayo. Ver: <http://www.madres.org>.

Asociación Madres de Plaza de Mayo (1995) *Historia de las Madres de Plaza de Mayo*, Buenos Aires: Editorial de las Madres de Plaza de Mayo.

Basile, Teresa (2000) "Aproximaciones a la posdictadura en el Cono Sur". En: *Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales. Dispositivo/n XXIV*. 51: 115-133. (Department of Romance Languages, University of Michigan).

_____ (1998) "Aproximaciones al 'testimonio sobre la desaparición de personas' durante la dictadura y la democracia argentinas". *Cuadernos ALP*, Año 2, No. 2: 45-63. (La Plata).

_____ (2000) "Nuevos Escenarios. Los intelectuales en el fin de siglo". En: *Actas del IX Congreso Nacional de Literatura Argentina*. (Fundación de la Universidad Nacional de Río Cuarto), 27-32.

Bonafini, Hebe de (1999) "Presentación. Palabras de Hebe de Bonafini". En: *I Seminario de Análisis Crítico de la Realidad Argentina 1984-1999*, publicado como suplemento por el periódico *Página/12*, 24 de septiembre.

Benjamín, Walter (1989) "Tesis de filosofía de la Historia". En: *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Editorial Taurus.

Cabezudo, Alicia (2000) *Programa del "Seminario Educación y Derechos Humanos"*. Ver <http://www.madres.org>.

Del Sarto, Ana (2002) "La sociología y la crítica cultura en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: límites e interinfluencias". 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.

El Achkar, Soraya (2002) "Una mirada a la Educación en Derechos Humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural". 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.

Fuchs, Jaime (2000) "La necesidad y objetivos del curso de Economía Política". *El Suplemento*, Año I, No. 1, julio. (Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires).

Freire, Paulo 1999 (1967) *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.

_____ 1999 (1970) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

_____ 1999 (1992) *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

_____ 1999 (1996) *Política y Educación*. México: Siglo XXI.

Grande, Alfredo y Gregorio Kozi (2000a) "El camino de Enrique Pichón-Rivière: el desafío de la Psicología Social". *Suplemento*, Año I, No. 1, julio. (Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires).

_____ (2000b) *Programa de la carrera de Psicología Social, Psicodrama y Sociodrama*. Ver <http://www.madres.org>.

Habermas, Jürgen (1989) "Modernidad, un proyecto incompleto". En: N. Casullo (comp.): *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Pontosur Editores.

Korol, Claudia (2000a) "La educación de hombres nuevos y mujeres nuevas". *El Suplemento*, Año I, No. 1, julio. (Editorial Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires).

_____ (2000b) "Fundamentación" al *Seminario Teoría y práctica de la educación popular en la Argentina y en América Latina*. Ver <http://www.madres.org>.

Mato, Daniel (2000) "Towards a Transnational Dialogue and Context Specific Forms of Transnational Collaboration: Recent Studies on Cultural and Power in Latin America, and What our English Speaking Collagues call Cultural Studies". Presentado en el Congreso III International Crossroads in Cultural Studies, Birmingham, del 21 al 25 de junio.

Mignolo, Walter (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

Petras, James (2000) *Globaloney. El lenguaje imperial, los intelectuales y la izquierda*. Buenos Aires: Editorial Antídoto.

Pichón Rivière, Enrique 2000 (1971) *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

_____ 2000 (1987) *El Proceso creador. Del psicoanálisis a la psicología social (III)*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Pichón-Rivière, Enrique y Ana Pampliega de Quiroga 1999 (1970) *Psicología de la vida cotidiana*: Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Rozitchner, León: "Los Derechos Humanos y la Democracia" *El Suplemento*, Año I, No. 1, julio.(Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires).

Serrano, Raúl (2000a) *Programa de la Escuela de Arte*. Ver <http://www.madres.org>.

_____ (2000b) "Arte sucio". *El Suplemento* Año I, No. 1. (Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires).

Szpunberg, Alberto (2000) *Programa del seminario "Literatura Argentina y Política"*. Ver <http://www.madres.org>.

Zito Lema, Vicente (1999a) "Un sueño en tierra fértil", *Periódico de Las Madres de Plaza de Mayo*, diciembre 1999, Buenos Aires.

_____ (1999b) "Ética y estética en los tiempos de la perversión". En: *I Seminario de Análisis Crítico de la Realidad Argentina 1984-1999*, publicado como suplemento por el periódico *Página/12*, 24 de septiembre.

_____ (2001) *Conversaciones con Enrique Pichón-Rivière sobre el arte y la locura*. Buenos Aires: Ediciones Cinco.

¹Notas

* Teresa Basile, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Correo electrónico: basso@isis.unlp.edu.ar

Basile, Teresa (2002) "La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura". 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.

Este trabajo es una reformulación de "Educación y política. La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 7, N° 3: 131-150, 2001.

² La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, cuya sede se encuentra en la ciudad de Buenos Aires, se fundó oficialmente el 6 de abril del 2000. Sus miembros directivos son: Rectora: Hebe de Bonafini; Director Académico: Vicente Zito Lema; Presidente del Consejo Académico Nacional: Osvaldo Bayer; Presidente del Consejo Académico Internacional: James Petras. Ofrece tres tipos de actividades: carreras, seminarios y talleres. Durante el año lectivo del 2001 estas actividades son las siguientes: *Carreras*: "Psicología Social, Psicodrama y Sociodrama" (4 años); "Derechos Humanos y Políticos" (3 años); "Investigación Periodística" (3 años); "Economía Política y Social" (3 años); "Arte" (3 años); "Teatro" (3 años); "Cine Documental" (3 años); "Educación Popular" (2 años); "Cooperativismo" (2 años); "Diseño Gráfico" (2 años) y "Psicodrama" (3 años). *Seminarios* (anuales): "El adulto mayor, una nueva perspectiva crítica"; "Lectura metodológica de El Capital"; "Literatura y Política"; "Literatura y Psicoanálisis" y "Psicoanálisis, marxismo y capitalismo". *Talleres* (anuales): "Pintura"; "Mural"; "Arte Participativo y Arte Callejero"; "Fotografía"; "Narrativa (prosa, poesía y teatro)". La oferta del año anterior (2000) fue similar. Previa a su fundación la Universidad Popular brindó una serie de Seminarios, desde el 7 de agosto de 1999, con conferencias de destacados intelectuales argentinos y ocasionalmente del exterior. Estas conferencias fueron -y aún son- publicadas por el periódico argentino *Página/12* y pueden encontrarse asimismo en la página de Internet <http://www.madres.org>. Dichos seminarios fueron: "I Seminario de Análisis crítico de la realidad argentina (1984-1999)"; "I y II Seminario sobre Arte, locura y sociedad"; "Análisis del plan económico de la Alianza"; "Fútbol: pasión y perversión"; "Las alternativas al plan económico de la Alianza"; "La locura en la Argentina". Asimismo y durante el receso del año lectivo, la Universidad ofrece seminarios y talleres de verano. Esta Universidad también organiza diversos tipos de eventos culturales como presentación de libros, recitales, musicales, exposiciones de arte, ciclos de cine y videos, conferencias y debates y actos políticos como marchas de protesta. Tanto la Universidad como la organización de las Madres de Plaza de Mayo cuentan con una serie de publicaciones: *El Suplemento*, la revista *Locas. Cultura y utopía*, y un *Periódico*.

³ La *Asociación Madres de Plaza de Mayo* surgió durante la dictadura argentina como una agrupación de protesta y reclamo por la desaparición de sus hijos bajo el terrorismo de Estado. Su presidenta, Azucena Villaflor De Vicenti, fue secuestrada y asesinada durante la dictadura. Ya en democracia surgieron divergencias en el seno de esta agrupación en torno a las medidas que el gobierno constitucional tomó frente al problema de enjuiciar a los responsables del terrorismo de Estado. En este sentido el Presidente Alfonsín creó la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) dirigida a recopilar datos y testimonios sobre la desaparición de personas para el ulterior juicio a los militares. Esta medida fue una de las causas que creó la fractura dentro de la agrupación. Mientras Hebe de Bonafini —quien se opuso a lo resuelto por el Presidente Alfonsín— conservó el nombre de *Asociación Madres de Plaza de Mayo* convirtiéndose en su líder; otro grupo de madres se nucleó bajo la denominación de *Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora*. La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo pertenece a la primera de estas agrupaciones.

⁴ Como asegura Vicente Zito Lema: esa experiencia donde "el sufrimiento es una fuente de saber [...] rompe esa fragmentación de que el conocimiento es una especulación por la que nadie paga nada. Como bien decía Artaud, cada palabra se paga con el hueso [...]. Y desde ese saber del cuerpo, concreto, cotidiano, histórico, las Madres saben mucho" (Zito Lema, 1999 b).

⁵ Enrique Pichón-Rivière (1907-1997) fue un gran renovador de la psiquiatría en Argentina promoviendo el pasaje desde el Psicoanálisis a la Psicología Social e integrando así la Sociología a los estudios del psicoanálisis. Su obra alcanzó un gran influjo en la década de los sesenta. Fue el fundador de la Escuela de Psicología Social, concibiendo a esta última como una democratización del Psicoanálisis.

⁶ A propósito sostiene Enrique Pichón-Rivière "Otro tema que desarrollamos extensamente en relación con el grupo operativo es si se trata o no de un grupo terapéutico, entendiendo que toda conducta derivada surge de un trastorno del aprendizaje, de un estancamiento del aprendizaje" y "La terapia no es el objeto principal del grupo operativo de aprendizaje, pero algunas de sus consecuencias pueden ser consideradas terapéuticas en la medida en que instrumentan al sujeto para operar en la realidad" (Pichón-Rivière, 1971:218-219).

⁷ Durante la presidencia del Dr. Raúl Alfonsín (1983-1989), con la cual se inauguraba la democracia en la Argentina, luego del extenso período de la dictadura militar (1976-1983), se constituyó la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) que aportó la documentación necesaria para el desarrollo del juicio a las juntas militares de la dictadura. Luego de las condenas a los altos jefes militares, debía continuarse por la cadena de mandos hasta llegar a los ejecutores últimos. Sin embargo, una serie de alzamientos militares (los "carapintadas") presionan y conducen a la sanción de una serie de leyes ante el temor suscitado por la amenaza de otro golpe de Estado: la ley de *Obediencia Debida* (1987) exculpaba a los oficiales intermedios y a los ejecutores directos de los delitos de lesa humanidad y la Ley de *Punto Final* (1987) suspendía definitivamente la prosecución de las causas. Durante el gobierno justicialista, el Presidente Dr. Carlos Menem (1989-95), promulgó un *Indulto* que liberó a los jefes militares condenados en el juicio a las juntas militares mencionado.

⁸ La fuerte herencia de los conceptos de Paulo Freire es visible en la siguiente cita del mismo texto: "Es una política del diálogo, y no del discurso monolítico. Es una pedagogía de la pregunta, y no de las respuestas preestablecidas. Es una pedagogía de lo grupal y de lo solidario, frente a las que reproducen el individualismo y la competencia. Es una pedagogía de la creación colectiva de conocimientos, y no de su transmisión vertical. Es una pedagogía de la libertad, y no una pedagogía que refuerce la dominación. Es una pedagogía de la democracia y no del autoritarismo. Es una pedagogía de la esperanza, frente a las que afirman el fatalismo histórico. Es una pedagogía de la praxis, que funda su saber en la práctica social e histórica de los pueblos y concibe su criterio de eficacia en la transformación de la misma. Es una pedagogía que basándose en los fundamentos filosóficos del marxismo, y en su núcleo central, la dialéctica revolucionaria, acepta el diálogo con los saberes provenientes de las diversas ciencias sociales y de las distintas ideologías que promueven la liberación, como la teología de la liberación, el feminismo, la ecología, y el pensamiento proveniente de la resistencia indígena, negra y popular" (Korol,2000b).

⁹ La CGT es una institución argentina que nuclea a todos los sindicatos del trabajo por gremios.

¹⁰ Los piqueteros son grupos de protesta que, en la democracia neoliberal argentina, reclaman a través de una serie de prácticas, en especial el corte de las principales rutas, por medidas económicas que mejoren la situación de los trabajadores argentinos.

¹¹ La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo ofreció un seminario sobre "Genoma Humano: aspectos sociales y éticos, con la coordinación del Dr. Alberto Korembliht.

¹² Ver al respecto las propuestas de Walter Mignolo (2000).

¹³ En varias oportunidades aparecen referencias a las políticas económicas en el marco del neoliberalismo como una extensión del terrorismo de Estado. A modo de ejemplo: "La retracción del sujeto al individualismo extremo pontificándose la indiferencia hacia el otro, es uno de los efectos del terrorismo económico que surge de la ideología neoliberal encarnada en el Estado argentino. Ello es un correlato evidente del Terrorismo de Estado genocida" (Grande y Kazi, 2000a) y "[...] la democracia neoliberal les permitirá a esos mismos poderes impunes que prolongan legalmente el genocidio económico, señalar y acusar como "terroristas" a las respuestas y las reacciones de las poblaciones contra el despotismo económico legalizado [...]. Se puede entonces concluir afirmando que el terror impune subsiste como fundamento del Estado de Derecho. Ya los Estados del primer mundo no necesitan ejercer directamente el terror en los países del tercer mundo para conservar su poder y expropiar sus riquezas: les basta la "democracia" que implanta la legalidad de una economía asesina para obtener los mismos fines" (Rozitchner,2000).

¹⁴ Ver al respecto las reflexiones de Walter Mignolo (2000).

¹⁵ Propongo el par dictadura/posdictadura como una matriz importante en el Cono Sur (Basile, 2000).

Procesos de Globalización e Identidades.

Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo “propio” y lo “ajeno”

Emilia Bermúdez *

Introducción

En América Latina, si algún tema ha ocupado y caracterizado la reflexión y el debate que sobre los problemas culturales han hecho los intelectuales, es el tema de las identidades. Y es que no puede ser de otra manera porque, por un lado, desde el mismo momento en que las oligarquías criollas iniciaron los procesos de emancipación de América Latina lo hicieron pensando en cómo construir alrededor de las ideas de “patria” y “nación” una unidad cultural que le diera identidad a las nacientes repúblicas (Murillo,1991:67; Zea,1999:12) y, por otro lado, porque la “angustia ontológica del latinoamericano”, términos con los que denominó el escritor venezolano Arturo Uslar Pietri la persistente “búsqueda de la identidad” (Tinoco,1992:17), se expresó a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en una rica tradición ensayística y artística y en un debate cultural y político entre diversas corrientes de pensamiento, entre las que se destacaron el modernismo, el costumbrismo, el criollismo y el positivismo, cuyos solos ejemplos rebasarían el propósito de este trabajo. Así mismo, a principios del siglo XX y en oposición a la tradición nacionalista intelectual y política latinoamericana (Zea,1999:13), los pensadores críticos incorporan al debate político cultural, las teorías socialistas y anti-imperialistas y, a la luz de estos paradigmas teóricos y políticos, acuñan las tesis del “colonialismo cultural” y de la “dependencia y dominación cultural” para explicar los problemas de las identidades latinoamericanas.

Así, independiente de las diversas corrientes ideológicas en que se sitúan los pensadores latinoamericanos, lo relevante es que el tema de las identidades es constitutivo del debate intelectual latinoamericano y podemos decir que es uno de los rasgos que definen la particularidad de las reflexiones de nuestros pensadores dentro ó fuera de lo que se ha llamado la academia. Es como lo ha venido planteando Leopoldo Zea “el dramatismo de la inteligencia latinoamericana en busca de su identidad” (1986:217). Dramatismo no sólo lleno de angustias, sino de conflictos entre diversos actores y sus distintas representaciones e intereses por perfilar una identidad como unidad ó como diversidad. Es lo que une y enfrenta visiones distintas entre Civilizadores (Sarmiento en Argentina o Gallegos en Venezuela) con indigenistas como Mariátegui en Perú. Es lo que une y distancia al criollismo, modernismo o folclorismo y su intención de justificar la existencia de una unidad cultural soportada en el pasado heroico y en la tradición inmutable.

Es lo que enfrenta en América Latina, desde las primeras décadas del siglo XX, a actores con visiones políticas y proyectos distintos de nacionalismos. Por un lado, los que enarbolaron el nacionalismo para justificar el proyecto de los gobiernos nacional populistas, que se instauraron en varios países de América Latina desde la década de los cuarenta y por el otro, los intelectuales y líderes políticos de izquierda para quienes el nacionalismo era la defensa de la soberanía nacional frente al extranjero y la reivindicación de las culturas populares y la liberación de los procesos de dominación y dependencia cultural (Chacón,1975)¹.

En “tiempos de globalización” (Mato,1995) esta “angustia ontológica” sigue acompañándonos y en el marco de esta permanente preocupación y de representaciones y posiciones intelectuales aun distintas y encontradas es que nos ha parecido interesante proponer, a los organizadores de esta publicación

colectiva, el análisis de algunos de los planteamientos que sobre las identidades y los procesos de globalización realizan Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato. Propuesta que obedece; en primer lugar, a que como sostendremos y trataremos de fundamentar en las páginas siguientes, estos intelectuales, desde nuestro punto de vista, han contribuido a elaborar nuevas maneras de analizar los procesos de interacción simbólica a partir de la crítica y ruptura constante con la forma como algunos intelectuales y líderes políticos latinoamericanos habían venido encarando la permanente interrogante sobre quién y qué somos. Sus aportes, tanto desde el punto de vista teórico como epistemológico, constituyen una contribución invaluable para cualquier intento de construir una teoría de las identidades y diferencias en América Latina y para la comprensión de los procesos de construcción de las identidades en “tiempos de globalización”. En segundo lugar, nos ayudan a alejarnos de las visiones fatalistas en la medida en que desafían al paradigma de la búsqueda de nuestras identidades en cosas perdidas o en meros objetos coleccionables, para ayudar a situarnos en el análisis de la dinámica cambiante de los procesos de construcción de las identidades y sus actores. En tercer lugar, contribuyen, también, a fundamentar una posición intelectual y conscientemente comprometida con las transformaciones socio políticas en América Latina, sin prejuicios ni romanticismos, pero con claro compromiso con los sectores populares de nuestros países. Posición que observamos en ellos al encontrar, en la mayoría de sus escritos, una constante preocupación por entender lo que ocurre en los imaginarios de los sectores populares latinoamericanos² y en los esfuerzos que hacen por realizar aportes teóricos que sirvan para el diseño de políticas culturales y comunicacionales más democráticas. En cuarto lugar, porque consideramos que relevar las rupturas y aportes de nuestros intelectuales latinoamericanos nos ayuda a comprender mejor que las reflexiones y los temas por ellos propuestos, al menos en el campo de las identidades, no obedece a la necesidad de acomodarse a una moda intelectual tal como lo supone Reynoso³ (2000:245-246) al referirse descalificativamente a la producción intelectual de García Canclini. Mas bien esos cambios se deben como lo expresa Daniel Mato (1999b:11), a un compromiso ético y político que no tiene que ver con la apropiación de las prácticas intelectuales que se generan en el Centro para los Estudios Culturales de Birmingham, ni de sus seguidores en los Estados Unidos, sino que son parte de tradiciones intelectuales de larga historia en América Latina.

Por último, porque los planteamientos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato tienen influencia en nuestro ámbito académico y en la práctica docente que ejercemos en nuestras universidades y en nuestro trabajo de investigación y por ende en nuestros estudiantes.

De las rupturas

A nuestro entender, un recorrido por la producción intelectual de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato sobre el tema de las identidades y los procesos de globalización, nos hace comprender que sus aportes se construyen a partir de rupturas con respecto a:

a) La miopía y la visión del pastiche de “razas” derivados de las teorías del mestizaje y del tradicionalismo folclórico que aún están presentes en la visión hegemónica de los actores políticos y en la historia cultural oficial de los países latinoamericanos y que remiten constantemente a “buscar” nuestra identidad en el entrecruzamiento de lo indio, lo negro y lo blanco metropolitano y en el pasado, olvidando que las identidades no son ni biológicas, ni heredadas sino fundamentalmente sociales y cambiantes.

b) El modernismo y las ideologías del nacionalismo que suponen que de lo que se trata en América Latina es de construir una identidad nacional homogénea soportada en las ideas de “patria”, “nación” y “tradicición” que reduzca la conflictividad derivada del mestizaje.

c) Los demonios que desatan los teóricos de la dependencia cultural para quienes los procesos de “dominación cultural”, llevan indefectiblemente a los “sectores dominados” a la “alienación” de su identidad⁴ y los que actualmente han construido algunos intelectuales y algunos movimientos socio-políticos en relación a los procesos de globalización (OSAL,2001).

d) La influencia que ejercieron las posiciones mecanicistas y dualistas del marxismo que condujeron en muchos casos a entender lo que ocurría en lo cultural como un simple reflejo de las condiciones económicas y de las diferencias de clase que se generan a nivel de la propiedad de medios económicos, y/o a suponer la existencia contradictoria de un arte burgués y un arte popular⁵. En esta misma línea, rompen con aquellas teorías que ubican el problema de las identidades en una separación y distinción entre cultura de élites/cultura popular o cultura de masas/cultura popular. También, con el dualismo que sitúa el problema de las identidades en América Latina en la defensa de lo “propio” referido a lo “auténtico” y el rechazo a lo “ajeno”, en un momento cuando lo que predomina es el entrecruzamiento étnico, de temporalidades, de espacios y de imaginarios globales y locales. Se trata de una oposición tanto a las visiones universalizantes, como al provincianismo cultural presente en algunos grupos y movimientos culturales.

e) Los espantos y la visión romántica construidos por los defensores del indigenismo y de la cultura popular, para quienes la identidad entendida como lo “auténtico”, “lo propio” y lo “bueno” sólo existe y hay que buscarla en las culturas populares y sus tradiciones y quienes sólo ven en los procesos de globalización amenazas para “la identidad cultural” de esos sectores.

f) La visión fatalista de la posmodernidad que preconiza la existencia del hombre “fractal” (Baudillard,1987), la cual imposibilita ver los potenciales procesos de reconstrucción de lo colectivo a partir de nuevas formas de estar juntos en los distintos espacios de sociabilidad que se generan en las diferentes y complejas prácticas de los actores.

Es importante señalar que ese proceso de rupturas incluye, en el caso de García Canclini y Martín Barbero, el exorcismo de algunas de sus propias posiciones dualistas iniciales encontradas en sus primeros escritos. En el caso de García Canclini, la presencia del dualismo marxista que le llevó a proponer en su obra *Arte popular y sociedad en América Latina* (1977), un análisis basado en el concepto de clases sociales y a mirar con esos lentes las relaciones de poder que se construyen en el campo artístico. Posición que es abandonada, tal y como podemos ver expresado en el texto *Culturas híbridas* (1990), obra que, a nuestro entender, constituye una autocrítica respecto a sus posiciones anteriores. Lo mismo encontramos en algunos momentos en la obra *De los medios a las mediaciones* de Martín Barbero (1997); específicamente en los análisis sobre la “resistencia cultural de los sectores populares”, dejando evidenciar incluso, ciertos rasgos de romanticismo. Sin embargo, en sus escritos posteriores, sin olvidar su preocupación por lo que ocurre con los imaginarios de los sectores populares, encontramos un análisis más centrado en los cambios que se están produciendo en los referentes tradicionales de las identidades y en el cómo los sectores populares resignifican sus prácticas a partir de esas nuevas experiencias y no en unos supuestos procesos de resistencia, que es lo que parece desprenderse de su análisis acerca de la “enculturación” o dominación de las clases populares por la burguesía capitalista. (1987:103-104-133). Distinto es el caso de Daniel Mato, quién pasa de la economía (su disciplina de origen y en la cual trabaja hasta 1982) a los estudios sociales y culturales más tardíamente⁶ y con el acto de constrictión ya realizado y con la penitencia cumplida, debido a que mantiene una constante vigilancia epistemológica (Mato,1991) sobre su propio proceso de producción de conocimiento, para no dejarse atrapar por los fetiches de las identidades, ni por los “demonios de la globalización”.

Las identidades y los procesos de globalización. híbridos, palimpsestos y representaciones

Híbridos, palimpsestos y representaciones constituyen tres términos que sintetizan en categorías las diferentes ideas que Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato tienen acerca de la manera como los actores construyen sus identidades en tiempos de globalización. Esto no quiere decir, que en sus escritos estos intelectuales sólo usen un término en específico, puesto que como ocurre, por ejemplo, con la palabra “híbridos” y semejantes, usados tanto por García Canclini como por Martín Barbero en diversas oportunidades y en textos distintos. Lo que deseamos resaltar es la centralidad

específica, que cada uno de esos términos tiene en las teorías de estos intelectuales, hasta llegar a convertirse en categorías que les permitan hacerse cargo de la heterogeneidad cultural latinoamericana y de los procesos de construcción de las identidades, diferenciando lo que tienen de imaginarios compartidos y diferentes y el carácter conflictivo que los actores globales y locales le imprimen a la dinámica de su construcción.

Las identidades: viejas y recientes noticias de Néstor García Canclini sobre la hibridación

Si algún referente conceptual es permanente en el análisis de García Canclini acerca de las identidades es la noción de hibridación⁷. Sin embargo, dicha noción ha sufrido un proceso de metamorfosis constante que tiene que ver con los distintos momentos en que contextualmente transcurre el pensamiento de este autor y con sus diferentes interlocutores. Se definen al menos tres momentos distintos de construcción del concepto de híbridos que, al mismo tiempo, dan cuenta de tres maneras diferentes de mirar el proceso de construcción de identidades. Un primer momento, en el cual, centrado en una perspectiva marxista historicista (y no habiéndose producido rupturas con el dualismo de clases) de analizar las relaciones simbólicas de poder a partir del arte, la noción de híbridos le sirve como argumento para oponerse a sus interlocutores: los ideólogos del nacionalismo y del tradicionalismo, quienes, según él, soportaron el poder de las “burguesías nacionalistas”, al proveerles de una ideología cohesionadora de las clases sociales, que esconde los enfrentamientos, a través del manejo de concepciones homogeneizantes y ahistóricas de las identidades (García Canclini,1977:101-104). La noción de “híbridos” es, en este contexto del pensamiento del autor, sinónimo de mestizaje y sincretismo cultural y “es una categoría distintiva del proceso cultural americano” (García Canclini,1977:100).

Nos interesa también puntualizar que, en ese momento, aún dentro del esquema dualista, sobre el cual soporta sus concepciones del arte y las identidades, García Canclini (1977) pone de relieve el carácter dinámico, cambiante y conflictivo de la construcción de los procesos identitarios. Las identidades son vistas como un proceso histórico “resultado de la actividad de cada pueblo que puede ser modificada y que no constituyen un destino fatal” (García Canclini,1977:104).

Un segundo momento, que ubicamos alrededor de la aparición del texto *Culturas híbridas* ([1990]2001), en donde sin dejar completamente de lado a sus anteriores interlocutores, cuestiona las distintas posiciones dualistas⁸, las visiones románticas de las culturas populares y las patrimonialistas. El concepto “híbridos” sirve así, precisamente de conjuro contra todo tipo de dualismo. Pero, a nuestro modo de ver, aquí, García Canclini, separa la noción de híbrido de la idea de mestizaje. Lo híbrido refiere a un atributo de la complejidad de las sociedades modernas debido al entrecruzamiento y yuxtaposición de temporalidades, de signos, símbolos y objetos culturales y, las identidades latinoamericanas, al construirse en estos procesos híbridos, adquieren ese atributo:

Los países latinoamericanos son el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas [...] del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (García Canclini,1990:71).

En el marco del análisis de la modernidad cultural, la ciudad, el consumo cultural, las migraciones, y los procesos de “desterritorialización” y “territorialización”⁹, producto del desarrollo creciente de las llamadas nuevas tecnologías, pasan a ser los procesos a través de los cuales, García Canclini analiza la hibridación cultural. En el contexto de “transnacionalización” y de creciente complejidad de las sociedades modernas, el análisis de la constitución híbrida de las identidades es desplazada hacia la discusión teórica posmoderna de la integración o fractalidad y de las transformaciones en las nociones de espacio territorial y tiempo cronológico. Es decir, hacia el examen y cuestionamiento de los referentes y maneras como estamos acostumbrados a pensar los procesos de construcción de las identidades. Según García Canclini, (1990:268) en la modernidad, los medios pasan a ocupar un papel creciente en la integración

del imaginario urbano disgregado y las identidades pasan a construirse cada vez más en los espacios íntimos.

Nuevamente, invita a romper con la visión sacralizada de lo patrimonial y con las versiones de lo auténtico que asocian las identidades a la pertenencia a un territorio y a la colección de objetos del pasado y centra su análisis en los procesos de transformación de las identidades a partir de las nuevas interacciones culturales de los actores y de las relaciones de poder que allí se construyen. (García Canclini, 1990:177-190).

Un tercer momento, en el cual aparece ya la categoría globalización y el análisis de las identidades es ubicado en el contexto de los procesos de globalización y de la creciente multiculturalidad. En este sentido, aparecen nuevos interlocutores, aquellos que tienen la visión de que "la globalización" implica un simple movimiento de homogeneización sustitutiva de lo local, aquellos que ubican el problema de las identidades en el dilema de posiciones entre lo "propio" y lo "ajeno". (García Canclini 1995, 1996, 1997, 1999a, 1999b, 2000) y algunos actores globales que como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional pretenden, según él, establecer su lógica homogeneizadora a través del mercado (2001:20)¹⁰.

Para García Canclini (1995,2001) en tiempos de globalización se vuelve más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales y de la multiculturalidad, porque la globalización no es "un simple proceso de homogeneización sino de reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas. Por eso la multiculturalidad es un tema indisoluble de los movimientos globalizadores" (1995:13). "El objeto de estudio no es la hibridez sino los procesos de hibridación" (2000:5, 2001:6)¹¹; procesos de hibridación que junto a las estrategias de reconversión por parte de sectores sociales hegemónicos o populares llevan a relativizar cada vez más la noción de identidades y, en consecuencia a clausurar las pretensiones de establecer autenticidades, así como, a poner en evidencia el riesgo de establecer identidades locales autosostenidas y radicalmente opuestas a la sociedad nacional o la globalización (2001:6). En tiempos de globalización, García Canclini sigue profundizando en el análisis sobre el cambio de los referentes espacio-temporales con los que estamos acostumbrados a examinar los procesos de construcción de las identidades. Para él, en la era de la globalización, las identidades se construyen en el espacio de las comunidades transnacionales y desterritorializadas (1995,1996), en la esfera de la comercialización de bienes culturales y en el consumo de símbolos y objetos transnacionales. Pero, lo anterior no significa que los procesos de globalización arrasen con los procesos locales de construcción de las identidades¹² (1996); puesto que las naciones y las etnias siguen existiendo, aunque la tendencia sea a dejar de ser productoras de cohesión social (1995:129). Así, que de lo que se trata en tiempos de globalización, no es del riesgo de la desaparición de las identidades locales sino de "entender como se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación cultural" (1995:129) y el carácter conflictivo de su construcción (2001:14). Para entender esos procesos de hibridación de las identidades, es necesario salir de la oposición global-local y situarse en las distintas maneras cómo los sujetos se imaginan "la globalización" y en el cómo a partir de allí construyen distintas maneras de representarse y narrar sus identidades (1999a:30). En este sentido García Canclini puntualiza el carácter relacional de las identidades. Las identidades "dependen de la situación en que nos coloquemos" (1997:83). Por ello, para él, el dilema hoy no puede estar tampoco en un nuevo dualismo que nos pondría en el terreno de escoger entre "globalizarnos o defender la identidad", (1999a,1999b) sino en "cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad". (1999b:65, 2001:14).

Jesús Martín Barbero: las identidades: palimpsestos, des-ordenamiento y des-centramiento cultural

La noción de palimpsesto es usada por Martín Barbero como un recurso del lenguaje para designar las temporalidades sociales presentes en los procesos culturales latinoamericanos, especialmente a partir de la hegemonía de los medios de comunicación en la construcción de los procesos simbólicos de esas sociedades. Desde su obra *De los medios a las mediaciones*, publicada por primera vez en 1987, hasta sus escritos actuales, palimpsestos es también una manera de designar los procesos de heterogeneidad presentes en la construcción de las identidades sociales en América Latina.

Pero, al igual que en García Canclini, en el análisis de las posiciones de Martín Barbero acerca de las identidades y los procesos de globalización, distinguimos dos momentos. Un primer momento que situamos en el análisis de su obra *De los medios a las mediaciones* ([1987],1997) y, un segundo momento, que lo ubicamos en la adopción y aparición del término “globalización” para referirse a los procesos de interconexión global que se potencian con el desarrollo de las nuevas tecnologías (1998a, 1998b,1998c, 1999, 2000).

Desde sus estudios de los procesos de comunicación y las relaciones de poder, Martín Barbero se sitúa en una confrontación crítica con las posiciones que demonizan los medios de comunicación, con las posiciones dualistas, y las posiciones del nacionalismo y las perspectivas homogeneizantes de las identidades. Pero, también, desde una perspectiva Gramsciana de mirar los procesos de construcción de la hegemonía cultural y política, crítica al marxismo ortodoxo; especialmente por el esquema dualista y reduccionista de clase, presente en dichas interpretaciones. Para Martín Barbero el reduccionismo de clase no permite pensar la pluralidad ni ver la configuración de las mediaciones que se dan en la construcción de los procesos simbólicos y en la construcción de la hegemonía. En este sentido, propone nos traslademos desde el análisis del uso de los medios al lugar en que se produce el sentido, a los movimientos sociales y a la manera como los sectores populares reelaboran sus identidades.

El estudio de los espacios de mediación (el barrio, la familia, la escuela) será, según él, la única manera de entender que las identidades culturales se construyen a partir de la imbricación conflictiva con lo masivo. Lo masivo es una nueva forma de sociabilidad y no mera manipulación y alienación (1997:203-259). Al mismo tiempo, destaca el cruce de temporalidades sociales y géneros sobre los cuales se construyen los imaginarios en los medios de comunicación (1997:236) y a este cruce lo llama palimpsestos.¹³ Los medios son pensados por Martín Barbero como uno de los principales espacios en los cuales se construyen las identidades. Según su visión los medios le aportan a la gente grupos de pertenencia, quién es el enemigo, es decir, sobre quién proyectar sus miedos y frustraciones y con quién soñar (Martín Barbero,1994:29). Para él, es importante desprenderse de los maniqueísmos y empezar a pensar qué es lo que está ocurriendo en las maneras cómo construimos nuestras identidades.

En este sentido, la respuesta la ofrece él mismo, al expresar que, lo que está ocurriendo es que se está transformando “el modo cómo percibimos la identidad misma, el modo cómo se construye la identidad” (Martín Barbero,1994:33). Se trata, según él, de “identidades profundamente precarias”, “se hacen y deshacen a un ritmo distinto”, “son menos unitarias”, “son plurales”, “hechas de trozos”, “de pedazos”, “de referentes diversos”, de “desniveles temporales”, de “gestos atávicos” y de “ingredientes posmodernos” (1994:33). Estas ideas acerca del contenido de las identidades son las que le sirven de punto de partida para retomar y desarrollar en sus escritos posteriores, esto es en tiempos de globalización, la noción de palimpsestos (1998a, 1998b, 19998c, 1999, 2000a). En sus análisis de las identidades en tiempos de globalización, la noción de palimpsesto estará, además, acompañada de dos ideas en las que contextualmente Martín Barbero ubica los procesos de construcción de identidades en tiempos de globalización, estas son: “des-ordenamiento y des-centramiento cultural”.

La base teórica del proceso de desordenamiento cultural, es la noción de “desanclaje” de Giddens (Martín Barbero 1998a,1998b,1999). Es decir, se refiere a las transformaciones de nuestras percepciones, al cambio en la manera en la que nos acostumbramos a percibir el espacio y el tiempo (1998a:36-42,1998b:44-52) y, con la expresión “des-centramiento cultural”, se refiere a la forma

desordenada en que se perciben los objetos culturales y la constitución de mosaicos hechos de objetos móviles de tiempos y espacios diferentes (Martín Barbero 1998a:48,1998b:57). Además, para él, los procesos de globalización económica y tecnológica de los medios y las redes electrónicas vehículan una multiculturalidad que hace estallar los referentes tradicionales de identidad (Martín Barbero,1998a:36). En los procesos de globalización los sujetos construyen sus identidades de amalgama de universos culturales y de temporalidades más flexibles y referentes culturales menos estables. Así, para Martín Barbero, las nociones de tiempo, espacio, historia, comunidad son transformados por la dinámica que los actores le imprimen a los procesos de globalización y por las nuevas maneras de construir su sociabilidad (1998a,1998b).

Según Martín Barbero, las identidades en los procesos de globalización ya no se leen ni se escriben como antes y, por lo tanto, tampoco se representan de la misma manera. Para él estamos en presencia de nuevas formas de la cultura que ponen en evidencia nuevas formas de organización de la misma y que consisten en un “descentramiento cultural” derivado de un proceso de “desgaste de las representaciones”, “desgaste de la memoria” y de “desanclaje”. A las identidades que resultan de esos procesos de “des-centramiento” y “des-ordenamiento cultural” también las denomina palimpsestos. En su última versión, palimpsesto es “una metáfora que desafía toda nuestra percepción adulta como nuestros cuadros de racionalidad y que se asemeja a ese texto en que un pasado borrado emerge, tenazmente aunque borroso, en las entrelineas que escriben el presente. Es la identidad que se gesta en el doble movimiento deshistorizador y desterritorializador que atraviesan las demarcaciones culturales” (Martín Barbero 1998c:32,2000b).

Sin embargo, al igual que como lo plantea García Canclini, contradictoriamente, las culturas regionales y locales se revalorizan y exigen sus derechos a construir sus imágenes y contar sus relatos (2000a:336). En este sentido, afirma que las identidades no son homogéneas ni excluyentes; son “una construcción que se relata” (2000a:337) y en la diversidad de relatos es que, al mismo tiempo, las identidades se construyen (2000a:337). Para Martín Barbero la idea, el vínculo entre narración e identidad, no es sólo expresiva, sino constitutiva y es en la diversidad de relatos que las identidades culturales se construyen (Martín Barbero,2000a: 337). Relatos que como explícitamente él lo expone hoy “se ven atravesados por el hegemónico lenguaje de los medios masivos en el doble movimiento de las hibridaciones —apropiación y mestizaje— y de las traducciones: de lo oral ya no sólo a lo escrito sino a lo audiovisual y lo informativo (2000a:337).

Daniel Mato. Las identidades como representaciones sociales

Al igual que García Canclini y Martín Barbero, Mato se sitúa en el análisis de las relaciones entre cultura y poder y en una perspectiva crítica de las visiones naturalistas y tradicionalistas que soportan las ideologías nacionalistas y la legitimación de las representaciones folclóricas y homogeneizadoras de las identidades culturales, así como, de las teorías marxistas que tratan los procesos culturales como reflejos de las condiciones económicas (1995). Al mismo tiempo, al trabajar las identidades en el contexto de los procesos de globalización, sus críticas se sitúan tanto contra quienes “demonizan”, como contra quienes realizan una apología de los procesos de globalización (Mato 1995, 1996a,1999a, 1999b, 1999c y 2001) .

Desde una perspectiva que no pierde de vista la centralidad de los actores y sus prácticas y el cómo esos actores construyen sus discursos acerca de las identidades, en el espacio de las interconexiones de flujos de informaciones en distintos ámbitos transnacional, internacional nacional y local, Mato conceptualiza las identidades como “representaciones socialmente construidas” (1994) por diversos actores locales, nacionales o globales (1999b,1999c).

Según Mato, las identidades son “producto de procesos sociales de construcción simbólica” (1994:19) y, por lo tanto, difieren unas de otras tanto en los atributos como en la manera en que son construidas. De allí que rechaza cualquier teoría que se sustente sobre la idea de la existencia de una única identidad y de su homogeneidad. Las identidades son “producto de acciones sociales y no de fenómenos

naturales, ni tampoco reflejo de las condiciones materiales” (1994:16). Se trata, además, de construcciones permanentes en toda sociedad, no exentas de conflictos y disputas. Por el contrario, según Mato, las identidades se construyen a partir de la lucha entre distintos actores por promover sus representaciones (1994:17,1996a:15). Enfocando el análisis de las identidades en los actores y sus prácticas, las identidades resultan ser posicionales y no absolutas y, dependiendo de esa posicionalidad y de su experiencia, los actores construyen sus representaciones (Mato, 1995). En los tiempos de globalización, Mato se ocupa del carácter complejo que los actores globales y locales le imprimen a la dinámica de sus interacciones y a los procesos de construcción de identidades. Identidades que se elaboran a partir de los referentes simbólicos venidos de espacios sociales distintos y de experiencias distintas y, por lo tanto, dan lugar a la construcción de relatos diferentes (Mato,1995).

Se opone, este autor, a las visiones que fetichizan los procesos de globalización y, desde el debate con algunos teóricos de la globalización y con las representaciones que distintos grupos sociales tienen sobre ella, hace aportes significativos para entender los procesos de construcción de las representaciones que los actores realizan sobre sus identidades en tiempos de globalización. En este sentido, Mato pone de manifiesto a través de distintos estudios empíricos (1994,1996b, 1997,1998) que las identidades en tiempos de globalización son producidas en un contexto complejo de crecientes interrelaciones y en donde participan una diversidad de actores locales, nacionales, transnacionales, y globales.

En los tiempos de globalización, las identidades se construyen a partir de un doble movimiento que responde a la dinámica conflictiva de los procesos de globalización. Se asiste a una tendencia creciente a la homogeneización y, al mismo tiempo, se estimula la diferenciación y la aparición de movimientos étnicos y particularismos y a intensos conflictos multiétnicos (1995). Asimismo, en la era de la globalización los procesos de construcción de las identidades pueden estar vinculadas a un lugar o a varios lugares (Mato,1995:23). Se trata, según sus propias palabras, de “procesos complejos y polivalentes” (1995:25). Para Mato, a diferencia de Martín Barbero y García Canclini, en ningún momento se trata de interacciones “des-territorializadas”, en virtud de que, los procesos de globalización no anulan la interpretación y simbolización de la experiencia de diversos actores en espacios territoriales específicos (Mato,2001:153-155). Para Mato, el complejo movimiento de los actores en los procesos de globalización sólo permite hablar de tendencias y no de verdades absolutas (1996a). Según él, los procesos de globalización pueden definirse como una tendencia que no se reduce a un fenómeno relativo a los medios o a los negocios, ni de flujos relativamente autónomos, ni a un fenómeno desterritorializado, ni está exento del conflicto por el poder, ni es productora de homogeneización cultural (2001:159-172). Los procesos de globalización son procesos sociales complejos de alcance planetario que tienden “hacia la interconexión entre los pueblos del mundo y sus instituciones; de modo que los habitantes del planeta en su totalidad tienden a compartir un espacio unificado, más continuo que discreto, en virtud de múltiples y complejas interrelaciones, y ello no sólo desde el punto de vista económico, sino también político, social y cultural.” (Mato,1996a:12). En estos procesos intervienen distintos tipos de actores (locales, nacionales, transnacionales y globales), quienes a través de sus prácticas promueven esos procesos de globalización y sus representaciones (2001).

Para finalizar es importante señalar que, desde el momento en que Mato inicia sus trabajos empíricos acerca de los procesos de construcción de representaciones de identidades, ha evidenciado explícitamente el vínculo constitutivo entre los procesos de construcción de identidades y las prácticas discursivas, manifestadas por los actores a través de las narraciones y los relatos (1994, 1995, 1997,1996a,1996b, 1998).

De los conjuros

Centrados en una posición epistemológica que deliberadamente no se sitúa en ningún paradigma en específico para no dejarse atrapar, por los obstáculos epistemológicos de las disciplinas (Foucault,1980:27-31), García Canclini, Martín Barbero y Mato se sitúan en una perspectiva

transdisciplinaria como alternativa a los análisis que convierten a las ciencias sociales en ghettos que fragmentan el conocimiento y no permiten visualizar la complejidad de los procesos de construcción simbólica de la sociedad en tiempos de globalización (García Canclini 1990,1995; Barbero 1998a,1998b; Mato 1996a, 1999a, 1999b, 2001).

Se trata además de una posición epistemológica que:

- Concede centralidad al análisis de los actores y sus prácticas para comprender la lógica de las relaciones de poder, las transformaciones sociales y las posibilidades de intervención. (Mato 1995, 1999a,1999b,1999c,2000, 2001).

- Convierten a la “heterogeneidad cultural” en el objeto principal de sus reflexiones y de esta forma evitan caer en generalizaciones abstractas y homogeneizantes acerca de las identidades en América Latina.

- Partiendo de la idea de que las representaciones que los actores tienen de sus identidades se construyen a partir de la interacción en distintos contextos y sobre la base de diferentes y diversos referentes, revalorizan el papel de las narraciones y de las prácticas discursivas de los actores, para de esa manera no perder de vista, ni teórica, ni metodológicamente, el estudio de la pluralidad y mostrar el carácter posicional y relacional de las identidades.

- Se centran en la naturaleza conflictiva de los procesos de construcción de identidades para poner en evidencia el carácter dinámico y cambiante de las mismas y evitar el ahistoricismo que suponen las visiones tradicionalistas que buscan en el pasado los orígenes de “la identidad”.

- Por último, una posición epistemológica que rechaza el objetivismo y plantea sin romanticismos y abiertamente su compromiso con las transformaciones culturales de América Latina y con los sectores más vulnerables, posición evidenciada en sus expresas preocupaciones por comprender qué pasa en el imaginario de los sectores populares y en el diseño de propuestas políticas que promuevan los procesos de democratización y el respeto a la pluralidad política y cultural. De esta forma, también, conjuran las posiciones apocalípticas respecto a la desaparición de las identidades por un imaginario único globalizado y a las posiciones posmodernas de una inevitable fractalidad.

En resumen, las obras de estos tres intelectuales que aquí hemos analizado constituyen, una invitación a buscar nuevas vías de entendimiento de los procesos culturales desafiando las inercias del pensar (Martín Barbero 1998a,1998b) y despojándonos de las gríngolas que nos impiden asumir los retos que plantea al conocimiento y el cambio en las maneras de conocer que exige la complejidad social. (García Canclini 1995, 1997, 1996, 1999a, 1999b; Barbero 1998a, 1998b, 1999, 2000a; Mato 1994, 1995, 1999a, 1999b, 2001). Se trata de la transformación en los referentes con los cuales estamos acostumbrados a abordar los procesos de construcción de las identidades y los procesos de globalización. La invitación que nos extienden estos intelectuales incluye superar el desencanto con los procesos de transformación, al que ha sucumbido una buena parte de la intelectualidad latinoamericana y a exorcizar el dogmatismo y la animación de las categorías, para evitar demonizar los procesos de globalización (Mato 1996a, 2001). Rechazando las posiciones de los críticos apocalípticos, Néstor García Canclini, Daniel Mato y Jesús Martín Barbero, se centran en los cambios para comprenderlos y desde allí aportar bases teóricas para proponer el diseño de alternativas políticas¹⁴.

A manera de reflexión

Por supuesto, que muchas preguntas quedan abiertas en este proceso de análisis acerca de la contribución de estos intelectuales latinoamericanos al estudio de los procesos de construcción de las identidades en nuestros países. Por ello, consideramos importante continuar la reflexión a partir de algunas interrogantes tales como: ¿De qué manera es posible tender puentes que nos permitan pasar, desde nuestras lógicas intelectuales, a la interpretación de lo que ocurre en los procesos de construcción simbólica de las identidades de los sectores populares y sus prácticas? Creemos que a partir de la

comprensión de los procesos de construcción de los imaginarios de los sectores populares se puede entender su gramática y lograr interpretar y comunicarnos con la experiencia de vida sobre la cual construyen las representaciones de sus identidades colectivas. Tarea imprescindible para proponer alternativas políticas distintas a los discursos neo-populistas de algunos líderes políticos latinoamericanos actuales y a las identidades construidas en las prácticas homogeneizadoras de los mercados.

¿Cómo leer y ubicar las categorías de pueblo, etnia y nación en los procesos de construcción conflictiva de las identidades en tiempos de globalización? ¿Cómo hacer compatible la heterogeneidad cultural con los procesos de construcción de identidades colectivas, aún necesarios en América Latina?. Estas y muchas otras inquietudes nos asaltan, sólo podemos decir que queda abierto el derecho de palabra.

Referencias bibliográficas

Antonelli, Mirta (2001) "Nuevos Escenarios/nuevas intercalaciones, para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelín, Néstor García Canclini, Daniel Mato". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Caracas, 29 de noviembre al 01 de diciembre del 2001.

Baudillard, Jean (1987) *El otro por si mismo*. Barcelona: Colección Argumentos, Anagrama.

Foucault, Michel (1980) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Eds. Original: *L'ordre du discours*, 1970

Follari, Roberto (2000) "Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales: ¿Sinónimos?". *RELEA*, N° 10. (Caracas).

García Canclini, Néstor (1977) *Arte Popular y Sociedad en América Latina*. México: Grijalbo

_____ (1995) *Consumidores y Ciudadanos*. México: Grijalbo.

_____ (1996) "Comunidades de Consumidores". En: Beatriz González Stephan (comp.): *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanía*. Caracas: Nueva Sociedad.

_____ (1997) *Cultura y comunicación. entre lo global y lo local*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, Ediciones de Periodismo y Comunicación.

_____ (1999a) *La Globalización Imaginada*. México: Paidós.

_____ (1999b) "Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?". *Nueva Sociedad*, N° 163: 56-70. (Caracas).

_____ (2000) "Noticias recientes sobre la Hibridación". Texto presentado en la II Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, 9 al 11 de Noviembre del 2000.

_____ 2001 (1990) *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.

Grimson, Alejandro y Varela, Mirta (2001) "Audiencias y culturas populares. Estudios de comunicación y cultura en la Argentina". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas 29 de noviembre al 01 de diciembre del 2001.

Martín Barbero, Jesús (1994) "Culturas populares e identidades políticas". En: Jesús Martín Barbero y otros: *Entre públicos y ciudadanos*. Lima: CALANDRIA - Asociación de Comunicadores Sociales.

_____ 1997 (1987) *De los medios a las mediaciones*. 4ta edición. México: Editorial Gustavo Gili.

_____ (1998a) "Experiencia audiovisual y desorden cultural". En: Jesús Martín Barbero y Fabio López de la Roche (eds.): *Cultura, medios y sociedad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Centro de Estudios Sociales.

_____ (1998b) "Hegemonía comunicacional y des-centramiento cultural". En: Roberto Follari y Rigoberto Lanz (compiladores): *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Fondo Editorial Sentido.

_____ (1998c) "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad". En: Humberto Cubiles, María Cristina Lavarte y Carlos Eduardo Valderrama (eds.): *Viviendo a toda. Jóvenes territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Colombia: Universidad Central-DIUC- Siglo del Hombre Editores.

_____ y Germán Rey (1999) *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona: Editorial Gedisa.

_____ (2000a) "Nuevos mapas culturales de la integración y el desarrollo". En Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini (compiladores): *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000b) "Jóvenes comunicación e identidad". Conferencia Iberoamericana de Ministros de Cultura. Panamá 5 y 6 de septiembre de 2000. Ver: <http://www.oei.es/barbero.htm>.

Mato, Daniel (1991) "Problemas epistemológicos relativos a la noción de "crisis" en la investigación en Ciencias Sociales". *Revista Venezolana de Ciencias Políticas*. Año II, N° 5. (Universidad de los Andes, Mérida).

_____ (1994) *Teoría y Política de la Construcción de las Identidades y Diferencias en América Latina*. Caracas, Venezuela: UNESCO - Editorial Nueva Sociedad.

_____ (1995) *Crítica de la Modernidad, Globalización y Construcción de Identidades*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.

_____ (1996a) "Procesos culturales y transformaciones socio-políticas en América Latina en tiempos de globalización". En: Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuel Amodio (coords.): *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV.

_____ (1996b) "Relaciones internacionales y transnacionales. Las luchas por los derechos de los indígenas en América Latina y la transformación de las sociedades nacionales abarcentes". *SOCIOTA*, N°1: 45-62. (México).

_____ (1997) "Globalización, organizaciones indígenas de América Latina y el Festival of America Folklife de la Smithsonian Institution". *Revista de Investigaciones Folklórica*, Vol.12: 112-119.

_____ (1998) "Pueblos indígenas y democracia en tiempos de globalización: la experiencia del Fondo Indígena". *Cuadernos del CENDES*, N° 38: 131-144. (Caracas).

_____ (1999a) "Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas". *Nueva Sociedad*, N° 163: 152-163. (Caracas).

_____ (1999b) "Investigaciones sobre cultura y política en América Latina y dilemas de su institucionalización". Texto base de la conferencia inaugural del Seminario: Estudios Culturales Latinoamericanos. A ser dictado en la Escuela de Letras de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) del 30 de julio al 07 de agosto de 1999.

_____ (1999c) "Prácticas transnacionales, representaciones sociales y orientaciones de acción en la (re)organización de las "sociedades civiles" en América Latina". En: Ximena Agudo, Daniel Mato e Illia García (coords.): *América Latina en tiempos de globalización II: procesos culturales y cambios socio- políticos*. Caracas: UNESCO-UCV.

_____ (2001) "Desfetichizar la Globalización: Basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: Daniel Mato, (compilador): *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: CLACSO, UNESCO, CIPOST, ASDI, CONICIT, CEAP-FACES-UCV.

Murillo Selva, Rafael (1991) "La nacionalidad, las culturas llamadas populares y la identidad". En: Heinz Dieterich Steffan: *1942-1992. La interminable conquista..* Editorial EL DUENDE/ ABYA-YALA.

Observatorio Social de América Latina (OSAL) (2001) "Resistencias y alternativas a la mundialización neoliberal". *Revista del Observatorio Social de América Latina* CLACSO. Año I N°3. (Buenos Aires).

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

Tinoco, Antonio (1992) *Latinoamérica. filosofía, identidad y cultura*. Maracaibo: Fondo editorial UNICA.

Zea, Leopoldo (1984) "Desarrollo de la creación cultural latinoamericana". En: Pablo González Casanova (coord.): *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (1999) "Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe". En: Mario Magallón y Leopoldo Zea (comps.): *Latinoamérica, encrucijadas de cultura*. México: Fondo de cultura Económica.

Notas

* Emilia Bermúdez, Universidad del Zulia, Venezuela. Correo electrónico: cortesc@cantv.net

Bermúdez, Emilia (2002) Procesos de Globalización e Identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo "propio" y lo "ajeno". 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.

¹ Significativo resulta este trabajo de Alfredo Chacón en el cual se recogen diversos artículos de intelectuales de izquierda sobre el proceso de dominación y dependencia cultural de América Latina desde una perspectiva marxista. Por ejemplo, Quijano, Vasconi y otros incluyendo al propio Chacón.

² Esta contribución al entendimiento del imaginario de los sectores populares y otros aportes son señalados también por Roberto Follari(2000) en un escrito titulado "*Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?*".

³ Debo confesar explícitamente que el trabajo de Reynoso en el cual realiza una crítica descalificadora del trabajo intelectual de Néstor García Canclini, se convirtió en una razón más para centrarnos en los aportes de estos intelectuales latinoamericanos. A nuestro modo de ver, el cambio en las posiciones de García Canclini son parte de un proceso de reflexión, madurez intelectual y esfuerzos por entender la dinámica cambiante de nuestras sociedades en una perspectiva epistemológica transdisciplinaria y sin dejarse atrapar por dogmatismos ni fundamentalismos.

⁴ La teoría de la dependencia cultural tuvo una enorme influencia sobre nuestros intelectuales y sus representaciones de los procesos culturales. La idea de la existencia de una cultura dominante y de una cultura dominada, aunque con diversos matices se hizo muy presente. Ejemplo significativo de esto lo constituyen el libro de Alfredo Chacón citado en la nota 1 de este mismo trabajo.

⁵ El propio García Canclini (1977) cae prisionero de esa influencia tal y como lo señalaremos más adelante.

⁶ Sus publicaciones en este campo ocurren a partir de 1988.

⁷ Tanto que el trabajo presentado en la 2da. Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización", celebrada en Caracas, Venezuela, del 9 al 11 de noviembre del 2000, analiza este concepto con el título "Noticias recientes sobre la hibridación" y que hemos tomado para subtítular el análisis que aquí se hace sobre su concepción de las identidades. Texto que, además, fue reelaborado y publicado en el pasado año 2001 como introducción a la última edición de *Culturas híbridas* con el título "Las culturas híbridas en tiempos de Globalización (García Canclini, 2001:1-23).

⁸ Podemos decir que incluso esta crítica podría significar una autocrítica no explícita a su propio dualismo, presente en la separación que establece entre arte popular y arte burgués en el texto *Arte popular y sociedad en América Latina* (1977).

⁹ Con los términos "desterritorialización y territorialización" García Canclini denomina la "pérdida de la relación "natural" de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y al mismo tiempo ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas" (García Canclini,1990:288).

¹⁰ Tomando en cuenta que en nuestros países se viven no sólo tiempos de globalización, sino también de implantación políticas neoliberales, la discusión acerca de los procesos de hibridación tiene aquí una clara intención política. El mismo autor expresa que "reivindicar la heterogeneidad y la posibilidad de múltiples hibridaciones es un primer movimiento político para que el mundo no quede preso bajo la lógica homogeneizadora con que el capital financiero tiende a emparejar los mercados a fin de facilitar las ganancias. Exigir que las finanzas sean vistas como parte de la economía, o sea de la producción de bienes y mensajes, y que la economía sea redefinida como espacio de disputas políticas y diferencias culturales es el paso siguiente para que la globalización, entendida como proceso de apertura de los mercados y los repertorios simbólicos nacionales, como intensificación de intercambios e hibridaciones, no se empobrezca como globalismo, dictadura homogeneizadora del mercado" (García Canclini, 2001).

¹¹ Reconociendo que la discusión epistemológica acerca del concepto de culturas híbridas fue insuficientemente tratado en la versión inicial del texto *Culturas híbridas* (1990), García Canclini (2001:3) define a la hibridación como "procesos socioculturales en las que estructuras ó prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas". En lo particular creemos que lo novedoso del planteamiento de García Canclini en esta vuelta a la discusión sobre el concepto de hibridación es que enriquece la idea de interconexiones con la de reconversión para fundamentar aún más la dinámica cambiante de las identidades.

¹² Es importante apuntar que en el análisis acerca de la oposición global-local García Canclini autocrítica la manera tan absoluta como maneja en el texto *Culturas híbridas* el término "desterritorialización" argumentando que siempre necesitamos definir quienes somos y tener ciertos arraigos que nos provean de certezas. (García Canclini,1997:81)

¹³ Sin embargo esta noción no tiene aquí el peso que tiene en sus escritos posteriores cuando da cuenta de la manera como ciertos grupos sociales reconfiguran sus identidades en la era de los procesos de globalización.

¹⁴ Para profundizar en el estudio de los aportes de estos intelectuales, veáse en esta misma colección Antonelli, Mirta.(2002) "*La intervención del intelectual como axiomática*". También, Grimson, Alejandro y Mirta Varela (2002) "*Culturas populares recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina*".

Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica

Pablo Dávalos*

Introducción: el uso estratégico del saber

¿Hasta qué punto la acción política de un movimiento social puede reconstruir los ámbitos de saber y de conocimiento de una sociedad? ¿De qué maneras los saberes constituidos pueden también convertirse en campos de disputa en la acción política de un movimiento social? ¿Puede el conocimiento jugar un rol estratégico en la lucha política de un movimiento social? Estas inquietudes apelan a una crítica a la formación histórica del conocimiento en el capitalismo, y cuestionan su campo epistemológico, sus nociones de verdad, y sus construcciones de sentido.

El presente texto trabaja con una hipótesis básica que no niega provenir de Foucault: la construcción del saber, desde su formulación epistémica, hasta su instrumentalización técnica, está transida por las complejidades de su tiempo histórico; releva de complejas relaciones de poder; se circunscribe dentro de luchas políticas y hace referencia a formas de dominio, legitimación y justificación teórica (Foucault,1999).

Esta hipótesis sirve para comprender la forma por la cual se van generando campos teórico-categoriales dentro de una matriz epistemológica determinada, que sustentan, legitiman y otorgan coherencia y cohesión a la práctica política de un movimiento social y a su discurso. Para comprender cómo un movimiento social elabora sus nociones de sentido, sus campos de validación teórica, sus discursos y sus prácticas más inmediatas, se toma como referencia al movimiento indígena ecuatoriano y sus transformaciones políticas.

En la construcción del saber entra en juego todo un complejo entramado de relaciones políticas y de luchas de poder que atraviesan a toda la sociedad, pero en el caso de los pueblos indígenas la cuestión es más compleja aún porque su cosmovisión, sus nociones de sentido, sus criterios de validación, en una palabra, su *episteme*, es diferente a aquella generada por la modernidad occidental. Los pueblos indígenas tienen conocimientos ancestrales, prácticas culturales e intelectuales que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas del saber hechos desde Occidente (cfr. Colombes,1997).

En efecto, la construcción del conocimiento es un proceso histórico, y por lo tanto atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social.

Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes están inmersos en relaciones de poder y de dominación que les impide ser neutrales con respecto a esa realidad.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala¹, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las respuestas teóricas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia.

Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus "almas". Incluso el debate entre Sepúlveda y De las Casas, acerca de la existencia del "alma" humana y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos para los aborígenes del Abya Yala, estuvo matizada por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Finalmente los criterios económicos fueron determinantes para que les sea reconocido el status ontológico de seres humanos. Si los indios tenían alma entonces eran seres humanos, y si eran seres humanos entonces podían pagar impuestos a la corona. La matriz conceptual que hizo posible este debate y estas conclusiones se mantienen aún intactas y relevan, justamente, del proyecto de la razón moderna.

Para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina, que no eran otros que la del capitalismo naciente. Esos designios fueron inscritos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes culturales, todas las posibilidades ideológicas, todos los monumentos históricos, toda la memoria sagrada de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de esa memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido (Rhor,1997). La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es aún un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo (cfr. Severi,1996).

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo académico oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica diferente, pero que aún no ha sido sistematizada teóricamente para dar contenidos de validación científica al conocimiento ancestral, sin embargo, se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como conocimiento.

De todas maneras, es un proceso que está en sus inicios. Ha sido gracias a la enorme capacidad de movilización, de resistencia, de lucha política, que los pueblos indígenas han logrado provocar fisuras en esa caja de acero de la modernidad occidental. Su noción de "interculturalidad", entre otras, apunta justamente a abrir un debate hasta ahora prohibido dentro de la formación epistémica del conocimiento y de los espacios del saber: aquel de la relativización de los contenidos universalizantes del proyecto de la razón.

Sin embargo, en la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, cerrado, controlado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas de manera precisa en las que solo pueden moverse, circular y ser reconocidos aquellos que el sistema valida como detentadores oficiales del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder, nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su *episteme* estén fuera de toda conflictividad social, o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad política y la inocencia epistémica.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del *homo economicus*, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo y es la condición de racionalidad del hombre moderno. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo (cfr. Santana,1983).

Pero, ¿Qué hacer con sociedades en las cuales no existe el *homo economicus*? ¿Cómo entender desde el campo epistémico de la economía, por poner un ejemplo, a aquellos pueblos que se abstienen conscientemente de la acumulación y que rechazan explícitamente al *homo economicus* del capitalismo? ¿Puede comprenderse a estos pueblos sin realizar una violencia epistémica?

La noción de interculturalidad busca precisamente abrir el espacio de esa comprensión, busca demostrar esos límites en la formación del conocimiento. Pero es una noción que ha sido construida política y socialmente. De lo que se trata, entonces, es saber cómo se construyen esas nociones de sentido desde la práctica política del movimiento indígena ecuatoriano y cómo pueden contribuir a enriquecer el debate sobre la racionalidad humana en su encuentro con la diversidad y la diferencia.

2.- La formación del saber: el sistema hacienda y los *indios conciertos*

En la formación del saber, de esos contenidos fundamentales que orientan y estructuran la acción política de los movimientos sociales, la hacienda puede ser considerada en relación al movimiento indígena ecuatoriano, como un *locus* de tipo histórico, que genera sentidos, que estructura un denso entramado de relaciones históricas que se van a extender por toda la sociedad, dándole una configuración específica, y cuyas transformaciones implicarán cambios para toda la sociedad. Para entender la profundidad y alcance que ha tenido la acción política del movimiento indígena, es necesario entender ese sustrato más esencial que conforma y estructura la sociedad ecuatoriana, y en la base de ese sustrato está el sistema hacienda.

La hacienda codifica relaciones de poder con contenidos altamente simbólicos, pero también se presenta como unidad económica y política. Es el eje económico de la república, y es el sustento real del poder político. Es la unión contradictoria y paradójica de mundo andino y del mundo occidental, en el cual la presencia indígena será relevante.

Esa presencia de lo indígena va a otorgar una estructuración diferente a la hacienda tradicional. De unidad típicamente política-económica, la matriz indígena la transforma en unidad cultural, simbólica, ritual. Espacio conflictivo en el que confluyen varios procesos históricos: luchas de resistencia, levantamientos, movilizaciones, alzamientos, y también represiones, violencias. Espacio de construcción de sentidos y de formación de imaginarios sociales. Espacio de referencia para la política, para la economía y también para la organización, la movilización y la resistencia.

Pero la hacienda en su formato tradicional de inicios de siglo XX, sufre los embates de la racionalidad capitalista. Intenta aferrarse al pasado y sucumbe finalmente a las presiones de la modernización capitalista en el agro. En efecto, en 1964 y bajo la presión de la Alianza para el Progreso, se logró la aprobación de la Ley de Reforma Agraria que constituía un importante paso en la modernización de la hacienda tradicional y la eliminación de las relaciones precarias de producción. Esta Ley incorpora el cuerpo legal aprobado en 1937 por el cual se constituyó legalmente a las comunidades y cabildos indígenas, también incorporó aquellas disposiciones que prohibían el denominado *concertaje de indios* (cfr. Barsky, 1984).

La hacienda tradicional, constituida sobre la matriz del sistema de encomiendas de la colonia, era una unidad autárquica, y en las cuales el patrón de hacienda había incorporado en su persona el papel del *jatun kuraka* y la representación jurídica del Estado. Es decir, el simbolismo de la autoridad indígena tradicional unido con el poder y autoridad de representar al Estado, conformaron una especie de sincretismo político que otorgó una racionalidad diferente a las elites y a su forma de hacer la política y ejercer el poder. Ese sincretismo se expresó en la forma caudillista del patrón de hacienda en la esfera de la representación política.

El patrón de hacienda emerge como figura política, económica, social y simbólica. Como *jatun kuraka* debe presidir las fiestas y con ello su rol ritual legitima su ejercicio de poder en la población indígena. Se constituye así como *jatun apu (gran señor)*. Como representante del poder económico, debe negociar excedentes y proporcionar alimentos y materias primas a las ciudades. Es un empresario que ha incorporado formas rituales y simbólicas de proceder en el mundo, que son altamente funcionales para la pervivencia del sistema hacienda, pero que se revelan como anacrónicas frente a la moderna acumulación capitalista.

Su forma de producción está basada en la renta en especie y articula formas de servidumbre con los "indios propios" en una institución conocida como el "concertaje de indios". El concertaje está

basada en la codificación de los días de trabajo en los libros de hacienda, denominados "*libros de rayas*", y en la entrega de anticipos en especie o anticipos monetarios conocidos como "suplidos" y "socorros", y también codificados en los libros de hacienda, como "*libros de socorros*" (cfr. Guerrero,1991).

Cada "indio propio" tiene un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el huasipungo, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabajaba de uno a dos días a la semana. El resto del tiempo le pertenece al patrón de hacienda. En el sistema de concertaje (los "indios propios" eran también denominados "indios concertos" en virtud de que habían *concertado* un contrato entre ellos y el patrón de hacienda), existía un férreo control sobre el tiempo de trabajo y sobre los anticipos entregados a los indios concertos. La ley posibilitaba la prisión por deudas, y dada la forma particular por la cual los indios se comprometían o "concertaban" con la hacienda, el patrón de la hacienda estaba en capacidad de utilizar la figura de la prisión por deudas para someter a los indios concertos. De hecho, en la mayoría de las haciendas existían calabozos y prisiones para los indios que se negaban a cumplir los compromisos asumidos con el patrón de hacienda.

Así, el patrón de hacienda utilizaba y manipulaba los "libros de hacienda" para prolongar los contratos con los indios concertos. A la entrega de un anticipo monetario o anticipo en especie, hecho por cualquier razón fausta o infausta (bodas, nacimiento de los hijos, fiestas, enfermedades, accidentes, muertes, etc.), el patrón de hacienda registraba esa deuda y extendía los tiempos en los que el indio concierto debía trabajar en la hacienda. Si el indio concierto fallecía por cualquier razón, la deuda contraída con el patrón de hacienda automáticamente se trasladaba a la viuda y sus hijos.

De los contratos originales finalmente no quedaba sino la figura legal, los indios concertos terminaban encadenándose a la hacienda por un sistema de deudas en los que el "*libro de rayas*" era el elemento simbólico y semiótico referencial. El concertaje de indios enmascaraba un sistema de servidumbre y esclavitud que era el eje fundamental del sistema de hacienda.

Los mecanismos para endeudar a los indios al sistema hacienda eran múltiples y se hallaban vinculados a la estructura simbólica y ritual de las comunidades indígenas. La forma usual por la que los indios que no habían solicitado socorros o suplidos, eran encadenados a la hacienda, era a través del nombramiento de "priostes" de las fiestas rituales (Guandinango,1995:57-64; Guerrero,2000:119-199).

El patrón de hacienda comprendía que lo sagrado era un elemento básico en la regulación social de las comunidades y pueblos indígenas. Entendía asimismo, que la economía comunitaria se asentaba sobre criterios de ritualidad, de solidaridad, de complementariedad, de reciprocidad. Que los pueblos indígenas desconocían la noción de acumulación individualista. Esa comprensión, que viene de una práctica histórica desarrollada por los primeros encomenderos desde la colonia, le posibilitaba integrarse al mundo indígena desde posiciones de poder y de legitimidad. Ante los capataces de la hacienda, y en los cuales descansaba el poder real de gestión y conducción cotidiana de la hacienda, el patrón de hacienda desarrolló el sistema del *compadrazgo*, y a partir de ello los integró a la estructura de poder y consolidó su prestigio, su poder y su autoridad.

En las fiestas, cuya ritualidad y sacralidad son imperativas para los indígenas, el patrón de hacienda cumple un rol central dentro de la litúrgica de la fiesta. Sobre esta ritualización se asienta gran parte del poder del patrón de hacienda. Abstenerse de participar en este ritual puede romper la estructura simbólica de la hacienda, y con ello puede vulnerarse el poder del patrón de hacienda. Es en base de este poder que el patrón de hacienda puede manipular a su voluntad los "*libros de rayas*" y los "*libros de socorros*". El patrón de hacienda, por otra parte, había prohibido expresamente y bajo pena de castigos severos que los indios de la hacienda puedan aprender a leer y escribir.

Es una prohibición altamente reveladora de los roles que asume el conocimiento en el sistema hacienda, y en la sociedad de la cual es su correlato. Así, la decodificación del "*libro de rayas*" se constituye en la representación gráfica de un campo de luchas por el acceso al conocimiento y a la decodificación del poder. Acceder al *libro de rayas* y al *libro de socorros*, era acceder a la comprensión de los mecanismos de poder de la hacienda, era socavar la autoridad y el prestigio del patrón de hacienda, era subvertir los códigos culturales, simbólicos y semióticos del poder de la hacienda.

A todo lo largo del siglo veinte, los patrones de hacienda van a perseguir y castigar con dureza a los indios que proponían la alfabetización y la escolarización indígena. El patrón de hacienda tenía el

privilegio de controlar la producción del saber y las formas de decodificación de ese saber. Durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, se va a perseguir de forma dramática a los líderes indígenas que presionan por la educación y el acceso al conocimiento. De esa fecha data la movilización de un dirigente indígena altamente representativo del movimiento indígena ecuatoriano, la indígena del pueblo Cayambi, Dolores Cacuango, una figura referencial y cuya principal actividad política fue justamente posibilitar el acceso a la educación a los indígenas de las haciendas.

Pero la hacienda tradicional sufre los embates de la modernización capitalista en el agro, a la vez que el asedio político de las organizaciones indígenas. Su posición es cada vez más retrógrada e insostenible. Los procesos de modernización industrial de los años cincuenta, y la lenta transformación de la hacienda tradicional hacia la agroindustria, cambian la racionalidad del patrón de hacienda. De una matriz simbólica y ritual, el patrón de hacienda se ve compelido hacia una acción cada vez más racional e instrumental, en la que el eje fundamental de su acción es el costo-beneficio (Martínez,2000:121-150; Guerrero,2000:337-387).

La hacienda no desaparece sino que se transforma. Deviene en moderna unidad de producción agroindustrial. Desde esta visión modernizante, las relaciones que el patrón de hacienda había construido con las comunidades indígenas aparece como precaria, y como obstáculo para la modernización. Pero existe también la presión de las organizaciones indígenas. Los indígenas quieren la disolución del sistema hacienda, es decir, la desestructuración del núcleo de un sistema en el cual la hacienda aparece profundamente imbricada con las estructuras políticas, jurídicas, culturales existentes en el Ecuador. Disolver el sistema hacienda es desestructurar toda la política, dejar sin piso a las élites, es romper la base de la estructura del poder.

A fin de legitimar el pedido de disolución de la hacienda, los indígenas ecuatorianos articularon dos ejes básicos en su discurso que se revelan como estratégicos en su acción política, de una parte utilizan la noción de interculturalidad para deconstruir los contenidos del saber oficial como relevando de posiciones de poder y dominación teórica, y, de otra, proponen un cambio radical de la estructura del Estado desde la noción de la plurinacionalidad.

Se trata de acceder a la decodificación de los libros de hacienda, pero al mismo tiempo acceder a posiciones de confrontación en los ámbitos del saber. La decodificación del libro de hacienda también implica la decodificación de todo el sistema de poder del cual es parte.

Para entender los alcances de las nociones de interculturalidad y de plurinacionalidad es necesario comprender cómo estas categorías posibilitaron la construcción de un nuevo tipo de organización social, antes inédita en el Ecuador.

3.- Conocimiento y acción política en el movimiento indígena ecuatoriano

La noción de interculturalidad se constituye para el movimiento indígena en una categoría instrumental que permite codificar de alguna manera su larga lucha en contra del sistema hacienda, y en contra del concertaje de indios. Ahora bien, en el momento histórico en el que el movimiento indígena construye la noción de interculturalidad (alrededor de los años setenta del siglo XX), el eje epistemológico que articula, cohesiona y legitima la práctica política existente es aquel de la *producción*.

La *producción* es un concepto articulador de una práctica social a nivel epistemológico por cuanto inscribe las posibilidades de comprensión de la realidad y de su transformación, a las coordenadas teóricas establecidas desde la noción del trabajo, la acumulación y la producción material (cfr.Baudrillard,1975). Así, los indígenas son comprendidos y asumidos dentro de esta matriz teórica como campesinos, y su lucha será principalmente una lucha por la tierra. Pero no la tierra como referente simbólico sino como unidad productiva.

En el orden de la producción no entra el orden de lo simbólico. Los indígenas son campesinos, y su condición cultural es un aditamento a su condición fundamental que es aquella de la tierra y la producción agrícola. La categoría de campesino se convierte en una mordaza epistemológica para comprender su condición de indígenas. De hecho, se asumía que lo indígena era parte de la superestructura ideológica de la sociedad, y como tal no podía constituirse en elemento referencial para crear nuevas formas de organización, lucha y resistencia. La ideología era considerada como "falsa conciencia".

Dentro de esa matriz epistémica de la producción (y su correlato: el trabajo como categoría ontológica), la interculturalidad no puede ser ni comprendida, ni asumida como elemento central de organización y construcción política. Si existe una lucha política es aquella lucha por la tierra. Los campesinos, independientemente de su condición cultural, son los aliados naturales de los obreros que son los mediadores directos en la esfera de la producción. En esa coyuntura de los años sesenta, setenta e incluso inicios de los ochenta, la forma principal de organización de los indígenas, será el sindicato de tierras, y su participación como movimiento social será adscrita a los partidos políticos de la izquierda y a los movimientos obreros.

Es desde esa matriz epistémica de la producción, que se otorgan condiciones de validación, reconocimiento y sentido político a los indígenas. Es desde allí que se generarán categorías de comprensión como aquellas del "modo de producción andino", o que se ejercerá una violencia epistémica cuando se adscribe de manera acrítica el mundo andino y comunitario a los patrones del "modo de producción asiático", etc.

En su enfrentamiento con el sistema hacienda y con las estructuras de poder derivadas de este sistema, y que llevó a los indios a realizar un gran número de levantamientos indígenas durante todo el siglo XX, las posibilidades de decodificación de esa estructura de poder estaban sometidas a contenidos epistemológicos que provenían de fuera del movimiento indígena. Para comprenderse a sí mismos y para luchar en contra del sistema de dominación, los indios tenían que articular la "semántica de la dominación", según la feliz expresión de Andrés Guerrero (Guerrero,1991). Tenían que hablar, pensar y actuar en una clave que no era la suya, pero que dadas las condiciones históricas, era la única forma de oponerse y luchar en contra de ese poder.

Era necesario, entonces, construir un campo epistemológico que dé cuenta de esas particularidades de los pueblos y comunidades indígenas, al tiempo que posibilite una construcción organizativa diferente a aquella del sindicato de tierras y del movimiento social adscrito casi como apéndice a los partidos de izquierda y al movimiento obrero. El riesgo en la construcción de ese campo epistemológico era perder la ruta antes de haberla comenzado. ¿Cómo construirla sin perder la referencialidad de la resistencia y la lucha en contra del poder? ¿De dónde partir y de qué maneras justificarla? ¿Cómo evitar rupturas políticas con una izquierda y un movimiento obrero que había sido siempre aliados incondicionales y compañeros de ruta? ¿Cómo construir una agenda que dé cuenta de las particularidades del mundo indígena, pero que al mismo tiempo posibilite los consensos y las alianzas?

Aquello que permite la construcción de ese nuevo campo epistemológico, sobre el cual se asentarán las futuras bases organizativas del movimiento indígena, están dadas justamente desde la noción de cultura y aquella de territorio. Es desde estas nociones que logran constituirse dos categorías básicas que marcan la transformación política del movimiento indígena ecuatoriano y su constitución en actor social y político independientemente de los partidos de izquierda, esas dos categorías básicas son aquellas de la interculturalidad y la plurinacionalidad (Dávalos, 2001b).

La categoría de interculturalidad hacía referencia a las posibilidades de acceder a la decodificación y deconstrucción del orden del saber constituido desde el poder, y que finalmente encontrará su expresión más importante en la creación de la Universidad Indígena Intercultural, mientras que la categoría de plurinacionalidad afectará directamente a la constitución del Estado mismo, en su matriz epistemológica y deontológica, a sus sistemas de representación política, a sus marcos institucionales y jurídicos.

Para poder construir este nuevo campo epistemológico era necesario desmarcarse del orden de la producción como matriz teórica-política que legitimaba un cierto tipo de discurso y de práctica organizativa. Esta toma de distancia corría el riesgo de perder aliados y de ser visto al "otro lado de la orilla". De hecho, este proceso de desmarquaje empezó desde sectores de la iglesia empeñados en poner distancias con el Partido Comunista, al momento la organización política que contaba con la organización de indígenas más importante de ese entonces, la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI.

La primera forma de desmarcarse de la matriz teórica de la producción y el trabajo, fue apelando a las nociones de cultura y de identidad cultural, y construyendo desde esas nociones un nuevo tipo de organización, diferente al sindicato de tierras pero adscrito a la densa red de estructuras organizativas existentes, y que van desde las comunas y cabildos comunitarios, hasta organizaciones regionales y nacionales.

Nace así, a inicios de los años setenta, la organización indígena: "*Ecuador Runacunapac Riccharimui*", Ecuarunari ("El despertar del indio ecuatoriano"). Durante ese mismo periodo, los indígenas de la amazonía ecuatoriana, constituyen asimismo un nuevo tipo de organización, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE. Están conformadas las estructuras organizativas de lo que más tarde será la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (Dávalos,2001b).

4.- Interculturalidad y plurinacionalidad: el nuevo debate político

La sociedad ecuatoriana visualiza a los indios a partir del levantamiento de mayo de 1990. Antes de este levantamiento indígena, los indios, como aquel personaje de Scorza, Garabombo, eran invisibles. A pesar de que siempre estuvieron allí, la ideología dominante hizo todo por ocultarlos, por invisibilizarlos. Su condición de transparencia les negaba el acceso de hecho y de derecho a la historia, al Estado, a la sociedad. Durante la colonia fueron sujetos tributarios, su existencia era garantizada siempre y cuando tributen a la corona española. En la república, el acceso a la condición de ciudadanos les fue negada hasta 1998. En realidad, los pueblos y nacionalidades indígenas siempre fueron considerados como sujetos susceptibles de ser integrados a la civilización, independientemente de su criterio al respecto (cfr. Albán Gómez,1993).

El levantamiento indígena de 1990 al tiempo que incorpora políticamente al movimiento indígena, posiciona en el debate político categorías nuevas que transforman ese debate. Después del retorno a la democracia en 1979, el debate político se había centrado sobre las formas procedimentales de la democracia, los sistemas de representación y los marcos institucionales de la democracia naciente. En ese esquema, se discuten las formas más idóneas que habría de asumir la participación política desde el sistema de partidos, pero al tiempo que se discuten los procedimientos de la democracia, se produce una separación formal entre la economía y la política. Así, se genera un doble proceso por el cual la democracia como sistema político apuesta a consolidar la representación política en el Estado a través del sistema de partidos políticos, mientras que la conducción económica se adecua a los contenidos del ajuste, la liberalización y la desregulación. La economía se autonomiza de la política, y la política empieza a estructurar el discurso de la deslegitimación del Estado y de la cosa pública.

Es al interior de ese debate que el movimiento indígena en 1990 propone la idea de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano y con ello fractura todo un proyecto gestado desde las elites y en virtud del cual, la democracia se adecuaba a los contenidos de la dominación económica. Si había alguna idea en la cual las elites habían siempre remarcado era la noción de "nacionalidad ecuatoriana", como proyecto homogéneo, unitario, concentrador y articulador de consensos. Ahora bien, el solo hecho de plantear la idea de la plurinacionalidad significaba que la "nacionalidad ecuatoriana" había sido un cascarón vacío, un discurso hecho más en función estratégica que en función de una historia propia.

La noción de plurinacionalidad, como campo epistémico-político, se estructura a partir de la década de los ochenta. En su formación teórica y organizativa confluyen dos procesos organizativos del movimiento indígena ecuatoriano, de una parte los procesos de las nacionalidades indígenas de la Amazonía, centradas más en la definición y lucha por el territorio y la cultura, de ahí que su organización regional sea una Confederación de Nacionalidades; y, de otra, el proceso organizativo de los indígenas de la sierra ecuatoriana, que habían atravesado una larga lucha en contra del sistema hacienda y cuyo referente teórico de construcción organizativa sería justamente la interculturalidad.

La confluencia de esos dos procesos determinan la creación de una organización de tipo nuevo y que tiene un nombre revelador, en 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE². Es un tipo de organización que se sitúa por fuera de los parámetros hasta entonces característicos de la organización social. Aquello que otorga coherencia a la nueva organización es su reconocimiento explícito a la cultura como espacio histórico-social a partir del cual se puede construir un espacio organizativo.

La cultura puede sustentar una apropiación del territorio al tiempo que otorga coherencia al denso entramado organizativo existente. Es el reconocimiento a la existencia de la comuna y del sujeto comunitario indígena como sujeto histórico el que otorga una base de sustento a la naciente organización. Para crear una organización de un nuevo tipo, era necesario una elaboración diferente

de discursos, y ello solo podía darse desde un campo epistemológico distinto. Los conceptos que permiten articular ese campo epistemológico son aquellos de *cultura* y *territorio*, que al momento de ser operacionalizados en la práctica política, se transformarán en las categorías de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

La categoría de interculturalidad debe permitir al movimiento indígena un doble proceso: por una parte debe posibilitar el acceso a los códigos y referentes que estructuran y consolidan los discursos de la dominación, un proceso que empieza por la oficialización de la educación intercultural bilingüe y su reconocimiento por parte del Estado (Krainer,1996); y, de otra parte, la interculturalidad debe permitir una deconstrucción teórica y epistémica de esos discursos, tarea que se concretiza con la creación de la universidad intercultural (Dávalos,2001b).

La interculturalidad no suscita los choques de opiniones que suscitará la propuesta de plurinacionalidad, porque existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes. De hecho, la CONAIE logrará en 1988, a dos años de su creación, la oficialización por parte del Estado, de la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB. Será la primera institución creada por el movimiento indígena desde su práctica política.

Pero el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe por parte del Estado, no implica que se cambien los patrones de la dominación étnica, ni los referentes culturales que se habían generado desde el poder. Los indios seguían invisibilizados, eran una parte no existente en el imaginario nacional. En los problemas y prioridades del país, los indios no ocupaban espacio ni tampoco generaban resquemores. No estaban en la agenda nacional, como no lo habían estado durante casi toda la historia de la república. Así, la interculturalidad como estrategia política del movimiento indígena, tenía que adecuarse y corresponderse a una visión más amplia y de más alcance. La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad.

Era la sociedad en su conjunto la que tenía que valorar, comprender y aceptar la diferencia, relativizando sus códigos culturales y sus pretensiones universalistas y obligatorias. La interculturalidad había servido para descubrirse diferentes incluso entre pueblos y naciones indígenas. Los pueblos *saraguros* se saben y se sienten diferentes a la nacionalidad *huarorani*, y ésta es diferente de los *tsáchilas*. Pero no había servido para que la sociedad pueda comprenderlos, valorarlos y respetarlos en su diferencia.

Todo lo contrario, el discurso dominante que apuesta a la reducción del Estado y a la transferencia de mecanismos de regulación social al mercado, se presenta como uno de los riesgos más amenazantes para su cultura. Los pueblos y nacionalidades indígenas de la amazonía, sienten cómo su territorio ancestral se vuelve vulnerable por la presencia de las compañías petroleras, madereras y de agroindustria. El entorno en el que viven se transforma brutalmente y la amenaza del etnocidio se presenta como una realidad evidente.

Uno de esos procesos de etnocidio es vivido por los pueblos de la nación zápara de la amazonía ecuatoriana. A mediados de los años ochenta, los testimonios hablan de la existencia de quince mil záparas en la región, para fines de los años noventa, apenas existían 150 de ellos (Dávalos,2001c).

Es pensando en estos procesos, además de los innumerables conflictos con el sistema hacienda, los que configuran el escenario del levantamiento de 1990, y la propuesta de la plurinacionalidad. La sociedad no sólo debe aceptar la diferencia, sino que debe respetarla, y ese respeto pasa por el reconocimiento a sus territorios y a sus prácticas culturales. La noción de plurinacionalidad se revela como estratégica para asegurar su pervivencia como pueblos y naciones diferentes.

Las prácticas culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas habían sido consideradas como irrelevantes, o como peligrosas, y de hecho estaban codificadas dentro del código penal ecuatoriano. Los shamanes (amautas) de los pueblos indígenas, arriesgaban la acusación de brujería y una condena de prisión por el ejercicio de su saber ancestral. Las grandes empresas transnacionales del petróleo o de la madera, negociaban directamente con el Estado la concesión de territorios en los que habitaban un gran número de naciones indígenas, y que siempre les habían pertenecido. Sus productos rituales como la ayahuasca, habían sido patentados por empresas transnacionales. Sus conocimientos atávicos eran sujetos de investigación sin beneficio de inventario.

Es desde el reconocimiento de estas prácticas de imposición, dominio y violencia real, simbólica y epistémica, que la CONAIE, propone la categoría de la plurinacionalidad. Si el Estado Ecuatoriano reconoce la existencia de la diversidad a su interior, entonces existirían mayores posibilidades de defensa y de resistencia para pueblos y naciones ancestrales amenazadas y en peligro de desaparición. Para los pueblos indígenas, el Estado ecuatoriano es una construcción hecha desde el poder, y la “nación” ecuatoriana simplemente no existe. Lo que existe es una gran diversidad que aún no logra una cohesión nacional.

La CONAIE incorpora al país un debate antes inexistente, a pesar de haber estado allí todo el tiempo, aquel de la plurinacionalidad y la necesidad de un diálogo intercultural. Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a nosotros, y que los “otros” tienen tanta razón de vivir como “nosotros”, entonces los contenidos de nuestra cultura no son tan universales como habíamos pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos.

Pero ¿Cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos también tengan razón? Si lo hacíamos, significaba que todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, la civilización y la modernidad, no era más que pura imposición, violencia y dominio. Eramos tan salvajes como cualquier otro pueblo que impone por la fuerza sus ideas, costumbres y religión a otros pueblos. Los pretextos que justificaban y habían legitimado tanta violencia en contra de los pueblos indios se revelaban como argumentaciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica del poder.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto original de los indios. Pero, si bien la conformación de la CONAIE abrió el espacio de posibles sociales a la discusión de la alteridad, y a partir de allí cuestionó la estructura misma del Estado Ecuatoriano, ello no significó que se hayan efectivamente suscitado el debate, la reflexión y los cambios al interior de la sociedad ecuatoriana.

El hecho de poner en discusión el carácter plurinacional del Estado suscitó muchas suspicacias y sirvió como argumento de deslegitimación en contra del movimiento indígena ecuatoriano. En efecto, cuando en 1990 la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, propuso un documento en el cual se reconocía el derecho de los pueblos ancestrales a ejercer su soberanía territorial, bajo condiciones de autonomía y descentralización, casi todas las voces acusaron al movimiento indígena de fracturar la soberanía nacional y de amenazar la unidad del Estado Ecuatoriano.

Con su propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, los indígenas no lograron abrir un diálogo intercultural con la sociedad, pero lograron consolidar un espacio organizativo cualitativamente nuevo, posicionaron nuevos temas en la agenda política, y lograron que la sociedad ecuatoriana visualice a los indios como actor social y que a partir de esa visualización empiecen a prefigurarse cambios profundos.

5.- Conocimiento y Diferencia: La Universidad Intercultural

La creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades indígenas, es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y a no dudarlo constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La universidad intercultural nace desde una práctica histórica y política, y está signada por esos procesos de resistencia y de lucha del movimiento indígena. Como tal, los contenidos de saber están también transidos por esas luchas de resistencia.

A diferencia de otros procesos similares, la creación de este espacio es básicamente una tarea política que tiene una pretensión epistemológica, es decir, dotar de contenidos de validación científica a un conocimiento ancestral. Ese nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de creación de la universidad intercultural.

Es un acto político que implica la disputa en el campo de la constitución de los saberes. La producción del conocimiento que es un hecho histórico y social, en el capitalismo se convierte en un

acto privado, individual, sometido a reglas específicas de validación. Pero esos conocimientos se articulan dentro de un campo de relaciones de poder. Para los pueblos y nacionalidades indígenas, el conocimiento ancestral del cual eran portadores, no podía constituirse en conocimiento referencial para la sociedad, por cuanto en su producción no se había considerado la posibilidad de la existencia de otro tipo de racionalidad humana.

En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales, violentan, desestructuran, e imposibilitan la autocomprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber.

Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural. No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad. Es en virtud de ello que se trata de la apertura de un espacio nuevo, de un carácter diferente a aquel de mediados de los ochenta cuando se creó la CONAIE, pero que dadas las condiciones actuales de globalización, cambio tecnológico y social, será de fundamental importancia para asumir los retos del futuro.

Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido un soliloquio en los cuales ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autoreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos, era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se hayan creado ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber, excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas.

Así, vastos dominios de la ciencia, no permitían la inclusión de lo "extraño" y lo "diferente" dentro de sus fronteras de conocimiento. Por ejemplo, la ciencia económica actual, no tiene un solo instrumento teórico, ni una sola categoría de base o un solo concepto, que le permita estudiar las formas económicas fundamentales de las comunidades indígenas, en la ocurrencia, el caso de la minga como institución económica. Como no existen los referentes teóricos entonces se niega validez y existencia real al fenómeno social. La minga existe pero es sólo un caso digno de atención de la antropología, en el mejor de los casos, pero no de la economía. Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces cómo generar las condiciones para un diálogo? Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el eje vertebrador es la noción de interculturalidad, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante.

Referencias bibliográficas

- Albán Gómez, Ernesto, et al. (1993) *Los indios y el Estado-país*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Barsky, Osvaldo (1984) *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional-FLACSO.
- Baudrillard, Jean (1975) *Le Miroir de la production. Ou l'illusion critique du matérialisme historique*. París: Ed. Galilée.
- Colombres, Adolfo (1997) *Celebración del Lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Dávalos, Pablo, comp. (2001a) *Yuyarinakui: digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: ICCI - Ed. Abya Yala.
- _____, et al. (2001b) *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena del 2001. Análisis, crónicas y documentos*. Quito: Ed. Abya Yala.
- _____. (2001c) "Los pueblos záparas y la modernidad". *Revista ALAI*, N°. 333, mayo 2001. (Quito).
- Foucault, Michel (1999) *Estrategias de poder*. España: Paidós Básica. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez Uría.
- Guandinango, Angel (1995) *Fiesta Ritual de "Inti Raimi" o Fiesta de San Pedro*. Cayambe: Proyecto EBI-MEC-GTZ.
- Guerrero, Andrés (1991) *La Semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi Enrique Grosse-Luemern.
- _____ comp. (2000) *Etnicidades*. Ecuador: FLACSO-ILDIS.
- Krainer, Anita (1996) *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Massal, Julio y Marcelo Bonilla, eds. (2000) *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito: FLACSO-IFEA.
- Martínez, Luciano (2000) *Estudios Rurales*. Quito: FLACSO-ILDIS.
- Mato, Daniel, comp. (1994) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO - Ed. Nueva Sociedad.
- Popkewitz, Th. S., (1994) *Sociología política de las reformas educativas*. España: ediciones Morata. Traducción de Pablo Manzano.
- Ramón, Galo (1992) *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Comunidec.
- Rohr, Elizabeth (1997) *La destrucción de los símbolos culturales indígenas*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Santana, Roberto (1983) *Campesinado Indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Severi, Carlo (1996) *La memoria ritual*. Quito: Ed. Abya Yala.

*Notas

* Pablo Dávalos, Universidad Católica de Quito y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Correo electrónico: pdavalos@hotmail.com

Dávalos, Pablo (2002) "Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica". 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.

¹ **Abya Yala** es el nombre con el que los pueblos Kunas, de Panamá, nombraban a los territorios que ahora se deominan como "América". La recuperación del vocablo tiene connotaciones políticas. Nombrar es ejercer una voluntad política de dominio sobre el objeto nombrado.

² Sobre la importancia política que tiene la CONAIE a nivel de las organizaciones de los movimientos sociales en la región andina, puede consultarse Massal y Bonilla,2000. También a Ramón,1992.

La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias ¹

Ana Del Sarto *

Santiago de Chile, de los 90 a los 80: quisiera buscar conexiones entre un presente marcado por el signo contingente del consenso y, por lo tanto, del olvido cómplice, y un pasado que conmina al recuerdo. Quisiera recorrer en un itinerario a la inversa un camino varias veces transitado, no solamente por críticos culturales, escritores y artistas sino también por algunos sociólogos y filósofos. Quisiera articular las recíprocas influencias entre ciertas líneas del discurso sociológico, específicamente el de José Brunner y el de Tomás Moulian, y el anti-proyecto de “crítica cultural” de Nelly Richard, surgido en torno a las prácticas culturales de la escena de avanzada.² Quisiera analizar las productividades y ociosidades de este diálogo tanto en términos disciplinarios (críticas desde las humanidades a las ciencias sociales y viceversa) como anti-disciplinarios (configuración de un espacio de debate en el que se realza la labor y práctica del intelectual durante este fin de siglo). Por último, quisiera trazar los aportes realizados como consecuencia de este debate al surgimiento de ciertas maneras de aproximarse y estudiar la dimensión cultural, en sus diferentes acepciones como “crítica cultural”, “estudios culturales” o “estudios y otras prácticas latinoamericanas sobre cultura y poder” en América Latina.

A partir de interpelaciones mutuas a un diálogo que podría haber sido “cómplice” —en palabras de Richard—, tanto la sociología como la crítica cultural saldrían modificadas. Me interesa comprender no sólo cómo la sociología, discurso hegemónico del “Chile de la Transición”, se hunde día a día en una “crisis de discurso radical”, sino también cómo la crítica cultural se reconfigura como heredera de la avanzada, postulándose como un discurso teórico-crítico alternativo radical. En definitiva, me interesa analizar la relevancia, pertinencia y aportes que este debate nos lega hoy en día. En una entrevista realizada en septiembre de 1997, Richard afirmó categóricamente: “me parece que con ese diálogo, las ciencias sociales se desarticulaban totalmente[...] que al menos aquí en Chile, están en crisis de discurso radical”. Pareciera que la visión de Richard quiere olvidar, por un momento, el proceso de transformación sufrido por el proyecto de la avanzada como consecuencia de este mismo diálogo, por lo que habría que complementar esta cita comentando que no sólo ciertas tendencias de la sociología chilena —especialmente la articulada en torno al departamento de sociología de la Universidad Arcis dirigido por Moulian— saldrían modificadas de este “frustrado diálogo cómplice”, sino que también el proyecto neo-vanguardista y desconstruccionista elaborado por Richard, sobre dichas prácticas de la avanzada, se reformularía en su actual propuesta de crítica cultural articulada en torno a su *Revista de Crítica Cultural*.

Reconocimiento de la crisis: cambio de piel(es)

En la década de los 90, el discurso sociológico, atendiendo a una de las críticas formuladas por los restos de la avanzada desde los últimos años de los 80, autocuestiona sus rígidos límites y autocritica su anquilosado uso del lenguaje: renueva sus estrategias discursivas, mezcla distintos códigos y registros, juega con los signos, retuerce las figuras retóricas, parodia las técnicas del “neo-ensayo”.³ Todo ello como consecuencia del intercambio dialógico sostenido por varios sociólogos con la avanzada en 1987. Diez años después, en 1997, aparecen públicamente dos textos sociológicos que intervienen en este debate: *Chile Actual. Anatomía de un mito* de Moulian y “*Sobre el crepúsculo de la sociología y el nacimiento de otras narrativas*” de Brunner.⁴ Ambos textos, aunque utilizan estrategias discursivas y figuras retóricas disímiles, tratan de demostrar que el discurso sociológico ha entrado en crisis.

En “Del uso de la metáfora en este texto: ‘poniéndose el parche antes de la herida’”,⁵ Moulian justifica la necesidad de recurrir a “la poética” dentro de un discurso (la sociología) que se mantuvo casi siempre ajeno a ella, para dar cuenta de “una época plagada de experiencias límite, trágica para muchos” (Moulian, 1997:7). Con el propósito de diluir las fronteras entre “el análisis social” y los “relatos cercanos a la ficción”, Moulian decide utilizar “las metáforas, no como aproximaciones retóricas sino como conceptos

pertinentes". Mediante el uso de esta estrategia discursiva, Moulian pretende "eludir el improductivo dilema dualista en que se intenta colocar a las ciencias sociales: la opción entre el texto ritualizado por el modelo académico predominante y el ensayo redescubierto por los 'novísimos teóricos'" (Moulian,1997:8). Si bien otorga la razón a Richard cuando ella "plantea [que la incapacidad de la sociología] de transgredir la canónica escritural ha impedido [a los sociólogos] avanzar más allá de la iluminación de realidades estudiadas", Moulian cree que "el futuro de la escritura sociológica se encuentra en la hibridez" (Moulian,1997:10); es decir, en una mezcla de registros (discursivos, narrativos, temáticos, metodológicos) provenientes tanto de la sociología como del "neo-ensayo". Por ello, decide "reaprender a escribir" en la brecha de estas contradicciones, jugándose "en la insinuación" (Moulian,1997:11).

Con "Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas", Brunner interviene críticamente en este debate, aseverando que "puede ser que el lenguaje de la sociología haya dejado de hablar" (Brunner,1997:30), o que, al menos, "ya no tiene mucho que decir al mundo". Para demostrar su hipótesis -la sociología hoy en día sufre una crisis de lenguaje-, reconstruye ensayísticamente los orígenes de la misma "como [si fuera] la épica del surgimiento de la modernidad". En su momento fundante, la sociología se diferenciaba de los varios discursos que durante el XIX se habían mantenido entremezclados: "la filosofía, la historia, la literatura y el ensayo". No obstante, en este mismo proceso de "profesionalización", "la sociología prolongó algunos elementos del género de la epopeya, intentando por el contrario separarse de la evolución de la novela" (Brunner,1997:28). En definitiva, para Brunner tanto la novela como la sociología compartirían un mismo origen: la epopeya; sin embargo, sería sólo la sociología la que "repite su gesto [el de la epopeya], convirtiendo a las sociedades en actores épicos de la modernidad" (Brunner,1997:29).

¿Cómo se llegó a la "actualidad" de la post-dictadura, "hegemónicamente sancionada por las ciencias sociales al comienzo, y por las ciencias de la comunicación, las ciencias administrativas, la informática, la telemática, el saber del marketing y de la publicidad, posteriormente"? (Thayer, 1997, 5); es decir, ¿Cómo y cuáles fueron las premisas sobre las que se imaginó y rediseñó el contemporáneo "nuevo" orden social chileno? Comencé esta sección en un sentido cronológico inverso, dando saltos desde adelante hacia atrás e inversamente para demarcar sus puntos conflictivos, paradójicos, aporéticos. Esta estrategia me permite realzar múltiples pliegues de procesos entrecruzados, en los cuales se inscriben huellas del pasado y tajos analíticos en el presente de cuya imbricación resultan nuevos proyectos. Retomemos entonces esas huellas del pasado, ciertos trazos de la memoria incrustados intempestivamente por la crítica cultural en este presente del "Chile actual".

Interpelación y encuentro: localizaciones críticas enfrentadas

A mediados de los 80, como consecuencia de la crisis económica del modelo neoliberal impuesto por la dictadura, se produce una apertura socio-política y cultural. Frente a la necesidad de recomponer las fuerzas sociales y políticas en torno a un "consenso anti-dictatorial", la sociología —disciplina que desde los 60 había sido el discurso hegemónico de reconstitución social y política nacional— comienza un proceso de reposicionamiento. Como consecuencia de la represión socio-política, la sociología auto-cuestiona sus propias tareas y desempeños: transforma sus objetos, metodologías y discursos tradicionales y comienza a interesarse en otras áreas, como la cultura, antes estudiadas por otras disciplinas (las humanidades, la historia de las ideas, etc.). En ese preciso momento, los estallidos y cortes estético-culturales provocados por la avanzada (reformulaciones de signos, trabajo con los significantes y torsiones de significados a partir de la intervención estetizante en lo cotidiano) interpelan al sector más renovador de las ciencias sociales, quienes estaban realizando el mayor relevamiento de actividades culturales en América Latina. En consecuencia, este último sector entra en diálogo con la avanzada, y muy especialmente con los textos de Richard, en torno a la discontinua e inconclusa historia que configuraron sus propias obras dentro del contexto dictatorial.

En enero de 1987, dentro del marco institucional provisto por FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), tiene lugar un Seminario en el cual se debate, en particular, el texto *Margins and Institution. Art in Chile Since 1973* y, en general, su contexto de producción. Como resultado, Richard compila las ponencias a dicho seminario en *Arte en Chile desde 1973. Escena de avanzada y sociedad*,

donde se plasman “las posiciones disperejas que ocupaba cada sector en el mapa de la recomposición socio-cultural” (Richard,1994:73). En un principio, su intención era “formalizar el marco de una discusión”. Lo que en realidad se consiguió, según Richard, fue “objetivar los supuestos que trabajaron el desencuentro o el encuentro equívoco” (Richard,1989:28); es decir, se enfrentaron dos concepciones divergentes, aunque en ciertos aspectos yuxtapuestas, sobre el análisis de la dimensión cultural. En realidad, los representantes de las ciencias sociales presentes en el seminario fueron pocos, entre los cuales se encontraban Brunner, Norbert Lechner y Martín Hopenhayn. Sin embargo, ellos fueron los gestores del cuestionamiento del discurso sociológico heredado (moderno), por desconfiar tanto de las “racionalizaciones totalizantes” (Richard,1994:74) como de “los grandes proyectos de modernización” (Richard,1994:73). Fueron ellos, así, los que construyeron un nuevo “macro-discurso” capaz de abrir los futuros caminos hacia la transición democrática.

¿Cuáles fueron, desde la perspectiva de Richard, los temas debatidos y las posiciones criticadas por la sociología? En general, giraron en torno a la naturaleza “neo- y/o postvanguardista” de la avanzada y a las consecuencias implícitas en esta conceptualización: la celebración del margen y/o de la marginalidad (Richard,1987:65), el supuesto de “una institucionalidad unidimensional” y homogénea a la cual transgredir (Richard,1987: 28), la falta de articulación entre las condiciones de producción artística y su posterior circulación y consumo (es decir, cómo negociar la inserción en el mercado o cómo constituir un mercado alternativo) (Richard,1987:29 y 63), la tendencia a “homologar lo constituido con lo estigmatizado y a identificar lo conceptualizador con reificante” (Richard,1987:93). Evidentemente, la crítica más recurrente se dio en torno a la estrategia de la automarginación postulada por la avanzada, y a partir de la cual Richard celebra tanto la nomadología destructiva (posmoderna) inherente a este posicionamiento, como la “distancia” (moderna) que desde ella se gana para poder transgredir la “institución”.⁶ Como contrapolítica espacial propuesta desde la “tensionalidad crítica del límite” (Richard,1994:65), la avanzada practicó un “fuera de marco” que, según Richard, “puede ser ambivalentemente leído como *infracción* (negarse a la clausura y atentar contra la sobrevigilancia de los cierres) o *desamparo* (carecer de apoyo estructural de una base de operaciones)” (Richard,1989:11). Es decir, se concibe al margen como sitio creador de ambigüedades y paradojas. Por ello, asevera Richard, “el margen se juega en diferentes registros que a veces se confunden para generar lecturas ambivalentes y hasta contradictorias” (Richard,1989:26).⁷ Sin embargo, para Brunner, esta posición límite refiere específicamente a “la ‘glorificación’ o la ‘ritualización’ de los márgenes en tanto ‘cautiverio feliz de los excluidos’” (Richard,1989:26). En definitiva, según Richard compiten dos intencionalidades de lectura frente a la automarginación: desde la estética, “se productiviza el margen como práctica de los bordes o como simbólica de lo fronterizo, que se realizan en las figuras *descentradas* de un imaginario nómada (social, estético, sexual, nacional) rebelde a las sedentarizaciones de poder y amante de la deriva” [¿*locus* postmoderno?]; mientras que desde la sociología, “se castiga por la resignación a la pasividad o inoperancia de ser un espacio retraído e incomunicado, incapaz de quebrar la externalidad de su ‘fuera de juego’ respecto de los circuitos de consumo masivo o de comunicatividad social vigentes” (Richard,1989:27) [¿*locus* moderno?].

Permítaseme un comentario con respecto a la contradictoria, y muchas veces paradójica, estrategia de automarginación. Primero, si la avanzada se postulaba como gestora de prácticas marginales, pregunto ¿Por qué y para qué estaban tan interesados en buscar el reconocimiento de un discurso hegemónico como lo era el de la sociología? O, dicho en otros términos, ¿Para qué buscarían un acceso a la centralidad? ¿Buscarían devenir hegemónicos? De ello resulta la segunda paradoja: si se considera, siguiendo el análisis de Richard, que lo central, lo hegemónico, lo institucional, lo simbólico es por naturaleza represor, castrador, reificante, ¿Por qué pretender ingresar a ese orden y adquirir el mismo status que están queriendo transgredir? ¿Para qué convertir el proyecto de la avanzada en parte de aquel orden que precisamente sus obras y prácticas estaban criticando, buscando no sólo intervenir sino alterarlo y, a la vez, ser parte de él? Como consecuencia de esto último, y teniendo en cuenta que la posición marginal, según Richard, es el sitio de la productividad desterritorializante, acceder al centro, convertirse en hegemónicos significaba de por sí reterritorializarse, es decir, despojarse de la posición marginal de la cual proviene, según su teoría, la productividad de las diferencias. Esto explica por qué la avanzada estaba tan interesada en dialogar con la sociología. Precisamente, porque para ella, las ciencias sociales no sólo conformaban “un campo académico-disciplinar (articulado en torno a su

principal centro de estudio, FLACSO), sino también [porque eran el] referente político-institucional de la llamada 'izquierda renovada' en Chile" (Richard,1989:27). La nueva izquierda era precisamente uno de los referentes que situaba a ambos grupos frente a sus enemigos comunes, tanto de la derecha (Pinochet y su dictadura), como de la izquierda tradicional y ortodoxa (el PC, el PS tradicional y las distintas líneas progresistas de la Democracia Cristiana). Es decir, la avanzada fue interpelada por el discurso sociológico en tanto "novedad [teórico-política] en la escena progresista" (Richard,1989:27), ya que había sido el "primer polo de estructuración político-cultural particularmente activo en el debate democrático" (Richard,1989:27), aunque también hay aquí que recordar que la avanzada buscaba la legitimación de un discurso hegemónico con el propósito de mantener abierto un espacio en el cual el arte y la literatura (la estética) pudieran seguir desarrollándose como prácticas del disenso. Esta sería la atracción que la sociología presentaba a la avanzada, aunque esta última paradójicamente buscaba una alianza sin estar dispuesta a negociar consensos. ¿Podría, entonces, el proyecto de la avanzada aceptar ser subalterna de las ciencias sociales?

¿Meros intercambios protocolares?

En ese momento, en Chile "había una urgencia de 'elaboración intelectual [...] motivada por una crisis de discursos que los obligó [a ciertos intelectuales] a una reformulación teórica'" (Richard,1989:27). Bajo la dictadura, se habían sucedido una serie de experiencias límite (represión, vigilancia, desaparición, muerte) que necesitaban no sólo de lenguajes capaces de expresarlas y comunicarlas sino también de marcos teóricos y cuerpos doctrinales con los cuales poder analizarlas, comprenderlas y tratar de alterarlas. La Universidad, intervenida, no estaba capacitada para desarrollar estos propósitos; por lo tanto, ante dicha urgencia surgen facultades (como FLACSO), institutos (como ILPES [Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social] y Arcos/Arcis), centros (como CENECA [Centro de Indagación y Expresividad Cultural y Artística]⁸) y grupos independientes (como la avanzada) que dedicarían su atención a analizar estas circunstancias límite y a tratar de cambiar su curso o alterar las condiciones de su producción.⁹ Aquí es interesante destacar una confluencia de procesos: mientras al interior de Chile se daba este proceso de reformulación teórica y práctica sobre sus experiencias concretas (es decir, mientras se buscaba reformular lenguajes, marcos teóricos y cuerpos doctrinarios para comprender y alterar esa crisis en particular), a nivel internacional, o más precisamente en los centros metropolitanos, se estaba cuestionando la validez de los macro-relatos modernos (como por ejemplo el marxismo, el estructuralismo francés y la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt) para comprender los distintos caminos posibles para explicar y alterar los cambios sociales que se estaban produciendo. Me refiero al productivo, aunque no menos conflictivo, debate "modernidad/posmodernidad" iniciado en las metrópolis con repercusiones variadas en las periferias

En el mismo momento en que el pensamiento moderno occidental había alcanzado sus propios límites, esos mismos límites fueron cuestionados por la emergencia del pensamiento posmoderno. Esta metacrítica intra-modernidad, tal cual fue practicada dentro de y desde los centros metropolitanos, enunció discursos que interpelaron a ciertas agencias locales (periféricas) resistentes o rebeldes que los adoptaron, adaptaron e hibridaron aún más, recontextualizando dichos discursos a su propia situación concreta.¹⁰ El inicio del "fin de los macro-relatos" problematizó ciertas categorías y/o conceptos absolutos y sus binarismos subyacentes, estableciendo una "crisis de homogeneidad del sujeto centrado de la modernidad, fractura de los paradigmas (razón y progreso) que guiaban las empresas historicistas, desintegración del 'lazo social' y fragmentación del nexo a las totalidades de saber o poder" (Richard,1987:307).¹¹ En Chile, la conjunción de estas crisis provocó distintas respuestas: aquellas que *reorganizaron* estas nuevas perspectivas, ya apropiándose las o cooptándolas, y estableciéndose así como rectoras de un nuevo orden hegemónico (es el caso de las ciencias sociales, específicamente la sociología renovadora); y aquellas que, como la crítica cultural, los estudios culturales o los estudios y otras prácticas latinoamericanas sobre cultura y poder, se constituyeron en discursos metacríticos resistentes, es decir, se establecieron como prácticas críticas de la crítica, cuestionando precisamente esas articulaciones hegemónicas.¹²

En el contexto específico del diálogo entre la avanzada y la sociología renovadora, el debate

modernidad/posmodernidad influiría de maneras dispares. Según Richard, ambos grupos partirían de macro-relatos diferentes: “un doble corpus de referencias (esquemáticamente: post-marxismo en las ciencias sociales, post-estructuralismo en la teoría de arte)” (Richard,1989:27-28). Si bien “se esperaba algún tipo de intercambio crítico” (Richard,1989:28) entre la sociología y los restos ya diseminados de la avanzada, “los contactos entre ambos sectores resultaron más bien protocolares” (Richard,1989:28). ¿Por qué, según Richard, este intento de “diálogo cómplice” sólo resultó en meros “intercambios protocolares”? ¿Es que no se desarrolló un debate crítico entre ambos grupos a partir del cual se plasmaran posiciones ideológicas contradictorias? ¿Por qué, aún en 1989, parecía no haberse llegado al meollo o a los nudos rizomáticos de dicho desacuerdo?

Reformulaciones teórico-críticas: irrupción de la “crítica cultural”

En 1989, año en que Richard publica *La estratificación de los márgenes*, libro en el cual reinterpreta algunas diferencias que se habían logrado dilucidar a partir del seminario del año 87, todavía no se lograba concertar ni superar los “presupuestos ideológico-culturales” (Richard,1994:69) de base postulados a través del debate de fondo. Los herederos de la avanzada seguían postulándose como víctimas marginales, ya que, según Richard, no sólo se “prescindía de todo respaldo institucional o soporte organizativo”, sino que al recortar su proyecto “sobre un campo inarticulado, [se encontraba] privada del acceso a los aparatos comunicativos” (Richard,1989:29). Al contrario, las ciencias sociales no sólo recibían apoyo financiero de instituciones internacionales, sino que “después de la crisis logran fácilmente reinstalarse con todo el peso institucional y la autoridad académica que les correspondía antes de su marginación universitaria” (Richard,1989:28). Pues bien, ¿Cuál era hasta ese momento el desencuentro dilucidado por Richard? Según Richard:

Para la “avanzada” —al menos, tal como aparece consignado en el recuento del Seminario— los encuadramientos de la sociología demuestran conformismo en su manera de obedecer las leyes de integración del fenómeno artístico a las dominantes del mercado o de la comunicación social, y de reafirmar incluso el poder *adaptativo* de sus determinaciones y determinismos. (Richard,1989:29)

Contradicción inconsciente o paradoja construida: los restos de la avanzada nunca habrían aceptado “obedecer a las leyes de integración del fenómeno artístico a las dominantes del mercado [ni] de la comunicación social”, ya que ello hubiera implicado perder el productivo y privilegiado *locus* de la automarginalidad. Según Richard, luego del Seminario el diálogo no sólo se estancó sino que se frustró: prevaleciendo “el recelo y la desconfianza mutua” (Richard,1994:74). Para Brunner, las relaciones del intercambio habían sido “diversas según los casos y los momentos, pero siempre tenues, incluso reticentes. Ello se debió, antes que todo, a los proyectos institucionales diversos que inspiraban a las ciencias sociales alternativas y a esas expresiones artísticas” (Brunner,1990:23).

En ese momento, no obstante, ya comenzaba a atisbarse el nacimiento de un nuevo proyecto desde el cual contraatacar al reformulado “humanismo crítico” y adaptativo de las ciencias sociales: estos son los orígenes de la “crítica cultural”, heredera directa de las energías críticas de la avanzada. La singularidad de este proyecto, tan anti-programático y anti-institucional como el de la avanzada, consistiría “precisamente en su *intraducibilidad* a los reticulados operacionales que fijan las distintas racionalidades administrativas, científicas, institucionales o políticas”. En efecto, Richard establece el límite entre un discurso instrumental, portador de una “economía funcionalista del sentido” y de “una lógica interpretativa” frente a “un arte de la disfuncionalidad”, un arte del estallido postulado como “excedente simbólico-metafórico” que “prefiere reventar en signos/acontecimientos a ser compactado como *mensaje* por la razón práctica y funcionaria de los ideólogos” (Richard,1989:30).

Sin embargo, y aquí comenzarían muchos de los problemas actuales de la “crítica cultural”, al tener que formular formal o categorialmente ese nuevo proyecto, Richard aceptaba —quizás inconscientemente— ciertas premisas epistemológicas que transitivamente estarían en contradicción con sus premisas anteriores: automarginación, antidisciplinarietà, transgresión institucional. Tal como se demuestra en este trabajo, aún cuando Richard y Brunner nieguen haber establecido un diálogo

cómplice, hubo sin duda un intercambio crítico¹³ a partir del cual ambos discursos salieron modificados: ciertas tendencias de la sociología, a fines de los 90, reconocen su “crisis radical de discursos”, aunque no de proyectos; la “crítica cultural”, por su lado, surge como anti-proyecto, precisamente, de la interacción práctica con esos intelectuales. Para ello tuvo que incorporar diversos elementos del análisis sociológico, a saber, el tratamiento de ciertos temas (como “lo popular”, “lo urbano”, “los saberes disciplinarios”, “las identidades”), aunque desde distintas perspectivas y enfoques, y de ciertas premisas epistemológicas (la construcción teórica de un objeto determinado con presupuestos prácticos que en un principio fueran compartibles).¹⁴

Recién a comienzos de la década de los 90, específicamente en *La insubordinación de los signos* (1994), Richard abordará el debate de fondo entre las ciencias sociales y la avanzada, a saber, las repercusiones del debate modernidad-posmodernidad en la periferia. Según Richard, las “micropoéticas del acontecimiento y del desarreglo” de la avanzada, de haber sido comprendidas y legitimadas por la sociología, podrían haberse convertido en ejemplos concretos de los cambios que se estarían produciendo con el advenimiento de la posmodernidad en la periferia. ¿Por qué recién en 1994, al menos para Richard, fue posible enunciar y demarcar esta zona conflictiva? En un principio, Richard y, quizás, los sociólogos, habían creído que la condición o el horizonte “post” compartido por ambos grupos era una razón suficiente para establecer la posibilidad de una alianza. Es a partir de esa base que Richard busca establecer el diálogo cómplice. Sin embargo, una vez que entran en diálogo, se pone de manifiesto no sólo que parten de distintos “macro-relatos” (las ciencias sociales utilizarán a la cultura como campo y dispositivo estratégico a partir del cual cuestionar lo político, lo social y lo económico desde un reformulado “post-marxismo”; mientras que la “avanzada”, ferviente representante del desconstruccionismo y de las filosofías del deseo, intentará intervenir lo político, lo social y lo económico desde la estética), sino que concomitantemente a esta diferencia teórica, se explicitará el hecho de que ambos grupos tenían programas y objetivos diferentes. En este sentido, la condición “post” no alcanzó para producir dicha alianza, puesto que no se compartían ni programas ni objetivos. La sociología renovadora aspiraba a generar consensos (líneas de fuerzas) en torno a los cuales reconstituir un orden social hasta ahora desintegrado, mientras que la avanzada se negaba precisamente a construir dichos consensos a través de prácticas que buscaban expresar y realzar el disenso (puntos de fuga).

¿En qué se basaron los desencuentros entre las “líneas de fuerzas” y los “puntos de fuga”, entre un discurso moderno (la sociología) y un pensamiento estético-crítico posmoderno (la crítica cultural)? ¿Cuáles eran y cuáles siguen siendo los desacuerdos que podrían haberse tensionado críticamente pero que, según Richard, fueron desatendidos por la sociología? Primero, “FLACSO y CENECA se impusieron en toda América Latina como los centros de investigación sociológica que efectuaron el más extenso relevamiento de los fenómenos culturales de países sometidos al poder autoritario” (Richard,1994:77). Por lo tanto, según Richard, eran los únicos que “podrían haber cumplido [el] rol de valorizadores” (Richard,1994:76). Segundo, la sociología de FLACSO propuso una renovación de los discursos hasta entonces elaborados por la sociología tradicional; eso implicaba “una desconfianza hacia los macrorrelatos sistematizantes de la teoría social” (Richard,1994:78). No obstante, “las ciencias sociales chilenas requerían hacer *confiable* el relato de su *desconfianza*, inscribiéndolo dentro del campo de conocimiento y re-conocimiento de un saber acreditado” (Richard,1994:79). Es decir, la sociología renovadora chilena, al reconquistar un sitio de prestigio dentro de América Latina, era la única capaz de “revisar el monopolio de lectura de las ciencias sociales cuya tradición hegemónica domina el pensamiento cultural latinoamericano” (Richard,1994:81). Desde la década de los sesenta, en América Latina, muchos de los representantes de las ciencias sociales cumplieron el papel de intelectuales orgánicos funcionales a determinados proyectos emancipatorios modernos. Como disciplina con una tradición académica y discursiva hegemónica dentro de las ciencias sociales, la sociología podría haber legitimado institucionalmente el valor cultural de las prácticas de la avanzada.

Diferencias insoslayables: interpretar versus experimentar

Para elaborar las diferencias entre la sociología renovadora y la avanzada, Richard contrapone dos imágenes del intelectual: por un lado, aquel inspirado “en la imagen del pensador como agente de cambio

social y político movilizado por el utopismo revolucionario” (Richard,1994:70); el intelectual que pone “su capacidad racionalizadora-sintetizadora de ideas e ideales al servicio del programa de luchas sociales y de enfrentamientos políticos modelizado por el instrumento revolucionario del partido” (Richard,1994: 89), (¿Intelectual orgánico moderno?); y por otro, a los creadores del “discurso de la crisis”, que “tuvo su expresión militante en un grupo de artistas plásticos y su adhesión en ciertos círculos de filósofos y literatos” (Richard,1994:70); un intelectual que “*sitúa* su crítica al poder en el interior de la multiplicidad dispersa de sus redes de enunciación y circulación buscando hacerlas estallar mediante tácticas oblicuas de resistencia *local* a las jerarquías del sistema” (Richard,1994:90), (¿Intelectuales sectoriales o expertos postmodernos?). En tanto, los primeros serían aquellos que producen *discursos ideológicos*, por lo cual están interesados en la “*interpretación del sentido*” (Richard,1994:71), los segundos estarían empeñados en el “desmontaje formal de las ideologías artísticas y literarias de la tradición cultural” (Richard,1994:70) a través de la exploración de “bordes de pensamiento que manifestaban un deseo de *experimentación con el sentido*” (Richard,1994:71).

“*Interpretación del sentido*” (“mirada de las ciencias sociales”) y “*experimentación con el sentido*” (prácticas teórico-críticas de la avanzada) refieren así a dos paradigmas crítico-hermenéuticos con implicancias ideológico-políticas y efectos sociales disímiles. Por un lado, los sociólogos con las “macrorracionalizaciones utilitarias” (Richard,1994:78) “preparaban el juego de los actores que iban a protagonizar la transición democrática” (Richard,1994:76), reorganizando las posibilidades de un nuevo “consenso”. Es decir, este grupo de sociólogos, según Richard, estaba interesado en reconstituir sujetos e integrarlos a un posible nuevo orden socio-político, reterritorializándolos. Por otro lado, la avanzada, mediante sus micro-poéticas dis-funcionales practicadas como “excedente o marca *inutilitaria*” (Richard,1994:76), se orientaban, a través de estallidos y disonancias, hacia la desestabilización tanto de la dictadura como de cualquier posible transición democrática pergeñada por los sociólogos-ideólogos. En efecto, interesada en la “insurgencia desde la dispersión, desde la pulsión y desde la aniquilación de la unidad” (Richard,1994:76), la avanzada proponía prácticas transgresoras y abría “puntos de fuga y clandestinaje” (Richard,1994:78) desterritorializantes. Al contrario, la sociología portadora de una “épica del metasignificado” (Richard,1994:79) aplicaba una “lógica explicativa” con “voluntad de *ordenar categorías*” y de “*categorizar desórdenes*” (Richard,1994:77), siendo consecuente con su interés en la realineación y cumpliendo “con los requisitos de un discurso financiado por las agencias internacionales” (Richard,1994:76). Es así como, la “crítica cultural”, invocando el antecedente de la difunta avanzada, se aherrojaba en el “minimalismo de la rotura” y en la “intempestividad” producida por el “temblor del acontecimiento estetizado” precisamente para producir un “desencajamiento de códigos”, un “desmontaje de las categorías” (Richard,1994:77) recorriendo claramente un itinerario “antilineal”, rizomático y desconstruccionista. “Es por todo esto que la sociología chilena de los 80 pudo ‘parecer moderna, demasiado moderna’ a los ojos de la ‘nueva escena’” (Richard,1994:81). En consecuencia, ¿Por qué, por lo menos para Richard, no pudo hacerse explícito lo que había estado implícito (propuestas de proyectos y objetivos diferentes) hasta mediados de los 90? ¿Cuáles eran los programas y objetivos contradictorios que obstaculizaron este “diálogo cómplice”? ¿Qué buscaban los sociólogos y la “crítica cultural”?

Intercambios críticos

A mediados de los 70, se hizo evidente una “crisis de discursos”: hacía falta elaborar lenguajes o “hablas” que no sólo fueran capaces de nombrar la crisis, sino también de proponer tránsitos o salidas a la misma. Los representantes de las ciencias sociales con los cuales la avanzada quiso entrar en diálogo, estaban liderados por Brunner. Este dato es interesante porque ya para mediados de los 90, el posible “diálogo cómplice” con la tendencia renovadora de la sociología se había reducido a un intercambio crítico personalizado entre Richard y Brunner. Por un lado, muchos de los sociólogos renovadores estimaron, luego de varias series de investigaciones con énfasis en lo cultural, que uno de los caminos posibles era la negociación o el pacto político. Para ello, utilizaron a la cultura como dispositivo a través del cual resolver la crisis de una determinada manera: “pactando consensos”, y para construir dichos consensos elaboraron diversas políticas integracionistas, todas ellas continuistas en lo económico y reformistas en lo social. Básicamente, proponían una solución política pactada que pudiera mantener incólumne el “éxito” del sistema económico. Por otro lado, la avanzada proponía una salida a través de

rupturas transgresoras que reformularan signos y desestabilizaran cualquier posible lógica. Al desear *experimentar con el sentido*, los artistas y escritores buscaban una salida estética desterritorializante: un “arte de la fuga”.¹⁵ En definitiva, este grupo había introyectado el discurso deconstructivista y la filosofía del deseo (específicamente, Deleuze y Guattari), a partir de los cuales pretendían subvertir el orden dictatorial. No obstante, estos discursos postestructuralistas se instalan sobre una aporía: postulan estrategias anarquizantes con las cuales bloquean cualquier posibilidad de entrar en alianzas. Tanto lo político, lo social como lo cultural (¿Dónde quedará lo económico?) son meros planos discursivos sobre los que se puede actuar a través de una política de reformulación de signos capaces de intervenir el orden de lo simbólico. Es a partir de esta explicitación de proyectos que Richard dilucida las principales diferencias que los separan: la diferencia es entre diferentes “presupuestos ideológicos” (Richard,1994:69) debido a que el proyecto de la sociología renovadora es esencialmente moderno, en tanto el anti-proyecto de la avanzada sería posmoderno.

Durante el lanzamiento de *La insubordinación de los signos*, Brunner lee un comentario-presentación del libro denominado “Las tribus rebeldes y los modernos”. Alegando que el texto de Richard es una larga “conversación enhebrada por la autora: con sus anteriores escritos; con el pasado reciente de Chile, sus memorias y discontinuidades; con una parte de nuestras ciencias sociales; con diversos analistas de la cultura en el norte y sur de América”, Brunner se siente instigado “a hacerse parte de esa conversación de múltiples voces” (Brunner,1994a:172). Como participante del grupo de los sociólogos de la cultura, Brunner en este texto no sólo acepta la etiqueta de “moderno” sino que también acusa recibo de las críticas provenientes de la avanzada aunque comentando y reinterpretando muchas de ellas. En un principio reconoce que se lo está acusando de estar dentro del “pacto comunicativo de la cultura mayoritariamente compartido” y, por lo tanto, de ser “parte del orden que la ‘nueva escena’ pretendía alterar”. Allí, según Brunner, radicaría para Richard “el significado más profundo de los desencuentros” (Brunner,1994a, 173). Ahora bien, astutamente, Brunner enuncia un contradiscurso a partir del cual produce un doble desplazamiento: por un lado, desvía la discusión desde el presente actual, en el cual él está personalmente integrado al sistema, a una “actualidad anterior” —pasado dictatorial— en el cual las estrategias de cada uno de los grupos abrieron el camino para adoptar sus respectivas posiciones actuales; por otro lado, al centrar la discusión en el pasado, Brunner alude insidiosamente a la inserción funcional de ambas estrategias (tanto las de los sociólogos como las de la avanzada) bajo las políticas autoritarias de la dictadura. Mediante el primer desplazamiento, Brunner acepta que los sociólogos “a la Brunner”, a través de su “discurso moderno”, terminaran integrándose al sistema formando parte del bloque hegemónico, mientras Richard y la avanzada, a través de su estrategia de automarginación, terminaran siendo verdaderamente marginados, es decir, quedando completamente fuera del bloque hegemónico. En este sentido, Brunner acepta que la sociología no podía más que marginar a los sectores que no estaban dispuestos a negociar consensos. A través del segundo desplazamiento, no sólo justifica la necesidad de los sociólogos de buscar medios de apertura del sistema autoritario y de incorporación al futuro sistema democrático, sino que hace depender la existencia de la avanzada de la existencia de un régimen represivo, es decir, de un régimen autoritario del cual partiría no sólo su legitimidad sino también la mera posibilidad de existencia.

Para Brunner, en consecuencia, quien acepta los rótulos impuestos por Richard, este diálogo estuvo representado por dos grupos endogámicos a los cuales denomina “tribus”: “los rebeldes” (la “nueva escena”) y “los modernos” (los sociólogos). A su juicio, no había “ningún problema que debiera entañar conflictos entre [estas] tribus” (Brunner,1994a:174), ya que ambas posiciones eran complementarias más que contradictorias, en tanto:

La “nueva escena” apenas repara en lo que habitualmente nos ocupa a los sociólogos: los efectos de la acción sobre las relaciones sociales y, en particular, de las acciones comunicativas en el entramado de la cultura. Por el contrario, su análisis se dirige más bien a los micro-sucesos y se concentra en medida importante en la intención y los discursos del actor que ella analiza. (Brunner,1994a:173)

En efecto, para Brunner este diálogo no planteaba conflictos imposibles de resolver; simplemente ponía en escena una “controversia [...] una desavenencia entre los modos de pensar de los modernos y de los posmodernos”. Es decir, aquí no estaría “en juego una cuestión metodológica o de aproximación

disciplinaria”; más bien “las diferencias [...] se hallan en el terreno de las *políticas de la crítica cultural*” (Brunner,1994a:174): en el terreno social en el que se articulan proyectos y propuestas de acción. Para argumentar su posición, Brunner diferencia diversas líneas de acción política crítico-cultural. Entre los posmodernos (la avanzada), prevalecería una “estrategia que procura desmontar la función social de la razón (moderna)” y “un abandono de cualquier pretensión de ordenar significativamente el mundo en favor de la ilimitada expresión de las diferencias” (Brunner,1994a:174). En consecuencia, “la política crítico-cultural del posmodernismo [sería], en este sentido, más sensible a los signos de dislocación que a los efectos integrativos; [desconfiaría] de los sistemas y sus complejidades; se [descolocaría] frente a los juegos hegemónicos y [rechazaría] cualquier noción de progreso” (Brunner,1994a:175). Por el contrario, entre “los modernos”, se combinarían dos estrategias: primero, la que “se niega a abandonar la pregunta sobre qué es la razón que usamos, cuáles son sus efectos históricos, sus límites, pero también sus riesgos, peligros y amenazas (estrategia de los sociólogos culturales)”; y segundo, la de aquellos que reconocen que “la producción y expresión de las diferencias no proporcionan en sí solas una base de auténtica emancipación” (Brunner, 1994a:175). Brunner concluye este texto citando a Foucault: “la libertad es una práctica” y, como tal, hay que ejercerla. Con ello, acusa a los miembros de las “tribus posmodernas” de incurrir en un espejismo: “dan por liberador, rupturista o quebrantador del orden simbólico establecido, ciertos proyectos [sic] cuya intención es tal, pero cuyos efectos son inevitablemente más ambiguos” (Brunner,1994a:175).

¿Por qué Brunner acepta ser catalogado como “moderno” por Richard? ¿Por qué él mismo se autodenomina “moderno” cuando su proyecto incluye notorios componentes posmodernos? Desde mediados de la década de los 80, como lo analicé en la sección “Interpelación y encuentro”, Brunner comienza a explorar la dimensión cultural como el campo más apropiado para reestablecer un consenso anti-dictatorial que lograra abrir procesos hacia la transición democrática. En ese momento, Brunner estaba más interesado en diseñar posibles vías de acercamiento a la modernidad (con el claro propósito de que Chile, y por lo tanto América Latina, arribe a la añorada modernidad) que en cuestionar su propia naturaleza. Sin embargo, desde el gobierno de la Concertación iniciado en 1991, el pensamiento de Brunner —Secretario de Educación Pública del Presidente Patricio Aylwin— se desplaza hacia un abierto cuestionamiento de la modernidad periférica, refrendando y continuando por esa vía el neoliberalismo y la globalización de la cultura y la economía chilenas. Tanto los temas que tratará en sus estudios (la cultura como mercancía, el consumo y el mercado como determinantes de identidades actuales, la pérdida de densidad histórica, la globalización cultural, etc.) como los rasgos estilísticos y discursivos (la ironía, el pastiche, la parodia, la irrupción de lo estético-literario) son componentes plenamente posmodernos imposibles de ocultar. En *Globalización cultural y posmodernidad*, Brunner asevera que “la idea de la posmodernidad pretende expresar el estilo cultural correspondiente a [la] realidad global [del capitalismo tardío]. En consecuencia el de una cultura por necesidad descentrada, movable, sin arriba ni abajo, hecha de múltiples fragmentos y convergencias, sin izquierdas ni derechas, sin esencias, pluralista, auto-reflexiva y muchas veces irónica respecto de sí misma” (Brunner,1998:12).¹⁶

¿Por qué Richard entró en el juego ideológico de la catalogación? ¿Cuál era su objetivo? El juego ideológico que se materializó con los intercambios críticos entre Brunner y Richard tiene dos planos: por un lado, aceptan que las diferencias de los presupuestos de ambos proyectos (la sociología y la avanzada) son ideológicas; pero por otro, *Richard recurre a un procedimiento ideológico para explicar las marcas ideológicas de la posición de Brunner*. Es decir, el hecho de que Richard postule a las ciencias sociales y a Brunner como modernos y a la avanzada y a sí misma como posmodernos y, que Brunner refrende estas denominaciones al usarlas en su propio trabajo, son en sí mismos enunciados ideológicos: *ambos entran en un juego ideológico en el cual pretenden seguir re-ideologizando las diferencias ideológicas*.

Para finalizar, ¿En las culturas periféricas, como la de Chile, son los discursos y las prácticas culturales “modernas” incompatibles con los discursos y las prácticas “posmodernas”? En cierto sentido, se podría concebir a la teorización de Richard y a las prácticas de la avanzada como una reflexión crítica (metamodernidad) del mismo discurso sociológico (moderno y posmoderno a la vez). Por lo tanto, en *La insubordinación de los signos*, Richard estaría buscando establecer los límites y las paradojas del discurso sociológico sobre la transición chilena, para en sus pliegues (lo no-dicho) situar a las prácticas

teórico-críticas de la naciente “crítica cultural”.¹⁷ Si la condición “programada” de la transición es la marca del retraso (“moderno”) de las ciencias sociales y, si su condición “anti-teleológica” es la marca del adelanto (“posmoderno”) de la “crítica cultural”: ¿Estaría la “crítica cultural” ideológicamente incontaminada? Probablemente, Richard argumentaría que su proyecto no tiene metas ni objetivos ideológicos y emancipatorios de alcance nacional. Punto particularmente discutible. Creo que es necesario aclarar que Richard, animadora de la “crítica cultural” en América Latina, puede no tener propuestas concretas de alcance global (una nueva cultura, un nuevo estado o un nuevo orden social) en Chile, pero sí tiene objetivos globales implícitos. ¿Cuál es el propósito detrás de la búsqueda de un diálogo cómplice con la sociología? O, ¿Para qué editar una revista del calibre de la *Revista de Crítica Cultural*? Esta es la materialización de un proyecto en la misma medida que *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*, su último libro, es la teorización de sus objetivos implícitos.

Reflexiones finales

En esta última sección, me gustaría reflexionar sobre la pertinencia y la importancia de este “diálogo cómplice frustrado”, enhebrando ciertos puntos y líneas de análisis trazados y dejados a la deriva a través del contrapunteo de enfoques y posiciones que generó este texto. Como se infiere del desarrollo de mi análisis, las contribuciones entre la “crítica cultural” y la sociología renovadora chilena son mutuas y recíprocas: ambos proyectos se transformaron como consecuencia de proceso mismo de diálogo, construyendo aproximaciones y enfoques transdisciplinarios más apropiados o mejor equipados para el análisis de complejos fenómenos culturales. Las críticas y sugerencias más relevantes en términos de nuestro presente serían de interlocución doble. Por un lado, las ciencias sociales deberían prestar más atención y poner más énfasis en: las rupturas y los detalles; en lo precario y discontinuo, lo fugaz y evanescente; en la importancia de subjetividades e identidades marginales como reverso de lo constituido e integrado; en las irrupciones afectivas de lo reprimido. Deberían dejar su grandilocuencia de imposibles proyectos emancipadores, tomando conciencia de los distintos usos y experimentaciones que permiten los juegos con el lenguaje: tanto la retórica como la poética se configuran como medios indispensables para transgredir lo estatuido y desnaturalizar no sólo el propio lenguaje cotidiano sino también las estrategias instrumentales que no deja de ofrecer la academia.

Por otro lado, la crítica cultural no debería desatender (sobre todo teniendo en cuenta tanto los aciertos como los errores de experiencias pasadas —me refiero al destino de la “escena de avanzada” como tal) las siguientes áreas: los efectos en las relaciones sociales de las acciones culturales; las articulaciones entre producción, circulación y/o distribución y consumo, es decir, cómo insertarse en el mercado sin quedar atrapado por y en el mismo; los peligros que acarrear las posiciones radicales y/o marginales: o bien ser cooptadas o bien quedar completamente excluidas; la importancia de lo social como marco “totalizable” pero no “totalizador”; un mínimo de institucionalidad no institucionable y de comunicabilidad no reproductora de discursos que clausuren la posibilidad de juego con los significantes; la búsqueda de presupuestos ideológico-culturales de fondo, con la necesidad concomitante de establecer alianzas (políticas) para una mejor comprensión de los procesos de construcción de hegemonías.

Hoy en día es imposible desatender la creciente complejidad e importancia de la dimensión cultural en tanto campo de lucha simbólico-imaginaria en los procesos de construcción de hegemonías socio-políticas. Creo que este es el aporte más significativo que nos brinda el análisis de este “diálogo cómplice”: la necesidad de hacer converger en el análisis de fenómenos culturales tanto elementos socio-políticos e históricos como estético-literarios y filosóficos. No estaría de más enfatizar que una de las consecuencias más inmediatas y fructíferas de este debate fue el surgimiento de la “crítica cultural” como (anti) proyecto teórico-crítico alternativo. Tampoco dejaría de subrayar la importancia del intenso debate que generó en nuestros días, sobre todo en el campo de los estudios en/sobre América Latina, tanto la irrupción de la crítica cultural como de proyectos semejantes —el “subalternismo”, el “postcolonialismo” y los “estudios culturales” —, no sólo a nivel regional (me refiero específicamente a las prácticas intra-América Latina), sino también global (especialmente destacando el intercambio crítico con la academia

estadounidense, aunque muchas veces los intelectuales metropolitanos ignoran los aportes generados en las periferias).

Si bien en palabras de sus principales participantes, Richard y Brunner, los objetivos originales del diálogo-debate se frustraron rápidamente dejando sólo constancia de “meros intercambios protocolares”, su visión y análisis retrospectivos nos permite cartografiar las influencias decisivas de este fugaz acercamiento. Evidentemente, este debate se produce como consecuencia de un contexto socio-histórico particular, la herencia del autoritarismo y la represión de la dictadura pinochetista en Chile. Sin embargo, su relevancia y pertinencia exceden no sólo esos límites espaciales y geo-culturales —la periferia en relación a los centros metropolitanos y viceversa— sino que también desbordan las tradicionales fronteras disciplinarias, especialmente habría que remarcar la necesaria retroalimentación entre las ciencias sociales y las humanidades. Las culturas actuales —tanto periféricas como centrales, marcando por supuesto, sus relaciones de poder siempre disímiles— se caracterizan por su complejo entramado de las dimensiones imaginarias, simbólicas y reales; por sus retorcidas relaciones de poder y autoridad muchas veces opacadas y soterradas por dispositivos ideológicos contradictorios; por sus subjetividades e identidades heterogéneas y cambiantes; por sus paradójicos y aporéticos procesos de hibridez. Ello requiere que analicemos la dimensión cultural no sólo desde distintas perspectivas y posiciones de sujeto sino también que hagamos uso de metodologías, hermenéuticas y herramientas heterogéneas provenientes de varias disciplinas. El desafío de hoy es combinar en forma balanceada los dispositivos de análisis y síntesis (*interpretabilidad de los sentidos*), característicos de las ciencias sociales, a partir de los cuales se provee de marcos de mínima inteligibilidad y comunicabilidad de los procesos socio-políticos, pero siempre alertas y vigilantes a las posibles instrumentalizaciones de discursos uniformizantes y homogéneos, con la creatividad y expresividad estético-literaria (*experimentación con los sentidos*) características de las disciplinas humanísticas, a partir de las cuales se inscriben en los discursos los deseos y fantasías disruptores de subjetividades siempre en proceso de constitución.

Referencias bibliográficas

Brunner, José J. (1988) “Entonces, ¿existe o no la modernidad en América Latina?”. En: Fernando Calderón (comp.): *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Brunner, José J. (1990) “6 preguntas a José Joaquín Brunner”. *Revista de Crítica Cultural*. 1: 20-25.

_____ (1994a) “Las tribus rebeldes y los modernos”. *Nueva Sociedad*, N° 134: 172-175.

_____ (1994b) *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago: Planeta.

_____ (1997) “Sobre el crepúsculo de la sociología y el nacimiento de otras narrativas”. *Revista de Crítica Cultural*, N° 15: 28-31.

_____ (1998) *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Moulian, Tomás (1997) *Chile Actual: Anatomía de un mito*. Santiago: Arcis/Lom.

Richard, Nelly (1986) *Margins and Institution: Art in Chile Since 1973*. Melbourne: Art & Text.

Richard, Nelly, coord. (1987) *Arte en Chile desde 1973: Escena de Avanzada y sociedad*. Santiago: FLACSO.

Richard, Nelly (1987) “Modernidad/Postmodernismo: un debate en curso”. *Estudios públicos*, N° 27: 307.

_____ (1989) *La estratificación de los márgenes*. Santiago: Francisco Zegers.

_____ (1990) “Estéticas de la oblicuidad”. *Revista de Crítica Cultural*, N° 1: 6-8.

_____ (1994) *La insubordinación de los signos. Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*. Santiago: Cuarto Propio.

_____ (1998) *Residuos y metáforas. (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Santiago: Cuarto Propio.

Thayer, Willy (1994) "Una épica deconstructiva". *Revista de Crítica Cultural*, N° 9: 57-58.

_____ (1997) "Cómo se llega a ser lo que se es. (Comentario a *Chile Actual: Anatomía de un mito* de T. Moulian)". *Revista de Crítica Cultural*, N° 15: 62-64.

¹Notas

* Ana del Sarto, *Assistant Profesor en Bowling Green State University*. Correo electrónico: anad@bgnet.bgsu.edu

Del Sarto, Ana (2002) "La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias". 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 mínimamente editada de este mismo ensayo fue publicada bajo el título "Disonancias entre las ciencias sociales y la 'crítica cultural'. Aportes y límites de un 'diálogo cómplice' " en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol 7, N° 3 (2001):259-277. Agradezco a Daniel Mato sus valiosos comentarios a una primera versión de este trabajo.

². La "avanzada" o la "escena de avanzada", denominada desde la sociología como "nueva escena", fue un grupo heterogéneo de artistas visuales y plásticos (Lotty Rosenfeld, Juan Dávila, Virginia Errázuriz, Carlos Leppe, Eugenio Dittborn, Francisco Brugnoli, Juan Castillo, Arturo Duclós, Carlos Gallardo, Claudia Donoso), narradores y poetas (Diamela Eltit, Raúl Zurita, Diego Maquieira, Gonzalo Muñoz), filósofos (Ronald Kay, Pablo Oyarzún) y críticos literarios y culturales (Adriana Valdés, Eugenia Brito, Nelly Richard) reunidos en Santiago de Chile, desde fines de los 70 hasta mediados de los 80, en torno a proclamas rupturistas.

³. En palabras de Brunner, la sociología se encontraría ahora en "una situación donde las múltiples racionalidades sociales ya no pueden unificarse bajo un solo discurso" (Brunner,1990:24).

⁴. Paradójicamente, este texto fue leído el 28 de abril de 1997 con ocasión del 40º aniversario de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). No olvidemos que Brunner había sido su director cuando ocurre el intento de establecer un "diálogo cómplice" entre la sociología y la "avanzada".

⁵. Prólogo de *Chile Actual*.

⁶. Para Richard, dicha "marginalidad [había] sido transformada [por la 'avanzada'] en postura enunciativa: dejó de ser el resultado pasivo de un mero efecto de condicionalidad social, para estetizarse en la cifra de una productividad [...]: desterritorialización" (Richard,1989:13). Es decir, el margen ya no alude al distanciamiento romántico concebido "como externalidad al poder" (Richard,1990:6), sino que sirve "de concepto-metáfora para productivizar el descarte social de la marginación y de la marginalidad, reconvirtiendo su sanción en una *postura enunciativa* y en la *cita estética* de una neoexperimentalidad crítica de los bordes de identidad y de sentido" (Richard,1994:65). En *La estratificación de los márgenes. Arte, cultura y política/s*, Richard reconsidera estas críticas al asegurar que "la figura del margen [torna] productivo el descarte a través de una *estrategia del límite* (en lo político-cultural) y de una *poética de lo minoritario* (en lo estético-simbólico)" (Richard,1989:26).

⁷. Algunos de los registros a los que allude Richard son: 1) "el margen como 'mecanismo de autocertificación' necesitado de 'reconocer el centro [...] de proyectarse en él negativamente para extraer de esta relación de resistencia la negatividad como disciplina, como retórica' (Oyarzún)" (Richard,1989:26); 2) "la expresión 'de una voluntad general de marginalidad como postura' desde la cual [producir] 'el gesto oblicuo a una cierta economía, una sombra ilógica de una cierta lógica dominante' (Muñoz)" (Richard,1989:26); 3) "como 'autosatisfacción de pertenencia' o 'prescindencia de lugar' (Brugnoli)" (Richard,1989:26); 4) "un 'señalarse larva' para los artistas 'afectados por el sostenido impulso paralizante de la institución que los paga como restos o excesos' (Eltit)" (Richard, 1989: 26); 5) "'una especie de reducto' o de '*reservation*' para actividades 'reservadas' que terminan por no tener existencia frente a aquellos a quienes 'buscan oponerse' (Valdés)" (Richard,1989:26).

⁸. Este centro de investigaciones surge en 1977. Entre sus investigadores se encuentran: Osvaldo Aguiló, Rodrigo Cánovas, Carlos Cociña, Raúl Zurita. Sus trabajos giraron en torno al análisis sociológico de diversas manifestaciones culturales: artes plásticas y visuales, teatro popular, comunicación social. Para una descripción más detallada, ver nota 13, sección 4 ("En torno a las ciencias sociales; líneas de fuerza y puntos de fuga"). En: *La insubordinación de los signos. (Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)* (Richard,1994:82).

⁹. Algunos de los proyectos que se desarrollaron a partir de estos centros alternativos de estudios sociales son: Brunner, José y Gonzalo Catalán. *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Santiago: FLACSO, 1985; Lechner, Norbert comp. *Cultura política y democratización*. Santiago: CLACSO [Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales], FLACSO e ICI [Instituto de Cooperación Iberoamericano], 1987; Brunner, José, Alicia Barrios y Carlos Catalán. *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*. Santiago: FLACSO, 1989.

¹⁰. Por ejemplo, en 1987, con el propósito de celebrar su 20 aniversario, el CLACSO [Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales] organiza una conferencia titulada: "Identidad Latinoamericana, premodernidad, modernidad y postmodernidad" (Buenos Aires, 14-16 de octubre). Las ponencias a dicha conferencia fueron reunidas y editadas en *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, en el cual no sólo se hace un balance de las influencias teóricas externas (desde los centros) en América Latina, sino que también se trata de comprender y analizar la situación concreta y específica de la periferia como tal.

¹¹. Sin embargo, según Brunner, en el momento en que "desde Europa se enuncia el fin de la modernidad —con su explosión de formas culturales, predominio del consumo, desaparición de los grandes discursos de fundamentación, crítica de la razón y los valores, heterogeneidad de los componentes nacionales, acelerada internacionalización, pérdida de legitimidades, erosión del espacio público, proliferación de los espectáculos en la política, etc.— nosotros desde América Latina no necesitamos, me parece, hacernos eco de esa problemática" (Brunner 1988, 98).

¹². En este aspecto sigo la definición provista por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su *Hegemony and Socialist Strategies* sobre prácticas articulatorias. "The practice of articulation, therefore consists in the construction of nodal points which partially fix meaning; and the partial character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in its turn, of the constant overflowing of every discourse by the infinitude of the field of discursivity. Every social practice is therefore -in one of its dimensions- articulatory" (113).

¹³. En la entrevista que sostuve con Richard en setiembre de 1997, ella expresó lo siguiente: "En mi último libro, *La insubordinación de los signos*, ya hay un capítulo sobre la relación con las ciencias sociales. Ese libro lo presentó Brunner con un texto, no de réplica, pero sí de comentarios, entre otras cosas, a lo que planteaba ese libro en su interpelación a las ciencias sociales. Entonces, al menos de parte mía hay un tránsito cumplido, en el sentido de que la polémica fue por escrito y que no afectó para nada las buenas relaciones personales".

¹⁴. Si bien la "crítica cultural" se fortaleció al verse obligada a formularse como anti-proyecto, al construir primero a la sociología y, luego, a otras prácticas alternativas (entre ellas los "estudios culturales" y los "estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder"), como su polo de referencia antagónico, tuvo que aceptar y adoptar un mínimo de institucionalidad.

¹⁵. Propuesto luego por Richard en su *Residuos y metáforas*.

¹⁶. Además, sólo cuatro años antes, Brunner había publicado *Bienvenidos a la modernidad*, en el cual comenzaba con este argumento: "la modernidad ha dejado de ser una elección. [...] Viene de la mano con la globalización de los mercados y la democracia" (Brunner, 1994b:17); para concluir que la actual "encrucijada moral" de las culturas periféricas se puede representar como "el dilema del espíritu faustiano del capitalismo": "Quien tiene la fuerza, tiene la razón" (Brunner, 1994b:270). ¿No suena al pragmatismo de la razón cínica a que alude Sloterdijk en su *Critique of Cynical Reason*?

¹⁷. En "Una épica desconstructiva", Thayer argumenta que *La insubordinación de los signos* "se dispone como un punto de vista cuyos enfoques reinstalan, en la escena de la reconstrucción democrática, lo no incluido en ella [...] provocando desajustes inquietantes en la memoria transicional: especialmente, en su voluntad de olvido" (Thayer, 1994:57). Según Thayer, este texto constituye una épica porque su tono es moderno; no obstante, es una "épica desconstructiva", ya que "rehuye y vapulea los teleologismos y las filosofías de la historia" (Thayer, 1994:57), y avanza desconstruyendo cada encuentro, diálogo, debate, aunque "sin origen ni meta" (Thayer, 1994:57).

Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural

Soraya El Achkar¹

Ahora no me asomo miedosa por la ventana de la vida, a verla morir en el abuso; ahora voy por la vida defendiendo esa misma vida que un día violentamente le arrebataron a mi hijo.

Raquel Aristimuño madre de un joven asesinado por la Policía Metropolitana en un barrio de la ciudad de Caracas.

Ese “*ahora no me asomo*”, implica un cambio de actitudes, de opciones, de codificación del mundo que Raquel y otras muchas mujeres pobres en Venezuela asumen cuando les matan un hijo por abuso de autoridad y el cambio se da en un proceso que llamamos educación en y para los derechos humanos que no es más que una práctica política pedagógica con afán de intervención cultural. En este ensayo, pretendo apenas acercarme a esta práctica educativa desde el pensamiento de Paulo Freire, conciente de que no es la única mirada que podríamos hacer pero sí constituye una opción hecha en la defensa y promoción de los derechos humanos.

No podría comenzar mis reflexiones sobre el contexto de saber sin considerar su contexto socio-histórico. En ese sentido, podría atrevidamente señalar algunos acontecimientos en la vida de Freire que, a mi juicio, marcaron una línea de reflexión y acción comprometida.

Contexto socio-histórico de Paulo Freire

Nació en 1921 en Pernambuco, Recife, Brasil en medio de una familia cristiana que, según él, animó su posición de “optimista crítico”, vale decir, la de la esperanza que no existe fuera de la acometida². A los 10 años se trasladaron a Joboatao por una seria crisis económica, la cual siempre mencionará como definitoria en sus opciones.

Estudió licenciatura en derecho pero ejerció durante muy poco tiempo porque no se sentía a gusto. Su esposa Elsa Cosa, profesora de primaria influyó determinadamente en la decisión de Freire de dejar el derecho y dedicarse a la pedagogía; fue profesor de lengua portuguesa, de historia y filosofía de la educación, trabajó durante 9 años seguidos en el Departamento de Educación y Cultura de Pernambuco, donde comenzó a pensar y practicar su método de alfabetización de adultos, por el cual es conocido en el mundo entero.

Desde 1961 hasta 1964 Freire estuvo haciendo un trabajo práctico en el campo de la educación popular, alfabetizó a más de 300 personas, diseñó una campaña de alfabetización con el Gobierno Federal, la cual pautaba la creación de unos 20 mil círculos de cultura, asunto que quedó paralizado con el derrocamiento del gobierno del presidente Goulart. Con el golpe militar en 1964, la sociología quedó prohibida y muchos científicos sociales fueron expulsados de la Universidad, encarcelados o exiliados, entre ellos, Paulo Freire.

En esta primera etapa sus ideas se centraron en: la concientización a través de la alfabetización y la educación concebida como una acción cultural dirigida al cambio social y político.

Entre 1964 y 1969 estuvo exiliado en Chile donde se vinculó al movimiento político de izquierda y de transformación agraria, fue profesor de la Universidad de Santiago, participó en la elaboración de los programas gubernamentales de educación de adultos. Los años de activismo pedagógico-político en Chile le permitieron seguir profundizando en la educación como práctica de la libertad.

Contextos mundiales como Vietnam, los movimientos anti imperialistas y de liberación nacional que sacudieron el poder colonial en vastas regiones de Asia, África y América Latina, el intento de revolución socialista en Bolivia en 1952, las medidas anti imperialistas del gobierno de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954, la revolución cubana en 1959, el movimiento constitucionalista en República Dominicana en 1965, el golpe militar en Argentina en 1966, la instauración de los “consejos de guerra” en Colombia contra estudiantes de ciencias sociales acusados del delito de subversión, el Mayo Francés, El triunfo de la Unidad Popular en Chile en 1970, los movimientos guerrilleros en varios países como Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Dominicana y Guatemala, la teología de la liberación como línea de compromiso con los más pobres, fueron marcando una tendencia en la reflexión y la acción en el campo educativo y así, se fue gestando una propuesta educativa más allá del proceso de alfabetización de adultos. Por ello sus ideas centrales en esta época fueron: Las personas deben aprender a pronunciar sus propias palabras; a través del diálogo, la persona se transforma en creadora de su historia; el proceso educativo implica una acción cultural para la liberación o para la dominación.

Entre los años 70 y 77 fue nombrado experto de la UNESCO, asumió una Cátedra en la Universidad de Harvard, se publicó “Pedagogía del Oprimido” y trabajó en el Departamento de Educación del Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, desde donde pudo acompañar procesos de educación de adultos en países recién independizados y liberados de la colonización como es el caso de Angola, Guinea Bissau, Cabo Verde, San Tomé y Príncipe, convencido de la necesidad de los pueblos de hacer una ruptura radical con el colonialismo. Participó en la campaña de alfabetización en Nicaragua en la Revolución Sandinista, en Haití, Grenada y República Dominicana.

Regresó a Brasil en el año 80 y puso su empeño en una escuela pública de calidad y para todos, en igualdad de oportunidades. En 1986 murió Elza su esposa y en 1988 se casó de nuevo con Ana María Araujo.

Las ideas centrales de estos años fueron: la educación es un proceso mediante el cual todas las personas implicadas en él, educan y son educadas a la vez.

Entre 1989 y 1992 asumió la Secretaría de Educación de la Prefectura de Sao Paulo con el desafío de reconstruir el sistema escolar con la búsqueda de un modelo político-pedagógico.

Entre 1992 y 1997 se dedicó a escribir, a dar conferencias y cursos por todo el mundo, a sus clases en la Universidad de Recife y colaborar con el Partido de los Trabajadores, al cual pertenecía desde su juventud. Más de un Honoris Causa recibió de universidades españolas, reconociendo el aporte en el campo educativo y político.

Sus ideas centrales en la década de los 90 fueron: La pedagogía de la esperanza; la educación necesita tanto de formación técnica, científica y profesional como de sueños y utopías. Freire muere en 1997 con la preocupación a medio decir ¿Qué tipo de educación necesitan los hombres y mujeres del siglo que entra, para vivir dignamente en este mundo tan complejo asediado por los nacionalismos, el racismo, la intolerancia, la discriminación, la violencia y un individualismo que raya en la desesperanza.

Freire reconoce que las obras de: Marx, Lukacs, Fomm, Gramsci, Fanon, Memmi, Sartre, Kosik, Agnes Heller, Merleau Ponty, Simonne Weil, Arendt, Mercuse, Amilcar Cabral, El Ché Guevara, movimiento de la Nueva Escuela, (Por ejemplo Célestin Freinet, Renato Pasatore) marcaron su reflexión y su práctica educativa.

Propuesta político-pedagógica

Mi punto de vista es el de los “condenados de la tierra”, el de los excluidos” (1997:16).

Muchos han querido reducir el pensamiento de Paulo Freire al método de alfabetización; sin embargo la visión crítica, la intuición política sobre el ejercicio del poder, las posibilidades históricas de cambio confrontan esa visión para abrir paso a una propuesta político-pedagógica liberadora del silencio, con afán de intervención cultural. En América Latina, quienes nos hemos dedicado a la educación en derechos humanos, sin dudas, hemos hecho el esfuerzo por favorecer el pronunciamiento de los pueblos con la idea de romper con el silencio y reivindicar los derechos humanos.

Toda la propuesta educativa de Paulo Freire está fundamentada en la legítima rabia por las injusticias cometidas contra los harapientos del mundo (los sin techo, sin escuela, sin tierra, sin agua, sin pan, sin empleo, sin justicia); en el insistente esfuerzo por leer críticamente el mundo no solamente para adaptarse a él sino para cambiar lo que hoy pasa de una manera injusta; en la esperanza radical sustentada en la siempre posibilidad de transformar el mundo porque en cuanto existentes, el sujeto se volvió capaz de participar en la lucha por la defensa de la igualdad de posibilidades.

Así, desde su obra "Pedagogía del Oprimido" hasta "Pedagogía de la Esperanza", Freire va construyendo una propuesta educativa asida en la recuperación de la palabra pronunciada de quienes se les había negado el derecho de expresar y decir su vida y en el diálogo como el acto común de conocer y, éste como el encuentro del sujeto con el mundo, asegurando que somos seres inacabados y que sólo en el encuentro con los otros y otras, vamos construyendo un saber, un contexto, el ser mismo. Toda su propuesta se centra en una esperanza movilizadora, que genera sentidos y motivaciones de carácter histórico-fundante que constituyen el presente y orienta el futuro. Una propuesta construida desde los sueños y soñar, para Freire es, por un lado, una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres, porque soñar forma parte de la naturaleza humana que, dentro de la historia, se encuentra en permanente proceso de devenir y, por otro, soñar constituye un acto político necesario (1993:95).

Soñar no es una experiencia antagónica a la seriedad y el rigor científico, es la posibilidad de imaginar un mundo diferente y unas relaciones sociales, políticas que consideren a las personas como sujetos centrales del desarrollo y la plena vigencia de los derechos humanos como norte de todo plan y proyecto político. "No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza"(1993:87). La tarea ético-política es viabilizar los sueños y disminuir la distancia entre el sueño y su materialización. Freire invita a seguir creyendo en las utopías que implican, de alguna manera, por un lado, una denuncia de un presente que se hace, cada vez, más insoportable, intolerante, indignante y que sólo, la terca solidaridad, permite la resistencia pronunciada; por el otro, un anuncio del futuro por hacerse con las prácticas de hoy. Así, sueños, denuncia, anuncio, se construyen desde una intervención político-cultural contextualizada para inventarse un presente nuevo. Intervención, desde la educación como proceso de liberación, donde los educadores y educadoras deben asumir un compromiso ético con la historia y rechazar cualquier explicación determinista y fatalista de la misma porque la historia no es repetición inalterada del presente sino un tiempo de posibilidades (1996:34); el presente como la realidad que se hace y depende de lo que, como personas y grupos hagamos en él y; el futuro como utopía en tanto está permanentemente construyéndose. "Qué se puede hacer hoy para que mañana se pueda hacer lo que no se puede hacer hoy"(1993:120).

Freire es el representante singular de muchas de las experiencias educativas de base que se han desarrollado en América Latina desde los años 70 en adelante, con una perspectiva de cambio social y de transformación política. Buena parte de la educación en derechos humanos tiene sus fundamentos epistemológicos en los postulados de Freire en tanto propuesta político-pedagógica. Su pensamiento sistematizó las ideas de la educación popular, de educación participativa, de movilización cultural y de liberación de los sectores marginados a través de la acción asociativa. Freire asumió una tendencia liberadora en la educación latinoamericana, con sentido crítico, reconociendo su dimensión política y haciendo de la acción educativa un ámbito de trabajo comunitario, cultural, estratégico para la transformación global de la sociedad. Una pedagogía dialógica como política cultural, "lo que pretende la acción cultural dialógica, no puede ser la desaparición de la dialecticidad permanencia-cambio, sino superar las contradicciones antagónicas para que de ahí resulte la liberación de los hombres" (1970:233)³. De modo que también inaugura una teoría y práctica de la acción social que caracteriza un campo cultural en el que el conocimiento, el lenguaje y el poder se intersectan a fin de producir prácticas

históricamente específicas que promuevan e inventen un discurso mediante el cual se desarrollen políticas de la voz y la experiencia que generen cambios a favor de la dignidad y una cultura de respeto a los derechos humanos. Por eso, su proyección se ha dejado sentir, igualmente, en la animación socio-cultural, la cultural popular, la organización comunitaria y la educación para la reivindicación de los derechos fundamentales.

En muchos de sus pronunciamientos aseguraba que no bastaba el cambio de las estructuras, sino que era preciso un cambio a nivel de personas y comunidades locales, de ahí, que coloque a los hombres y mujeres que actúan, que piensan, sueñan, hablan, dudan, odian, crean, conocen e ignoran, se afirman y se niegan en el centro de todas sus preocupaciones como educador. Asegura que no es posible entender a los sujetos ni al sí mismo exclusivamente desde las categorías de clase, género, raza sino que, además, es indispensable pensarles/nos desde las experiencias sociales, las creencias, opciones políticas, las esperanzas construidas porque las personas son tanto lo que heredan como lo que adquieren (1996:17). Asume que las personas son sujetos histórico-sociales y por ello, experimentan continuamente la tensión de estar siendo para poder ser y de estar siendo lo que heredan y lo que adquieren. Esto significa que como personas, somos seres inconclusos, programados para buscar y aprender-enseñar. Este proceso de formación forma parte de la existencia humana de la cual también es parte la invención, el lenguaje, el amor, el odio, el miedo, el deseo, la esperanza, la fe y la duda. Por eso, asegura que no se puede ser humano y no estar implicado en una práctica educativa:

Fue precisamente porque nos volvimos capaces de decir el mundo, en la medida en que lo transformábamos en lo que reinventábamos por lo que terminábamos por volvernos enseñantes y aprendices, sujetos de una práctica que se ha vuelto política, gnoseológica, estética y ética. (1996:22).

En plena cultura del silencio, Freire comenzó a elaborar una teoría educacional, convertida en la práctica, en un instrumento de expresión de aquella voz ausente y pretendidamente olvidada, que retornará a dicha cultura con afán de intervención. Una teoría educativa que asume a los hombres y las mujeres como seres que hacen su camino desde sus vivencias históricas, culturales y sociales y haciéndose se exponen para re-hacerse a sí mismos. Sujetos con vocación ontológica de intervenir el mundo, desde la comprensión de ser seres históricos, políticos, culturales. Hombres y mujeres capaces de saber que viven, y por lo tanto, saber que saben y que pueden saber más, curiosidad que coloca a los sujetos en posición de interrogación frente a la existencia misma y frente al futuro. Una teoría educativa entendida como acto de creación, como la posibilidad de cambiar la sociedad en el campo económico, la propiedad, las normas que regulan el derecho al trabajo y la tenencia de la tierra, la educación, la salud y sobre todo las relaciones humanas que oprimen a todos “No soy si tú no eres y sobre todo, si te prohíbo ser” (1993:95). Por eso esta educación debe entenderse como acto de conocimiento no sólo de contenidos sino de las razones de ser de los hechos económicos, sociales, políticos, ideológicos, históricos sin llegar a pensar ingenuamente que sólo la educación logrará la transformación del orden dado y la plena vigencia de los derechos humanos, sino que es una de las muchas formas de intervención político-cultural.

Por ello, el empeño serio y sistemático en los procesos de alfabetización, como un proyecto político-cultural, liberador que proporciona unas claves, desde los contextos, para hacer una lectura crítica del mundo y de la palabra, considerando que la lectura del mundo y hasta la práctica misma de transformación precede siempre a la lectura de la palabra y, la lectura de ésta implica continuidad de la lectura de aquel, desarrollando así un discurso alternativo en los sectores más desprotegidos que les faculta para promover movimientos sociales con la intención de participar en la permanente pugna por reclamar la palabra propia, la historia no dicha y el futuro como no inexorable (1997:20), conscientes de ser sujetos de derecho, copartícipes de la construcción histórica y responsables de las utopías. “La transformación es un proceso del que somos sujetos y objetos, y no algo que se dará inexorablemente” (1996:129).

La alfabetización crítica se sitúa, según Freire, en la intersección entre el lenguaje (particular forma de producción cultural), la cultura (formas ideológicas en que un grupo social vive sus circunstancias y condiciones de vida, dadas y les confiere sentido), el poder (el ejercicio de pronunciarse y transformar la

realidad) y la historia (como lo que está siendo y dándose), confirmando la conexión entre relaciones de poder, conocimiento y experiencias concretas. Así, la alfabetización conforme a este punto de vista, puede facultar a hombres y mujeres para el ejercicio de los derechos humanos y puede funcionar como un instrumento para investigar las formas en que se configuran las definiciones culturales de género, raza, clase, y subjetividad como construcciones históricas, a la vez que sociales. La alfabetización puede llegar a ser el mecanismo pedagógico y político por medio del cual se establecen las condiciones ideológicas y las prácticas necesarias para inventarse otra democracia, aquella donde la distribución de la riqueza se haga con equidad y donde la producción de significados se haga de forma colectiva y la toma de decisiones sea una responsabilidad compartida y los derechos humanos una realidad.

Para Freire, entonces, la alfabetización jamás puede ser el momento de un aprendizaje formal de la escritura y de la lectura ni como una especie de tratamiento que se va aplicando a quien lo necesite. La alfabetización crítica, propuesta por Freire, se convierte en el proceso mediante el cual la persona y los grupos populares, desde su universo vocabular y preocupaciones concretas lo re-codifican, asumiendo una posición política e ideológica:

La comprensión de la cultura como creación humana, de la cultura como prolongación que mujeres y hombres con su trabajo hacen del mundo que no hicieron, ayuda a la superación de la experiencia políticamente trágica de la inmovilidad provocada por el fatalismo (1996:146).

La persona y los grupos se vuelven críticos respecto de la experiencia propia, de los fenómenos que se muestran como naturales, de las estructuras aparentemente inamovibles, de la maraña de las relaciones en las cuales se producen los significados. En definitiva, es en el proceso donde se comienza a vincular la producción de nuevos significados con la posibilidad de albedrío, por ello, es un método que exige ser insertado en una acción social y cultural más amplia que la puramente alfabetizadora. Sin embargo asume que este proceso de concientización no basta para lograr la transformación de la realidad. En ese sentido, para Freire, la alfabetización es un acto de conocimiento creador, que pretende superar la percepción ingenua de los seres humanos en su relación con el mundo, la percepción ingenua de la realidad social que se presenta como anterior y superior a los sujetos y no como haciéndose, de modo que se creen las condiciones necesarias para recrear la realidad y las identidades personales y sociales.

Así, la alfabetización se convierte en la posibilidad de avanzar en la re-construcción de la cultura y el poder en el sentido de la movilización y de la organización del tejido social más desprotegido, con vistas a la creación de un poder popular. Un poder que requiere no sólo ser tomado sino reinventado, reinventando la producción, la cultura, el lenguaje, la apropiación de la teoría por parte de las masas populares y del sentido común, no para reproducirlos sino para problematizarlos y superarlos. La reinención del poder, que implica la comprensión crítica del posible histórico, que nadie determina por decreto. La reinención del poder que descubre caminos nuevos para desarrollar sujetos que participen de la construcción social local y global, por aquello del derecho que tenemos a la activa participación en las tomas de decisión, en el control y supervisión de las políticas públicas, en la denuncia para evidenciar al Estado en sus contradicciones y, por aquello de movilizar las instituciones democráticas a partir del uso que se haga de ellas. La participación es estar presentes en la historia y no simplemente estar representadas en ella. "Participación popular, para nosotros, no es un eslogan sino la expresión y, al mismo tiempo, el camino de realización democrática de la ciudad" (1997:86).

La naturaleza política de la alfabetización es tema sustancial en las primeras reflexiones de Freire y queda evidenciado en las experiencias que adelantó en América Latina y fuera del continente donde se desarrollaron procesos para comprender los detalles de la vida cotidiana y la gramática social de la experiencia, por medio de totalidades más generales de la historia, como forma de recuerdo liberador que impulsa la lucha para derrocar dictaduras militares o para la reconstrucción social en procesos pos-revolucionarios. En ambos casos, la alfabetización se convierte en el proceso mediante el cual, los pueblos se intentan despojar de la voz del dictador o del colonizador para levantar la propia y la del colectivo y hacer uso del lenguaje propio, cargado de historicidad y pleno de significados que dan motivo a la vida misma. En el más amplio sentido político, la alfabetización es una mirada de formas discursivas

y competencias culturales que construyen las diversas relaciones y experiencias que existen entre los que aprenden y el mundo.

Para Freire, el lenguaje proporciona autodefinición a las personas y los pueblos, una manera de vivir, relacionarse; entenderse, mirarse, comprenderse; es decir, que desempeña un papel activo en la construcción de la experiencia así como en la organización y la legitimación de las prácticas sociales a que tienen acceso los diversos grupos de la sociedad. El lenguaje, para Freire es el "auténtico material" de que está hecha la cultura y constituye tanto un terreno de dominación como un campo de posibilidades. Asegura, que no es posible pensar en el lenguaje sin pensar en el mundo de la experiencia social en que se constituyen los sujetos; que no es posible pensar en el lenguaje sin pensar en el poder, la ideología. Por eso, "[...] cambiar el lenguaje es parte del proceso de cambiar el mundo. La relación lenguaje-pensamiento-mundo es una relación dialéctica, procesal, contradictoria". (1993:64). Sólo en la medida en que se superan los discursos machistas, autoritarios, se plantea la necesidad de cambiar las prácticas que sostienen dicho discurso, entendiendo que el discurso es una forma de producción cultural, un conjunto de experiencias incorporadas y fragmentadas, que son vividas y sufridas por mujeres y hombres de forma individual o colectiva tanto dentro de un contexto socio-histórico como de un contexto de saber.

La palabra, lo repite a lo largo de toda su obra, constituye, da identidad y dicha frente al mundo, va cambiando la representación que se tiene sobre el sí mismo y sobre la vida cotidiana. Pronunciarse, nombrar y re-nombrar las experiencias o las nociones construye las identidades sociales y personales porque la palabra está poblada de significados que traducen una aproximación a la realidad y se traducen dinámicamente al encontrarse en diálogo con otros tantos pronunciamientos atravesados de acentos e intereses. La palabra encontrada con otra, se deja transformar en sus significados porque además de confirmar, cuestiona, interpela, interroga, dejando un concepto nuevo en elaboración. Asegura que, sólo cuando se nombra la realidad, se está en capacidad de cambiarla y cambiar el significado que tiene, que se le ha dado y que muchas veces aparece como natural y neutro.

Por ello, todo acto educativo debe estar centrado en la posibilidad de codificar el mundo para desvelar sus significados y el sentido de sus complejas y contradictorias relaciones y estructuras. Hasta que no se evidencien las violaciones a los derechos humanos y se asuma que eso que pasa en la vida cotidiana no es "normal" sino que es consecuencia de una intención política, no se podrá trabajar para revertirlo. Freire valoró una pedagogía de la voz que dignifique la existencia misma y construya identidades colectivas asidas en los principios de autonomía. Una pedagogía que permita a los sujetos descubrirse como sujetos cognoscentes en tanto no asumen mecánicamente los discursos que circulan, que le son propios a la dominación, sino que son capaces de enfrentarlos, de-construirlos y recrearlos. Una pedagogía de la indignación para movilizar a favor de la dignidad; de la pregunta para interpelar(se) el mundo; de la problematización para dudar de las certezas construidas que inmovilizan. Una pedagogía de la complejidad, entendida ésta como la posibilidad de explicarse el mundo desde la tensión, lo contradictorio y la incertidumbre.

Freire fue construyendo una pedagogía crítica cuyo espacio y tiempo está en la esfera de la cultura y su punto de partida está centrado en las necesidades de los grupos de interés, en las evidencias cotidianas; por ello, jamás se puede aplicar su método de forma mecánica sino de forma contextualizada, situacional. Una pedagogía que facilita el análisis de los significados e interpretaciones culturales de los acontecimientos, la comprensión de los hechos y la realidad en la complejidad de sus relaciones, desde unas opciones de transformación que implican nuevos horizontes teóricos y prácticos; de modo que se pueda intervenir desde los contra discursos producidos en diálogo y posiciones de resistencia, revelando la lógica de los discursos y estructuras propias de la dominación. "La educación debe ser una experiencia de decisión de ruptura, de pensar correctamente, de conocimiento crítico" (1996:130). Una pedagogía centrada, entonces, en el diálogo cultural y la negociación cultural como transformadora de la sociedad. Una pedagogía política porque no se puede disociar la tarea política de la tarea educativa y viceversa. Una pedagogía de la esperanza capaz de hacerse preguntas por las formas del porvenir y trabajar en función de las aspiraciones más profundas de los hombres y mujeres que desean un mundo mejor.

Una pedagogía fundamentada en el pronunciamiento que hacen los sujetos desde el proceso de concientización y éste se va a entender como el esfuerzo que hacen los humanos de conocimiento crítico de los obstáculos y de sus razones de ser; un ejercicio de curiosidad epistemológica para asumir el mundo en sus contradicciones. La concientización supone superar “falsas conciencias”, (entendida por mí como conciencias ingenuas) y desmitificar la realidad para develar sus relaciones complejas, comprometerse desde posturas utópicas y, reconocer el mundo no como un mundo hecho sino dándose dialécticamente (1984:43). Aunque en sus primeras obras se mostraba con tendencias idealistas, posteriormente asumió posiciones anti-mecanicistas, dialécticas y democráticas. Asegura haber hablado de concientización para ser consecuente con la práctica y la percepción del momento dialéctico “conciencia-mundo”, inherente a ella. La dialéctica en Freire, es esa capacidad epistemológica de entender que solamente se puede ver, observar, aprender, analizar, comprender, aprehender, explicar y sistematizar la objetividad de todos los fenómenos del mundo desde la subjetividad humana. (1993:96). La utilización de esta categoría con todas sus potencialidades y debilidades nació de la capacidad de amar o de tener rabia, que estuvo presente en toda la vida de Freire y dialécticamente, de su necesidad de ser amado. “Soy un ser carente de amor y afecto. Necesito de ti”, solía repetirle a Ana María Araujo, su segunda esposa. Referencia que ella hace en una conferencia dada por motivo de la presentación de un audiovisual sobre la vida y obra de Paulo Freire, en Ciudad de México, en el año 1999.

La propuesta de educación planteada por Freire, reconoce que los grupos intervienen en las dinámicas sociales desde una racionalidad donde se mezcla lo narrativo, lo argumentativo, lo sapiencial, lo mágico, los sentimientos, los imaginarios, la voluntad y el cuerpo y desde esa comprensión con lo cotidiano, pueden asumirse las vinculaciones con lo nacional y lo global. Una propuesta donde se reconstruye e interviene lo público para alterar percepciones, relaciones sociales, sentidos comunes, posturas ideológicas y prácticas cotidianas, donde cabe preguntarse sobre las relaciones de poder propias y ajenas, asombrarse frente al mundo y dejarse ver con toda la postura asumida. Una propuesta para construir socialmente subjetividades, descubrir las formas de producir desigualdades; democratizar los espacios cotidianos para consolidar en última instancia, la democracia política. Una propuesta educativa que considere la belleza, la estética, la alegría, lo lúdico-simbólico, la libertad en contraposición a la permisividad, el autoritarismo, la rigidez, la manipulación y el espontaneísmo y en ese sentido, el rol de los educadores y educadoras siempre será de liderar, dirigir, ejercer autoridad, entendida ésta como la capacidad de “hacer crecer”. En ese sentido, ninguna propuesta de intervención político cultural puede obviar la formación de quien dirige estos procesos de transformación social. Es así, que Freire considera vitales los programas de formación continua a educadores y educadoras que se hacen en sus prácticas cotidianas, para que puedan crear y re-crearlas y comprender la propia génesis del conocimiento. “Cuanto más pensaba la práctica a la que me entregaba, tanto más y mejor comprendía lo que estaba haciendo y me preparaba para practicar mejor. Así como aprendí a buscar siempre el auxilio de la teoría con la cual pudiera tener mañana mejor práctica” (1997:122).

Freire se define como postmodernista radical, progresista, (1996:20) rompe con las amarras del sectarismo, reacciona contra toda certeza demasiado segura de su certeza y contra la domesticación del tiempo que presenta el futuro como algo dado de antemano y al rechazar tal domesticación del tiempo, reconoce por un lado, la importancia de la subjetividad en la historia, entendida como posibilidad, y por otro, actúa política y pedagógicamente para fortalecer esa importancia. Parte de la idea que, es imposible conocer con rigor, depreciando la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos porque es el cuerpo entero el que socialmente conoce y así, la subjetividad permite reconocer y enfocar las formas en que los hombres y mujeres producen sentido desde sus experiencias, incluyendo su comprensión y las formas culturales disponibles, de modo que la subjetividad nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia. Asegura que la subjetividad define las interpretaciones que se hacen de la experiencia y por ello, nunca pueden llegar a ser neutrales, ni estar fuera de la historia y el contexto donde se produce y circula el discurso. Cualquier pronunciamiento, se hace desde una posición política, ideológica, de clase, género, raza. Asegura que la forma en la cual se expresa la palabra no es independiente de la intención y del contenido que se pretende expresar.

Asegura Freire que no somos mujeres y hombres simplemente determinados pero tampoco estamos libres de condicionamientos genéticos, culturales, socio-históricos, de clase o género que nos identifican

y a los cuales estamos siempre referidos. Por eso, asegura, que el lenguaje no es más que la producción compleja y problemática de una particular comprensión del mundo, por tanto, una forma de producción cultural, que puede ser intervenida desde la decodificación.

Sería irónico si la conciencia de mi presencia en el mundo, no implicara en sí misma, el reconocimiento de la imposibilidad de mi ausencia en la construcción de mi propia presencia. No puedo percibirme como una presencia en el mundo y al mismo tiempo explicarla como resultado de operaciones absolutamente ajenas a mí (1997:53).

En una de sus últimas obras "Pedagogía de la Autonomía", Freire se dio a la tarea de sistematizar las reflexiones que, sobre el proceso educativo de liberación del silencio, hizo y plantea que éste exige:

Investigación para transitar de la ingenuidad con la que interpretamos los detalles de la vida cotidiana a la curiosidad epistemológica necesaria para revelar la complejidad del mundo que, además, tiene direccionalidad gnoseológica y política y no se pretende lejos de la realidad que se quiere intervenir desde las construcciones utópicas hechas por los sujetos.

Respeto a los saberes de las personas y los grupos populares y la razón de ser de esos saberes construidos históricamente en las prácticas comunitarias a razón de necesidades sentidas y en el encuentro de los grupos con el mundo cotidiano. Tolerancia que no significa convivencia.

Corporificación de las palabras en el ejemplo porque no existe el pensar acertado fuera de una práctica testimonial que lo redice en lugar de desdecirlo. Testimonio de vida, coherencia entre el discurso y las acciones.

Rechazo de cualquier forma de discriminación porque ésta, no es más que la negación del otro como persona, como diferente y significaría la no disposición al diálogo que nos encuentra, nos hace y nos libera. Supone la intolerancia que no admite diversidad.

Reflexión crítica sobre la práctica porque es pensando críticamente la práctica como se puede mejorar o cambiar y además, promover la curiosidad epistemológica de los sujetos.

Conciencia del inacabamiento que coloca a los sujetos no como lo cierto, lo dado, lo inequívoco, lo irrevocable sino como sujetos que asumen que el "destino" no es un dato sino algo que necesita ser hecho y que se co-participa en el acto de creación con otros sujetos que acompañan la vida.

Asunción de la identidad cultural como condición y no determinación, con la conciencia que lo que hoy somos es resultado también de lo que hemos sido y, no sólo genéticamente sino social, histórica y culturalmente y que sólo desde el reconocimiento de este condicionamiento, se puede participar no como objeto sino como sujeto de la historia.

Respeto a la autonomía de las personas considerando, por una parte que, nadie es sujeto de la autonomía ajena y que ésta se logra con las experiencias en la toma de decisiones, por lo tanto también es inacabada y; por la otra, el respeto por la autonomía de las personas es un imperativo ético que facilitará el aprendizaje y el crecimiento en la diferencia.

La lucha por los derechos humanos, no sólo como derecho sino deber con el presente y con el futuro, en tanto las reivindicaciones de hoy, se convierten en las posibilidades de disfrute de quien venga detrás.

Aprehensión de la realidad, que significa partir de lo cotidiano en el contexto socio-histórico y en el contexto del saber para construir, reconstruir y recrear la cotidianidad.

Alegría y esperanza como condimento indispensable de la experiencia histórica. Creer que el cambio es posible porque el mundo no es sino que está siendo permanentemente y, por lo tanto, se puede intervenir.

Curiosidad epistemológica que convoca a la imaginación, la intuición, a las emociones, la capacidad de conjeturar, de hacerse preguntas y reflexionar sobre la intencionalidad de las preguntas mismas.

Compromiso desde la convicción que no se puede estar en el mundo siendo una omisión sino un sujeto de opciones, que no se puede estar de forma indiferente y de brazos cruzados frente a los

atropellos contra los más débiles, los mecanismos de impunidad y la injusta distribución de los bienes del mundo.

Comprender que la educación es una forma de intervenir el mundo y por tanto no puede considerarse neutra, indiferente, desideologizada sino, por el contrario la educación exige asumir la historia, posiciones, rupturas, contradicciones, decisiones a favor de unos u otros.

Libertad y autoridad como principios de una democracia radical en tanto implican un ejercicio de toma de decisiones, aún a riesgo de equivocarse. Saber escuchar porque el que escucha, asegura Freire, puede entrar en el movimiento interno del pensamiento ajeno y escuchar así la indignación, la duda, la creación, de quien comunicándose se constituyó. Es escuchando que se aprende a hablar con la otredad y es la condición que prepara a los sujetos para colocarse en una posición.

Disponibilidad para el diálogo no como una técnica, sino como táctica eminentemente ética y epistemológica, cognoscitiva y política, como un proceso de rigor, en el cual existe la real posibilidad de construir el conocimiento filosófico-científico, aceptar al diferente y asumir la radicalidad en el acto de amar. El diálogo es más que un método, una postura frente al proceso de aprender-enseñar y frente a los sujetos que “unos enseñan, y al hacerlo aprenden y otros aprenden, y al hacerlo enseñan” (1993:106). Por ello, define el diálogo como un proyecto de encuentros donde nadie educa a nadie, todos nos educamos entre sí, mediatizados por el mundo propio y como la siempre posibilidad de producir acuerdos argumentados, entablar negociaciones, formular propuestas y solucionar conflictos (1970:86).

El diálogo, asegura, es una forma de estar siendo crítico y amoroso en el mundo, aprendices del mundo, de la vida, de los sentimientos, de los límites y posibilidades. Es estar siendo reconociendo la otredad y diciendo la palabra, asumir que no es la única que está pronunciándose sino que es una en la diversidad. Es existir involucrada y activamente porque permite que los sujetos reconstruyan sus propios pensamientos y virtudes al escuchar el discurso circulante y al pronunciarse desde su universo vocabular que no es más que el universo de significaciones. Para Freire, el diálogo no existe fuera de una relación, por ello, el proceso que se da en el diálogo de reflexión común, de pensarse, explicarse, verse, leer el mundo, proyectarse es, sin duda, relacional. El ser humano no puede pensar(se) solo, sin los otros y otras. En ese, sentido, existe un “Pensamos” que establece al “pienso”.

El diálogo se dará siempre que se esté en condiciones de igualdad, en una relación horizontal, que favorece la síntesis cultural, en tanto que los sujetos son activos, se co-intencionan al objeto de su pensar y se comunican el significado significante que termina por hacer síntesis y no una invasión cultural. No puede haber desarrollo con sentido de equidad sin diálogo, en tanto que el modelo se construye desde el diálogo de saberes y no puede haber construcción del conocimiento colectivo ni aprendizajes significativos sin diálogo. Siempre precisamos del otro para aprender, crecer, desarrollarnos. No existe “Yo” si no existe “Tú”. El diálogo se da sobre el objeto a ser conocido, sobre la representación de las realidades a ser decodificada, asunto que permite la profundización del conocimiento del mundo para transformar las realidades. El diálogo parte del sentido común, respetándolo, considerándolo y también propendiendo su superación.

El diálogo, afirma Freire, debe ser la práctica de los que quieren construir un mundo mejor y más justo, en tanto asume que el mundo está conformado por sujetos cognoscentes y amorosos que se realizarán y participarán en la creación y re-creación de su cultura sólo en el encuentro dialógico. Por ello demanda, actitudes constantes de re-verse, de saberse con la obligación de compartir con confianza y con humildad, saber que aunque tenemos algo que decir, no somos los únicos que tenemos algo que decir sino que la palabra del otro o la otra tiene también una posición. El diálogo es, en Freire, una actitud y una práctica que desafía al autoritarismo, la intolerancia, los fundamentalismos y la homogeneización. Es la capacidad de reinención y la condición del desarrollo de una cultura de encuentros entre los semejantes y los diferentes para la tarea común de actuar y saber y, es la fuente de poder desde su carga de criticidad, historicidad y realidad contenidas en el lenguaje y las relaciones. La dialogicidad se plantea como lo humanizante y una manera de romper con el silencio que no constituye a los sujetos en su quehacer como persona.

Estas premisas político-pedagógicas sistematizadas en una de sus últimas obras "Pedagogía de la Autonomía", recogen una práctica educativa asida en una ética universal como quien se reconoce en presencia del mundo, capaz de pensarse, intervenir, cambiar lo dado, reconocerse condicionado, soñar y saberse responsablemente en construcción de la historia por inacabada que es y reconocer que la educación es siempre un quehacer político.

Mi gusto de leer y de escribir se dirige a una cierta utopía que envuelve una cierta causa, a un cierto tipo de nuestra gente. Es un gusto que tiene que ver con la creación de una sociedad menos perversa, menos discriminatoria, menos racista, menos machista que ésta. Una sociedad más abierta, que sirva a los intereses de las siempre desprotegidas y minimizadas clases populares y no sólo a los intereses de los ricos, de los afortunados, de los llamados "bien nacidos (1997:168).

Una experiencia venezolana de educación en derechos humanos desde los principios Freirianos

La Red de Apoyo por la Justicia y la Paz es una organización no gubernamental de defensa y promoción de los derechos humanos centrada en el derecho a la vida, la integridad física, la seguridad personal y la inviolabilidad del hogar. Por ello, desde 1985, fecha de su fundación hasta el presente, se ha dedicado a acompañar a familiares de víctimas y a las víctimas de abusos policiales o militares en Venezuela. La Organización tiene una clara opción política por los vomitados del sistema, por aquellas personas que han sido excluidas del sistema de administración de justicia y son víctimas de la criminalización de la pobreza. Leer, interpretar, dialogar con Freire ha animado nuestras opciones, la reflexión sobre las relaciones de cultura y poder y sus vínculos con los derechos humanos. También ha contribuido a consolidar una práctica sustentada en el diálogo, la lectura crítica de la sociedad y sobre todo una práctica comprometida con la transformación. Freire ha orientado desde sus propias prácticas y reflexiones la defensa y la promoción de los derechos humanos que desde 1985, la Red de Apoyo ha asumido como misión.

La palabra pronunciada libera, el diálogo funda motivaciones...

Desde la organización hemos promovido la denuncia como un mecanismo de lucha contra la impunidad y la cultura del silencio. La denuncia, además de ser una vía jurídica, se convierte en un proceso de liberación del silencio y un mecanismo pedagógico para que la gente se pronuncie y pronunciándose, se recolocque ideológicamente desde las prácticas cotidianas. Con la denuncia, los más pobres, a quienes se les ha negado todo, incluyendo la voz, asumen su capacidad de ser sujetos de derecho con la conciencia de la historicidad. Al formular la denuncia, están diciendo la palabra nunca antes pronunciada; escribiendo la denuncia, comienza una re-lectura del mundo desde categorías de análisis asidas en la complejidad, la historia, la ideología, el contexto social y así, la denuncia, que no es más que una lectura del mundo dicha, pronunciada, se convierte en un proceso de "cada vez más" curiosidad epistemológica, "cada vez más" compromiso por la defensa de los derechos humanos. Al principio, lo hacen de forma muy tímida y poco atrevida, más adelante con la rabia aguantada y luego con las certezas de la ley y el derecho a la justiciabilidad. "Al principio no me atrevía a marchar con el resto de las madres, pero un día me animé y lo hice. Desde entonces, soy otra persona", lo declara Mireya López, madre de un joven asesinado por la Policía Metropolitana en el barrio Blandin, en la ciudad de Caracas. La palabra pronunciada una y otra vez facilita un proceso de replanteamientos de las nociones sobre el sí mismo, la otredad, el contexto, las instituciones, los conceptos y hasta las relaciones porque en el encuentro con quien la recibe y en el proceso dialógico se abren posibilidades de redefiniciones que al incorporarlas, se traducen en nuevas prácticas sociales.

Denunciar, no sólo en las instancias establecidas sino hacer uso alternativo del derecho es entender la denuncia como un hecho educativo, pleno de posibilidades e intenciones ideo-políticas. Pararse en las esquinas del Congreso, repartir unos volantes, enfrentarse a los medios de comunicación, sensibilizar a los transeúntes, explicar las razones de la protesta una y otra vez, abordar algún parlamentario para que

se apropie del tema, recoger firmas por su caso o de otros y otras, tomar un parlante, alzar banderas blancas, discutir y explicar la diferencia entre delitos y violaciones a los derechos humanos o pasear de esquina a esquina con la foto de su hijo muerto hace de la calle un santuario, un espacio de diálogos, un museo para no olvidar, una oda a la esperanza, un aula de clase sobre poder, un espacio de encuentros y desencuentros que van afinando una visión, una personalidad, un sentido de identidad y una causa que se va haciendo común, asociativa.

La calle, el pronunciamiento, la palabra hecha denuncia desde la relectura del mundo ha servido para desmitificar el poder de las instituciones, evidenciar al estado en sus propias contradicciones, asumir compromisos con los más débiles, los más vulnerables, descubrir las marañas propias de las relaciones, abandonar ingenuas conciencias, re-plantearse un proyecto de vida, construir relaciones desde el reconocimiento en la otra persona y reforzar las capacidades de los sujetos de incidir en las mismas calles donde nació su propia conciencia de compromiso asociativo. Es en la calle y con la denuncia donde comienzan a darse cuenta que somos seres inacabados, que somos seres en aprendizaje permanente porque somos infinitos como son inacabadas las estructuras y la democracia también y que por ello, tenemos la capacidad de intervenirlas. La calle y la palabra re-contruida para denunciar se convierten en un motivo social que ha impulsado la acción política y la reivindicación de los derechos humanos.

La denuncia también se convierte en un espacio terapéutico, en tanto se recrea el sentido de la vida, se recupera la auto estima y se reafirman identidades personales y colectivas. Desde la organización, en estos 15 años de trabajo se ha podido presenciar cómo las mujeres, (madres cuyos hijos o hijas han sido asesinadas por la policía o funcionarios militares) llegan a la Red de Apoyo sin ganas de seguir viviendo, con el dolor enquistado, con la voz y el movimiento paralizado y se levantan en la medida que asumen el pronunciamiento y así, de lo privado pasan a una apropiación de los asuntos públicos, de una actitud individualista a una postura asociativa, del silencio licencioso a una denuncia corajuda, de la confianza en las instituciones a la duda razonable, de la apatía política al libre ejercicio del poder, de la indiferencia a un dolor regado por todo lo que pasa alrededor, de la preocupación exclusivamente familiar a la solidaridad comunitaria, de una actitud conformista a la resistencia analítica, de las reflexiones reduccionistas y mediatizadas al abordaje del problema desde la complejidad como criterio metodológico, del olvido tradicional a la reconstrucción de la memoria, de la desesperanza a la utopías movilizadoras. "Ahora ya no puedo callar más. Defiendo mi derecho y el de los demás" Ketty Herrera, madre de un joven asesinado por la Policía Metropolitana en el Boulevard de Catia.

Sin duda que la denuncia como estrategia de liberación del silencio, tiene afán de intervención cultural y política porque con cada pronunciamiento se va gestando un nuevo sujeto capaz de exigir sus derechos, relacionarse con el Estado desde la conciencia de igualdad de oportunidades, replantearse las relaciones familiares y comunitarias desde la equidad, exigir respeto y dignidad, problematizar críticamente su propia práctica y construir proyectos de forma asociativa con la convicción que somos seres en comunidad.

Escribir y decir el mundo, es ya cambiarlo...

[...] antes me hablaban de la muerte, ahora yo hablo de la muerte y me pronuncio ante ella, ante las muertes de nuestros hijos, ahora voy del brazo de nuestros muertos por las mismas calles que transitaban en vida, buscando esa justicia que se esconde, que se nos escapa entre los mismos asesinos y la complicidad de los árbitros [...].

Así lo declara categóricamente Raquel Aristimuño, madre de Ramón Ernesto Parra joven asesinado por la Policía Metropolitana en un barrio de Caracas.

Raquel y otras tantas mujeres y unos pocos hombres⁴ se atrevieron, en una experiencia literaria, a decir la palabra y diciendo la palabra, leer y decir el mundo. Un taller literario sobre la muerte, la impunidad, la justicia y el perdón permitió que mujeres y hombres, a partir de sus propias nociones de estos temas, a partir de sus experiencias, sus dolores, sus saberes acumulados, sus sentires y pensares, se encontrarán con las nociones de otros muchos y la de sus compañeras en duelo para reorganizar y

hacer nacer un conocimiento nuevo, reestructurado y con la suficiente fuerza como para impulsar un nuevo proyecto de vida. “Tenemos que convertir las lágrimas en fuerza y el dolor en poder” Así lo declara Elsa Díaz, madre de un joven asesinado en el barrio Blandín, en Caracas, por agentes de la Policía Metropolitana.

Al principio, las palabras no lograban articularse para expresar un sentimiento, una noción, una historia y apenas unos días de trabajo trayendo la cotidianidad, el chorro de palabras no se dejó esperar. Comenzaron a salir, a encontrarse las palabras para armar nuevos significantes que cambiaban la historia. “Yo aprendí a nunca callar y no dejarme vencer, siempre seguir adelante en la lucha para que cese la impunidad” Elsa Díaz.

Fue un taller literario que consideró no sólo las palabras sino su contexto, no sólo el universo vocabular de las mujeres sino el afectivo, no sólo las circunstancias sino las utopías y por eso, cada escrito, cada construcción generó la posibilidad de reelaborar una construcción discursiva, una nueva producción cultural que les cambió la vida y las prácticas. “Ahora, después de la muerte de mi hijo, todas las muertes duelen, todas las siento. Ahora tengo el dolor regado” Raquel Aristimuño.

Mujeres y hombres que nunca habían pensado en la posibilidad de escribir, comenzaban a leer - escribir la historia nunca contada, las experiencias de vida muy particulares pero evidentemente generalizadas. “Perdóname hijo por ser pobre y catiense”, lo escribe Alicia Ríos, tía de Marlon Arias, asesinado por la D.I.S.I.P policía política, en un barrio de Caracas, haciendo conciencia de lo difícil que es para los pobres conseguir justicia. Esa historia aparentemente desaparecida, olvidada y que no tiene espacio ni reconocimiento en el mundo de las palabras comentadas por aquello de los intereses ideopolíticos comenzaba a recrearse con palabras que mágicamente fueron alineadas para reconstruir la memoria colectiva de un pueblo que camina en medio de interrogantes de luchas y esperanzas “No me pidas que olvide, porque me estás pidiendo que muera” Glenda Ríos, madre de Marlon Arias. Quien se niega a seguir caminando sin re-construir la memoria y ahora escribir su historia y mostrar el rostro de la pobreza, las estructuras, las formas de relación con el poder, las creencias más profundas en fin, mostrar el rostro de una cultura y comprender la historia como una posibilidad de lucha y construcción del futuro. (2000:9).

Esta experiencia fue asumida por la *Red de Apoyo por la Justicia y la Paz* desde la comprensión que la persona es relación afecto simbolizada y que la palabra es relación más que explicación o aprehensión individual y por tanto, quienes la pronuncian son capaces de recrear la historia y la realidad porque no comunica un contenido sino un afecto – vida y por ello, posibilita re-fundar, aunque no de manera mecánica, el modo de la relación vivida entre las personas. Sin duda, con cada reconstrucción verbal, se estaba redimensionando el futuro, desde las condiciones socio-históricas.

Escribo mi muerte...

Siento a mi madre a mi lado, aunque se que no lo está ya que hace dos años murió. Pero mi padre me la recuerda cuando regaña a mis hermanos por escribir poemas o historias. El no quiere que lo hagamos ya que los demonios nos llevarán como lo hicieron con mi madre. No es justo que por ser pobres no podamos escribir sobre las fuerzas de las almas, sobre lo impresionante que es ver el amanecer o saber la belleza ignota que contiene la noche. No aguanto ver a mis hermanos derramar lágrimas de ira. Se que odian a mi padre como se odia a la lluvia en lo que se esperaba fuera un día lluvioso, lo odian como se odia una mentira de una persona querida, lo odian como se odia a un enemigo a muerte.

Se que al terminar de escribir esta historia mi cuerpo sin vida irá bajo la tierra, pero no me importa ya que he cumplido mi sueño por unos minutos. Siento que me tiemblan las piernas, el miedo invade mi corazón y mi mente, ya que no tengo más palabras para terminar de escribir mi muerte, pero sí tengo un pensamiento que me enloquece: Los pobres no somos iguales a los demás.

Alexis Medina, 15 años de edad, hermano de Rolando Díaz, asesinado por la Policía Metropolitana en un barrio de Caracas.

Caracas, mayo 2001

Referencias bibliográficas

Freire, Paulo 1970 (1988) *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo Veintiuno Editores. Edición Nº 51.

_____ (1977) *Cartas a Guinea Bissau*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ 1969 (1998) *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo Veintiuno Editores. Cuadragésima séptima edición.

_____ (1997) *Política y Educación*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ 1973 (1987) *¿Extensión o comunicación?*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1997) *Pedagogía de la Autonomía*. México: Siglo Veintiuno Editores

_____ (1996) *Cartas a Cristina*: México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1993) *Pedagogía de la Esperanza*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1984) *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1997) *La educación en la ciudad*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ e Ivan Illich (1975) *Diálogo*. Lima. Perú: Ediciones Búsqueda.

Red de Apoyo y Museo Jacobo Borges (2000) *El Platillo de la Balanza*. Caracas: Grupo Galaxia. ⁵

¹Notas

Soraya El Achkar, Escuela de Educación Universidad Central de Venezuela y Red de Apoyo por la Justicia y la Paz. Correo electrónico: achkar@telcel.net.ve

El Achkar, Soraya (2002) "Una mirada a la Educación en Derechos Humanos desde el pensamiento de Paulo Freire". 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.

² La familia no lo orientó a aceptar la situación como expresión de la voluntad de Dios, comprendiendo, por el contrario, que había algo equivocado en el mundo que precisaba reparación (1996:32).

³ Freire recibió muchas críticas por el lenguaje machista utilizado en "Pedagogía del Oprimido" y corrigió en sus próximas obras con un lenguaje de género. *Pedagogía de la Esperanza*. 1996. Pág. 64.

⁴ Cabe señalar que las víctimas suelen ser hombres, entre 15 y 28 años de edad, todos de sectores populares pero quien denuncia y hace seguimiento al caso en el 90% son mujeres.

Só a antropofagia nos une

Maria Cândida Ferreira de Almeida *

“Tupi or not tupi: that's the question”

Na América Latina, o discurso estético tem sido a via, mesmo que heterodoxa, essencial para as reflexões sobre o poder. Os exemplos são muitos: os sermões do Padre Antônio Vieira, que em seu texto barroco colonial atacava os colonizadores que escravizavam os índios; os poetas árcades mineiros, que com as Cartas Chilenas criticavam a estratégia política da coroa portuguesa; Simón Rodríguez, que em seus escritos inventava uma outra ordem para a América Latina; José Martí, Sarmiento, Lezama Lima, Euclides da Cunha, Arguedas, Ángel Rama, Mariátegui e muitos outros aqui lembrados e esquecidos, que constituem uma linhagem de pensadores cuja tônica de suas obras é dada por uma incorporação do discurso estético pelo político. A esta linhagem pertence o poeta Oswald de Andrade¹ que, com suas muitas facetas de escritor, foi ensaísta, crítico literário e o filósofo da antropofagia, um conceito de vida calcado no primitivo que ele propôs como artefato para pensar a cultura americana, diante de seu dilema de “estar tensionado entre a sedução ocidental e as reverberações da [nossa] própria história”, como bem define neste volume Ramón Pajuelo, ou seja, conflito daqueles que estão nas desvianças da produção discursiva americana.

Oswald de Andrade começou sua ação político-cultural como jornalista da “ciudad letrada”, refúgio dos intelectuais sem mecenas, como analisou Ángel Rama (*apud*: Poblete). Brigou junta à matilha de modernistas, uniu-se ao partido comunista e finalmente voltou para a filosofia, disciplina de seus primeiros estudos no colégio de elite de São Paulo. Dentro dos limites desta disciplina escreve seus principais ensaios sobre antropofagia: *A crise da Filosofia Messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (março de 1950), *A marcha das utopias* (edição póstuma, 1966), *Variações sobre o matriarcado, ainda o matriarcado; O achado de Vespúcio* (todos sem data). (Andrade, 1976)

Oswald de Andrade, ao cunhar o conceito de antropofagia como estratégia para a discussão da cultura e do poder, formulou uma audaz abstração da realidade, propondo a “reabilitação do primitivo” no homem civilizado, dando ênfase ao mau selvagem, devorador da cultura alheia transformando-a em própria, desestruturando oposições dicotômicas como colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, natureza/tecnologia. Ao propor o canibal como sujeito transformador, social e coletivo, Oswald produz uma reescritura não só da história do Brasil, mas também da própria construção da tradição ocidental na América.

Este artigo trata dessas dissociações: ao colocar mais uma vez Oswald de Andrade no prato principal, acompanhado de seu entorno —o contexto brasileiro do movimento antropofágico— apresentamos, calcados em seu texto, um deslindamento do conceito de antropofagia. Impulsionados por esse cenário inaugural, poderíamos nos dirigir a qualquer ponto da vasta apropriação da obra de Oswald, empreendida por diversas linhas intelectuais, atando-os ao projeto base, buscamos demonstrar que não houve um corte radical entre discurso poético e conjuntura política, muito menos uma devoração acrítica da última moda estética européia. Havia sim, naquelas décadas iniciais do século XX, uma emergência de outras formas de organizações de poder decorrente da variedade étnica brasileira, especialmente de origem indígena/africana, para as quais a antropofagia rostificou, iconificando a emergência desses conflitos. Além de repassar este percurso, buscamos alargar as pontes para a Hispano-américa e sua produção conceitual elaborada para pensar as relações interétnicas formadoras das identidades americanas.

Movendo-nos nesta dimensão, buscamos apresentar uma “reabilitação do primitivo” no sentido filosófico *oswaldiano*, como um direcionamento desconstrutor do ordenamento clássico de cunho evolutivo, que propunha a direção da seta histórica partindo do primitivo para culminar no civilizado. A “dialética *oswaldiana*” rompe a seta e propõe um “bárbaro tecnizado”, apresentando um conceito que faz

avancar a complexidade do que passa. Essa complexidade foi apontada por Néstor García Canclini, na sua “entrada às Culturas Híbridas”, quando apresenta a pós-modernidade

[...] no como una etapa o tendencia que remplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse (1989:23).

A relativização, anunciada na atitude antropofágica *oswaldiana*, ecoa no projeto de hibridismo de García Canclini que busca, através dela, “revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo”, tal qual aparece na obra de Caetano Veloso, que tem provocado a ira dos defensores da cultura de “valor” na sua defesa da música de carnaval da Bahia, nomeada pela mídia pejorativamente como “axé music”. O músico, em cujo livro *Verdades Tropicais* (1997) defende a Tropicália como uma absorção de toda e qualquer diferença, seguindo a orientação de Oswald de Andrade, de quem se apresenta como herdeiro.

Muitas e diversas são as maneiras de expressar o conflito de origem gerado pela combinação de culturas que assola a nós, os americanos. Visualizando essa condição apenas em uma perspectiva brasileira temos desde a imagem literária do “tupi tangendo o alaúde” de Mário de Andrade, passando pela cinematográfica Carmen Miranda e chegando ao conceito intelectual de “entre-lugar” de Silviano Santiago², Oswald de Andrade propôs a antropofagia, extrapolando a dúvida de qual seria a nossa origem, que aparece expressa no aforismo desse subtítulo “Tupi or not tupi: that's the question”, pergunta que atravessa o imaginário brasileiro. Colocar a questão nesses termos serve mais para nos posicionarmos diante de nossa multiplicidade que para produzir uma resposta *oswaldiana*. Calcada em uma relação simétrica entre as partes envolvidas —índios, negros, europeus— a resposta do antropólogo paulista foi de difícil assimilação por uma sociedade que via o problema freqüentemente posto em termos de civilização contra a barbárie, cuja proposição inferia que: ou somos europeus ou estamos “condenados” a ser selvagens, sem distinção de cor.

Em 1954, perto da morte, Oswald de Andrade clama pela continuidade de sua obra, através de um último apelo dirigido aos participantes de um encontro de intelectuais, destacando dela o conceito de *antropofagia* cunhado em 1928:

A reabilitação do primitivo é uma tarefa que compete aos americanos [...] Devido ao meu estado de saúde, não posso tornar mais longa esta comunicação que julgo essencial a uma revisão de conceitos sobre o homem da América. Faço pois um apelo a todos os estudiosos desse grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu sólido *conceito de vida como devoração* e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita.(1954)³

Depois de muitas idas e vindas entre distintas praxis político-culturais, no intervalo entre os anos 10 e os 50 do século XX, Oswald de Andrade elege como legado o conceito de antropofagia. Não um legado pronto para ser usufruído por seus beneficiários, mas um projeto em devir a ser concretizado por nós que escolhemos outra perspectiva para nos interpretarmos e nos posicionarmos enquanto gente das Américas, herdeiros de muitas tradições em conflito e em conciliação.

O conceito de antropofagia foi diversamente articulado ao longo dos mais de 70 anos de sua apropriação positiva; contudo —é na contemporaneidade que ele encontra um lugar no jargão— dentro e fora do contexto brasileiro, refletindo uma busca de superação das desigualdades sociais que estruturam o Brasil, correspondendo ao que, segundo Oswald, seria uma forma de enfrentamento dos esquemas de opressão postos na sociedade de classes, pois “na moral de escravos se forjaria a técnica e se desenvolveriam as forças produtivas da sociedade e, por oposição, suas forças libertárias” (Andrade,1945).

A obra de Oswald de Andrade esteve presa nas linhas da crítica literária; ele foi mais reconhecido como poeta, ensaísta e dramaturgo modernista do que como militante político; apagamento que pode ser bem percebido na cronologia do volume sobre sua obra da Biblioteca Ayacucho: “1930: Oswald empieza un experimento con el Marxismo y el partido comunista” (Andrade,1981) e só na edição de suas “obras completas” a organizadora do volume publicado sob o título *Estética e Política* desconsidera “propositalmente, sobretudo alguns estudos de cunho político-partidário, concebidos durante a fase de

milîtância, por serem enfadonhos e completamente desinteressantes.” (Boaventura,1976) Não há ênfase nos traçados biográficos que delineam ao poeta e a sua obra para a participação política.

Neste ensaio, queremos retomar a vertente estético-política de Oswald de Andrade expressa em seu *Manifesto Antropófago* (1928) e nos textos em que tratam da antropofagia, projetando a vida como contradição e conflito no esquema:

[...] na tese o homem primitivo, na antítese o homem histórico e na síntese o homem atômico com a capacidade adquirida pelo milagre da técnica de jogar fora a opressão mítica do Sinai junto com as opressões econômicas que o afligem (Andrade,1945).

A associação entre literatura, política e antropofagia aparece freqüentemente em textos da *Revista de Antropofagia*; como acontece no editorial do primeiro número da 2ª edição da *Revista de Antropofagia*, “de antropofagia”, escrito por Japy-Mirim (seria Oswald?):

A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. Dá ao homem o sentido verdadeiro da vida, cujo o segredo está —o que os sábios ignoram— na transformação do tabu em totem. Por isso aconselhamos: “absorver sempre e diretamente o tabu”. (1929)

A História assim como as demais disciplinas levaram um longo tempo até incorporar a noção de um sujeito não constituído na tradição ocidental ou oriental clássica. Enquanto a filosofia, na expressão de Montaigne e os discursos sobre indetidade constituídos principalmente a partir do final do século XIX, rompendo com a narrativa moderna, deram lugar ao “Outro” que lhe é interno —o autóctone da América e o diaspórico da África— e o discurso emitido por ele. Oswald destaca o papel do “Outro” como parte do eu ao afirmar que “pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, ver-se o outro em si mesmo, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro”; e anuncia: “a alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal” (Andrade,1976). Apesar do conceito de antropofagia ter sido gerado a partir do ritual indígena, o projeto *oswaldiano* visibilizava toda alteridade interna suplantada no discurso hegemônico que se propunha, desde o século XIX a ser branqueador. O conceito de antropofagia é, portanto, incluyente e crítico de “toda” diversidade.

Através da antropofagia e outros conceitos engendrados nos contextos geopoliticamente periféricos, os saberes têm sido reescritos seguindo novos eixos; atualmente podemos pensar os “centros” econômicos a partir das margens, tendo em perspectiva a sua alteridade. A construção colonizadora das narrativas ocidentais estão sendo desconstruídas por deformações marginais, distorções que estão alterando a perspectiva clássica; a perspectiva de quem fala não é mais unidirecional, do sujeito sobre o objeto; mas multidirecional, desaparecendo o objeto passivo, que agora é ouvido e impacta como sujeito.

Nesse contexto, a antropofagia, enquanto conceito, apresenta uma face produtiva, diversa da pura destruição com que costuma aparecer no discurso “civilizado” sobre a “barbárie”, que utiliza o ato canibal como signo da violência máxima. Sob a perspectiva *oswaldiana* e selvagem, a antropofagia preconiza uma espécie de transubstanciação na qual aquele que é o devorador se altera no devorado: “trata-se apenas da transformação do tabu em totem, isto é, do limite da negação em elemento favorável” (Op.cit.). A “morte” e “devoração” do outro recria o próprio; dentro desta perspectiva, o discurso ressentido das relações coloniais torna-se discurso produtivo de identidades.

Colocamos Oswald de Andrade e o “movimento antropofágico” no centro da cena

Oswald de Andrade deve ter sido pessoalmente uma pessoa fascinante, pois sempre foi um provocador e polêmico; não são poucos os relatos de suas brigas públicas com intelectuais do cenário cultural da época ou mesmo com seus amigos com os quais travou embates contra a mesmice do bom comportamento artístico e político. Essa impaciência de Oswald de Andrade com a banalidade ordinária pode ser percebida em seus romances, teatro e crítica, gêneros que levaram-no a diferentes fronteiras intelectuais e, muito particularmente, no incômodo conceito de *antropofagia*.

A antropofagia e demais provocações *oswaldianas* foram referidas vezes tomadas como broma, mais como ironia do que como um projeto político. E foi sob a crítica com riso que apresentou seu projeto antropofágico em 1928. Neste momento, Oswald percebia que os efeitos da Semana de Arte Moderna de 1922 ou do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) não estavam mais se fazendo sentir e acreditava que devia assumir uma posição crítica mais radical; postura essa que começou a apresentar nas “duas dentições” da *Revista de Antropofagia*⁴, na qual ele e diferentes colaboradores de todo Brasil pretendiam desenvolver o conceito de antropofagia e constituíram um movimento propriamente dito no final dos anos 20 do século passado. Descrevendo o espectro ético-político dos atores artísticos da época, Oswald afirma:

[...] na extrema esquerda ficariam os que vão ter pequenos aborrecimentos como cadeia, fome e ilegalidade. São antropófagos. Chamam-se: Oswald Costa, Pagu, Jaime Adour da Câmara, Clóvis de Gusmão e Geraldo Ferraz. Eu me acho com eles, e segue também conosco para depois tomar o caminho solitário de Rimbaud o poeta Raul Bopp (1945).

Além do lançamento do *Manifesto Antropófago*, foi criado um *Clube da Antropofagia* que se reunia no solar da pintora Tarsila do Amaral, onde um grupo de amigos e intelectuais de várias tendências se deleitava em animados debates com Oswald, a fim de “enriquecer esquemas antropofágicos”. Na seqüência desses acontecimentos foi lançada a *Revista de Antropofagia*, sob a direção de Antônio de Alcântara Machado e de Raul Bopp. A revista tinha penetração na Agência Brasileira que possuía uma extensa rede de jornais por todo o país e divulgava os “atos antropofágicos” para os círculos letrados das outras regiões, “nacionalizando” o movimento.

Buscando uma atuação mais eficaz, na década de 30 Oswald entra no partido comunista (1931) e cria um jornal de cunho político mais claro *O homem do povo*, que teve vida efêmera (27 de março a 13 de abril), por ser empastelado por estudantes de direito(a) e proibido pela polícia por pregar a luta operária. Somente na década de 40 é que Oswald de Andrade retoma a antropofagia e produz diversos textos em diálogo com pensadores como Heidegger, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud, formulando a antropofagia como uma filosofia, mesmo assim conclui em sua última conferência que este é um conceito por se fazer.

Para repassar o conceito de antropofagia

Um dos primeiros problemas que se apresenta quando tratamos de antropofagia é o da dupla denominação aplicada ao ato de devoração da carne humana: *antropofagia* e *canibalismo*. Alguns autores trabalham com uma distinção entre essas palavras, considerando a expressão *canibalismo* própria para o ato de se alimentar de carne humana ou de um ser da mesma espécie; enquanto o uso da palavra *antropofagia* ligaria o ato a um ritual. É mais comum encontrarmos a *antropofagia* como a devoração da carne humana e o *canibalismo* associado ao indígena, como um ato de ferocidade, barbárie e selvageria. O ato de ingerir é humanamente simbólico, mesmo na sua dimensão nutritiva sob este ponto de vista, não cabe essa distinção dos dois termos, já que a devoração da carne humana será sempre permeada por uma conotação simbólica, mesmo quando o gesto de devorar é decorrente da contingência ou necessidade de se alimentar.

Na maioria absoluta das vezes na representação sobre o canibal ele será o outro, distante geográfica e culturalmente; até para aqueles que praticam a antropofagia, pois eles vêem o seu próprio canibalismo como socializado, ao contrário do canibalismo do outro, ou seja, dos deuses, dos inimigos, dos vizinhos que praticariam um canibalismo “selvagem”. O antropófago será principalmente o bárbaro, aquele que está distante da civilização que detém o discurso enunciador.⁵

Abrindo um artigo sobre a antropofagia, o ato canibal aparece em uma lista dos horrores empreendido pelos humanos como um gesto que supera “las peores abominaciones”, como o massacre de infantes ordenado por Herodes e os cristãos queimados por Nero e pela Inquisição (Brunn,2000). Oswald de Andrade reverte essa ordem ao se apresentar como antropófago, propondo a antropofagia como gesto relacional próprio da cultura brasileira, na qual muitas vezes as diversidades se apresentam como

inconciliáveis e o outro como uma distinção, uma alteridade, é interno, formado por parte da população ameríndia, afrodescendente, médio-oriental, asiática e mesmo europeus de imigrações posteriores às primeiras ondas colonizadoras.

A anti-hierarquização, expressão mais impactante da antropofagia, freqüentemente apaga-se na afirmação de que o ritual antropofágico exigia uma vítima valorosa, contudo, a antropofagia *oswaldiana* coaduna com a dos próprios Tupinambá, grupo indígena que a praticava, cuja vontade interminável de ser vingado tornava o canibalismo também interminável e não-seletivo: no ritual Tupinambá que inspirou o modernista, covardes, mulheres e crianças, seres mais frágeis, também eram vítimas sacrificiais.

A interpretação equivocada segue aquela dos cronistas que comparavam o ritual antropofágico à comunhão cristã, na qual se devora um ser superior, o corpo de Cristo transubstanciado na hóstia para a conversão do crente em um ser melhor. Trazendo essa vertente (não se poderia devorar o covarde) para a metáfora canibal, definiu-se que não seria passível de devoração o que se considera inferior: como a língua criada pelo *carcamano*⁶, a música sertaneja, a literatura de massa etc, e como a cultura européia contém tradicionalmente maior valor agregado, termina-se propondo sua devoração como preferencial. Muitos dos nossos intelectuais do século XIX, como Sílvio Romero e Machado de Assis, propunham esse princípio de maneira explícita ou velada: não somos europeus, mas se misturarmos nossa expressão autóctone e afrodescendente com os maneirismos europeus estaremos no caminho para o progresso e para nos tornarmos civilizados.

Filiado ao ritual exocanibal dos índios Tupinambá, em seu movimento de antropófago, Oswald ampliava as possibilidades de devoração numa apologia clara a toda diferença: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” que interpreto como um voltar-se para a diferença, com a qual Oswald ultrapassa a concepção que limita o canibalismo à devoração de objetos com qualidades desejáveis.

Na *Revista de Antropofagia*, a devoração do “inimigo” ou do contrário aparece em muitos textos nos quais os antropófagos se propõem devorar aos parnasianos como Coelho Neto; um tal de Fernando Magalhães que propunha que as crianças lessem Camões; aos positivistas remanescentes, enfim toda espécie de iguaria de idéias com as quais o grupo não compartilhava. João do Presente publica no Nº 4 da Revista, o poema “Antropofagia só. Não. Ornitofagia também” que descreve o cenário da Academia Brasileira de Letras já vazio de vítimas potenciais e termina por propor que se devore os pássaros de nossa fauna cultural, como o sabiá, ave ícone do exílio brasileiro desde o romantismo. Ao final do poema verseja “Para voar há o aeroplano [...] E para o rei do oceano, chega Lindemberg, até o dia em que seja devorado também”. (Presente,1928:2), ampliando com o piloto americano o rol de devorados possíveis.

No editorial do primeiro número da *Revista de Antropofagia*, “Abre-Alas”, o mesmo que trouxe o *Manifesto Antropófago*, Antônio de Alcântara Machado afirmava quanto ao que seria devorado:

O indianismo é para nós um prato de muita substância. Como “qualquer” outra escola ou movimento de ontem, de hoje e de amanhã. “Daqui e de fora”. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos. Pronto para engolir os irmãos (1928).

A noção de canibalismo poderia ser resumida na frase: Nós comemos o *incomum*, como uma transcrição daquela de Oswald: “Só me interessa o que não é meu”; ampliando a idéia da constituição de um eu-americano, produzido na devoração de *toda* e *qualquer* alteridade estabelecida em uma relação simétrica. A idéia de antropofagia seletiva, que propõe a devoração somente daquilo que se considera superior, fica descartada.

Transpondo a premissa *oswaldiana* para o campo do desejo, Suely Rolnik afirma que “antropofágico é o próprio processo de composição e hibridação das forças/fluxos, o qual acaba sempre devorando as figuras da realidade objetiva e subjetiva e, virtualmente, engendrando outras” (1996). Rolnik proclama, na multiplicidade proposta por Oswald, os desdobramentos infinitos do sujeito, como uma “guerra contra a perpetuação dos gêneros”, tal como se constituem atualmente, que pode ser tomada também como uma guerra contra a produção de identidades estanques. O tema canibalismo requer a percepção de que

tratamos dos “habitantes dos devires” que se constituem numa relação ambivalente de destruição e produção, e que sua recorrência requer um olhar para as intensidades do devir.

Opondo-se a identidades estanques, a antropofagia também rompe com a noção de evolução e progresso tributárias de uma idéia de tempo determinista e linear que implica uma assimilação “hierárquica” do outro, definido aqui como aquele que está fora da linha progressiva e civilizadora e, ainda, leva ao recalque de seus valores. A hierarquia hipervalorizada, decorrente da associação feita entre desenvolvimento técnico e a noção de civilização, impõe às produções periféricas uma visão de que essas estariam em eterno atraso e não teriam possibilidade de originalidade. Foi contra as duas decalagens, a de tempo e a de espaço, que a atitude antropofágica se irrompeu, propondo uma nova compreensão do movimento da História, um movimento que atravessa o fluxo evolutivo e retorna ao princípio, ao “matriarcado de Pindorama”⁷, construindo múltiplas direções.

Posicionando-se contra a visão *hegeliana* de que “tudo que racional é real” da qual decorre a “metafísica clássica” que “promete e sagra a imagem dum mundo hierarquizado e autoritário”, Oswald propõe “a revalorização do homem natural que se produz contra os quadros esclerosados do homem histórico, do homem civilizado, do homem vestido, enfim, do homem cartesiano” (Andrade,1945). Silviano Santiago, ao reler a obra de Oswald, privilegia o aspecto “irracionalista” da atitude antropofágica tantas vezes refugado por correntes intelectuais brasileiras⁸. Mais do que uma visão pessimista ou conformista com relação ao futuro, ele propõe uma revolução, não no sentido de que seria uma evolução mais rápida, mas que fragmenta o processo histórico em diferentes produções.

Essa não é uma simples especulação estilística, eleger outros eixos de interpretação e construção ético-político pode significar desmobilizar os mecanismo de opressão e exclusão com que as sociedades americanas têm-se organizado. Uma pesquisa de 2001 feita pelo Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), de São Paulo, tem como conclusão que o “grande obstáculo ao fim das desigualdades no Brasil está na 'naturalidade' com que a sociedade brasileira convive com os abismos sociais.” Discurso como a antropofagia *oswaldiana* vem “desnaturalizar” os lugares construídos para os excluídos do discurso hegemônico: índios, negros, mulheres, pobres, homossexuais, adolescentes, caipiras.

Mais de 70 anos depois do *Manifesto Antropófago*, os indicadores sociais ainda apontam para uma exclusão calcada na invisibilidade de parte desse grupo: “metada das crianças brasileiras são pobres; 63% dos pobres são negros, 60% dos jovens e adultos não completaram 8 anos de estudos”. A invisibilização dos negros e dos não-escolarizados é invertida ao tratarmos do uso da língua, contudo não foi resolvida “na larga noite dos 500 anos”⁹

Dos usos políticos da língua e a antropofagia

A intelectualidade sul-americana começara, a partir das propostas românticas e mesmo com o realismo do século XIX, a tomar diferencialmente parte no “caldo cultural universal” que viria a marcar intensamente suas produções artísticas e políticas. Dentro de um cenário de construção de novos consensos identitários, a antropofagia sugeria uma inversão de grande impacto dos valores até então tidos como centrais, por exemplo, o bem-escrever. Angel Rama desenvolveu a concepção de “cidade letrada”, mostrando como o uso da língua participa dos aparelhos de dominação na América Latina, ao reforçar seu papel nas estratégias de exclusão empreendidas pelas classes dominantes.

A língua pública, como bem demonstra Rama, dominava tanto a literatura quanto a política, mesmo com as tentativas românticas de criar uma língua autóctone —brasileira ou “criolla”— a ruptura com os padrões da gramática da Real Academia Espanhola ou com as normas do bem dizer de decálogos do estilo literário parnasiano do século XIX, ainda se fazia necessária. Faltava a expressão de uma parte da população que não tinha sua voz representada política e literariamente. Os movimentos de começo do século XX queriam romper com a norma culta dominante, mas também com seus padrões de exclusão. Nesse contexto, se mesclavam política e arte em um projeto nacional que começava propor a inclusão dos diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Oswald elaborou o seu manifesto no contexto de transformação do começo do século, quando as referências parnasianas eram hegemônicas em um país que começava a se industrializar. Em um contexto finissecular, chocado pelas transformações propostas pelo marxismo e positivismo e pelos ideais libertários do século XIX, os intelectuais locais como maior espaço nos aparelhos ideológicos da época, buscavam (e alguns ainda buscam) seu brilho na apropriação de conceito e categorias européias consagradas como “universais”. O modelo de civilização proposto pela Europa Ocidental havia expandido suas conquistas desde o século XVI, acachapando as resistências, impondo sua representação de “mundo melhor”, espalhando o que considerava “civilização” e formando elites locais que reproduziam servilmente o modelo.

No Brasil, o apreço a esse modelo era ecoado por intelectuais que tinham grande repercussão junto ao público como Rui Barbosa¹⁰ e João Ribeiro que buscavam apagar os vestígios do Romantismo criando um movimento que eles chamaram de “vernaculizante”. Para esse políticos da língua, Barbosa e Ribeiro, os escritores pertencentes ao movimento Romântico, na tentativa de criar uma língua própria, reagindo contra a linguagem clássica utilizada por aqueles dos centros culturais da metrópole colonial, “passaram a escrever mal o idioma que herdamos” (Ribeiro,1958:29). Rui Barbosa passou a liderar um movimento pela “reabilitação dos clássicos” que contaminou até o debate em torno da redação do Código Civil Brasileiro; acompanhado de João Ribeiro acreditava que o “Brasil estava mais perto dos antigos do que dos portugueses. Não havia razão, portanto, para repudiarmos uma tradição [dos clássicos] que era mais nossa que de Portugal” (Ribeiro,1958:30). Ambos os ativistas vão argumentar sua teoria baseado nos estudos da linguagem, propondo que a “evolução dos idiomas românicos na América é mais lenta e retardada que na Europa” e que uma “arcaicidade” caracterizaria a “linguagem falada na América” (Ribeiro,1958:31). Tais estudos justificariam um retorno a fala quinhentista de Luís de Camões, eterno modelo do clássico em língua portuguesa; no “movimento vernaculista”, se integravam “no ideal da boa linguagem” os escritores de maior projeção do final do século XIX e começo do XX: Machado de Assis, Coelho Neto, Alberto de Oliveira, Raimundo Correia, Olavo Bilac, concorriam, através da recém-criada Academia Brasileira de Letras (15/11/1896), para o aprimoramento do idioma assentado sobre sua pretensa pureza.

Contraopondo-se a essa perspectiva, o *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade lançava um plano que teria um maior desenvolvimento posterior: uma espécie de canibalismo descolonizador, desenvolvendo o desejo por um modelo de pensamento cultural que reforçava os projetos lançados em 22: a vernaculização da “língua brasileira” calcada na síntese das expressões regionais da prática oral de todo o Brasil; assim, não propunha que se devia escrever não o que “houve” mas o que se “ouve”.

Os países de economia predominantemente rural e com uma burguesia urbana atrelada à fazenda estavam se deixando embalar pelas idéias vindas dos grandes centros urbanos; o próprio movimento modernista foi muitas vezes ligado a Paris, para onde Oswald e Tarsila do Amaral se dirigiam com frequência. A expressão estética e as múltiplas formas de saber científico vindos do centro francês estavam atrelados às concepções de nação e universal. A nação dos projetos independentistas das antigas colônias européias se formava contra a diferenciação, sob a busca daquilo que constituísse maior homogeneidade interna, formulando princípios que deveriam ser igualmente bons para todos os povos.

Dentro dessa representação é que aparecem instrumentos políticos como a “Declaração dos Direitos do Homem” que estabelecidos na Europa se propõe como uma única resposta para todo o mundo; como se, embora desejáveis, os direitos fossem representados igualmente em todas as partes do mundo. Oswald de Andrade ria dessa utopia no *Manifesto Antropófago*: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”. Sem se considerar as diferenças culturais, que são aberrantes, não parece viável um programa político único de respeito aos direitos do homem. Descrevendo o cenário, Oswald conta que

Em 1922 proclamamos como semáforos uma insurreição mental. No primeiro centenário da nossa independência, reclamávamos assim os direitos a uma cultura própria e a uma cultura autônoma. E, coincidindo com a nossa ondulação, liquidava a esclerose política do país aquela mortífera passeata dos dezoito rapazes do Forte de Copacabana.^{11 12} (1945)

1922, um mesmo ano reúne muitos fronts do conflito cultural, tais como a polêmica apresentação artística dos modernistas e o movimento político-militar “tenentista” de rebeldia contra o alto comando do exército e, por conseguinte, o governo da República; não é por acaso que estão juntos no discurso de Oswald, e essa comparação modernistas\tenentistas é recorrente: a insatisfação com as oligarquias do pensamento e do poder convulsionavam, com objetivos distintos, o Brasil durante toda a década de 20 até culminar na Revolução de 30, pois, “açoitou o mundo uma ventania de insânia de tal ordem que o progresso se tornou revolucionário e a ordem impossível de evolução pacífica. Num mundo epilético em transformação [...]” (Andrade,1941). Explica o poeta, ironizando as palavras “ordem e progresso”, de cunho positivista, presentes na bandeira do Brasil.

Oswald coloca em cena o conflito com os modelos políticos e culturais europeus; a partir daí, o *Manifesto Antropófago* passa a ser uma via de análise para a nossa cultura, uma vez que se apresenta, na visão de Augusto de Campos, como “a única filosofia original brasileira” (1976:124), aqui resumida por Haroldo de Campos:

[...] com a ‘Antropofagia’ de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 50, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*), tivemos um sentido agudo da necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialético com o universal.[...] Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação: melhor ainda uma ‘transvaloração’: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de uma de apropriação como de desapropriação, desierarquização, desconstrução (1983:109)

Os aspectos centrais do movimento antropofágico sedimentaram uma outra óptica para a relação entre o local e o universal, num processo de desierarquização que significa a possibilidade de uma expressão própria dos países de economia periférica, importante tanto para quem se expressa, quanto para o outro, o receptor. Sob essa perspectiva, a citação, a referência, a releitura, a cópia aparecem sem a “culpa” da apropriação submissa a uma dada originalidade, mas como uma “devoração” intercultural. Ao nomear seu artigo sobre o tema como “Da razão antropofágica”, Haroldo de Campos buscou recuperar para a tradição racionalista ocidental, organizada sob a égide da razão dialética, a irreverência irracional de Oswald de Andrade. Haroldo de Campos sai do campo do específico literário, onde até então se tinha situado a obra do paulista e atravessa, com a dicção *oswaldiana*, para o campo da crítica cultural.

A preocupação em inserir a Sul América no cenário mundial com uma dicção própria, de traduzir para dentro e fora as diferenças de cada povo, tocava de modo especial alguns dos países latino-americanos —Brasil, Argentina— naquele começo de século XX. Na cultura brasileira, a inserção de índios e negros não se fazia apenas como personagens, tal qual no romantismo, mas também por seus signos e símbolos diferenciadores. A mitologia indígena, a religião afrodescendente, a música, começam a ter lugar dentro das reivindicações políticas das população marginalizadas. O contexto social brasileiro estava repleto de reivindicações da população excluída do poder. Quando os modernistas trazem as culturas negra e indígena para o plano da linguagem artística estão apenas ecoando as questões inexoráveis do cenário político de sua época.

Muitos mais querem falar: o contexto brasileiro do surgimento da antropofagia

Em 1910, Cândido Rondon coloca os índios na pauta política ao realizar uma série de conferências sobre sua viagem às regiões fortemente povoadas por grupos indígenas, no Rio de Janeiro e em São Paulo, quando ele ainda era tenente-coronel e chefe da comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas ¹³. Com a visibilidade propiciada por Rondon à questão indígena, o governo cria naquele mesmo ano, dentro do Ministério da Agricultura, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais. A partir daí, muitos trabalhos sobre os índios, produzidos por outros indigenistas, como Curt Nimuendajú, surgidos na esteira de Rondon, são divulgados na forma de conferências, relatórios, artigos em jornais e livros.

As Conferências de Rondon foram publicadas em 1922; seguindo esta linha de interesse do mercado editorial, quatro anos mais tarde, a história dos primeiros anos do descobrimento, na qual o índio era personagem central, foi recuperada por Monteiro Lobato que publicou a tradução dos cronistas do século XVI (Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet). Quando Tarsila e Oswald regressaram de Paris, em 1926, liam diariamente o rodapé do *Diário da Noite* de São Paulo que publicava em capítulos a adaptação de Lobato das aventuras de *Hans Staden entre os Selvagens do Brasil*, obra que colocava a antropofagia em cena.

No largo período entre as décadas de 10 a 40, as culturas autóctone e afrodescendente buscavam espaço para sua expressão em um momento de turbulência e transformação da sociedade brasileira, pois estes grupos, principalmente os afrodescendentes, impunham sua presença, não mais numa tentativa de incorporação dos valores europeus mas a partir da afirmação de seus próprios valores.

Segundo Florentina Souza (2000), o período de 20 é muito importante para a cultura negra, pois a expressão desse grupo buscava ocupar lugar no cenário político brasileiro; são fundados os jornais de divulgação de sua cultura, como *O Clarim* (1924) que levaram depois à organização política *Frente Negra* (1931). Os periódicos e as entidades tinham como objetivo promover a ascensão social dos negros e mulato, uma vez que o grande fluxo migratório do final do século XIX deixara os afrodescendentes à margem, excluídos mesmo, do mercado de trabalho.

A discriminação racial, pós-abolição da escravidão (1888), delinea-se com o corte de oportunidades de trabalho e tentativa do governo de embranquecer a população por meio do estímulo às imigrações européias. Nesse momento, os periódicos alternativos constituíram um espaço de expressão do grupo negro de tal intensidade que Roger Bastide delimita o período de 15-30 como de sedimentação de uma imprensa negra no Brasil. As associações procuravam desenvolver a auto-estima e provar a capacidade dos negros organizarem-se socialmente através de políticas culturais como, por exemplo, através da promoção de bailes. Todo este movimento corria à margem das atividades institucionais, mas tinham, por vezes, o apadrinhamento de alguns intelectuais.

No mesmo 1922, aconteceu um “escândalo” que tomamos como exemplar para entender a relação da sociedade institucional brasileira, formada por uma elite que se quer branca, e a arte produzida pela população negra. A polêmica tinha começado alguns anos antes, como descreveu o jornal *Gazeta de Notícias*, que também nos fornece um retrato da sociedade carioca do começo dos anos 20:

Foi um verdadeiro escândalo quando, há uns quatro anos, os “Oito Batutas” apareceram. Eram músicos brasileiros que vinham cantar coisas brasileiras. Isso em plena avenida¹⁴, em pleno almofadismo [dandismo], no meio de todos esses meninos anêmicos, frequentadores de “cabarets”, que só falam francês, que só dançam tango argentino. No meio do intelectualismo dos costureiros franceses, das livrarias italianas, das sorveterias espanholas, dos automóveis americanos, das mulheres polacas [prostitutas], dos snobismos cosmopolita e imbecil (citado por: Silva,1979:44)

Em uma sociedade que se apresentava como européia em diversas facetas, a presença da população negra visibilizada por sua expressão artística, instalava um incômodo que, segundo reivindicação de parte da sociedade da época, deveria ser combatido através das instituições, como os jornais e o aparelho de estado.

“Os Oito Batutas” —formado por Pinxinguinha, China, Donga e Nelson Alves, entre outros— embarcou, em janeiro de 22, para Paris causando mal-estar entre brasileiros, alguns chegaram a “taxar a viagem como desmoralizadora” e pediram “providências do Ministério das Relações Exteriores” (Silva,1979:68) uma vez que não se podia aceitar a arte negra representando o Brasil na Europa. Estes conflitos cotidianamente ocupavam as páginas dos periódicos, nos quais emergia indiretamente a discussão de qual o lugar que a população afrodescendente deveria ocupar na sociedade brasileira que se organizava nos moldes republicanos.

Toda a movimentação dos afrodescendentes redundou, nas décadas de 30 e 40, em maior espaço para a exposição da sua produção: em 1934 aconteceu na cidade de Recife o 1º Congresso Afro-

Brasileiro, que foi recomendado à Polícia Política, pelo pensador-cristão Tristão de Ataíde, como “perigosamente subversivo” (Freire,1969:115). Os antropólogos Arthur Ramos, Edison Carneiro e Guerreiro Ramos, todos interessados em entender e explicar o papel do negro na constituição da sociedade brasileira, começaram a publicar nesse período suas investigações. Enfim, a polêmica sobre e a produção artística e discursiva da população afrodescendente ocupava parte neurálgica da cena brasileira dos anos 20.

Contudo, estar participando do cenário político não garantiu aos índios e negros visibilidade em termos de participação política. Dentro do projeto modernista, muitas vezes adjetivado “utópico”, estava incluir na Nação as tantas vozes ignoradas; porém, até recentemente, esse projeto é tomado como broma, humor e não como uma possibilidade política exequível. São muitos os exemplos, mas especialmente um torna clara a questão: na campanha para a presidência do Brasil de 1989, várias vezes usou (ainda se usa) os desvios da norma culta do candidato de origem proletária e nordestina Luis Inácio Lula da Silva como argumento para desqualificá-lo.

No manifesto, Oswald propõe a valorização do “erro” e a aproximação da escrita e da fala: “A língua sem arcaísmo, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos.” (1924)

A encenação de uma língua brasileira coloquial incorporava também as imigrações constantes que o continente recebia ¹⁵. Em 1926, o industrial imigrado italiano radicado no Brasil, Francisco Matarazzo, teria saudado o então presidente brasileiro, Washington Luís, dizendo: “Esta é a Pátria dos nossos descendentes” (citado por: Sereza,2001). A frase foi utilizada por outro modernista-canibal —Antônio de Alcântara Machado— para abrir seu livro *Brás, Bexiga e Barra Funda* (1927), que apresenta o cotidiano dos italianos recém-chegados a São Paulo e que propulsaram a industrialização do país, utilizando um linguajar que, segundo o jornalista Haroldo Sereza, reproduzindo uma crítica corrente, “até hoje serve de estereótipo para o paulistano e tem até apelido: é o português macarrônico, denominação que, mais do que indentificá-lo, serviu para desqualificá-lo”.¹⁶ A língua, signo de uma identidade que deve ser deslocada para ser “corrigida” e portanto “civilizada” segue como espaço vingente de estratégia de opressão.

A preocupação em trazer de volta os rebeldes modernistas à ordem antiga empurrou seu projeto, cunhado nos alvares do século XX, para a complacência que se tem com os ingênuos e sonhadores poetas. Mesmo assim, cremos, como a crítica literária Leyla Perrone-Moisés (1990), que a antropofagia de Oswald de Andrade nos permite superar uma “ansiedade”, acabar com o complexo de inferioridade por termos vindo depois, resolve o problema da má consciência patriótica que nos leva a oscilar entre a “admiração beata da cultura européia e as reivindicações estreitas e xenófobas pelo autenticamente nacional”.

Notas Finais: a “reabilitação do primitivo” como “bárbaro tecnizado”

O conflito com a origem americana, verbalizado por Oswald de Andrade, recoloca insistentemente em cena o bárbaro indesejado, o caipira, o humano tectônico-metafísico em contraste com o “sofisticado” letrado-metafísico europeu. Qual a nossa origem e nosso destino: Ariel, metáfora do segundo, ou Caliban, signo do primeiro? como propõe a imagem explorada por Fernández Retamar¹⁷ a partir da obra de Shakespeare. Este problema perpassa a obra de autores de diferentes matizes da história cultural latino-americana: Angel Rama (*apud*:Poblete); Mariátegui (*apud*:Baptista); Quijado (*apud*:Pajuelo) e Néstor García Canclini (*apud*:Bermúdez, Antonelli); especialmente García Canclini que atualiza o dilema incluindo a intervenção nas relações atuais provocada pelos processos de globalização, quando orienta seu posicionamento colocando-o como um “horizonte englobante más abierto, relativamente indeterminado” (1995:13).

Assim, a hibridização, conceito sobre o qual García Canclini centra seu trabalho, responde às questões colocadas pelas identidades étnicas e nacionais e pelo multiculturalismo e aparece estruturado pela relação antagônica e dialógica Norte-Sul América. Esta perspectiva não aparecia na antropofagia, ainda muito próxima ao tipo de colonização de cunho europeu do século XIX. Contudo a expansão da tecnologia, que sustenta os processos de globalização já apareciam no discurso antropofágico

oswaldiano, não como uma construção maniqueísta, tal como acontece com García Canclini: as posições antagônicas não são uma luta do bem contra o mal.

Ser tupi (Caliban?) significa para muitos a volta do primitivo, a afonia, um recuo histórico indesejado — ser ou não ser tupi, eis a questão?— contra esta permanente interrogação se insurgem aqueles que acreditam haver uma homogeneização da representação do brasileiro como canibal e um apagamento de outras possibilidades de autodefinição, como se esse apagamento fosse possível. Contra uma só resposta, o que Oswald propõe, no *Manifesto Antropófago* (1928), é o “bárbaro tecnizado”, que retoma explicando na tese *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950):

1º termo: tese —o homem natural

2º termo: antítese —o homem civilizado

3º termo: síntese —o homem natural tecnizado

Para Oswald estaríamos estagnados no segundo termo, “em um estado de negatividade”. A partir dessa construção o escritor passa a discutir a formação do Estado sob uma base antinatural e opressiva, própria do patriarcado, ou seja, o estado como parte da sociedade messiânica. Para o crítico: “Só a restauração tecnizada dum cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da filosofia.” (Andrade,1950) Oswald antecipa assim o desafio imposto pelas novas tecnologias como a internet que, diferentemente da revolução industrial, que somente havia ampliado a atuação dos membros do corpo humano, significa “a extensão/ampliação/potencialização da cabeça, da mente humana” em um movimento de grande potencial democrático, uma vez que essas tecnologias podem divulgar planetariamente informações que antes estavam restritas a grupos ou regiões (cf.Americano,2000).

(Enquanto encerramos este artigo, “50 000 inimigos do sistema”, como os classificou a mídia eletrônica¹⁸, se reúnem em Porto Alegre no *Foro Social Mundial*, fevereiro de 2002, onde tentam estabelecer uma “queda de braço” com os processos econômicos contemporâneos. Quem sabe este encontro anuncie “um dia matriarcal que traz em si todos os frêmitos da vida ao mesmo tempo passional e tecnizada. Uma Idade de Ouro se anuncia”. Oswald de Andrade, 19 de maio de 1949)

Referências bibliográficas

- Almeida, Maria Cândida (1999) *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. (tese de doutoramento), Belo Horizonte: FALE/UFMG.
- Americano, Nice (2000) "e-topia: democratização em tempos globalizados". Conferência apresentada em Caracas, novembro, no evento Expresiones Brasileñas.
- Andrade, Oswald (1924) "Manifesto da Poesia Pau-Brasil"
- (1941) "Dois Emancipados". In: *Revista do Brasil*, maio. (São Paulo).
- (1945) "Informe sobre o Modernismo". Conferência realizada em São Paulo, em 15 de outubro.
- (1950) *Crise da Filosofia Messiânica*.
- (1976) *Utopia Antropofágica*, Obras Completas
- (1976) "Um Aspecto Antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial", Obras Completas.
- (1981) *Obra Escogida*, Caracas: Biblioteca Ayacucho
- Barbosa Silva, Marília e Artur L Oliveira Filho (1979) *Filho de Ogun Bichiguento*. Rio de Janeiro: Funarte.
- Boaventura, Maria Eugênia (1976) "Do órfico as mais cogitações". In: Oswald de Andrade: *Obras Completas*.
- Bopp, Raul (1966) "Diário da Antropofagia". In: *Cadernos Brasileiros*, (4):36 julho/agosto (Rio de Janeiro).
- Brunn, Burkhard (2000) "¡Comedme, que saborearéis vuestra propia carne!!". In: *Revista Humbolt*, año 42, no. 129.
- Campos, Augusto de (1978) *Poesia antipoesia antropofagia*. São Paulo: Cortez e Moraes.
- Campos, Haroldo (1974) "Uma poética da radicalidade". In: Oswald de Andrade: *Obras Completas*, v. VII, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (1983) "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira". In: *Boletim bibliográfico*, Biblioteca Mário de Andrade, v.44, janeiro./dezembro (São Paulo).
- Costa, Oswaldo (1928) "Moquén". In: *Revista de Antropofagia*, 1ª dentição, (edição fac-similar organizada por Augusto de Campos, 1995)
- Fernández Retamar, Roberto (1973) *Calibán*. Maracaibo: Centro de Estudios Literários/ Universidad del Zulia.
- García Canclini, Néstor (1989) *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- (1995) *Consumidores y Ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Gonçalves, Marcos Augusto (1998) "Só a antropofagia nos une". In: *Folha de S.Paulo*, 1º caderno Brasil, domingo 27 de setembro (São Paulo).
- Leal Cunha, Eneida (1995) "A Antropofagia, antes e depois de Oswald". In: Gilberto M. Telles et al: *Oswald Plural*, Rio de Janeiro: UERJ.

Perrone-Moisés, Leyla (1990) "Literatura Comparada, intertexto e antropofagia". In: *Flores na escrivantina*. São Paulo: Companhia das Letras.

Presente, João do (1929) "O homem que comi aos bocadinhos". In: *Revista de Antropofagia*, 2ª edição, 1928-1929, (edição facsimilar organizada por Augusto de Campos, 1995).

Rama, Angel (1985) "La ciudad escrituraria". In: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, nº 119.

Ribeiro, Joaquim (1958) *Rui Barbosa e João Ribeiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Casa de Rui Barbosa.

Rolnik, Suely (1996) "Guerra dos gêneros e guerra aos gêneros". In: *Item 4. Revista de arte*, nº4, novembro (Rio de Janeiro).

Rondon, Cândido Mariano da S. (1922) *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo*. Rio de Janeiro: Tipographia Leuzinger.

Santiago, Silviano (1982) "Apesar de dependente, universal". In: *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

————— (1990) "Oswald de Andrade ou elogio da tolerância". In: *Anais do 2º Congresso da Abralic*.

Schwartz, Jorge (1995) "Lenguajes utópicos". In: Pizarro, Ana.(org.):*América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*, Campinas: Unicamp.

Sereza, Haroldo Ceravolo (2001) "Alcântara Machado: 100 anos". In: *Estado de São Paulo*. Domingo 25 de fevereiro.

Silva Souza, Florentina (2000) *Contra correntes: a afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. (tese de doutoramento) Belo Horizonte: FALE/UFMG.

Veloso, Caetano (1997) "Antropofagia". In: *Verdades Tropicais*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vilaça, Aparecida (1992) *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ Editora.¹⁹

¹Notas

* Maria Cândida Ferreira de Almeida, Instituto Cultural Brasil Venezuela (ICBV) y Universidad Central de Venezuela. Correo eletrônico: mcandida74@hotmail.com

Ferreira de Almeida, Maria Cândida (2002) "Só a antropofagia nos une". 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.

Oswald de Andrade (1890-1954) Poeta, dramaturgo, romancista, ensaísta e crítico. Autor dos *Manifestos da Poesia Pau-Brasil* (1924) e *Antropófago* (1928), que pontuam as questões colocadas pela vanguarda do começo do século XX. Obras: *Poesia Pau-Brasil* (1925), *Primeiro Caderno do aluno de Poesia Oswald de Andrade* (1927) (poesia); *Memórias sentimentais de João Miramar* (1924), *Serafim Ponte Grande* (1933) (prosa); *O Rei da Vela* (1937) (teatro); seus textos ensaísticos e críticos estão reunidos nos volumes *Utopia Antropofágica* e *Estética e Política de suas obras (in)completas* (1970-76).

² Ver Liv Sovik que neste volume vai apresentar a "polêmica" Santiago y Roberto Schwartz.

³ Comunicação escrita para o Encontro dos Intelectuais, realizado no Rio de Janeiro em 1954, e enviada ao pintor modernista Di Cavalcanti para ser lida (IEL - Unicamp) (grifos na citação nossos). In: Andrade, Oswald. (1991: 231-232). As citações da obra de Oswald de Andrade foram retiradas de Andrade, Oswald *Obras Completas*. São Paulo: Globo. Exceto aquelas indicadas por R.A., pois foram extraídas da *Revista de Antropofagia* (edição facsimilar organizada por Augusto de Campos) (1995).

⁴ A primeira fase da *Revista de Antropofagia* teve o formato de revista mesmo, com 8 páginas, editadas mensalmente de maio de 1928 a fevereiro de 1929. A 2ª dentição saiu apenas como uma página do *Diário de São Paulo*, semanalmente, de 17 de março a 1º de agosto de 1929.

⁵ Quando estive no México, em 2001, ao anunciar meu interesse pela antropofagia, meus interlocutores, professores mexicanos de língua portuguesa, me responderam que eu devia interrogar aos peruanos sobre o tema, uma vez que a antropofagia não se relacionava com a cultura azteca. Outro exemplo, a televisão brasileira apresenta em uma vinheta educativa um canibal com fenótipo africano que lava as mãos antes de devorar o caçador. Mesmo na atualidade, esse enunciado sobre a antropofagia nas sociedades que o praticavam segue vingente para aquelas que não o praticam mas ocupam o mesmo território geo-cultural.

⁶ Apodo dirigido aos italianos das primeiras levas de imigrantes em uma insinuação de que roubariam no peso das mercadorias que vendiam "carcando a mão" na balança.

⁷ Pindorama= terra das palmeiras [do tupi *pi'dob*, palmeira, + *orama*, terra] nome dado ao Brasil na língua indígena nheengatu.

⁸ Cf. Principalmente os ensaios de Silvano Santiago: "Apesar de dependentes, universais" (1982) e "Oswald de Andrade e o elogio da tolerância étnica" (1990).

⁹ Subcomandante Marcos, gravado por Manu Chau, 2000, Clandestino.

¹⁰ Rui Barbosa (1849-1923) Jurista, político, escritor de grande influência nos embates do final do Império brasileiro e no começo da República, chegando inclusive a ser candidato à presidência desta.

¹¹ Movimento conhecido como "tenentismo" por congregar oficiais de nível intermediário do Exército, que promoveram um protesto duramente reprimido para "salvar a honra do Exército" e que foi o estopim de uma série de ações de confronto contra o governo brasileiro, com o intuito de reduzir o poder das oligarquias nas regiões de maior desigualdade social.

¹² Andrade, Oswald. Museu das nossas ternuras. Discurso feito no I Congresso Brasileiro de Escritores, São Paulo, janeiro de 1945.

¹³ Na oportunidade, além de descrever as suas inúmeras aventuras para a execução do trabalho de instalação das linhas telegráficas que o levou aquela região, Rondon se ocupou em tentar demonstrar, mais uma vez, a humanidade dos índios (Rondon, 1922, 44)

¹⁴ Região central da cidade do Rio de Janeiro, onde estava localizado o comércio de maior prestígio desde o começo do século XX até a década de 60.

¹⁵ Os países impactados por imigrações européias são apontados pelo crítico argentino radicado no Brasil, Jorge Schwartz, em um ensaio sobre o tema da busca da língua nacional, que nomeou “Lenguajes utópicos”. A adjetivação recorrente “utópico” coloca o “sem-lugar” a que foi destinado o projeto de inserção da maioria dos sulamericanos que não dominam a norma culta em um cenário político e artístico a não ser pela subalternização. (Schwartz,1995).

¹⁶ Toda vez que se quer desqualificar o uso por alguém de uma língua, especialmente estrangeira, se imprega o neo-adjetivo “macarrônico”. O policiamento do uso linguístico se estende às fronteiras de outros países. A elite caracteriza-se por seu poliglotismo perfeito, como se falando bem o francês, e hoje em dia, o inglês, ninguém perceberia que não passa de um brasileiro.

¹⁷ Conforme a apropriação por Fernández Retamar da metáfora shakespeariana de “A Tempestade” deslindada para tentar responder a esta questão: existe uma cultura latino-americana? Segundo esta metáfora, explorada por muitos pensadores latino-americanos, Ariel, o ser etéreo, teria mais aptidão para dar continuação aos valores europeus, enquanto Caliban, ser tectônico, seria resistente a dominação representada por Próspero (Retamar,1973).

¹⁸ Site Tutopia, 1 fevereiro de 2002.

Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas

Illia García *

En este trabajo nos proponemos una aproximación al estudio de la obra del venezolano Jesús "Chucho" García, como un exponente intelectual más de los "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder". (Mato,2001). Más que el contenido de la obra, nos interesa resaltar aquí su trayectoria de intervención, políticamente comprometida con las comunidades afrovenezolanas y con la transformación de las mismas, que busca acercar el trabajo práctico al trabajo teórico mediante sus prácticas investigativas basadas en su propia experiencia, de las organizaciones que él dirige, así como de las otras organizaciones con las cuales tiene intercambios y relaciones de trabajo.

La importancia del trabajo de García es que ofrece la particular perspectiva de un afrovenezolano, con una visión distinta a la de prestigiosos investigadores sobre el tema, quienes, tal como indica el autor, "no podrían internalizar la otra subjetividad de quienes nacimos, sufrimos y soñamos en estas comunidades" (García,1999:4). La realidad social como reconstrucción de la vida tiene que ver con la interpretación que de ella hacen los actores sociales. Esto es importante en el sentido de que es necesario conocer el mundo simbólico de los mismos, familiarizarse con los procesos mediante los cuales se vive y se expresa el significado: la vida cotidiana, así como también conocer los sistemas sociales que le dan significado a la mayoría de las expresiones de la vida.

Otro elemento a considerar en torno a su trabajo de investigación es que éste se encuentra orientado por la pregunta: ¿Para qué investigo? no solamente para conocer, sino "como participante políticamente involucrado", así mismo, también surge la inquietud de si se investiga "sobre" ciertos actores o grupos sociales, o "con" esos actores o grupos sociales (Mato,2001). El esfuerzo de García ha estado orientado a la construcción de un discurso "del negro venezolano" y no "sobre el negro venezolano", discurso que tenga arraigo y venga de las comunidades, en la perspectiva de facilitar las posibilidades de intervención en esas dinámicas sociales, y así contribuir e impulsar la transformación de las comunidades afrovenezolanas. Este último punto de vista ha llevado a García a una acción reivindicativa, orientada no sólo a preservar sus particularismos culturales, reafirmando una identidad cultural, que estimule la autoestima y el orgullo de ser afrovenezolano/a, sino también a un trabajo comunitario orientado a sistematizar reclamos y estructurar programas de luchas para defender y asegurar los derechos humanos de estos grupos marginados y excluidos, y lograr reformas políticas, sociales, educativas y culturales para sus comunidades.

Investigar para conocer

Jesús García creció en su natal Barlovento (1), heredero de una historia pasada de boca en boca, siempre haciendo referencia a sus ancestros africanos. Este conocimiento entró en oposición con el silencio que sobre el asunto guardaba la historia oficial, que mantuvo el tema apartado de las aulas escolares. En su pueblo natal, creció escuchando tambores con motivo de la fiesta de San Juan. "Del tambor mina del barrio Las Colonias de San José de Barlovento pasé a escuchar los tambores culo e'puya de Curiepe. Luego el conocimiento de las tamboristas de fulías, carángano, marimba, la bandola barloventeña" (García,1995:3). Posteriormente comenzó a vincularse con comunidades hermanas como La Sabana, donde comparte el conocimiento del tambor cumaco y la curbata, conjuntamente con los giros melódicos de las tonadas del Malembe y en la medida que internalizaba los componentes

culturales africanos de las comunidades afrovenezolanas, seguía investigando sobre otras configuraciones culturales existentes en el país. También entra en contacto con diversas comunidades fuera de su región de origen, como San José de Heras y Bobures al Sur del Lago de Maracaibo, donde los tambores chimbangueles, el tambor largo, la saya, reafirman y nos remite a la presencia afrosahariana en tierras venezolanas; Chuao, Turiamo, Cata, donde los tambores articulados a las fiestas de los Diablos Danzantes, recuerdan la contribución de los Congos a la cultura tradicional sostenida por siglos. Esta actividad la combina con una sistemática investigación documental a través cual recopila diferentes expresiones culturales afrovenezolanas.

Esto lo llevó a interrogarse sobre sus ancestros, sintiendo la necesidad de investigar más profundamente tanto los orígenes como el aporte de estas culturas. Mediante un proyecto, concebido por él mismo y financiado por la UNESCO, en 1984, viaja a África, específicamente, al Congo. En dicha investigación se propone desmitificar las ausencias de la contribución de los Kongos-Angolas en el recorrido de nuestra historia cultural, detectando los puntos de encuentro de los códigos culturales Kongo-Angolas con los otros códigos "civilizatorios" que generaron los resultantes culturales contemporáneos.

Otros de los objetivos de su investigación consiste en determinar la articulación de los elementos que desde ambas partes del Atlántico lograron interconectarse, y la indagación y búsqueda de sus orígenes (delineadas por lo vivencial). García se plantea la consecución de estos objetivos a través de la etnohistoria y la reinterpretación de la vida de los esclavos, sus hábitos y modos de vida; así como la interpretación de la realidad que habla de África, por medio de un trabajo comparativo entre las culturas de algunas etnias de la República Popular del Congo y comunidades de Barlovento, Estado Miranda, Venezuela.

En opinión de la mayoría de los intelectuales afrovenezolanos, para estudiar y comprender la vitalidad de la cultura de herencia africana en América Latina es necesario investigar y conocer sobre los antepasados africanos que llegaron como esclavos al país. Para los autores Miguel Acosta Saignes, Federico Brito Figueroa, Michaelle Ascensio, Ligia Montañez, Rafael Marcial Ramos Guédez, Juan de Dios Martínez, Jesús "Chucho" García, es evidente y necesaria la reinterpretación de la historia, que sobre el tema afro se había venido manejando. Miguel Acosta Saignes en su libro *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (2) plantea que es imprescindible acudir a las:

[...] fuentes y documentos del Archivo Nacional, de la Academia Nacional de la Historia, y otras procedencias, sin desdeñar naturalmente las fuentes publicadas [...] otra es la necesidad de ir directamente a las fuentes, pues quienes han escrito libros ya han realizado su elección entre los documentos, ya han discriminado lo que no le venga a propósito para sus prejuicios o su desdén por los negros (Acosta Saignes,1984:17).

Proponía esto con el fin de poder ubicar el origen de los africanos que llegaron a Venezuela como esclavos, utilizando métodos de la Antropología Social y de la Historia. Para Acosta Saignes, la tarea del etnohistoriador es penetrar esa masa de datos y juicios, muchas veces contradictorios, otras veces complementarios o aclaratorios, para construir esquemas de los cuales adquieren sentido la vida y la cultura de estas poblaciones. Para conocer la vida y formación de las culturas negras americanas, es necesario no sólo hacer investigación en archivos subalternos, tanto nacionales como internacionales, que también una lectura vigilante de los documentos coloniales que "registran los hechos y asuntos en función de la mentalidad y de los intereses del sistema, y en contadísimas ocasiones oímos la voz del esclavo" (Ascensio,1984:103).

Pero este método no es suficiente. Resulta imprescindible recurrir a la tradición oral, que todavía hoy sobrevive en los descendientes de los esclavos. Esto permite comprender mejor los procesos que ocurrieron y ocurren en la definición de esas culturas. En la práctica de la investigación, este abordaje pretende romper con el mapa conceptual colonial y con los estudios de nuestra historiografía positivista, pues sólo así "las historias comienzan a contarse desde abajo hacia arriba, en vez de arriba hacia abajo" (Mignolo,1997:4). De este modo autores como Acosta Saignes, Ascensio, García, no sólo plantean una reinversión epistemológica en el proceso de construcción del conocimiento histórico, sino que también procuran llamar la atención sobre la necesidad de una epistemología que tome en cuenta no solamente la palabra mantenida a través de los siglos en las sociedades americanas por los descendientes afroamericanos, sino también de una hermenéutica que haga una lectura menos

prejuiciada de los documentos coloniales, que rompa con la hegemonía conceptual de los conquistadores.

Fuentes documentales, arqueológicas y orales son los instrumentos fundamentales para reivindicar a las culturas desplazadas: "es hora de entender que la realidad social está descrita por la gente de diversas maneras y en diversas fuentes con su propio lenguaje, que aunque para algunos resulte ordinario, es éste el lenguaje que expresa su realidad social y la construye al mismo tiempo" (García,1992). En este sentido, lo importante es el proceso en el cual la historia deja de ser un registro de acontecimientos, de hechos pasados acaecidos en un determinado lugar, para ser creación, sin perder su esencia, la afirmación de la propia conciencia, a través de la reconstrucción del sentido de la propia tradición cultural y la recuperación de aquello que las categorías eurocéntricas no pudieron ver.

La interpretación del período histórico del esclavismo en Venezuela ha estado marcada, no solamente por las teorías positivistas, funcionalistas, psicologistas, sino también por un absoluto desprecio por los negros.(Acosta Saignes,1984). Por ello Miguel Acosta Saignes considera necesario iniciar la refutación de las versiones legadas por los conquistadores, y sobre todo las que afirmaban que sufrían más los amos que los esclavos, así como también en las que se ha calumniado a los africanos, con absoluta ausencia de sentido sociológico:

Toda la sociedad colonial descansó en Venezuela sobre las espaldas poderosas de los africanos y sus descendientes, sobre su valor y su extraordinaria resistencia, también sobre su inteligencia y su entereza, sobre su capacidad inagotable de esperanza y su indoblegable espíritu de rebeldía. Para mostrar todo esto era indispensable una obra inicial, para rescatar el lugar común, del olvido, de los prejuicios y la injusticia, todo el valor constructivo de la existencia de los esclavos negros en la historia de nuestro país (Acosta Saignes,1984:16).

Casi sin excepción, los estudiosos de las culturas negras en América, enfatizan la necesidad de estudiar la vida de los africanos y sus descendientes durante la época colonial de América. Al respecto Ascensio nos dice que muchos ritos, modos de vida, bailes, cantos e instrumentos no se pueden comprender sin la referencia a la sociedad colonial y, en algunos casos, sobre todo en el terreno religioso, sin la evocación a África. ¿Quiénes y cómo eran los esclavos en América? Es una pregunta que se hace Ascensio para poder responder otra: ¿Quiénes y cómo son los descendientes de esclavos negros, hoy en día? Esta reflexión de Michaelle Ascensio cobra mayor relevancia si tomamos en cuenta que:

[...]el colonizador fijó las culturas a los territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal de la cual la cultura europea era un punto de llegada y una guía para el futuro [...] nos damos cuenta en tales legados coloniales son un espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría ha estado siempre del lado del civilizador de los legados coloniales, nunca del de la fuerza dividida entre la civilización y la barbarie (Mignolo,1997:2).

Así también, es necesario poner de relieve que a los esclavos traídos de África se les igualó bajo el nombre de "negros", sin atender su diversidad y especificidades culturales. Los conquistadores los identificaron con características subhumanas: simple objeto mercantil, ser humano inferior, apto solamente para trabajos físicos. Los traficantes desde un primer momento, tenían claro las especificidades y características de cada grupo étnico, en provecho de la institución colonial. La razón fundamental para borrar las especificidades de cada una de las etnias que convivían en las tierras de América, era convertir a los africanos en instrumentos de trabajo, en cosas, vaciados de cultura y de historia.

El estudio del período esclavista en el país, se torna importante para poder entender fenómenos actuales del primer orden, como son la discriminación racial, la intolerancia y el endorracismo. En este sentido, Michaelle Ascensio afirma que este período histórico:

[...] es precisamente donde sembró sus raíces la ideología racista contra el negro, observando así mismo que la esclavitud, con la violencia del modo de producción correspondiente incluyó como componente ideológico

esencial, “la desvalorización del hombre negro y a su cultura: no habría que estudiar la cultura del negro, porque simplemente el negro no tendría ninguna (Ascensio,1984:103).

Al igual que Miguel Acosta Saignes, autores como Michaelle Ascensio y Ligia Montañez, consideran muy importante el estudio del período esclavista en el país para poder entender fenómenos actuales de primer orden, como son la discriminación racial, la intolerancia, el endorracismo. En este sentido, Michaelle Ascensio afirma que en este período histórico “es precisamente donde sembró sus raíces la ideología racista contra el negro”, observando así mismo que la esclavitud, con la violencia del modo de producción correspondiente incluyó al racismo como componente ideológico esencial, “la desvalorización del hombre negro contribuyó a desvalorizar su cultura, no hay que estudiar la cultura del negro, porque simplemente el negro no tendría ninguna”. (Ascensio, M.; 1984.103). Estos autores, pioneros de los estudios antropológicos en Venezuela han hecho importantes aportes en la aproximación a procesos contemporáneos como la discriminación racial, al ser definidos como constructos sociales que emergen de procesos intersubjetivos. De allí que en la incorporación del abordaje transdisciplinario, autores como Ligia Montañez desde la perspectiva de la psicología social plantea que una vez enraizada la ideología racista puede sobrevivir de diferentes formas y manifestarse de maneras solapadas, “pero existir solapadamente no significa no existir, sino que se trata de una presencia real, activa, sólo que no oficializada ni explícita”. (Montañez,1993:29).

Investigar para transformar

El trabajo de García ha estado delineado por la investigación–acción, esforzándose por sistematizar los diferentes contenidos sobre su “raza”(3), etnia, historia y especificidad. Esto ha venido expresándose en investigaciones de casos de estudios con una visión desde “adentro”, que parte de reconocer la diversidad y pluralidad cultural latinoamericana. Resulta necesario destacar los trabajos que sobre el tema desarrolló Juan Pablo Sojo (1907-1948) considerado uno de los pioneros de los estudios afrovenezolanos con una visión desde “adentro”. Este intelectual, nativo de Curiepe (Estado Miranda), maestro de escuela, escritor, compositor, poeta contribuyó a desarrollar y estimular la construcción del sentimiento de identidad cultural negra. Puede afirmarse que la obra de Juan Pablo Sojo recoge en su visión y creación una gran preocupación por su geografía y una firme posición en defensa de los pobladores de la región. Al hablar de su obra, Liscano afirma que sus trabajos constituyen un valiosísimo aporte al problema del negro en Venezuela (Liscano,1950:90), García nos dice que “Sojo figura como uno de los negros que tenía una posición en cuanto al amor a la tierra y su gente. Se caracterizó por el enfoque y en la presentación de los temas, porque siempre habló y defendió al negro” (García,1997:53).

Así mismo García ha impulsado y realizado una serie de acciones de organización y participación, orientadas a la transformación de las comunidades afrovenezolanas, cuyos propósitos iniciales son luchar por una mayor participación en la vida política y económica y poner en las agendas públicas planteamientos reivindicativos que abran espacios de diálogos públicos con el fin de buscar la formulación de políticas y acciones propias que tiendan a reducir la pobreza y marginalización de estos sectores excluidos, así como también fomentar la construcción de movimientos sociales mediante el activismo cultural, como las que describiré a continuación.

Al regresar del Congo, la labor de García no se limita a comprobar los aportes de la cultura afrosahariana en Venezuela, información que no se queda en el conocimiento sino que de una forma particular, los procesa, los reconstruye y las devuelve a las propias comunidades, tanto del Congo como Venezuela, realizando una amplia labor de difusión y divulgación, escribiendo libros, elaborando artículos para revistas y periódicos, participando en talleres, dictando conferencias tanto nacionales como internacionales

En 1987 retorna nuevamente a Africa para realizar conjuntamente con María Eugenia Esparragoza, la película “Salto al Atlántico”(4). El uso de medios tecnológicos está muy difundido entre actores sociales con propósitos culturales y de organización social y política. Su práctica social lo lleva a establecer interconexiones múltiples con otras organizaciones y a iniciar interacciones con otras sociedades y/o actores del mundo, como por ejemplo, la realización de este cortometraje puso en contacto a comunidades de Africa con comunidades de América y viceversa, mostrando a la primera la existencia de la América Negra y a la América Negra, la existencia de la tierra de sus ancestros.

Para García, existe una historia que se configura en un determinado tiempo y espacio, pero que es negada, que es nacional pero no oficial, que ha sido subestimada por los análisis positivistas, con una connotación profundamente racista. Historia que la escuela no dejó entrar en sus aulas, pero que permanece en la oralidad de los abuelos. “Chucho” García empieza a contar su propia historia y define la “etnohistoria” como “cuestión del presente de nuestros pueblos, que en la larga lucha han reinventado la vida para sobrevivir. Un reinvento con el cual hemos inventado viejos y nuevos invasores, sin perder nuestra esencia en un tiempo dialécticamente continuo y cambiante al mismo tiempo” (García,1992). Además de ser constructor de la historia es militante de esa historia.

Fuentes documentales, arqueológicas y orales son los instrumentos fundamentales para reivindicar a las culturas desplazadas: “es hora de entender que la realidad social está descrita por la gente de diversas maneras y en diversas fuentes con su propio lenguaje, que aunque para algunos resulte ordinario, es éste el lenguaje que expresa su realidad social y la construye al mismo tiempo” (García,1992). En este sentido, lo importante es el proceso en el cual la historia deja de ser un registro de acontecimientos, de hechos pasados acaecidos en un determinado lugar, para ser creación, sin perder su esencia, la afirmación de la propia conciencia, a través de la reconstrucción del sentido de la propia tradición cultural y la recuperación de aquello que las categorías eurocéntricas no pudieron ver.

La revisión crítica de la historia escrita desde las perspectivas eurocéntrica es fundamental para desmitificar los prejuicios que han acompañado el estudio de la contribución de Africa al proceso de configuración cultural americano, y antes esta situación, los actores locales están produciendo estudios muy concretos sobre realidades particulares y es así como “esas memorias y esas interpretaciones son también elementos claves en los procesos de (re) construcción de identidades individuales y colectivas en sociedades que emergen de períodos de violencia y trauma” (Jelin,2001:99). García afirma que el estudio de la presencia africana en Venezuela ha sido limitado, hasta ahora, en el campo de la investigación:

Algunas veces da la impresión de que se quiere hacer un borrón al pasado y optar por el cliché de que somos mestizos, sin reconocer con sinceridad que para llegar a este mestizaje [...] se transitó por una larga lucha entre sectores dominantes y dominados, entre europeos, amerindios y africanos [...]. En el estudio de la presencia africana en Venezuela han dominado, por un lado, los enfoques caracterizados por un folklorización enfermiza de los diferentes aportes de los grupos étnicos africanos a las configuraciones culturales venezolanas, y por otro lado, el enfoque histórico negativista, que pretende anular los aportes morales y políticos de los africanos y sus descendientes, al proceso libertario venezolano (García,1990: 72).

Uno de los recursos para enfrentar la hegemonía de la cultura occidental fue la tradición oral, memoria colectiva que permite a los pueblos transmitir, de generación en generación, su historia y sus relatos, su construcción sobre una realidad transcurrida. “Chucho” García comienza a reconstruir la historia local, regional, a partir de la palabra, dándole valor a la oralidad y poder a sus interlocutores. Este abordaje desafía los saberes constituidos para tomar en cuenta campos que el saber hegemónico había ignorado, con una óptica distinta a la de autores que construyen la historia con el mapa conceptual de los vencedores. La recuperación del uso de los lenguajes marginados y el reconocimiento de la diferencia son asuntos de importancia política creciente incorporada en las agendas de los organismos internacionales.

Movimientos sociales y organizaciones afrovenezolanas

A finales de los años setenta, surgen en Latinoamérica, movimientos sociales que se estructuran en torno a determinantes de culturas particulares, que privilegian lógicas más autónomas de dinámica social y formas menos instrumentales de práctica política. Aparecen como formas nuevas de hacer política y de esta manera a enfrentarse a la crisis de las instituciones políticas tradicionales de ese período histórico. Muchos de los planteamientos que esgrimen estos movimientos no se transforman en demandas al sistema político, apuntan sobre todo a afirmar una identidad cultural, son las luchas de defensa comunitaria, cuya meta principal se orienta a la preservación o supervivencia de sus miembros, o a luchar contra la desorganización producida por la situación de crisis del momento. La presencia y coexistencia de etnias dan origen a movimientos de protesta y de afirmación cultural y sus reivindicaciones se orientan en función de sus particularismos culturales que van desde los que

intentan el rescate o preservación de pueblos indígenas, hasta las luchas por la revitalización de las culturas tradicionales, que emergen redefiniendo los ejes de conflicto o las formas seculares de luchas. Sus acciones son más que todo simbólicos-expresivas.

Venezuela no escapa de este fenómeno. Surgen, a finales de los sesenta iniciativas como el movimiento vecinal, el feminista, el ambientalista, todos con un alto contenido político, estos grupos en su mayoría, eran liderados por antiguos dirigentes que venían de la militancia en los partidos políticos comprometidos con la insurgencia armada. Otro fenómeno a tomar en cuenta es que los intelectuales de la izquierda venezolana revalorizan "la cultura tradicional a fin de reivindicar la cultura nacional" (Ishibashi,2001:12). Se da el auge de un movimiento de resistencia cultural y las discusiones sobre la identidad nacional están en el tapete.

En Caracas, en los barrios del oeste de la capital, surge un movimiento cultural comunitario donde la tradición afrovenezolana se convierte en el eje de articulación de las distintas organizaciones, los elementos culturales de procedencia afrovenezolana jugaron un rol central, además de la valorización de su cultura. La construcción de nexos de solidaridad entre los habitantes de estas comunidades son objetivos muy presentes en estas agrupaciones culturales, es así como las luchas reivindicativas ocupan lugar primordial dentro de las acciones desarrolladas, pues parten de la consideración de la lucha cultural como una respuesta a los problemas que caracterizan a los sectores populares. Podemos reseñar a grupos de acción cultural que tuvieron una actuación relevante en este período histórico, el grupo Cañon, significando con este nombre "el amanecer de una nueva época" y cuyo director fundador es Ricardo Linares. Igualmente Charles Nora, miembro director fundador de la Asociación Cultural Urbana, afrovenezolano con una larga experiencia como militante de la cultura popular dentro de distintas institucionales culturales, particularmente afro, que junto a Carlos Cañas establecen contacto con otros dirigentes de los barrios del oeste de Caracas, trabajando una idea de crear una estructura que permitiera el encuentro de estas iniciativas aisladas y crear un vasto movimiento de actores que busquen alternativas a las necesidades de la comunidad. Otro dirigente, Arnoldo Barroso, del barrio Lomas de Urdaneta, contribuye a la fundación de grupos musicales en el barrio donde vive, "Tambor y Cuerdas" y es director del grupo "Cumbe" y Presidente el Ateneo de Catia. La Asociación Cultural Urbana agrupó organizaciones como Cañon, Tambor y Cuerdas, Tradición y Canto, Cumbe, el Bambú, la Patria Buena, el Pueblo para el Pueblo. (Charier,2000:264) En esa misma época, en San Agustín del Sur, barrio que recibe una fuerte inmigración de Barlovento surge el grupo Un Solo Pueblo, en un principio interpretando música boliviana y chilena, luego, con la participación de los cultores de distintas regiones del país y apoyados en la investigación sobre la música popular venezolana, "se ganan el respeto y popularidad a nivel nacional, tanto por la autenticidad en la expresión musical como por la diversidad de su repertorio. Al inicio de su carrera, este grupo tuvo un compromiso social y político de izquierda" (Ishibashi,2001:13).

Las prácticas expresivas juegan un papel muy importante como elemento cohesionador de grupos en el reclamo de sus particularidades. Alrededor de la música, enarbolada como particularidad étnica racial, pobladores de las comunidades afrovenezolanas se reúnen y auto-organizan, estableciendo objetivos claros y metas concretas y este planteamiento se convierte en un elemento aglutinador de grupos en reclamo de sus demandas, que se cohesionan alrededor de un planteamiento reivindicativo, territorialmente identificado. Esta actividad no solamente tiene como objetivo el rescate de las tradiciones, la especificidad de su música, el orgullo étnico, sino que utilizando el potencial simbólico e identitario, es el punto de partida para orientar los reclamos y reivindicaciones en función de sus necesidades y particularismos, donde se alternan demandas propias de los actores sociales al sistema político con demandas propiamente culturales.

La construcción de identidades colectivas, motorizadas por la identificación de necesidades, se convierte en motor de lucha por derechos y también en el diseño de nuevas prácticas organizativas, que impulsen una participación no mediadas por jerarquías y representaciones partidistas, sino gestada en la movilización y la lucha, llevando esto a la conformación de sujetos basados en la lucha por derechos, y en consecuencia, de una nueva idea de ciudadanía como guía para la acción de una estrategia política. En el modelo de democracia actual, grandes sectores de la población permanecen excluidos de los beneficios y derechos que teóricamente ofrece el mismo.

Además de propiciar una autoconciencia de raza, la actividad política de Jesús García tiende a estimular, organizar, y a propiciar luchas por una mayor participación de la comunidad afrovenezolana en la escena política local, regional, nacional, global. Más que el contenido de su obra, buscamos

resaltar el trabajo de intelectuales que como Jesús “Chucho” García se desenvuelven también en el campo de la promoción cultural, y desde esta trinchera desarrollan sus estrategias a favor de la construcción de un movimiento orientado no solamente a la preservación de los particularismos, sino también con las perspectivas de facilitar las posibilidades de intervención en esas dinámicas, sociales, y así contribuir a impulsar las transformaciones de las comunidades afrovenezolanas.

La organización y consolidación de organizaciones afrovenezolanas es una de las prácticas que los líderes afrovenezolanos han impulsado en las últimas dos décadas del siglo XX y podemos citar como ejemplos el Taller de Información de la Cultura Afrovenezolana, Fundación Afroamérica y la Red de Organizaciones Afrovenezolanas, estas dos últimas con un proyección nacional e internacional.

Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana

En esta perspectiva, García, junto con otros dirigentes comunitarios, en la década de los ochenta, impulsa, organiza y coordina el Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana. Esta organización está constituido por líderes comunitarios de Barlovento (Estado Miranda), Bobures (Estado Zulia), La Sabana (Estado Vargas) y Caracas (Distrito Capital). A partir de estas regiones, inician un trabajo de proyección nacional y comienzan a insertarse en los escenarios públicos, a ganar espacio en la sociedad civil, proceso que se acrecienta y que se ha convertido en una nueva modalidad de lucha.

La construcción de una identidad afrovenezolana es el elemento concientizador, movilizador, que alude a ciertas condiciones de base compartidas colectivamente y que son esgrimidas en la propia acción. A su vez, estos grupos se identifican con su realidad, preservando su identidad y valorando sus propios recursos naturales, evitando alejarse de su historicidad e idiosincrasia, también afirmado un derecho a decidir sobre el futuro de sus localidades, tornándose una realidad compleja que trasciende los aspectos socioeconómicos. No se trata de una postura etnocéntrica, sino de la valorización de la diversidad de formas de vida, de pluralismo cultural en contraposición con la cultura homogeneizante de la modernidad. Como bien lo afirma Martín y Ochoa “las culturas locales y regionales se revalorizan exigiendo cada día una mayor autodeterminación, que es el derecho a contar en las decisiones económicas, construir sus propias imágenes y narrarnos sus propios relatos”. (Martín y Ochoa,2001:116).

Entre los objetivos de trabajo que el Taller sea plantea es reivindicar lo “afro” desde las comunidades de base con un discurso de “autoapropiación” y autonomía, para incidir en las transformaciones sociales. Es ésta una primera fase de su proyecto de “autoconciencia”, de “autoreconocimiento” de una propuesta cultural afroamericana. Con esto se pretende no solamente que la gente se reconozca como perteneciente o descendiente de esta “raza”, sino crear un despertar en describir, construir y solidificar una identidad propia.

Con esto se pretende no solamente que la gente se reconozca como perteneciente o descendiente afrovenezolano/a, sino crear un despertar en describir, construir y solidificar una identidad propia, a partir de la valoración de su diversidad cultural erradicar el endorracismo, así como también reconocer y dar a conocer los aportes de este grupo étnico a la configuración de la cultura venezolana. Siguiendo a Ligia Montañez, racismo y endoracismo caminan paralelamente. El endorracismo se constituye en un proceso de reproducción activa y contradictoria de los prejuicios racistas por parte de las mismas personas discriminadas y son factores que inhiben la autoidentificación como negro/a y afrovenezolano/a. El endorracismo no solamente lleva en sí un comportamiento de descalificación hacia los otros, sino que también conlleva a la autodescalificación en tanto sujeto producto del mestizaje los cuales emergen en procesos históricos y sociales diversos.

Estimular la autoestima y el orgullo de ser afrovenezolano y pasar a una revalorización que replantee con dignidad y orgullo la africanía, constituye una tarea fundamental para luchar contra el sutil prejuicio y la solapada discriminación racial, presente en la sociedad. Las comunidades afrodescendientes no solamente están haciendo un llamado hacia la reflexión y retrospección de su propia identidad y participación nacional sino también, un llamado a combatir y cambiar al mismo tiempo situaciones de prejuicios existentes. Sin embargo, este es un problema difícil de erradicar, pues la ideología del mestizaje, que acarrea el mito que han construido las élites de una democracia racial,

donde “todos somos iguales”, continúa obstaculizando que gran parte de la población afrodescendiente reafirmen su identidad cultural, social y política

Esta actividad lo llevó a recorrer las distintas comunidades afrovenezolanas para dictar talleres, realizar encuentros, seminarios y otras actividades orientadas a generar la “autoafirmación” cultural. El desarrollo de la primera fase del proyecto hizo posible la conformación un mapa cartográfico de los asentamientos de afrovenezolanos/as, principalmente en poblaciones de la costa venezolana, Barlovento (estado Miranda) costa de Aragua y Valles de Chuao (estado Aragua) así como en las poblaciones de Bobures (estado Zulia), y poblaciones de los estados Carabobo y Yaracuy. Más tarde se amplía el radio de acción a otros estados de la República. Un estudio realizado por el Banco Interamericano de Desarrollo (1998) informa que estas comunidades, antiguos enclaves de esclavos, son poblaciones vulnerables y marginadas y han sido permanentemente excluidas de los programas y proyectos de desarrollo:

Los descendientes directos e indirectos de los viejos esclavos y negros libres de la colonia siguen perteneciendo predominantemente, a los sectores populares, oprimidos, realizando los trabajos más descalificados, menos remunerados y que exigen mayor fuerza física, compartiendo siempre el ámbito social de escasos beneficios (Montañez,1993:51).

Es así como el problema de la discriminación racial y cultural hacia el negro se encuentra íntimamente ligado al problema global de injusticia social, así como también se encuentra ligado a otras formas de discriminación social: hacia las mujeres, hacia las poblaciones indígenas, hacia los homosexuales, hacia la inmigración de cierta procedencia. La realización de una serie de programas sociales, que beneficien a la mayoría de estas comunidades negras, así como el trabajo por una mejor calidad de vida en las comunidades afrovenezolanas, estructurado en un programa de lucha relacionado con aspectos ecológicos, educativos y culturales, son elementos persistentes en el accionar de estos actores sociales y que propenden al fortalecimiento de la sociedad civil y el desarrollo de la democracia.

Este período (1982-1992), potenciado con el surgimiento en diferentes países de agrupaciones afroamericanas, marca también la participación de las organizaciones en foros internacionales, empezando intercambios con otros países como Cuba, Colombia, Brasil y Nicaragua. La Conferencia realizada el Sao Paulo, Brasil en 1982, que en parte estaba dedicada a la mujer negra en América Latina y el Caribe, y más tarde el Congreso realizado en Cuba en 1984, estimula a dirigentes que como Irene Ugueto sentían la necesidad de constituir una organización que luchara por la visibilización de la situación que atraviezan las mujeres negras venezolanas que las coloca en una doble discriminación, por ser negras y por ser mujeres, así como también la necesidad de adoptar una plataforma de lucha orientada al mejoramiento de las condiciones de vida de estas mujeres. Es conocido el carácter matricentral de la familia popular venezolana, en la cual la mujer es “centro” de toda responsabilidad. Surge en Venezuela la Organización de Unión de Mujeres Negras.

Fundación Afroamérica.

Desde su constitución esta organización, que funda y preside “Chucho” García, ha motorizado las iniciativas ligadas al tema de la negritud en Venezuela, por lo menos en los últimos diez años, y ha sido la voz cantante de la población afrovenezolana. Esta Fundación es una organización sin fines de lucro, la cual surge a raíz del Coloquio Internacional Africa-América Reencuentro Ancestral, auspiciado por la UNESCO y realizado en Caracas en 1993. Desde su inicio ha contado con el apoyo de esta Institución a través del Programa Decenio Mundial para el Desarrollo, y de la Dirección de Desarrollo Regional de Consejo Nacional de la Cultura (CONAC) y se ha dedicado a la difusión y reafirmación de las culturas de origen africano, no sólo en el país, sino también en el Caribe y África.

El surgimiento de la Fundación consolida un proyecto que se inicia con la creación del Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana, pero con una proyección nacional e internacional. Con Afroamérica se refuerzan y aumentan las interconexiones locales/nacionales, apoyados siempre en la investigación acción y manejando siempre los temas propuestos por las comunidades mismas, “se trataba de favorecer la emergencia de poblaciones negras unidas a través de su organización y deseando afirmarse como actores del desarrollo económico, cultural, social y

político (Chairer,2000). Articulados local, regional, nacional y globalmente, los actores sociales que forman parte y están ligados a esta organización, buscan construir un movimiento afrovenezolano e insertarse en procesos de lucha y reivindicaciones, que rompan con las viejas estructuras consolidadas y generen nuevos valores y prácticas de ciudadanía.

La Fundación desarrolla tres líneas fundamentales de trabajo. La primera es la investigación sistemática, desde el punto de vista de la tradición oral en las comunidades afrovenezolanas, asesorías e implementación de talleres, conferencias, seminarios sobre la temática africana y afroamericana. La segunda es de publicaciones. La edición de la Revista Africamérica la cual ha venido cumpliendo un papel de conexiones entre intelectuales, tradicionalistas e investigadores de África, Europa, el Caribe, y el Norte y Sur de América. La Revista Africamérica abre un espacio de difusión de temas e investigaciones de intelectuales de América Latina y el Caribe, así como de otras regiones del mundo que trabajan la cultura negra. Por último, la línea de los festivales: el Encuentro de Percusión y la celebración del Día de la Multiculturalidad, el cual se lleva a cabo el 12 de Octubre.

Afroamérica aspira a convertirse en la primera referencia histórica sobre la especificidad musical de origen africano en Venezuela, como resultado de una convivencia e investigación participante con los cultores, ellos escogen el tema, son trasladados a estudios profesionales de grabación. El proyecto abarca la grabación de 20 discos compactos, el cual incluye expresiones musicales distintivas tanto de la costa como de zonas montañosas. La UNESCO colabora con este proyecto y financia la producción de un compacto doble sobre música negra venezolana, distribuido internacionalmente y acompañado de un folleto explicativo en tres idiomas.

Desde su constitución, la Unión de Mujeres Negras y la Fundación Afroamérica, han tomado conciencia de la importancia de establecer planes de acciones y asociaciones para emprender sus luchas. Podríamos señalar como logros de estas dos organizaciones romper con una imagen de una Venezuela no racial, colocando en la agenda pública de discusión el tema del "racismo, en una sociedad no racista"(5). La Unión de Mujeres Negras y la Fundación Afroamérica presentaron una serie de proposiciones para la reafirmación de la cultura afrovenezolana, en el marco de las discusiones sobre la Reforma de la Constitución Nacional, que llevó a cabo la Asamblea Nacional Constituyente en el año 1999.

El debate sobre el Anteproyecto de Constitución de la República Bolivariana de Venezuela generó un conjunto de expectativas en todos los sectores económicos, políticos, sociales y culturales, propició un espacio donde todos los sectores debatieron abiertamente su papel dentro del país y ejercieron presión por el respeto de sus diferencias y por nuevas demandas ciudadanas. Las proposiciones de las organizaciones anteriormente mencionadas, fueron excluidas del Proyecto de Constitución, darle apertura a éstas sería un reconocimiento, por parte de los constituyentistas, que en Venezuela existe discriminación racial. El Preámbulo de la Constitución, define a la nación en términos de "multiétnica y pluricultural". En Venezuela el racismo es solapado, sutil, disimulado, pero está presente en la cotidianidad de los venezolanos, en los refranes populares, en las expresiones diarias, en el papel que se le asigna a los negros en las novelas de televisión, en los estereotipos de belleza, en el blanqueamiento, en las descalificaciones. Los constituyentistas apartaron un problema que día a día viven los afrovenezolanos, quienes consideran que no es suficiente que esta nación sea declarada como "multiétnica y pluricultural", sino que es necesario retomar la discusión para proponer modificaciones en la recién aprobada Constitución, solicitando reconocimiento explícito de los derechos de las comunidades afrovenezolanas, de la misma manera que se hizo con las comunidades indígenas. Al igual que los indígenas, los afrovenezolanos/as constituye una comunidad que posee condiciones sociales, culturales y económicas diferentes a otros sectores de la colectividad nacional y es necesario abrir espacios de diálogos públicos con el fin de arribar a consensos que determinen políticas y acciones propias que favorezcan a estos grupos, con la finalidad de reducir la pobreza, la marginalización y la exclusión de las minorías étnicas y raciales.

En el campo de la formulación de legislaciones, otras organizaciones han logrado avances y reconocimientos en sus legislaciones, a saber: En Brasil el gobierno del Presidente Cardozo aprobó la Ley contra la discriminación racial y la penalización de la misma en el año 1998. En Colombia en el marco del proceso constituyente en el año 1992, se reconoce la propiedad colectiva de las tierras que ha ocupado la población negra en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico y establece mecanismos de protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras como grupo étnico. En Ecuador, el Movimiento Afroecuatoriano elaboró un Anteproyecto de Ley

de Defensa de los afroecuatorianos. En Perú el gobierno aprobó la Ley Antidiscriminatoria y en Nicaragua fue aprobada la Ley de la Costa Atlántica, donde está asentada la mayoría de la población negra afronicaraguense, reconociendo su territorialidad. En Bolivia y Venezuela, los afrodescendientes impulsan reformas para incorporar el reconocimiento expreso de los derechos de las comunidades afrodescendientes, con sus características y necesidades.

Red de Organizaciones Afrovenezolanas

En el año 2000 se constituye la Red de Organizaciones Afrovenezolanas,(6) presidida por Jesús "Chucho" García e integradas por más de 70 Organizaciones Afrovenezolanas de los estados Aragua, Bolívar, Carabobo, Lara, Miranda, Yaracuy, Sucre, Zulia Distrito Federal, Vargas, que son los estados donde se concentra la mayor población afrovenezolana. En la mayoría de estas organizaciones la cultura es uno de los aspectos de mayor cohesión y unidad comunitaria. Al respecto, Mato visualiza:

[...] 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 tipo de prácticas que también poseen carácter reflexivo y que se relacionan con los diversos movimientos sociales, por ejemplo: feminista, indígena, afrolatinoamericanos, de derechos humanos, etc. (Mato,2001).

En su accionar, estos intelectuales desarrollan diversas experiencias de trabajo con distintos tipos de poblaciones, que son intelectualmente valiosos, estas experiencias se han venido expresando en investigaciones de casos de estudios con una visión desde adentro, que parte de reconocer la diversidad y pluralidad cultural de estos grupos. La importancia de la reflexión y la investigación se expresa en el Primer Encuentro Nacional de Investigadores Afrovenezolanos (2001), promovido por la Red de Organizaciones Afrovenezolanas y cuyo tema central partió de las siguientes preguntas generadoras: ¿Qué motiva a investigar? ¿Qué fuentes de investigación hemos utilizado? ¿Para qué se ha investigado? ¿Puede el investigador afrovenezolano construir un modelo de investigación partiendo de la subjetividad? En esta reunión se consideró que el proceso de investigación desde las organizaciones afrovenezolanas debe partir de los siguientes puntos de referencia:

Primero: reconocer que la mayoría de las investigaciones realizadas sobre los procesos históricos, culturales, religiosos, económicos, sociales, políticos, raciales de lo afrodescendientes, legitimadas por los enfoques académicos, las estructuras gubernamentales e intelectuales no recogen en su totalidad el sentir y la percepción de nuestras comunidades.

Segundo: estas investigaciones lejos de contribuir a los procesos de transformación de las condiciones de racismo, discriminación y exclusión histórico, social y cultural han fomentado la inmovilización y pasividad de los afrodescendientes, convirtiéndoles objetos de estudios, desconociendo sus saberes, fragmentando los mismos en una folclorización y museificación mortuoria sin sentido histórico.

Tercero: la desmemorización histórica africana, la victimización, el endorracismo, la vergüenza étnica y la desesperanza aprendida constituyen una de las barreras de mayor contención hacia la construcción de los afrodescendientes como sujetos históricos para una mayor participación protagónica en los procesos históricos contemporáneos" (Acuerdo 1er Encuentro Nacional de Investigadores Afrovenezolanos. Macanillas, Estado Falcón 14, 15 y 16 de diciembre de 2001).

Teniendo en cuenta estas premisas, las organizaciones afrovenezolanas elaboran planes estratégicos para incidir en las situaciones anteriormente señaladas y uno de los ejes fundamentales se ha centrado la discusión es en los cambios que deben darse en lo educativo, así, surgen ideas como la incorporación de los aspectos afrovenezolanos en las distintas áreas programáticas del Proyecto Educativo Nacional. Para ello se han elaborado una serie de sugerencias, basada en la investigación de la historia y de los procesos contemporáneos de las comunidades locales y regionales, desde las perspectivas étnicas en cada uno de los doce estados donde predomina la presencia afrodescendente. Están adelantando un proyecto de elaboración de textos de referencia para las bibliotecas de aula sobre los aportes locales, regionales, con una versión afrolatinoamericana,

caribeña y africana, en cada uno de los estados que conforman la Red de Organizaciones Afrovenezolanas.

Estas organizaciones tienen plena conciencia de la importancia de los cambios que deben darse en lo educativo, que trascienden el planteamiento de la incorporación de los aspectos afrovenezolanos en las distintas áreas programáticas del Proyecto Educativo Nacional. Catherine Walsh, citando a José Chalá afirma que:

En el Ecuador, todos sabemos que la educación que nos imponen en nuestras comunidades negras responde a la intención de consolidar un proyecto de nación que no reconoce particularidades culturales y que por el contrario promueve la idea de un país donde todos somos iguales. Los negros más que nadie sabemos que esto no es verdad" (Chala en Walsh,2001:9)

[...] la etnoeducación representa visión, práctica y meta compartida entre los varios pueblos afroecuatorianos, una propuesta que no solo supera las diferencias geoculturales sino que construye unidad alrededor de un proyecto nacional dirigida a la violencia epistémica y colonial (Walsh,2001).

Trabajar para lograr cambios en los contenidos que se imparten en la escuela, que no niegue una historia y una cultura, luchar por el reconocimiento de su especificidad en el marco de la diversidad cultural venezolana es una meta importante a cumplir.

La Red de Organizaciones Afrovenezolanas es definida como un instrumento de articulación de ejes de interés en los campos de la cultura, educación, salud, agricultura, género, tecnología, economía y sociedad, que aspira contribuir a un desarrollo sustentable de las comunidades. Su accionar está orientado a organizar y a luchar por la mayor participación de estas comunidades en la vida económica y políticas. Generalmente los programas se estructuran en torno a determinantes de necesidades particulares de las comunidades y las propuestas de estas organizaciones también abarcan otros aspectos como la defensa del medio ambiente de las zonas donde habitan, y que se ha convertido en factor aglutinador de estos grupos, asediadas por los constructores de complejos vacacionales, la defensa de los campesinos en su luchas por la consecución de tierras para cultivar, algunos de éstos descendientes de los antiguos cimarrones, como es el caso de los campesinos de los estados Cojedes, Falcón y Yaracuy, así como la defensa y la reconquista del derecho al mar de los pescadores de la costa, frente al desalojo de los dueños de los clubes vacacionales.

Estas organizaciones han tomado conciencia que para encausar las luchas en la consecución de necesidades y aspiraciones de las mismas y para la inclusión en los programas de desarrollo, que están en proceso de elaboración tanto por organismos nacionales como internacionales, es necesario la articulación de las distintas organizaciones comunitarias presentes en el mapa político del país y la interconexión por parte de las comunidades afrovenezolanas. mencionadas, así como también la estructuración de una sólida propuesta programática, con visión de largo plazo, como arma política, que contribuyan la definición de políticas claras que den cuenta de las necesidades de la población afrodescendiente, tomando en cuenta sus características específicas, en especial mediante la incorporación de su propia visión de desarrollo en los planes y programas desarrollo, con plena participación de los/as afectados / as en el diseño, ejecución, evaluación y proyección de programas de desarrollo. Jesús "Chucho" García ha estado y está al frente de un número importante de iniciativas que tienen que ver con el impulso y devenir de éstas organizaciones La Red de Organizaciones Afrovenezolanas parece ser el semillero de dirigentes de este movimiento, donde ya se forma la generación de relevo. Estas organizaciones han dependido y dependen del carisma y de las múltiples relaciones personales de Jesús "Chucho" García que han hecho posibles las contribuciones tanto de organismos nacionales, como de organismos internacionales.

La cooperación que brindan tanto organismos nacionales como internaciones a estas organizaciones locales, en ocasiones pueden servir de vehículo legitimador de sus políticas, pues las estrategias de intervención suelen transformarse en ejecutorias de líneas de trabajo de estos organismos, en una construcción unidireccional de los intereses de éstos y no en una construcción de

un modelo alternativo, por tanto participativo, en el cual se involucren todos los actores sociales en el proceso de toma de decisiones.

Internacionalización de los actores afrovenezolanos

En los años noventa, Afroamérica inicia los encuentros con organizaciones de otros países en alianzas multiétnicas que trasciende lo local, en creciente interrelación entre los distintos actores locales de otros países y actores globales. Con el fortalecimiento de las organizaciones “afro” en diferentes países, que reclaman la participación política y sociocultural en los mismos, se hace notoria la necesidad de insertarse en las luchas globales contra la exclusión de la población negra en los grandes planes de desarrollo de cada uno de los países, y por este motivo se dan interrelaciones entre actores sociales de Venezuela con otros actores sociales asentados en diversos espacios transnacionales, nacionales, locales. Estas interconexiones e intercambios internacionales han enriquecido la visión de los dirigentes de estas organizaciones y este hecho facilita la posibilidad de acceder a programas que impulsan los actores globales, así como también incorporar reivindicaciones y acciones que han llevado a cabo otros países de la Región, por eso que:

Gracias a la disponibilidad de diversos recursos, los actores globales no sólo 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 [...]. 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 (Mato, 2001).

Tras largas luchas de las organizaciones afro, organismos internacionales como la Organización de Estado Americanos, (OEA), el Banco Mundial (BM), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) así como también organizaciones de carácter privado, como la Fundación Kellogs, Fundación Interamericana, Fundación Ford, incluyen el tema “afro” en sus agendas, quedando así demostrada la legitimidad de las organizaciones que trabajan en función del tema “afro” a los ojos de las organizaciones internacionales y los organismos multilaterales. Las organizaciones afrovenezolanas en las que participa García, han recibido financiamiento de organismos internacionales para impulsar proyectos con comunidades afrovenezolanas. Afroamérica forma parte de organizaciones a nivel internacional, la primera de éstas es la Red Continental de Organizaciones Afro, la segunda es la Organización Continental es Afroamérica XXI y la tercera organización GALCI, Alianza Global Latinocaribeña.

Comentarios finales

“Chucho” García, basándose en su propia experiencia como investigador militante, se ha dedicado a estudiar y reconstruir la historia de los afrodescendientes en Venezuela, no sólo para conocer la memoria histórica, sino también para generar conocimientos sobre las condiciones de vida de los éstos, sobre la propia realidad histórica y cultural a través de un proceso de investigación-acción.

El propósito general de éstas búsquedas ha sido el desarrollo de perspectivas de análisis alternativos que expliquen las condiciones sociohistóricas y culturales particulares y que hacen énfasis en la necesidad de reconocer las especificidades culturales. García establece un diálogo permanente entre el pasado y el presente, para rescatar del pasado los aportes de los afrodescendientes y hacerlos visibles en la historia de la creación de la cultura venezolana, para articularlo a una acción transformadora, en la mira de la construcción de un movimiento que luche por la dirección social de la historicidad de la colectividad afrovenezolana Reconstruir procesos y experiencias al interior de estas prácticas que rescatan y reinventan conocimientos deslegitimados “que trastornan el blanqueamiento y la colonización interna y que buscan la intervención en los ámbitos de la cultura y el poder” (Walsh,2001:2).

Al abordar la obra de Jesús “Chucho” García desde la perspectiva de los “estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”, hemos querido destacar por un lado el papel protagónico de

actor/autor, facilitador de procesos de transformación sociocultural en la construcción de organizaciones afrovenezolanas, al tiempo de valorar el aporte que a la academia brinda la confrontación, coincidencia o discrepancias entre el conocimiento oficializado y este “otro” conocimiento que emerge de la aproximación crítica de la vida cotidiana. Finalmente nos resta invitar a futuras reflexiones sobre la coexistencia de múltiples formas de organización que rompen con visiones refractarias, homogéneas, encasilladas en únicos paradigmas de intervención, nuestra invitación es a pensar en esas “otras” organizaciones que en ocasiones y tal vez con las mejores intenciones no son valoradas o tomadas en consideración cuando se asume como modelo las organizaciones con personalidad jurídica, léase: fundaciones o asociaciones civiles, sirva entonces reflexionar sobre esos “otros/otras prácticas y esos otros actores”.

Referencias bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel (1984) *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Vadell Hermanos Editores, Tercera edición.

Agudo, Ximena y Daniel Mato (2000) “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica en desarrollo”. En: Daniel Mato, X. Agudo e I. García (comps): *América Latina en tiempos de globalización II*. Caracas: UNESCO-CIPOST-UCV.

Ascencio, Michaelle (1984) *Del nombre de los esclavos y otros ensayos afroamericanos*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

Charier, Alain (2000) “Identidad y movilización. Las organizaciones afrovenezolanas. *Revista Africamerica*, N° 8:11-12.

Charier, Alain (1997) *Le mouvement noir au Venezuela. Revendication identitaire et modernité*. Paris: L'Harmattan

_____ (2001): “Comunidades Afroamericanas y transformaciones sociales”. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

García, Jesús (2001) “Desconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la afroamericanidad”. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires y Caracas: UNESCO - CLACSO.

García, Jesús y R. Arratia (s/f) “Proposiciones constitucionales hechas por la Unión de Mujeres Negras y Fundación Afroamérica”. *Revista Africamérica*, N° 8:32-33.

_____ (1997) *Barloventeñidad: aporte literario*. Caracas: Ediciones Los Heraldos Negros - Fundación Afroamérica

_____ (1995) *La diáspora de los Kongos en América y los Caribes*. Caracas: Fundación Afroamérica - Editorial APICUM - CONAC - UNESCO.

_____ (1992) *Afrovenezuela: una visión desde adentro*. Caracas: Editorial APICUM. Colección El otro discurso. Investigación y edición auspiciada por la Dirección de Desarrollo Regional del Consejo de Cultura. CONAC.

_____ (1992b) *Afroamericano soy*. Ediciones del Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana. (TIDCAV). Con los auspicios de la Dirección de Desarrollo Regional del CONAC. Segunda Edición.

Ishibashi, Jun. (2001) La "nueva canción" en Venezuela. Experimento político-cultural para el pueblo durante los años 1970 y su "conversión" posterior. Ponencia presentada en el Congreso de Latin American Studies Association, Washington DC, 6-8 de septiembre de 2001.

Liscano, Juan (1950) *Folklore y Cultura. Ensayos*. Caracas: Editorial Avila Gráfica.

Martín Barbero, Jesús y Ana María Ochoa (2001): "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

Mato, Daniel (2001): "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. Crítica de la idea de "Estudios Culturales Latinoamericanos" y propuesta para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (RELEA)*, N° 14.

_____ (1999) "Estudios Culturales Latinoamericanos. Investigaciones sobre cultura y política en América Latina y dilemas de su institucionalización". Mimeografiado

_____ (1994) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO - Editorial Nueva Sociedad.

Mignolo, Walter (1997) "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". *Dissens*, N° 3:1-18.

_____ (1996): "Los estudios subalternos: ¿son postmodernos o postcoloniales? La política y las sensibilidades de las ubicaciones geográficas", *Casa de las Américas*. 204:20-39.

Montañez, Ligia. (1993) *El racismo oculto de una sociedad no racista*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

Pajuelo, Ramón (2001) "*Anibal Quijano: Contribuciones al campo de cultura y poder*". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, 29 de Noviembre al 1 de Diciembre de 2001.

Walsh, Catherine y Juan García (2001): "*El emergente pensar afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso*". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, 29 de Noviembre al 1 de Diciembre de 2001.

Encuentro y desencuentros de los “saberes” en torno a la africanía “latinoamericana”

Jesús “Chucho” Garcíaⁱ

Tres enfoques privan a la hora de acercarse a los llamados estudios de la africanía en el contexto definido como “latinoamericano” desde un punto de vista regional más no cultural:

El Primero

Está referido a los enfoques académicos que clasificó y sigue clasificando arbitrariamente con un bagaje instrumental “científico” el mundo de la africanía.

La academia en torno a los estudios afro no tiene más de setenta años, cuando en la década de los años veinte (1920) estudiosos desde la disciplina antropológica (Herskovits, Ortiz, Nina Rodríguez, Bastide, posteriormente Aguirre Beltrán, Acosta Saignes, Arthur Ramos), o en la etnohistoria (Brito Figueroa, José Luciano Franco, Moreno Fragninals) comienza a acercarse a la africanía e intentar definirlos.

Los pioneros de los estudios de la diáspora afrosahariana en la llamada América Latina y el Caribe, como el caso del abogado Fernando Ortiz de Cuba, percibían a los afrodescendientes como:

[...] una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc., y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa de Cuba (Ortiz,1917:38).

Esta primera cercanía de Ortiz hacia la cultura afrocubana, estimulado por el criminalista italiano Cesare Lombroso, fue prologada por este criminalista expresando lo siguiente: “Creo acertadísimo su concepto sobre el atavismo de la brujería de los negros, aun en los casos en que se observan fenómenos medianímicos, espiritistas e hipnóticos, pues estos últimos eran también muy frecuentes en la época primitiva” (idíd.:11) Lombroso llamaba a este primer esfuerzo de acercamiento a la africanía “Etnología Criminal”, evidenciando ello un acercamiento a ese “otro-objeto” con un aparato conceptual racialmente prejuiciado, entendiendo por *prejuicio*:

[...] un conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan —o al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican— medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado con la discriminación [...]. Sin embargo, el prejuicio racial asume formas extremadamente diversas, y conviene distinguir entre el prejuicio racial propiamente dicho, el prejuicio de color, el prejuicio de clase en una sociedad multirracial —es decir, que comprenda muchas razas que viven juntas pero formando estratos superpuestos— y por último, el prejuicio étnico o cultural (Bastides,1970:16-17).

Otros de los pioneros en los estudios de la africanía en Latinoamérica, fue el brasileño Raymundo Nina Rodríguez, médico de profesión, que ejerció como profesor de Medicina Legal en Bahía (Brasil):

[...] Nina Rodríguez escribió sobre el negro y el mestizo brasileño, preso en las teorías científicas de su tiempo, defendió tesis hoy inadmisibles, como las desigualdades raciales, la degeneración del mestizaje y las consecuencias en el orden político y social de estos puntos de vista y social (Rodríguez en Ramos,1942:242).

Tanto Nina Rodríguez como Ortiz, emprenderían otros trabajos, bajo esta concepción, en los llamados campos folclóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes. Nina Rodríguez, se quedó atrapado en los prejuicios, Ortiz en obras posteriores avanza hacia una mayor comprensión de la africanía y en la definición del término *afrocubano* en su obra "*Los negros brujos*":

En ese libro introduce el uso del vocablo afrocubano, el cual evitaba los riesgos de emplear voces y acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponía estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez, en 1847, pero no había cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día (García Carranza,1996:10).

Los primeros trabajos de Ortiz entusiasman a otros investigadores cubanos a iniciarse sobre esta temática creando *la Sociedad de Estudios Afrocubanos* en el año 1939, editando una revista bajo el nombre de *Estudios Afrocubanos*.

Este camino abierto por Ortiz, comienza a interesar a otros estudiosos académicos sobre esta temática y para el 10 de octubre de 1943 se crea en México la *Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, con la finalidad de realizar estudios de las poblaciones negras de América en sus aspectos biológicos y culturales y sus influencias en los pueblos Americanos (García,1989:16).

Este Instituto, tuvo vida efímera y sólo editaron varios números de la revista *Afroamérica*. Tenía varias funciones:

1.- Colectar, ordenar y distribuir a los gobiernos de los países, a las instituciones privadas y a los individuos interesados informaciones sobre lo siguiente:

a- Investigaciones científicas referentes a las poblaciones negras de América.

b- Legislación, jurisprudencia y costumbres con referencias a las mismas, especialmente en sus relaciones con el resto de la población.

c- Actividades de las demás sociedades y centros de estudios relacionados con los mismos temas.

d- Otros materiales que puedan ser utilizados por los gobiernos, centros de estudios o particulares en concordancia con los fines de este instituto.

2- Realizar investigaciones científicas

3- Organizar conferencias, cursos de estudios, exposiciones y otros actos de divulgación.

En este instituto convergieron históricamente los pioneros de los estudios afroamericanos desde la perspectiva académica como Melville Herskovits, quien va a influenciar a futuros investigadores académicos sobre esta temática, también se encontraban Arthur Ramos (brasileño), Julio Le Reverand (cubano), Jaques Romain (haitiano).

Es la academia norteamericana que va a marcar enormemente los estudios afroamericanos de la época teniendo como centro de producción de conocimiento e interpretación de la africanía a la Universidad de Northwestern a través del Departamento de Antropología que dirigía Herskovits. Encontramos así un corolario de enfoques como: áreas culturales, relativismo cultural, reafirmación folclórica, foco cultural, sincretismo religioso, entre otros. A partir de allí la academia, comienza a normar los saberes producidos por los afrodescendientes, muchas veces irrespetuoso, pocas veces en su justa dimensión como "saber real" (Herskovits,1942).

Por otro lado el surgimiento de la *ethnohistoria*, como disciplina académica, intenta reconstruir la historia de los afrodescendientes (para el caso venezolano) teniendo su cuna en México con el antropólogo y etnólogo Miguel Acosta Saignes y el historiador Brito Figueroa. Acosta Saignes intenta reconstruir procedencias de las etnias africanas así como sus descendientes en la construcción de la venezolanidad, hasta ahora empañada por una historia oficial desde los vencedores:

No se puede cimentar una nueva interpretación simplemente en los materiales manejados por Arcaya, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz y otros. Por la simplísima razón de que ellos había hecho su expurgos en los documentos. Ya eligieron, entresacaron, dieron sentido a cuanto emplearon. Nosotros vamos a los archivos. Lo examinaremos todo, dentro de lo posible, y encontraremos sentido nuevo en lo visto" (Acosta Saignes en García, s/f)

Por su parte, Brito Figueroa, reivindicando las luchas políticas, demografías, el problema tierra-esclavos, los cuales fueron aportes significativos en cuanto al acercamiento al afrodescendiente como *sujeto histórico*, dando otro enfoque de esta temática, en Venezuela, más allá del reduccionismo folclórico:

La lucha de los esclavos negros en el periodo colonial es uno de los aspectos más significativos de la historia social venezolana; pero, cuando se revisa el material bibliográfico existente, se observa que, en lo general, los historiadores nacionales, si no guardan injustificable silencio, se limitan a deformarla (Brito García,1985:205).

El resultado de estos primeros acercamientos académicos es el siguiente:

Primero

Objetualización de los y las afrodescendientes, que aparentemente no tenía un conocimiento propio de su cultura.

Segundo

Que sus aportes a las ideas de independencia de los países de América Latina, no existieron y que los cimarronajes históricos, la reconstrucción de espacios liberados conocidos como Cumbe, Palenques o Quilombos, eran para "reproducir imperios africanos" y no para construir espacios libertarios en nuevos contextos. (Aclaremos que excluimos a Brito Figueroa y Acosta Saignes que dieron nuevos elementos etnohistóricos para demostrar la importancia de la participación de los africanos y sus descendientes en movimientos preindependentistas)

Tercero

Desconocimiento por completo del retorno de africanos y afrodescendientes a África durante y después de la esclavitud produciéndose un rico intercambio de saberes que hemos denominado la "*diáspora del retorno*".

Cuarto

Ignorancia de los procesos innovadores y creativos de los afrodescendientes en las distintas dimensiones de la cultura en el mal llamado nuevo mundo o la mala definición del espacio Caribe.

En síntesis diríamos con Bastide que:

Es necesario precisar las conquistas definitivas logradas en el periodo 1920-1950: Retroceso del etnocentrismo y los prejuicios antirraciales que marcaban los primeros libros de Nina Rodríguez y Fernando Ortiz. Si quedó cierto etnocentrismo fue en la selección de los temas. Sólo se estudiaba el negro como elemento diferente con una cultura propia, una religión africana, etc., y no como elemento integrante de la sociedad global. (Bastide,1970:124-125).

Destaca más adelante Bastide que:

[...] desde el punto de vista científico se evidencia un avance progresivo desde la investigación puramente etnográfica a la investigación etnohistórica y a la investigación psicoetnohistórica [...] avance progresivo de la pura descripción a la conceptualización: en el caso de Herskovits y de sus discípulos, aplicación de la teoría funcionalista (Bastide,1970:125).

Sin embargo, haciendo observaciones críticas el etnólogo y afrobrasileño Descorodes Dos Santos dice que:

“Ya en un trabajo anterior alertábamos sobre los problemas emergentes de la posición del investigador, que hace que traiga consigo un bagaje académico, un pasado e historia personal, con referencias directas a la clase-cultura a que pertenece. También resaltábamos y analizábamos los pro y los contra de la posición de actor y observador, según perteneciese o no a la comunidad cultural enfocada [...]. Señalábamos que el científico observador por más prevenido que sea, no puede fácilmente despojarse de su propia historia y del cuadro de referencias de la ciencia en su propio proceso histórico y que el actor, miembro participante del grupo, podría no percibir las relaciones abstractas y estructurales del sistema que vive. Destacábamos así dos perspectivas: desde afuera y desde adentro, perspectivas que son difíciles más no imposibles de complementar.” (Descorodes, 1977: 117) (12)

En este primer enfoque de aproximación académica hacia la africanía, la reivindicación del sujeto, es decir el afrodescendientes, estuvo nublado y museificado en una estructura de análisis conceptual que no se atrevía correr riesgo en el sentido de darle la voz a quienes protagonizaban sus propias producciones culturales. La academia los interpretaba, en la mayoría de los casos despectivamente y muy pocas veces en su justa dimensión de actores sociales, culturales, religiosos y políticos.

El Segundo Enfoque

Se circunscribe al *intelectual* (muchas veces sin la preparación académica, pero con unos referentes marcados por los discursos del desprecio hacia las otras culturas, salpicados de romanticismo, exotismos y satanismos, escogiendo disciplinas como la literatura, la música y las artes en general para interpretar la “africanía”, y en otras oportunidades con enfoques romancista y hasta endoracistas, y por último el llamado intelectual orgánico (a la manera Gramsciana)

Unos de los aspectos diferenciados en cuanto al abordaje de la africanía en América Latina, desde lo intelectual, estuvo signado por la surgente “*negritud*” (Cesaire-Senghor) y el binomio *mulatez-mestizaje* (Guillén-Pales Mato), que privó en la percepción de la africanía en la mayoría de los intelectuales de América Latina. Ambas tendrán una relación en la trilogía cultura-política y poder.

El poeta martiniqueño, miembro del Partido Comunista Francés y alcalde de Fort de France (Martinica) en sus inicios, expresaba lo siguiente:

Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido la tendencia a convertirse en escuela, tendencia a convertirse en iglesia, tendencia a convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo, en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican a la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible (Cesaire,1968:138).

La “*negritud*” permitió una reivindicación y acercamiento a lo “*afro*” desde las perspectivas de los intelectuales africanos (Senghor) y afrodescendientes (Cesaire, Damas, Price Mars).

El poeta afroestadounidense Langston Hughes lideriza, algo similar con el Renacimiento de Harlem, en Estados Unidos (Nueva York) y traza línea con Nicolás Guillén en Cuba. Hughes en su tercer viaje a Cuba donde tenía muchos amigos desconocidos en el mundo como Nicolás Guillén con quien después va a participar en la Guerra civil española. En La Habana, Hughes observa la existencia de un grupo de afrocubanos, durante los años treinta, denominado *El Club Atenas* donde “en esa época no se bailaba rumbas entre las paredes del Atenas, porque en Cuba, en 1930, la rumba no era considerada una danza respetable entre las personas de buena familia. Los únicos que bailaban rumba eran los pobres y los desarraigados, los tahúres y los caballeros en busca de juerga” (Hughes,1959:16). Allí el poeta nos expresa el fenómeno del endoracismo por parte de una clase media negra que para tener aceptación en la sociedad cubana se negaba a aceptar parte de sus valores culturales expresado en la rumba.

Intelectuales por la vía del ensayo, la música y la literatura se aproximan a la africanía como Fernando Ortiz, Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Pales Mato (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez Cárdenas, Rómulo Gallegos, Isabel Aretz y Felipe Ramón de Rivera (Venezuela).

Dentro de la mulatez se expone la visión sexual y sensual de la mujer afrodescendientes con las nalgas grandes, senos desproporcionados, labios gruesos. Poemas de Pales Mato titulado “*Mulata – Antilla*” (Pales Mato,s/f) y el poema “*Mulata*” de Nicolás Guillén recogen una versión de la mulatez como propuesta cultural.

La mulatez constituye una vía para destacar deformadamente, en la mayoría de los poemas de la década de los años 30, 40 y 50, la presencia afrodescendiente en el plano literario. Pero la mulatez posteriormente se va prolongando diluyentemente hasta dar paso a la visión de un mestizaje preñado de ruptura con la ancestralidad africana que ha quedado como solución a una fórmula simplista para reducir la complejidad cultural de la llamada América hispana en la síntesis del mestizaje más próximo a la propuesta cultural eurocéntrica. A ello, es decir a esta visión del mestizaje, se le suma el lusotropicalismo del intelectual y sociólogo brasileño Gilberto Freire, que intentó, con esta concepción ausentar la afrobrasileñidad, precisamente en el país, que después de África subsahariana, es donde habitan más afrodescendientes.

En este campo se entretaje una aproximación “teórica” hacia lo afro, en la mayoría de los casos con la visión casi estrictamente occidental (herramientas y percepciones europeas y norteamericanas) que en no pocos casos los mismo descendientes de africanos se descontextualizaban de su propia realidad para asumir el discurso del otro, llegando hasta posesionarse de una visión endoracista de su propia realidad. (Mijares,1996; García,2001).

Alejo Carpentier fija posición con respecto a la definición de lo afrocubano para lanzar su visión del mestizaje, lo cual resume una posición significativa en América Latina y el Caribe. Esta posición quedó plasmada en una entrevista con el periodista español Joaquín Soler Serrano:

—Joaquín Serrano: ¿La verdad es que usted profundizó mucho en el estudio del folklore cubano, de la música de su tierra?

—Carpentier responde—: Fui iniciado en el estudio de es folklore por el que fue maestro de maestro en la materia, Don Fernando Ortiz, que abrió en el Caribe la vasta cantera de eso que llamaban entonces las *Raíces Africanas* o el *Afrocubanismo*, un término completamente impropio.

—Joaquín Serrano: Pero todavía se sigue usando. —agrega el periodista—

—A. Carpentier: Malas costumbres. Habiéndose incorporado el negro de África al mundo americano desde hacía cuatro siglos, incrustado en el mundo del Caribe, ese hombre se había vuelto un criollo. Lo que en América Latina se empezó a nombrar así, y que explica tantísimas cosas, el criollo, como ya lo decía el Inca Garcilazo de la Vega en los albores del siglo XVII, lo es tanto el hijo de españoles, nacido en América como los hijos de negros, nacidos en América, como los mestizos de indios con español o con negro que hubieran nacido en América. Eso es algo que esta perfectamente claro: todos los que hubieran nacido allá. Es decir, todos los nacidos en América, fuesen cuales fuesen sus raíces, eran criollos. En consecuencia, hubiera sido más justo decir *Folklore Cubano* y la música cubana, pero se empleaba la terminología equivocada de lo afrocubano (Carpentier,1985:448)

Cuando el musicólogo y ensayista Carpentier afirmaba se “empleaba” el término afrocubano, podemos decir, después de algunos años de investigación en Cuba (1982-1999), que la afrocubanía fue tomando cada vez más fuerza como representación social de los afrodescendientes cubanos donde la música fue un factor de reafirmación como música afrocubana liderizados con grupos tales como Irakere (Premio Grammy 1978) y Los Van Van (Grammy 2001). Pero ese esfuerzo de Carpentier tomó fuerza en otras esferas de las representaciones sociales afrocubanas, cuando se trató de conceptualizar las representaciones religiosas como la Regla de Ocha, Kongo o Abakuá como religiones *sincréticas* y folclorizadas como lo plantean ensayistas y novelistas como Miguel Barnet y otros estudiosos de las religiones afrocubana contemporánea como Jesús Guánchez cuando dice que:

[...]esta forma de religión tampoco es hoy afrocubana, sino sencillamente cubana, ya que su práctica habitual dentro del país y su diseminación internacional ha estado realizada por personas cubanas radicadas tanto en Cuba como en otros países de América y Europa (Guanchez,1996).

La mayoría de estos intelectuales contribuirían a crear referencias endoraciales introyectadas en un amplio sector de las comunidades afrodescendientes ya que sus poemas, sus canciones, sus personajes de novelas, sus ensayos históricos y percepciones culturales eran reproducidos socialmente en las escuelas y centros culturales legitimados por los gobiernos, muchas veces en los discurso y prácticas gubernamentales.

Ambos saberes, tanto el intelectual como el académico fueron mediados a través de la UNESCO en sucesivos encuentros y congresos desde 1966 hasta nuestros días. En estos encuentros pocas veces fueron invitados los afrodescendientes como sujetos históricos a decir “su propia palabra”, sus propias reflexiones. En 1994 la UNESCO lanza el proyecto *La Ruta del Esclavo*, aún en vigencia, para dar respuestas a las relaciones históricas entre las culturas afrosaharianas y su diáspora en las Américas, trató de crear puentes, pero los resultados de estos esfuerzos no han trascendido a las comunidades afrodescendientes, de ahí nuestras críticas abiertas a este tipo de iniciativas, que a nombre de “África y la diáspora” hemos venido esbozando en los últimos años:

Con todo el respeto que tengo hacia la UNESCO, creo que los representantes de nuestro continente en el *Comité Científico Internacional*, poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la herencia africana en nuestros países [...] poco tienen que ver y que hacer con una praxis de compromiso

hacia la producción de conocimientos que tengan un impacto real en nuestras comunidades que viven en condiciones de neoesclavitud (García,1995).

Estas críticas generaron cambios en la representación del Comité Científico Internacional del proyecto *La Ruta del Esclavo* en cuanto a la representatividad en dicho Comité de intelectuales y académicos afrodescendientes.

El Sujeto Histórico Afrodescendiente

El Tercer Enfoque

Se coloca en las perspectivas del sujeto-objeto, es decir la construcción codificada desde “adentro”, de su propio mundo con su propia elaboración conceptual. El punto de partida de este factor está determinado por los actores o activistas que parten del autorecociamiento como afrodescendientes, cuando reflexionan desde sus propias prácticas y deciden sistematizar dichas prácticas con su propia subjetividad y como dice Freire:

Porque admira el mundo y por ello lo objetiva, porque capta y comprende la realidad y la transforma con su acción reflexión, el hombre es un ser de la praxis. Más aún: el hombre es praxis, y porque así es no puede reducirse a mero espectador de la realidad ni tampoco a mera incidencia de la acción conductora de otros hombres que lo transforman en “cosa”. Su vocación ontológica que él debe existenciar, es la de sujeto que opera y transforma el mundo [...] la situación concreta en la cual se generan los hombres objetos también generan los hombres sujetos (Freire,1978:43).

Considero que es en este marco, poco conocido, en cuanto a la producción de visiones, conceptualizaciones, categorías, que podemos contribuir a una discusión abierta con los otros dos factores anteriores, tanto el intelectual, como el académico.

Como dice Mato:

Pienso que una manera fructífera de comenzar es visualizando la existencia en América Latina de un amplio campo de practicas intelectuales en cultura y poder, el cual no sólo 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 los diversos movimientos sociales (por ejemplo: feministas, indígenas, afrolatinoamericanos, derechos humanos, etc.).

Estas otras prácticas involucran no sólo la producción de estudios como también otras formas con componentes reflexivos, o de producción de conocimientos. Algunas suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimientos, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores de diversas artes (Mato,2001:21)

En lo que hemos denominado la visión desde adentro es significativa los trabajos pioneros de Juan Pablo Sojo, afrodescendiente venezolano quien en su ensayo *Temas y Apuntes Afrovenezolanos* (1943) se aproxima tímidamente en torno a lo afro con interrogantes y comparaciones con el resto de América:

Cuando hablamos del afro venezolano, nos preguntamos pro que difiere éste del antillano, del brasilero del de las otras regiones de América. Pensamos también que los conocimientos que tenemos sobre esta materia son muy pobres. A pesar de que lo *negro*, en un sentido general, ha influenciado notablemente nuestra literatura, nuestra

música y nuestro arte. Debemos confesar sin embargo, que de un tiempo para acá se ha ganado mucho a este respecto (Sojo,1943)

Sojo ciertamente ganó espacios en periódicos de circulación nacional para difundir sus investigaciones de la cultura afrovenezolana que hizo en la región de Barlovento, Venezuela, donde nació y otras comunidades de origen africano. Su novela *Noche Buena Negra*, fue una propuesta literaria para interpretar la situación social y política de su localidad con su propio lenguaje. En distintos países de América Latina alguno o alguna que otro u otra afrodescendiente comenzaría a reflexionar su situación de exclusión, racismo y discriminación. Pero es en la década de los años setenta cuando, el proceso de autoreconocimiento comienza a ganar terreno para reivindicar el rol de actor. En Colombia, en la ciudad de Cali, bajo la coordinación de Manuel Zapata Olivella y la organización de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana y el Centro de Estudios Afrocolombianos, se organiza *El Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, donde asistieron representantes afrodescendientes de Honduras, Ecuador, Perú, Panamá, Venezuela, y Estados Unidos.

En este Congreso se hizo la siguiente declaración:

- Que el negro africano fue sometido por más de cuatro siglos a la infamante esclavitud bajo el régimen colonialista de las distintas potencias europeas.
- Que para justificar la explotación se le concibió como una simple fuerza de trabajo privada de facultades creadoras.
- Que los regímenes republicanos se abstuvieron de abolir la esclavitud al proclamar su independencia de las monarquías colonizadoras perpetuando por más de un cuarto de siglo la explotación del negro en abierta contradicción con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que proclamaban.
- Que bajo tales gobiernos republicanos y democráticos se han mantenido contra el negro y sus descendientes mulatos y zambos, formas discriminatorias raciales, económicas, políticas, sociales y culturales, abiertas o enmascaradas.
- Que la mayor parte de los misioneros, historiadores, ideólogos y antropólogos han interpretado el aporte cultural del negro en las Américas acomodando sus interpretaciones a las conveniencias de los explotadores colonialistas.
- Que los estudios antropológicos contemporáneos conciben al hombre como una célula multicultural en permanente creación de valores espirituales y materiales cualesquiera que sean su raza o el sistema socioeconómicos que lo explote.

Condena

De la manera más enérgica todas las prácticas, tesis e interpretaciones históricas del neocolonialismo que pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensum de enseñanza, manteniendo barreras socio-económicas que los marginan geográfica y culturalmente de los centros de estudios, imponiéndole salarios ínfimos y de mas formas discriminatorias.

En consecuencia invita a todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así como a los intelectuales y gobiernos demócratas que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes en pleno goce de sus derechos ciudadanos (Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas,1988:165-166).

Este primer Congreso reivindicó el diálogo entre los actores afrodescendientes que se autoreconocían en su dimensión académica y más allá de ésta. Allí comenzaría todo un movimiento bajo un enfoque de nuevas tendencias interpretativas “desde adentro” que luego intervendría en la esfera de la academia, lo público y lo político. El movimiento de la década de los años ochenta va a reafirmar esta tendencia. Comenzando esa década 1980, la UNESCO organiza en Barbados el *Encuentro Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y Las Américas*, donde logran participar algunos afrodescendientes militantes de movimientos afro como Descorodes Dos Santos o Manuel Zapata Olivella e intelectuales y académicos africanos como Olabi Yai, quienes establecen puentes entre los saberes y la relación ancestral (África-América), destacando, este encuentro, que el objetivo de la reunión era el estudio de aquellos factores que vinculaban a los africanos de África con los del nuevo mundo. La ruptura entre África y sus descendientes en el Nuevo Mundo fue considerada como la causa de la gran ambigüedad que caracteriza el concepto de diáspora” (Declaración del Encuentro Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y las Américas,1980). Más tarde, bajo los auspicio de la misma UNESCO, los intelectuales y académicos afrodescendientes y africanos promueven un encuentro en Cotonou (República Popular de Benín) para estudiar los aportes culturales de los negros de la diáspora negra a África, abriendo un campo de estudio virgen y donde las relaciones entre ambos estudiosos se va a reforzar y establecer relaciones de contactos e intercambios permanentes con la finalidad de reconstruir discursos, conceptualizaciones y reapropiaciones que conducirán al autoreconocimiento con sus semejanzas y diferencias. Se trataba de un desmontaje de visiones, ya que hasta ahora eran los europeos que atravesaban el atlántico para estudiar a África y su diáspora, ahora se estaba abriendo el camino para que los afrodescendientes en las Américas fuéramos a África y los africanos vinieran a América para hacer estudios de reconstrucciones etnohistóricas y culturales. En ese marco en 1984 y 1985 obtuve una bolsa de trabajo de UNESCO para hacer una investigación sobre la *Diáspora de los Kongos en las Américas y los Espacios Caribe*. Eso me permitió viajar al Congo y reconstruir una historia común. Posteriormente realizamos un *film* en el cual los Congolese y los afrovenezolanos pudieron dialogar sobre sus elementos históricos, culturales comunes. Ese *film* fue impactante para la reivindicación del puente histórico de los afrovenezolanos hacia el reconocimiento de la contribución de África a la diversidad cultural venezolana y las Américas.

Los puentes entre académicos, intelectuales y militantes de los movimientos afro tuvieron escenario ganados en algunos sectores académicos. La experiencia en la Universidad Santa María con el curso de maestría sobre Asia y África (1985-1990), jugó un papel importante para formar académicos sensibilizados con esta temática. Pero la experiencia de mayor alcance y de relación entre la academia y el movimiento afrovenezolano fue la creación del *Taller de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes*, que fundamos en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV (1987-1992). Este taller, que no tuvo cursos de postgrado, pero si era una cátedra libre que logró en ese lapso discutir las diferentes metodologías, planteamientos y visiones de la mayoría de los tesisistas de grados, postgrado, doctorados y la participación de religiosos afroamericanos, trabajadores culturales comunitarios afrovenezolanos, entre otros, que trabajaban en Venezuela sobre las culturas de origen africano y sus realidades socioeconómicas y culturales. Se realizaban trabajo de extensión universitaria hacia las comunidades, se devolvían los trabajos de investigación realizados en las comunidades. Por otro lado se organizaron dos encuentros, uno nacional, otro internacional con la finalidad de compartir ideas y actualizar conocimientos sobre los estudios afrovenezolanos, afroamericanos y africanos. Esta experiencia es similar a la que en estos momentos realiza e impulsa la profesora Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador, que comenzó en el año 2000 como iniciativa de organizaciones afro como el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques:

[...] inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público y ligado a los estudios (inter)culturales, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente —el Taller Afro— en el cual, a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país han discutido y debatido sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación (Walsh,2001).

Estos dos ensayos, tanto el venezolano como el ecuatoriano, evidencia la necesidad de que desde la academia se ponga en práctica “otras prácticas” de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporar a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de Ciencias Sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven.

La experiencia de los años noventa del movimiento afrodescendientes en América Latina, reseñado por nosotros en los dos tomos de *Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales*, ubica el proceso de reivindicación de unos actores cada vez más protagónicos en la lucha por la equidad, justamente en esa década donde:

[...] las consecuencias de la crisis estructural que viven los países de América Latina ha afectado sensiblemente la inversión en educación, nutrición y salud, lo que puede reducir el capital humano de los pobres (es decir conocimientos, información, aptitudes que les permitan conseguir trabajo) e impedir a estos salir de la pobreza. Pobreza crítica, pobreza extrema, absoluta hasta llegar a la indigencia, fueron y continúan siendo los indicadores del antibienestar y de la incivildad proyectada hacia nuestras comunidades afrosuramericanas (García,2001).

Es en esa década cuando el movimiento afro mas se aferra a la lucha por la intervención en los espacios públicos estatales, en el organismo internacional y multilateral como el Banco Mundial y BID para exigir, no mendigar, espacio de participación y respeto. Este movimiento integrado por agrupaciones de todo el continente, con un programa sobre sus morrales llegó a jugar un papel determinante en la *Tercera Conferencia Universal Contra El Racismo*, convocado por Naciones Unidas, Suráfrica-septiembre 2001, donde se aprobó un plan de acción firmado por los representantes de los gobiernos latinoamericanos y del Caribe donde la lucha contra el racismo, al exclusión, la intolerancia y sus formas conexas deben pasar a ser leyes nacionales, logrando así una intervención en lo jurídico y político. De la organización de los movimientos, tanto a nivel nacional como regional, va a depender que estos logros se lleven a cabo. Como antecedente importante destacamos el papel que ha venido jugando la *Red de Organizaciones Afrovenezolanas y Afrolatinoamericanas*. “La Red de Organizaciones Afrovenezolanas es un instrumento de articulación de ejes de interés en los campos de la cultura, educación, salud, agricultura, género, tecnología [...] que aspira contribuir a un desarrollo sustentable de las comunidades” (García l.,2001).

Puentes posibles entre lo académico, intelectual y los actores afrodescendientes

La experiencia de intelectuales, no afrodescendientes, y de los movimientos de los afrodescendientes es significativo como sujetos-objetos en la construcción de los nuevos paradigmas de la africanía. En América Latina la experiencia de Pablo Freire para la comprensión de la africana desde la perspectiva de la pedagogía y la experiencia cultura ha contribuido al desarrollo de estos movimientos. La experiencia de Freire en Africa (Guinea Bissao, Angola, Sao Tome y Príncipe) ha ayudado a tender puentes entre una visión académica y la africana. El impacto de África en la praxis del pedagogo brasileño va más allá de lo estrictamente político. Como el propio Freire afirma, su primer contacto con Africa fue “un encuentro amoroso, con un continente rico en experiencias, con una extraordinaria historia, ignorada conscientemente por occidente, con pueblos que llevaban a cabo una lucha contra la opresión, a veces en forma silenciosa y desapercibida ante los ojos extraños, pero no por ello menos difícil y valiente” (Freire,1984:9).

Freire vivió a Africa en toda su riqueza y en toda su emotividad, en un proceso de conocimiento transformador que acentuó su sensibilidad histórico socio-cultural. Freire representó para muchos africanos y afrodescendientes lo que Michael Foucault concibió como el rol del intelectual:

El papel de intelectual ya no consiste en colocarse un poco adelante o al lado para decir la verdad muda de todos, más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica (Foucault,1988:9).

Esa categoría de intelectual militante, no traductor, a su paso por África, transforma a Freire en un intelectual radical. En su radicalidad Paulo Freire ha luchado para abrir espacios históricos a favor de la clase trabajadora en América Latina y en África, partiendo de lo que históricamente es posible (Freire, 1989:13).

La experiencia del académico colombiano Orlando Fals Borda, con sus planteamientos de Investigación-acción-participación, contribuye como referente conceptual al enriquecimiento de las prácticas de los afrodescendientes. Así en el Encuentro Mundial de Investigación Participativa reclama que:

[...] el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos de comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital del cambio que la caracteriza (Fals Borda,1998).

Los tiempos exigen nuevos paradigmas, nuevas relaciones entre las academias y los intelectuales y los sujetos o actores sociales comprometidos por las transformaciones que tiendan a romper no sólo con las exclusiones sociales, raciales, orientaciones sexuales, género o étnicas, sino con las estructuras de cómo cocinan, condicionan y legitiman los conocimientos, y en ese sentido la experiencia del movimiento afrodescendientes, en estos momentos podría marcar pautas y sendas a seguir.

Referencias bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel "Cuestiones económicas y sociales de la emancipación crítica contemporánea". *Revista Crítica Contemporánea*. Agosto. (Caracas).

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1946) *La población negra de México*. México: Ediciones Fuente Cultural.

Aretz, Isabel (1977) "La música como tradición". En: *América Latina en su música*. París: UNESCO.

Barnet, Miguel (s/f) "Función del mito en la Cultura Cubana". *Revista Unión*, No 1. (La Habana).

Bastide, Roger (1970) *El prójimo y el extraño*. Argentina: Amorrortu

_____ (1970) *Introducción a la cultura africana en América Latina*. París: UNESCO.

Brito Figueroa, Federico (1985) *El problema tierra y esclavo en la historia de Venezuela*. Caracas: Ediciones de la UCV.

Carpentier, Alejo (1985) *Entrevistas*. La Habana: Ediciones Letras Cubanas.

Cesaire, Aime. (1966) "Discurso sobre el colonialismo" *Revista Casa de las Américas*. AñoVI. No 36-37. La Habana.

Declaración del Encuentro: *Presencia negro africana en el Caribe y las Américas* (1980). Barbados: UNESCO.

- Descoredes, Dos Santos (1987) "Religión y Cultura Negra". En: *África en América Latina*. México: UNESCO – Siglo XXI Editores.
- Fals Borda, Orlando (1998) *Participación popular: retos del futuro*. Bogotá: Conciencias.
- Foucault, Michael (1988) *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Franco, José Luciano (1978) *La diáspora africana en el nuevo mundo*. La Habana :Editorial de Ciencias Sociales.
- Freire, Gilberto.(1943) *Casa grande y senzala*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Freire, Pablo (1978) *Educación liberadora*. Madrid: Edit. Zero
- _____ (1984) *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI. Editores.
- García Carranza, Aracelis y otros (1996) *Cronología Fernando Ortiz*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- García, Illia (2001) *Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas*. Ponencia presentada en la III Reunión del GT "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas,, del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001
- García, Jesús (1995) "La Ruta Extraviada". *Revista AFRICAMERICA*.
- _____ (junio 2001) *Conferencia en el Banco Mundial*. Washington. Mimeo
- _____ (1989) *El camino recorrido y el camino por recorrer en estudios afroamericanos*. (Inédito)
- Guillen, Nicolás (1982) *Sol de domingo*. La Habana: Ediciones Unión.
- Guánchez, Jesús (1996) "Santería cubana e identidad cultural". *Revista Revolución y Cultural*. (La Habana).
- Herskovits, Melville (1941) *The myth of the negro past*. Boston: Beacon press.
- Hughes, Kingston (1959) *Yo viajo por un mundo encantado*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Mato, Daniel (2001) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder" En *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados – RELEA*. N°14.
- Mijares, María Marta (1996) *Racismo y Endoracismo en Barlovento*. Caracas: Fundación Afroamérica.
- Ortiz, Fernando (1917) *Hampa afrocubana: Los negros brujos*. Madrid: Editorial América.
- Pales Mato, Luis (s/f) *Tun Tun de pasa y grifería*. Puerto Rico: Biblioteca de Autores Puertorriqueños.
- Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas* (1988) Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas. Bogotá.
- Ramos, Arthur (1942) *Las culturas negras en el nuevo mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sojo, Juan Pablo (1943) *Temas y apuntes afrovenezolanos*. Caracas: Asociación de escritores venezolanos.
- Uslar Pietri, Arturo (1975) "América crisol de razas". *Américas*, Vol.27. N-3. (Washington).

Walsh, Catherine (2001) *El emergente pensar afroecuatoriano: Reflexiones desde un proceso*. Ponencia presentada en la III Reunión del GT "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas,, del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Zapata Olivella, Manuel (1962) "Cantos Religiosos de los negros de Palenque". *Revista Colombiana de Folklore*, Vol. III. N° 7. (Bogota).

Nota

Jesús "Chucho" García, *Fundación Afroamérica y Red Afrovenezolana*.
Correo electrónico: afroamerica@cantv.net

García, Jesús "Chucho" (2002) "Encuentro y desencuentro de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'". 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

Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina¹

Alejandro Grimson y Mirta Varela*

Las críticas a las visiones totalizantes y apocalípticas de los medios de comunicación se comenzaron a plantear en América Latina hace más de tres décadas. En los años sesenta y setenta, no se trataba de realizar simplemente un escrutinio teórico de las concepciones de la radio, la prensa y la televisión como “agujas hipodérmicas” que estupidizaban o dominaban linealmente a sus públicos y a los pueblos. Esa tarea se desarrolló y esas visiones fueron sistemáticamente criticadas también por significativas preocupaciones políticas. Las teorías hipodérmicas y de la manipulación impedían analizar y comprender un sinnúmero de conflictos socioculturales que atravesaban la vida cotidiana y las esferas públicas. Al perder de vista el conflicto, se invisibilizaban los actores sociales y sus agenciamientos políticos.

En la Argentina y, en general, en América Latina la “recepción” se presentó como una vía fructífera de exploración de las significaciones y la producción de sentido en los sectores populares. Este interés, marcado por una búsqueda de politizar la cultura y demostrar la relevancia de los procesos simbólicos para la política, se encontró en la base de los análisis que rechazan a la vez el determinismo tecnológico y el determinismo textual. Desde aquellos planteos casi fundacionales, entrecruzados con formaciones discursivas a veces más vinculadas a la literatura, otras a la filosofía, la sociología o la antropología, la cuestión de las prácticas de los sujetos adquirió una notable vitalidad.

Este trabajo intenta reconstruir la historia de las principales líneas de investigación y de debate sobre las audiencias en la Argentina. El análisis de las marcas y los cambios en este proceso muestra cómo en la Argentina se plantearon aportes y debates contemporáneos a los desarrollados por los estudios culturales anglosajones, aunque generalmente más ignorados. Desde ya, no se trata de ninguna reivindicación localista, sino de mostrar cómo una especificidad histórico-cultural posibilitó imaginar conceptos y herramientas analíticas ignoradas tanto en las historias oficiales de los estudios culturales (que nunca atraviesan el ecuador) como en ciertas modas teóricas que no consiguen ni quieren escapar de la actualidad. De ese modo, realizaremos un recorrido de la historia teórica de la recepción en la Argentina, incluyendo sólo aquellos aportes latinoamericanos que tuvieron una incidencia especialmente relevante en el debate local.

Antecedentes

Uno de los trabajos pioneros que aborda los medios de comunicación, con la peculiaridad de analizar el lugar del público en relación con los mismos, es *Sociología del público argentino*, de Adolfo Prieto, publicado en 1956. Hasta entonces la marca predominante era cierto ensayismo sobre la sociedad de masas cuyo modelo más prestigioso era *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. *La cabeza de Goliath* (1946), de Ezequiel Martínez Estrada, es uno de los textos más significativos de esta línea producidos en la Argentina, e incluye capítulos críticos sobre la radio y el cine cuyo público reduce a “mucamas y porteros”. Aun en textos contemporáneos al libro de Prieto, como el número de la revista *Sur* de noviembre-diciembre de 1955, “*Por la reconstrucción nacional*”, los medios de comunicación se problematizan a partir del funcionamiento de las masas. El artículo de Guillermo de Torre, “*La planificación de las masas por la propaganda*” desarrolla el argumento de que el peronismo —a cuya denostación está dedicado todo el número de la revista— a semejanza de otros totalitarismos utilizó:

[...] toda una técnica, una metodología de captación de las multitudes, de hipnotización política de las masas, basada en principios semejantes a los de la propaganda comercial en gran escala [...]. Su finalidad última es poner al 'paciente' —más que 'cliente'— en ciertas condiciones de insensibilidad y enajenamiento, precipitándole hacia un producto o un partido determinados y suprimiendo toda libertad de opción (De Torre, 1955).

La urgencia política y el marco de interpretación que asimila las masas al perro de Pavlov (la comparación es de Torre) tiñen la lectura del funcionamiento de los medios durante ese período.²

En ese contexto, el trabajo de Prieto se destaca por su modernidad sociológica y su pretensión científica, ya que establece una caracterización de los lectores, sobre la base de la encuesta de Gino Germani realizada en 1943 en la Capital Federal. La preocupación central del trabajo es sobre lo que él percibe como un divorcio entre los escritores y su público: a la pregunta acerca de si “¿Existe una literatura argentina? corresponde, en buena medida, la pregunta: ¿Existe un público lector en la Argentina?” (Prieto, 1956:13). La respuesta que intenta Prieto tiene que ver con la clasificación de los lectores entre intelectuales, público culto y un tercer grupo, el más numeroso de todos, para el cual la fuente principal de lectura son los diarios y revistas y sólo en medida mucho más reducida, los libros. Se trata de un grupo de clase media que sólo se diferencia de los obreros por la cantidad de lecturas que realiza. La conclusión es que los libros de alta cultura tienen, en buena medida, el mismo público que lee a los escritores argentinos tanto buenos como mediocres. El dato es sugestivo porque implica que la ampliación del público lector en la Argentina supuso simultáneamente la construcción de nuevos materiales de lectura —diarios, publicaciones periódicas, subliteratura—, pero sin afectar prácticamente a la literatura argentina.³ Por otra parte, este panorama se complica ante el crecimiento de los medios de comunicación que colocan la literatura en el lugar del “libro asediado” por los “sucedáneos actuales de la lectura: la radio, el cine, la televisión”. Es decir que aquellos lectores de diarios y revistas que estaban, aunque más no fuera mínimamente, en contacto con la palabra impresa, hoy prefieren ir al cine.

El trabajo de Prieto parte de una clasificación cultural tajante: la literatura forma parte de la alta cultura y el resto es subliteratura. Sin embargo, sus preocupaciones son centrales para la comprensión del público lector. En primer lugar porque la definición de la literatura presupone el reconocimiento de sus lectores, de allí que la pregunta por la literatura argentina lleve implícito el análisis de su público y el cuestionamiento acerca de las preferencias por los autores extranjeros. En segundo lugar, porque el análisis del público presupone un trabajo sociológico de construcción de una empiria específica. El mismo será interpretado en relación con los procesos educativos que llevan a la constitución de ese público lector y también en relación con la materialidad de la producción editorial y mediática en general. Aunque el interés de Prieto se concentra en la forma en que los medios de comunicación podrían llevar a la ampliación del público lector, es significativo el análisis en correlación con los mismos y la consideración del público en la intersección de experiencias culturales diversas. Por último, la constante valoración cultural presente en sus interpretaciones también afecta su definición del público argentino ya que la cultura sería vivida como espectáculo, por lo tanto, se trataría de un “público-espectador” para quien la cultura sería “juego que entretiene o divierte con una infinita escala de matices, pero que no afecta el mundo real del espectador”. Es decir, el público es un elemento insoslayable para analizar las prácticas culturales, pero no por su actividad o participación en las mismas. Caracterización que iría cambiando a medida que se comienza a reubicar la discusión sobre el público en un marco comunicacional.

Partiendo de premisas similares, podemos encontrar otro antecedente en el estudio dirigido por Regina Gibaja sobre el público asistente a una exposición de pintura moderna en el Museo Nacional de Bellas Artes, realizada en 1961 por el Instituto Di Tella. Gibaja (1964) recogía influencias de Germani y lecturas de Lazarsfeld y la sociología de la comunicación de masas norteamericana. Televisión, pintura, música clásica y lectura de diarios se intersectan tanto en la vida de los encuestados como en las preguntas de los encuestadores. Y quizás este último sea un dato particularmente relevante tanto para una historia de los estudios de audiencias como para una historia de los imaginarios sobre la televisión: a principios de los 60 la televisión ya se esbozaba como objeto de estudio. En términos generales, la investigación procuraba contribuir “a plantear los problemas de la cultura en la sociedad moderna y, específicamente, de la interacción de las formas de la cultura superior con las manifestaciones masivas”. Dado el universo sobre el que se construyó la muestra —

el público de arte de la ciudad de Buenos Aires— los objetivos de la investigación se restringían a “una exploración en el campo de las comunicaciones de masas y de su impacto en los sectores cultos de la población de Buenos Aires” (Gibaja,1964:8). De ese modo, los estudios de audiencia partían de una definición *a priori* fuertemente valorativa de las clasificaciones culturales: “cultura superior”, “sectores cultos”, etc. Así, los interrogantes se vinculan a definir “el impacto real de la cultura 'mediocre', en qué consiste su amenaza para la cultura superior y en qué medida puede constituir un escalón positivo en el ascenso cultural de las clases menos educadas” (Gibaja,1964:14).

Sin embargo, esto no oscurece su propio valor en tanto interrogaciones pioneras: “el estudio de la audiencia de estos medios y de su impacto en ella vale, en tanto los medios de comunicación son indicadores de transformaciones sociales y canales de modernización o, en su caso, de masificación” (Gibaja,1964:9). Entonces, más allá de las valoraciones explícitas, Gibaja apunta a mostrar cómo la cultura de masas “penetra todas las capas sociales y todos los niveles culturales” (Gibaja,1964:9). Incluso, así se justifica la relevancia del universo estudiado, ya que permite mostrar que “también en los sectores artísticos se presta atención a los medios de difusión y no sólo, por ejemplo, al periodismo 'serio', sino aun a la televisión, el más nuevo y aparentemente, menos prestigioso de ellos” (Gibaja,1964:9-10). Es que, justamente, la “característica de la cultura de masas es haber roto las barreras que diferenciaban a los públicos” (Gibaja,1964:13).

La investigación se organiza a través de indicadores medibles, cuantificables, a partir de los cuales se realizan inferencias en relación a los grandes interrogantes sobre medios y cultura. Inferencias que, actualmente, serían polémicas en muchos casos, pero que dan cuenta del modo en que empezaron a pensarse estos temas en la década del 60. Por ejemplo, el interrogante sobre la atención a las comunicaciones de masas se realiza analizando la frecuencia de consumo de cada uno de los medios, las preferencias por contenidos específicos de cada medio y las actitudes frente a cada medio. En relación a la atención prestada a la televisión las preguntas son: tienen o no televisor (entre quienes no tienen, qué porcentaje no compra “por falta de interés”); consultan programas de televisión; apagan el televisor cuando llegan los amigos; visitan a sus amigos para ver televisión. Estas cuestiones presentan, retrospectivamente, bastante importancia: por ejemplo, no comprar televisión “por falta de interés” da cuenta de un posicionamiento en torno a la “cultura de masas” que, posteriormente, asumirá otras formas. Como es esperable, el porcentaje de quienes actúan de ese modo se incrementa junto con el aumento del nivel ocupacional. Del mismo modo, apagar el televisor “cuando llegan los amigos” puede —en ciertos contextos— dar cuenta de una administración de la comunicación cara a cara y la comunicación mediática. Por último, “visitar a los amigos para ver televisión” resultaría actualmente una pregunta imposible, y menos aún que respondan positivamente casi el 20% de quienes tienen un nivel ocupacional más bajo (Gibaja,1964: 75) (ver cap. V).

Obviamente, treinta y cinco años después de realizado este estudio muchos de sus procedimientos podrían ser cuestionados. Incluso, la base metodológica misma: averiguar la relación con la televisión a partir de encuestas. Sin embargo, el estudio de Gibaja debe ser visto como uno de los primeros modos en que la televisión y la cultura masiva impactan en las ciencias sociales institucionalizadas en la Argentina. Por lo tanto, la investigación deja un triple testimonio de época: contrastes culturales históricos (sólo un 22% decía observar televisión todos los días); crítica del sentido común (“aun en el público de la cultura de *élite* la cultura de masas tiene una fuerte impacto”); la recepción de la televisión y los medios masivos en los ambientes de la nueva “sociología científica”.

La recepción en la constitución del campo de estudios en comunicación

El campo de estudios en comunicación y cultura comienza a conformarse entre las décadas del sesenta y setenta en un contexto intelectualmente marcado por el estructuralismo y la teoría crítica, pero también por una perspectiva político-cultural que atraviesa las diversas tendencias que empiezan a delimitarse. La instancia de reconocimiento, la resistencia de los sectores populares, las luchas por el sentido, fueron distintos modos de conceptualizar las prácticas de los sujetos frente a los medios propuestos desde diferentes líneas de investigación que abarcan desde la sociosemiótica, la sociología de la comunicación y el análisis cultural. Así, aunque esto no supone agotar un campo más amplio y

verdaderamente heterogéneo, a comienzos de los setenta pueden delinearse algo esquemáticamente tres corrientes agrupadas en torno a sus respectivas revistas: *Lenguajes*, *Comunicación y cultura* y *Crisis*.

La revista *Lenguajes*, publicada por la Asociación Argentina de Semiótica y en cuyo comité editorial estaban Juan Carlos Indart, Oscar Steimberg, Oscar Traversa y Eliseo Verón, comienza a publicarse en 1974. La revista definía como su campo específico el de los “lenguajes sociales”, el campo de la producción social de la significación, con un énfasis particular en las “comunicaciones masivas”. Contra la llamada “sociología de la cultura” o la “investigación de las comunicaciones masivas”, *Lenguajes* afirmaba que:

[...] los fenómenos llamados “culturales” no pueden considerarse como dominios aislados. Si en lugar de utilizar alguna de estas expresiones hablamos de la producción social de la significación es porque pensamos que la significación [...] no puede ser separada del funcionamiento de la sociedad en su conjunto (*Lenguajes*, Comité Editorial, 1974:8).

En este marco desarrollaban una crítica hacia lo que ellos consideraban cuatro reduccionismos: el contenidismo, el esteticismo, el tecnologicismo y el economicismo.

Frente a la propuesta de concentrar el análisis en los mensajes que caracterizaba a *Lenguajes*, la revista *Comunicación y cultura* entabla un debate donde aparece en forma explícita la figura del receptor. Héctor Schmucler, en su artículo “*La investigación sobre comunicación masiva*”, de 1975, argumenta que, desde la revista *Lenguajes*, se sostiene una falsa oposición entre ciencia e ideología y acusa a sus miembros de preservar su individualidad científica, manteniéndose al margen de las contingencias históricas⁴. Si las mismas fueran consideradas se volvería indispensable atender a las condiciones en que circulan los discursos sociales y en consecuencia, también a las condiciones de recepción:

La significación de un mensaje podrá indagarse a partir de las condiciones histórico-sociales en que circula. *Esas condiciones significan, en primer lugar, tener en cuenta la experiencia socio-cultural de los receptores*. Es verdad que el mensaje comporta significación pero ésta sólo se *realiza*, significa realmente, en el encuentro con el receptor. Primer problema a indagar, pues, es la *forma* de ese encuentro entre el mensaje y el receptor: desde dónde se lo recepta, desde qué ideología, desde qué relación con el mundo. [...] El 'poder' de los medios puede ser nulo e incluso revertirse en la medida que el mensaje es 'recodificado' y sirve de confirmación del propio código de lectura. [...] No se trata de modificar los mensajes solamente para provocar actuaciones determinadas; es fundamental modificar las condiciones en que esos mensajes van a ser receptados (Schmucler, 1975:12).

Schmucler ubica el problema en el marco de una preocupación central para la revista, que se autodefine como una revista cultural “en el sentido que Gramsci le daba al término”. De manera que el marco de la investigación “queda definido por las necesidades del nivel de desarrollo de la conciencia popular dentro de un proyecto general”⁵. FAVOR ACUMULAR TODAS LAS NOTAS AL PIE AL FINAL DEL TEXTO. OTRA COSA: EN LA NOTA 1 QUE NO LOGRO ABRIR DICEN

Mientras en la perspectiva funcionalista norteamericana la cuestión de las audiencias aparece en relación con sus posibles aplicaciones en el campo de la publicidad y de difusión

de políticas, en gran medida podría decirse que en la Argentina —al igual que en muchos otros países latinoamericanos— la instancia de recepción es pensada desde la recuperación del conflicto simbólico en su dimensión político-cultural. Los debates y las producciones vinculadas a la comunicación se relacionan sistemáticamente con las dinámicas culturales y políticas. Desde la segunda mitad de la década del setenta comienza a revelarse como problema teórico y de investigación en el campo de la sociosemiótica, la diferencia fundamental entre las condiciones de producción de un discurso y las condiciones de reconocimiento que, por definición, no pueden coincidir. “Siempre existen *varias* lecturas posibles de los conjuntos textuales que circulan en el interior de una sociedad” porque “un 'paquete textual' cualquiera identificado en lo social es, desde este punto de vista *el lugar de manifestación de una multiplicidad de*

huellas que dependen de niveles de determinación diferentes" (Verón,1987:18-19). En ese sentido, siempre hay dos niveles de análisis de un conjunto textual: "la del proceso de producción (de generación) del discurso y la del consumo, de la recepción de ese mismo discurso" (Verón,1987:19-20). De ese modo, Verón señala que "una gramática de producción define un *campo de efectos de sentido* posibles: pero la cuestión de saber cuál es, concretamente, la gramática de reconocimiento aplicada a un texto en un momento dado, sigue siendo insoluble a la sola luz de las reglas de producción: sólo puede resolverse a la luz de la historia de los textos" (Verón,1987:130).

Aquí encontramos una teoría sistematizada en torno al problema de la institución del sentido en la sociedad. Aunque su vinculación con lo político-cultural no aparece explicitada, de ningún modo podría adjetivarse como una concepción meramente "técnica" al estilo de algunas producciones estadounidenses ya que es desarrollada una relación entre la concepción de la producción y el reconocimiento de los discursos con una concepción del sujeto y la sociedad. En ese sentido, el relativo distanciamiento del estructuralismo y la vinculación con la Escuela de Palo Alto y otras corrientes que focalizan en los comportamientos y las acciones puede leerse en diversas etapas del pensamiento de Verón (ver Verón:1995).

Tanto en la vertiente de *Comunicación y cultura* como en una tercera agrupada en torno de la revista *Crisis* y que en esa época podría haberse reconocido como "nacional", hay una fuerte imbricación entre las cuestiones específicas del campo y las problemáticas teóricas y políticas que lo atraviesan de modo permanente. De hecho, algunas diferencias sólo pueden comprenderse en relación con la lectura que se hacía del peronismo y del marxismo, e inclusive las lecturas marxistas del peronismo. Desde la llamada "línea nacional", cualquier abordaje de los sectores populares suponía la constitución de una "gnoseología propia", una nueva epistemología que superara la discusión entre ciencia y política y continuara la genealogía de Raúl Scalabrini Ortiz, Fermín Chávez, Arturo Jauretche y Juan José Hernández Arregui. Si bien ninguno de estos autores aborda problemáticas ligadas a los medios de comunicación o a la contemporaneidad tecnológica, inauguran una concepción historiográfica donde la construcción de una identidad cultural propia y la reivindicación de un patrimonio ignorado, una memoria histórica popular y la defensa de la creatividad popular van a configurar una matriz de análisis desde donde se comenzaron a incorporar otros objetos.

De esta manera los trabajos de Aníbal Ford sobre Homero Manzi (1971), los de Jorge Rivera sobre el folletín (1967, 1968) y los de Eduardo Romano (1973 y 1975) sobre los letristas de tango se plantean la tarea de recuperación de una industria cultural considerada como parte de un patrimonio cultural propio que había sido menospreciado por la cultura de elite (Rivera,1987:46 52). Eduardo Romano, por ejemplo, al describir los radioteatros gauchescos, señala que al final de las representaciones, los espectadores participaban de un baile:

Este último rasgo nos prueba que, en el radioteatro, el auditor no guarda una posición meramente pasiva, como ocurre con otros productos posteriores de la cultura masificada [...]. [Años atrás] la audición daba lugar a una reunión colectiva rumorosa que era seguida con exclamaciones y comentarios (Romano,1973:53).

El análisis de Romano destaca cómo ciertos cambios ocurridos en la industria cultural pueden explicarse a partir de la diferenciación de una etapa nacional y otra transnacional. De allí la tendencia a revisar la historia cultural nacional proponiendo un nuevo canon antes que al análisis de los fenómenos contemporáneos en los trabajos de los autores mencionados durante esta etapa.

En *Neocapitalismo y comunicación de masa*, publicado en 1974, posiblemente el trabajo más sistemático de la época sobre el tema, Heriberto Muraro discute el problema de la manipulación del receptor. Muraro revisa la teoría de la manipulación a partir de la experiencia política argentina respecto de la utilización de los medios, lo cual le permite criticar los presupuestos de las investigaciones de Paul Lazarsfeld y la *mass communication research* dentro de la sociología norteamericana orientada a la indagación de la opinión pública con un objetivo fuertemente instrumental que lo había llevado a Lazarsfeld a reivindicar la "investigación administrativa" en contra de la "investigación crítica" (Lazarsfeld,1941). En cambio, sostiene que:

[...] lo que necesitamos es una teoría histórica de los medios de comunicación de masa que nos permita explicar de manera sistemática en qué condiciones los hombres son convencidos o persuadidos por ésta y en qué condiciones logran escapar a sus demandas. [...] En última instancia, el problema básico es relacionar la eficacia de los mensajes emitidos y sus contenidos con la conciencia nacional y de clase de la población de un país o grupo de países determinados (Muraro,1974:101).

De allí que la noción de manipulación falla, para Muraro, en varios aspectos. En primer lugar, al confundir el público con una masa informe. En segundo lugar, porque los sujetos manipulados suelen tener intereses convergentes con los de los grandes monopolios, por lo cual habría que buscar la explicación a sus hábitos no en los medios de comunicación sino en estructuras más profundas de la sociedad capitalista. El receptor, entonces, no es un individuo ni una masa informe y la eficacia de la manipulación no puede desprenderse de ningún análisis textual, ya que el problema de los sentidos que surgen de la recepción de mensajes mediáticos es asociado a una posición en la estructura social y a una dimensión ideológica. De allí que el concepto de público se relacione con los de clase y nación.

Si los debates que entablaron estas tres revistas que acabamos de describir cruzaron constantemente teoría y política, no resulta sorprendente que la irrupción de la dictadura a partir del 24 de marzo de 1976, significara no sólo una de las etapas más oscuras de la historia del país, sino también la interrupción de todos los debates culturales. Sin embargo, en 1978 comienza a publicarse la revista *Punto de Vista*, dirigida por Beatriz Sarlo desde 1981, que ocuparía un lugar cada vez más central en la escena cultural de la década del ochenta. Los temas relacionados con la cultura popular siempre tuvieron un lugar destacado entre sus páginas desde una perspectiva que privilegió la historia cultural, la sociología de la literatura y la discusión de ciertos autores canónicos en la tradición de los estudios culturales británicos, como Richard Hoggart y Raymond Williams. La presencia de Jaime Rest —que había introducido tempranamente estas lecturas en la Argentina durante la década del sesenta (1961 y 1967)— en los primeros números de la revista, también es significativa, así como la traducción de autores de la estética de la recepción, con poca circulación entonces: Beatriz Sarlo, por ejemplo, publica una traducción de Hans Robert Jauss en 1981. NO ENTIENDO QUE RELACION GUARDA LA INFO QUE APARECE EN LA NOTA 3 CON ESTE PARRAFO, FAVOR EXPLICITAR. O SUBIR L ANOTA AL TEXTO PARA EXPLICAR MEJOREn 1979 también comienza a editarse la revista *Medios & Comunicación*, dirigida por Raúl Barreiros pero que, a pesar de algunos aportes personales interesantes, no alcanza a ocupar un lugar destacado en el campo.

La década del ochenta: la consolidación de la recepción y su "campo de efectos posibles"

Desde la segunda mitad de la década del setenta puede percibirse en América Latina un desplazamiento teórico, que tiene como objetivo reconstruir el lugar de los sujetos, ocluido en las perspectivas anteriormente hegemónicas ya que ni el análisis del mensaje ni el análisis de la estructura de propiedad resultan suficientes para intentar responder a la pregunta acerca de los impactos de los medios sobre la sociedad. En ese contexto, los años ochenta aparecen como la etapa de consolidación de la problemática de la recepción, mientras pierden peso las teorías contra las cuales polemizaban las posturas recepcionistas. De ese modo, las críticas al textualismo que realizaba Schmucler o a la teoría de la manipulación que planteaba Muraro comienzan a perder sentido.

Por otra parte, es llamativa cierta contemporaneidad entre debates teóricos y debates políticos. Justamente por constituirse como un lugar de difícil acceso e investigación —más aún en las condiciones de precariedad de las instituciones científicas argentinas—, la recepción, el público, las

audiencias, serán un objeto a construir y arma de un debate donde muchas veces se sustituyen metafóricamente otros modos de hablar del “pueblo”. No es casual entonces que, cuando comienza la crisis del gobierno militar, reaparezca la cuestión del receptor. La valoración del emisor se presentaba como parte del discurso autoritario y la capacidad de “bloquear, desviar, reelaborar o invertir” los mensajes fue leída como una instancia de poder de la cultura popular, aun “bajo las condiciones más precarias” que caracterizaban la situación argentina (ver Ford,1985). De allí, la imposibilidad de un pesimismo que derivara de un “lavado de cerebro” masivo, desarrollado por la publicidad y los medios en manos de la dictadura.

En esa etapa, Oscar Landi criticaba como parcial la escena que muestra al espectador solo frente al medio por entender que la recepción es “un factor de creación de diferencias, de múltiples espacios de resignificación de los mensajes”, vinculado a la ausencia de un discurso político-cultural central. De ese modo, la cuestión de la “resignificación” y del “saber leer” bajo la acción de la censura apuntaba directamente contra la supuesta omnipotencia a la vez política y mediática. Landi planteaba la importancia de “las gramáticas de desciframiento que se ponen en juego en la lectura de la información política”, específicamente “la lectura bajo los períodos políticos autoritarios y las lecturas sectoriales de la palabra pública en el marco de la crisis política” (Landi,1987). Así, mientras entre 1984 y 1985 Landi y Muraro desarrollan un estudio sobre la recepción del discurso informativo de la televisión, en 1990, dando cuenta de cierta influencia de Pierre Bourdieu en el análisis de los consumos culturales, Landi analizó los cambios de los hábitos de consumo en un contexto de transformación de la industria tradicional —cine, teatro, libro— y la expansión de nuevas tecnologías comunicativas —televisión por cable, satélites, videocaseteras— (Landi,1990). El derrotero desde el interés por la resignificación y las gramáticas de desciframiento como parte de las luchas por la hegemonía, hacia el estudio de las costumbres, comportamientos y gustos en el consumo de medios y la identificación de los distintos públicos de la oferta comunicativa y cultural, pone en escena una duplicidad que caracteriza la década del ochenta: creciente sofisticación teórico-metodológica y desplazamientos en su componente político. Landi se presenta como un buen ejemplo de los cambios de la década y quizás por ello será quien inaugure una nueva etapa del debate con su libro *Devórame otra vez* (1992).

A esta primera fase de los ochenta también pertenece un libro de Muraro que se ubica en una línea muy poco explorada posteriormente para comprender las relaciones entre medios y audiencias. Muraro desarrolló una crítica a la teoría de la manipulación, pero también señaló su oposición a la moda de la “resemantización” de los mensajes. Entiende, en cambio, que es necesario analizar la convergencia entre los intereses de las empresas y los intereses de los sectores populares en un determinado contexto histórico. Así, por ejemplo, analiza cómo se produjo una convergencia entre los intereses de las empresas de productos para el hogar y algunas necesidades de las mujeres latinoamericanas que no se limitaban, por lo tanto, a “obedecer” ciegamente las publicidades de los mismos, sino que encontraron en ellos un discurso afín. La “liberación femenina” supone algo más que una lucha por los derechos formales e implica un acceso de las mujeres al trabajo, la educación y la participación social, por lo tanto, la mujer debe “liberarse de la esclavitud del trabajo doméstico”. La difusión de estos valores fue asumida, entre otras fuerzas sociales, “por los medios masivos de comunicación, en especial por la *publicidad de electrodomésticos y los alimentos denominados 'preelaborados' y los detergentes*” (Muraro,1987:40). La conclusión es que “los medios en manos de las transnacionales operaron, pues, como ‘aliados ideológicos’ de la mujer argentina en esa coyuntura”. Sin embargo, la convergencia de intereses no se mantiene estable y Muraro entiende que probablemente pueda revertirse, ya que no se vislumbra una continuidad entre el aceleramiento del crecimiento económico de la región y su movilidad social ascendente (Muraro,1987:41).

Desplazamientos y convergencias con América Latina

Los cambios en los estudios de comunicación en la Argentina no pueden comprenderse sin considerar los diálogos con diversos investigadores de América Latina con quienes existe una tradición de trabajo conjunto que se conjuga con los múltiples exilios políticos que estructuraron nuevos circuitos de intercambio. La creciente presencia de la Escuela de Birmingham y de la Historia

social completa un mapa de referencias teóricas comunes durante esta etapa. Un ejemplo condensador de los diálogos y debates de la primera mitad de la década del ochenta, es el Seminario de la Comisión de Comunicación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en Buenos Aires en 1983 (AA.VV.,1987) que proponía como eje de discusión el tema “Comunicación y culturas populares en Latinoamérica” y donde la cuestión de la recepción ya ocupaba un lugar importante.

En ese contexto, Jesús Martín Barbero señala que la revalorización de la dimensión cultural no se plantea como una forma de evasión política, sino como percepción de dimensiones inéditas de lo social y la formación de nuevos objetos y formas de rebeldía. Se trata de colocar en cuestión la “incapacidad del modelo dominante, esto es el construido desde el paradigma informacional, para dar cuenta de la comunicación en cuanto comportamiento colectivo y cotidiano” (1987:10). Resulta sintomático que mientras el paradigma informacional se presenta como dominante, todo el Seminario no hará más que señalar su resquebrajamiento: ya está instalado el consenso en torno a la revalorización de la capacidad de los receptores populares para construir sentidos diferenciados a los propuestos por la cultura hegemónica.

Para García Canclini la discusión sobre lo popular debe considerar en forma particular la investigación del consumo ya que es allí donde los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. Si bien:

[...] el repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, éstas seleccionan y combinan los materiales recibidos —en la percepción, en la memoria y en el uso— y construyen con ellos, como el bricoleur, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica (1987:31).

Uso y consumo son caracterizados desde una perspectiva que lleva la marca inequívoca de De Certeau aunque no se lo cite explícitamente: la imagen del bricoleur, los procesos de selección y combinación, la diferenciación entre tácticas y estrategias se combinan con el concepto de habitus tomado de Bourdieu. Así, las nuevas propuestas para repensar la circulación cultural, la recepción y el consumo, se instalan en un proceso más amplio de transformación en la teoría social.

Martín Barbero, por su parte, intenta pensar la comunicación desde lo popular, subrayando que no se trata de rescatar “la mera *no pasividad del receptor*” lo cual había sido planteado por Lazarsfeld hacía muchos años, y se había convertido en objeto de un modelo particular de análisis en la escuela de los *usos y gratificaciones*. Martín Barbero pretende:

[...] cambiar el eje del análisis y su punto de partida. El rescate de los modos de réplica del dominado desplazaba el proceso de decodificación del campo de la comunicación, con sus canales, sus medios, y sus mensajes, al campo de la cultura, o mejor, de los conflictos que articula la cultura, de los conflictos entre culturas y de la hegemonía. Aceptar eso era también algo completamente distinto a *relativizar el poder de los medios*. El problema de fondo se ubicaba ahora a otro nivel: ya no en el de los medios sino en el de los *mediadores* y los modelos culturales (1987: 42).

Las referencias a la réplica, complicidad y resistencia por parte de las culturas populares están presentes en varios trabajos. Sin embargo, también es posible encontrar varias tensiones en debate, como por ejemplo, la falta de consenso respecto del paradigma hegemónico, lo cual supone falta de consenso respecto de los ejes polémicos en torno al tema. Si para Barbero se trata de denunciar los riesgos del mecanicismo del paradigma informacional como modelo dominante, Sarlo entiende que “la reivindicación del Lector (de la audiencia, del público) y de la recepción como polo activo, incluso el *más activo* del circuito de la comunicación está en la atmósfera teórica de los últimos años” (1987:158), a partir de autores como Jauss, Eco y Warning:

Asistimos —agrega— en el campo de las investigaciones sobre cultura popular, a un movimiento que, oponiéndose a las hipótesis de la manipulación, despoja a los medios masivos y a la industria cultural del poder sobre individuos y sectores sociales que se les había dado en el momento en que la teoría privilegió al emisor y el mensaje, describiendo un mundo siniestramente manejado por la industria cultural y su difusión planetaria, irradiada por los satélites de comunicaciones” (Sarlo,1987:159).

Las diferencias de interpretación respecto del estado del campo son claves para comprender los énfasis polémicos pero también la construcción de la agenda de los años que siguieron.

En síntesis, la presencia de la problemática de la recepción en ese momento está instalada en la agenda de discusión, aunque con matices bien distintos. La “recepción” es un modo de analizar y debatir una preocupación central acerca de lo popular, una nueva perspectiva para visitar un tópico “clásico” de los intelectuales latinoamericanos. Por eso, no se trata simplemente de una revisión del modelo comunicacional —Martín Barbero es bien explícito en este sentido: esa etapa estaba superada—, sino de un desplazamiento hacia el reconocimiento cultural. De allí que tanto Martín Barbero como García Canclini alerten contra los riesgos de un desvío culturalista. La insistencia en la reivindicación de los sectores populares como receptores creativos implica un modo de posicionar el problema en forma polémica cuando un nuevo consenso se encuentra constituido.

Cuando en 1987 Martín Barbero publica su libro *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*, el consenso ya estaba instalado y un trabajo que se propone como polémico, en lugar de desatar un debate se transforma rápidamente en objeto de culto. Martín Barbero sistematiza los desplazamientos teóricos a partir de una doble hipótesis de interpretación histórica y de construcción teórica. Lo popular no puede ser pensado como algo exterior o distinto de lo masivo porque históricamente lo uno se convirtió en lo otro. Sus argumentos son bien conocidos y —por razones de espacio— no los sinterizaremos aquí. Menos conocida es quizás la primera crítica al libro de Martín Barbero de Néstor García Canclini (1987). En el marco de una muy elogiosa reseña, García Canclini advierte acerca de “la tentación por lo popular” y de no aplicar un “estilo crítico a la cultura urbana”. El problema es la unilateralidad del enfoque:

[...] nos gustaría encontrar junto a las páginas exaltatorias de la cultura popular urbana, otras que revelaran en ella [...] de qué modo los sectores populares reproducen estereotipos de la ideología hegemónica, participan eufóricos en *shows* televisivos que los humillan, dan consenso a políticos aliados con los dominadores (García Canclini,1987: 78).

García Canclini señala que algunos de los trabajos retomados por Martín-Barbero “suelen idealizar a las clases subalternas, perciben en ellas sólo sus actos cuestionadores e interpretan la mera diferencia simbólica como impugnación” (1987:78). García Canclini apunta una cuestión que poco después devendrá clave: las reivindicaciones populistas del recepcionismo sólo pueden sostenerse en un empirismo epistemológico. Ese empirismo utilizará preferentemente la investigación-acción o, eventualmente, “participante”, sin separarse de las “certezas ingenuas del sentido común (lo que los actores populares dicen que hacen)” (1987:78), asumiendo como “real” las perspectivas de quienes se encuentran “sumergidos en la realidad”.

La respuesta de Martín Barbero, publicada en el mismo número, muestra que cada uno de ellos se posiciona teóricamente frente a contextos que construyen de modos disímiles. Proponen relaciones diferentes entre lo hegemónico y lo popular en la medida en que dialogan con adversarios diferentes. El contexto está cambiando, ya desde hace varios años, pero sin constituir aún una nueva hegemonía teórica. Martín Barbero muestra que su debate es con “la inmensa mayoría de los estudios actuales sobre cultura y comunicación” (1987: 80) que niega que aquello que “viven las clases subalternas en la ciudad tenga algo que ver con *su* cultura, y que lo que le pasa a la masa tenga algo que ver con el pueblo” (1987:80). De lo que se trataba era de reponer esa negación. Justamente, esa máxima es la que permeará en los años siguientes a la “inmensa mayoría de los estudios”. Sin embargo, para García Canclini, ese proceso ya se encontraba en curso y se trataba de señalar sus riesgos.

En 1991, en un trabajo posteriormente incluido en *Consumidores y ciudadanos* (1995), García Canclini proponía avanzar hacia una teoría del consumo. El énfasis se desplazaba desde la *asimetría* hacia la *negociación* y la *complicidad*. Consumir es “participar en un escenario de disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo” (1995:44). Además, el consumo es un lugar de distinción entre clases y grupos cuya racionalidad posee una dimensión simbólica y estética. La racionalidad de las relaciones sociales en las sociedades contemporáneas se construiría, más que en la lucha por los medios de producción y la satisfacción de necesidades materiales, “en la que se efectúa para apropiarse de los medios de distinción simbólica” (1995:45).

Líneas de investigación y críticas al recepcionismo

Durante la década del ochenta, Martín Barbero condensa y sistematiza el cambio de signo de los modelos en comunicación y cultura en América Latina. Su propio trabajo será objeto de usos, apropiaciones y desvíos frecuentes, no sólo como efecto de una lectura acelerada de su obra, sino también por la puesta en relación con líneas de investigación heterogéneas. Comienza así a abrirse una nueva etapa en la investigación en comunicación en el continente donde puede percibirse una aplicación empírica de los nuevos modelos relativamente consensuados y donde también comienzan a desplegarse tendencias “recepcionistas” que tuvieron la pretensión de “nuevo paradigma”. Sin embargo, las críticas no se harían esperar.

Dos autores con fuerte peso en América Latina reconocían la importancia de los nuevos enfoques: “Plantear el problema a partir del público se convierte en un imperativo que se impone con tal fuerza de evidencia que llega uno a preguntarse cómo ha sido posible descartar, durante tanto tiempo y de forma tan generalizada, el factor más íntimo de la industria del entretenimiento” (Mattelart y Mattelart, 1986:119) y en ese marco, señalaban el *placer* como el elemento que renueva los enfoques de la cultura mediática. En su perspectiva, esta rehabilitación de la subjetividad en los estudios de medios constituía una de las dimensiones en las que se expresaba un cambio del paradigma dominante: del paradigma de la mecánica al paradigma de lo fluido. De ese modo, la recuperación de las prácticas sociales y de los usos de los medios eran parte de una transformación más compleja en los modos de análisis comunicativo. Por ello, Armand y Michèle Mattelart advertían sobre las ambigüedades y los riesgos del nuevo paradigma afirmando que:

[...] es grande la tentación de apoderarse de esta renovación conceptual relativa al consumo activo y a la puesta de relieve de la capacidad de lecturas insólitas y asombrosas, con el fin de respaldar las tesis que minimizarían el papel estratégico que desempeñan los medios de comunicación en la reproducción de las relaciones sociales. Para, así, desvirtuar la necesidad de seguir construyendo una economía política de la producción mediática, inseparable, a su vez, de una 'economía' de los procedimientos de consumo (1986:106).

La advertencia se vincula con el riesgo populista apuntado por García Canclini frente al libro de Barbero, ya que el reconocimiento creciente de los actores sociales y las audiencias en los estudios de medios podría derivar, y ésta es la paradoja que enfrenta toda teoría, en una exclusiva atención a aquellos.

El debate estaba abierto. Sergio Caletti sostenía que si bien los enfoques sobre la recepción iniciaron un proceso de cambios radicales en las concepciones prevalecientes en los problemas de comunicación, para avanzar “resulta necesario dar un nuevo salto, por encima de lo que parecerían proponernos hoy las categorías mismas de recepción o consumo” (Caletti, 1992:23). “La recepción ya no alcanza”, apuntaba, porque había dejado de ser un programa de investigación estimulante para convertirse en una “ideología de la recepción” que tendía a reconvertir los interrogantes en respuestas.

De esta manera, podrían plantearse dos desplazamientos paralelos. Por una parte, la preocupación política característica de los setenta y notoria en el Seminario de CLACSO (¿Qué nos dice la recepción sobre las luchas de significado y poder, de la construcción de hegemonía?) comienza a perder peso frente a una creciente preocupación metodológica (¿Cómo se investiga la recepción, qué técnicas permiten acceder mejor a los universos culturales de los televidentes?). Por otro lado, esto se traduce en

que la “recepción” comienza a diluirse como instancia desde donde pensar las “culturas populares” para convertirse en un objeto crecientemente especializado. Un ejemplo interesante en el cual la tensión entre audiencias, cultura y hegemonía busca analizarse en términos empíricos es el estudio de Mata (1991) sobre la relación entre memoria de los sectores populares y la radio. En su trabajo se plantea la tensión entre la actividad de los sujetos y el poder de la industria masiva. Para Mata las memorias de la radio dejan ver “rastros de heterogeneidad y conflictividad del mundo popular y de la sociedad en general”, pero marcas débiles, apenas aquellas que “admite la cultura masiva para construirse con 'radical ambigüedad' y para garantizar sus propuestas universales”. Actualmente, los sectores populares adhieren a unas maneras de hacer radio que multiplican el uso del teléfono, del móvil, de programas abiertos a las demandas, como mecanismos de participación y recreación de vínculos. Quizás así están:

[...] expresando su voluntad de apropiarse nuevamente de la ilusión de protagonismo y acceso que se les regatea económica y socialmente; ilusión que con su doble faz —aquello de lo que se carece y aquello con lo que se sueña— nos permite acceder al complejo campo de la identidad popular” (Mata,1991:35).

Por otra parte, también es posible hallar la aplicación de los estudios de audiencia a los estudios de mercado que conjugan usos instrumentales de la teoría, en particular de la sociosemiótica, con un impacto teórico de esos mismos usos. A diferencia de otras perspectivas que partían de una explicitación de sus propias determinaciones políticas, es necesario advertir cómo la *estructura teórica* de esta línea se presenta como una perspectiva *aplicable* a las empresas y las necesidades del mercado⁶.

Consumos, mercado y política: la reaparición del debate

La paradoja resultante de que la teoría de la recepción fuera “leída” de maneras diversas hasta adquirir significaciones confusas y hasta contrapuestas permite explicar que fuera uno de los pocos temas que produjo debate en el campo de comunicación y cultura en los últimos años. Oscar Landi publica en 1992 su libro *Devórame otra vez. Qué hizo la televisión con la gente. Qué hace la gente con la televisión* que marcaría uno de los hitos del debate. El título que “cita” una máxima de la etapa gratificacionista del funcionalismo estadounidense, deja claro su planteo: la televisión pensada desde los usos de la “gente”. El desplazamiento es doble: el centro del debate es el medio y no los sectores populares, pero además estos últimos han sido redefinidos en forma neutra como “gente”. Landi no teme apelar al sentido común porque se ubica frente a la televisión como televidente antes que como intelectual o, en todo caso, como intelectual televidente. Entiende que las críticas a la pasividad de las audiencias se ubican en “una larga tradición apocalíptica sobre los efectos de la televisión” (1992:143), donde uno de los pocos ejemplos que cita es el de T. Adorno quien habría realizado sus estudios sobre televisión a comienzos de los años cincuenta y, por lo tanto, “Sus certeras apreciaciones sobre el conformismo que estimulaba la TV que él veía en los Estados Unidos, se confundían con una valoración de las tecnologías electrónicas como tales” (1992:150). Frente a esta tradición, opone los “pensadores actuales, es decir, de la época de la televisión planetaria de masas” (1992:150), como Vattimo o Calabrese.

De esta manera, las perspectivas críticas quedan descalificadas por anacrónicas y su posición no exige aval teórico sino que impone la empiria de la televisión contemporánea. Es interesante, sin embargo, que si bien una de las hipótesis de Landi consiste en que el *zapping* —en tanto modo de consumo contemporáneo— es representativo de las posibilidades creativas de las audiencias, poseería todas las virtudes de la interactividad, de manera que asimila el control remoto al *mouse* de una computadora y ve en la televisión todas las características de una máquina inteligente. De hecho el libro de Landi comienza describiendo “el videogame de imágenes virtuales” y esta confusión de tecnologías con características muy distintas perdurará a lo largo de todo el libro. El concepto de interactividad es fundamental para el sistema argumentativo de Landi, ya que si su legitimidad se construye en el desplazamiento desde la crítica intelectual a su condición de telespectador, este último no puede ser asimilado a una masa indiferenciada y pasiva. Como señala A. Ehrenberg (1995): “La interactividad hace, entonces, girar sobre su eje el estatuto de lo popular: lo saca de la masa uniforme

y colectiva, lo individualiza". Es decir, puede utilizar un argumento tantas veces descalificado por populista, a partir de una justificación tecnológica.

La aparición del libro de Landi provoca una serie de polémicas. El director teatral Alberto Ure, por un lado, señala que "es el primer texto de un pensador que piensa la televisión desde su propia materia y no desde las ideologías" (1992:5). La virtud del libro, desde este punto de vista, es la falta de distancia, tanto para pensar la materia televisiva, como para la construcción de la figura del intelectual. Por otro lado, Sarlo responde a esta nota y al libro de Landi en un artículo con un voltaje crítico inusitado en la cultura argentina de los últimos años. Desde el título, "*La teoría como chatarra. Tesis de Oscar Landi sobre televisión*", la descalificación es explícita. Sarlo acusa a Landi de utilizar una argumentación falaz (leer la televisión desde su propia materia, pero apelar a las vanguardias para legitimarla; proponer un libro desde la televisión sin ocuparse de sus condiciones de producción), de no poner a prueba sus propios presupuestos (que la televisión sea transclasista, que la analogía histórica con la invención de la imprenta sea posible), de proponer un trabajo sobre los géneros, sin análisis concretos (su teoría del clip es una teoría sin objeto), entre muchas otras cosas. Pero además le reprocha su desdibujamiento como intelectual, su falta de responsabilidad intelectual y moral porque cuando Landi se propone estudiar la televisión "como una parte decisiva de la historia de la mirada y la percepción", se autoexime de cualquier distanciamiento crítico. Poco después, es fácil ubicar a Landi entre quienes Sarlo califica de "neopopulistas de mercado que piensan que los pobres tienen tantos recursos culturales espontáneos que pueden hacer literalmente cualquier cosa con el *fast-food* televisivo" y presentan una total indiferencia frente a la desigualdad cultural (Sarlo, 1994:18).

En 1996 Sarlo señala que la relación entre medios y cultura popular condujo, en muchos casos, a lo que denomina un "uso adaptativo de Michel de Certeau" que construye un escenario optimista, con conclusiones "casi triunfalistas y un poco moralizantes". De Certeau es, para Sarlo, un teórico de los usos desviados que define "la poética de un tipo de lector siempre dispuesto a contradecir el camino que pretende imponerse" (1996:39). Sin embargo, el problema no se reduce a "qué hacen los sujetos con los objetos, sino qué objetos están dentro de las posibilidades de acción de los sujetos" (1996:39). Y esos objetos, junto a las instituciones, establecen el horizonte de sus experiencias tanto para los sectores populares como para los letrados.

Desde una perspectiva diferente, Schmucler señaló una serie de críticas al clima "receptorista" que se percibía en el campo de la comunicación y a la figura de Landi en particular, a través de la revisión de las teorías de los efectos que fueron descartadas, según su parecer, con una liviandad propia de las perspectivas posmodernas reinantes y "hemos llegado a creer que todo lo que se había sostenido fue el error de una ciencia precaria, o de la tozudez de ideologías paranoides" (1992:62). Lo cual ha llevado a postular "con alivio" que los efectos no existen y el receptor pasó sucesivamente de esclavo a amo y luego a usuario olvidando que:

[...] la gente hace algo con los medios, después de que los medios hicieron a la gente de una manera determinada. [...] deberíamos reconocer nuestra irrisoria situación: negamos los efectos de la comunicación masiva deslumbrados por los fuegos con que la 'cultura mediática' celebra su triunfo (Schmucler, 1992).

En 1994, Schmucler revisaba sus primeras afirmaciones de 1975 ya que si en su polémica con *Lenguajes* la clave radicaba en que la significación puede ponerse "en contradicción o no con el sistema de decodificación del receptor" y que "el 'poder' de los medios puede ser nulo e incluso revertirse en la medida que el mensaje es 'recodificado'" (1994:11), veinte años después, Schmucler insiste en contextualizar dicha afirmación en un marco donde "desde una fuerte experiencia política, el mensaje político es resignificado" (1994:11). Por lo tanto, la posibilidad de "remodificación" se circunscribe a "aquellas zonas en que hay una experiencia contradictoria al mensaje" y, por lo tanto, "el mensaje no es creíble". Es decir, el acento ya no está en la distancia del receptor, ni siquiera en cómo influyen los medios, sino en cómo actúa la cultura de la época, el encuentro de emisor y receptor habilitado por un mismo "espacio ideológico". Por otra parte, Schmucler distinguirá la decodificación eventualmente diferencial del *mensaje político* con la mayor coincidencia que ya se presentaba en aquel entonces entre mensajes y experiencia en la cultura de la vida cotidiana que será

el aspecto acentuado en 1994. Frente a la “idea de ciertas teorías sobre la recepción” que “imaginan al receptor como un ser con plena autonomía”, que “hace distintos 'usos' de aquello que se le ofrece”, Schmucler cuestiona la equiparación de “libre elección del consumidor” con “libertad”. Retomando una cuestión planteada por Mattelart más que analizar cómo se ejerce la voluntad de la gente se trata de ver cómo se constituye esa voluntad. Schmucler realiza un desplazamiento conceptual inverso al de la mayor parte del campo de estudios de comunicación, pero no por ello menos notorio. Porque en el “receptor que 'usa' de diversas formas, o sea con diversas significaciones, la cultura masiva” no habría “elementos 'disfuncionales’”. En cambio, dice algo irónicamente, habría “armonía total” (Schmucler,1994: 23).

Un saber sobre la recepción, un saber sobre la política

Hoy sabemos mucho más que hace veinte años sobre la relación entre los sujetos sociales y los medios, ya que somos concientes de la complejidad del fenómeno “ver televisión” y de la multiplicidad de dimensiones que entran a jugar en el proceso. Si hay un éxito de la investigación sobre audiencias, y no sólo en la Argentina, es que ya ningún reduccionismo es posible.

Si hay un éxito de la investigación sobre audiencias, y no sólo en la Argentina, es que ya ningún reduccionismo es posible. Sin embargo, es necesario señalar claramente dos problemas.

En primer lugar, en nuestra búsqueda por reconstruir la historia teórica de la recepción en la Argentina, nos hemos visto obligados a recurrir a América Latina ya que nuestro país forma parte del debate teórico general de la comunicación por lo menos desde la década del setenta y crecientemente en los últimos años. Las influencias de Martín Barbero y de García Canclini, así como de muchos otros investigadores, han sido notorias. Por otra parte, a pesar de que las preocupaciones por la recepción han sido tempranas en Argentina, la combinación de la dictadura, de la precaria consolidación universitaria posterior y de las peculiaridades del campo han provocado que la investigación sobre audiencias se viera fuertemente resentida en los años ochenta y noventa, excepto en el plano estrictamente empresarial. De manera que, si bien en amplias zonas de la investigación latinoamericana la recepción ocupó el centro de la escena, el desarrollo de investigaciones empíricas parece haber acompañado de manera desigual este proceso. De ese modo, en la Argentina no se han desarrollado veinte años después de iniciado el debate investigaciones sistemáticas sobre las audiencias desvinculadas de las demandas del mercado.

En segundo lugar, los nuevos consensos teóricos que expulsaron todo reduccionismo parecen muchas veces traducirse en una suerte de “paranoia de mecanicismo”. Un conjunto de juegos de lenguaje evitan insistir en el hecho de que la desigualdad estructura las relaciones sociales con la televisión. Desigualdad de acceso a la oferta, desigualdad de condiciones de recepción (de nivel educativo, de clase), desigualdad de acceso a la palabra en los medios. Paradoja, entonces: si la investigación de la recepción fue el modo más fructífero que se encontró en un contexto histórico para dar cuenta de la producción de hegemonía, la noción de hegemonía se desdibuja y tiende a desaparecer de muchos estudios contemporáneos de la recepción.

El desarrollo de estas tendencias no puede ser aislado del proceso de institucionalización de los estudios culturales británicos así como su exportación a otros países. De manera que en el transcurso de la década del noventa se comienza a consolidar cada vez con más fuerza la existencia de “Estudios Culturales Latinoamericanos”, como un producto derivado del original cuando, en verdad, hemos visto que la incorporación de los Estudios Culturales no antecede, sino que es contemporáneo al debate cultural latinoamericano. Por otra parte, la existencia misma de la unidad del continente o de una historia intelectual común —tal como hemos señalado anteriormente— no puede funcionar como un supuesto sino, en todo caso, como una provocación para la discusión acerca de cómo la exigencia de una identidad intelectual, a veces como parte del proceso de institucionalización local, a veces como un producto “*for export*”, configura un mapa de producción intelectual.⁷ Hubo un desplazamiento en el modo de plantear el problema: la recepción se introduce en los setenta y a comienzos de los

ochenta como parte de la discusión acerca de cómo conceptualizar las culturas populares y de cómo introducir la perspectiva de los sujetos populares en sus relaciones con el poder y los medios. Sin embargo, la discusión sobre lo popular fue perdiendo terreno frente a otros modos de plantear las relaciones entre culturas y subculturas.⁸NO ENTIENDO BIEN LO QUE AQUÍ DEJAN ENTRELINEAS Y OBIAMENTE ME GUSTARIA MUCHO QUE DESARROLLARAN UN POCO YA QUE M EPARECE QUE SE VINCULA DE MANERA DIRECTA CON MI PREOCUPACION, Y ASI CON EL INTERES QUE MOTIVA

En América Latina los estudios sobre audiencias tendieron a consolidarse como un campo autónomo, con diversas formas de institucionalización (publicaciones, seminarios, grupos de trabajo), así como también tendieron a reducir la discusión al funcionamiento de las audiencias televisivas. Los trabajos sobre literatura popular o con una perspectiva histórica respecto del problema de la lectura serán poco recuperados, ya que todos los trabajos pasaron a centrarse casi exclusivamente en la televisión, aun cuando también hubo investigación sobre las audiencias radiales que, por otra parte, gozaban de una tradición respetable en el campo de la comunicación alternativa en América Latina. La Argentina tendió a acompañar este proceso, aunque con una debilidad muy grande en el terreno de la investigación empírica y la institucionalización.

Justamente por ello es importante reconstruir esta historia de la teoría, ya que a diferencia de los Estados Unidos, la invención de la noción de recepción y el intento por elaborar una teoría adecuada para su explicación en la Argentina y América Latina forma parte, básicamente, de la lucha por la reposición del conflicto social. La reivindicación de los agenciamientos de los actores y sujetos sociales apunta contra las diversas variantes del funcionalismo y el objetivismo. Si los medios fueran omnipotentes, la coacción física simplemente habría sido sustituida por la coacción simbólica. La clave, en cambio, es que el dominio simbólico se constituye a través de hegemonías, de la imposibilidad radical de una homogeneidad en la circulación de las significaciones, a través de una disputa constitutiva por la apropiación del poder. Es evidente, entonces, que las versiones neopopulistas que rastrean en la recepción modos de celebración de la supuesta libertad que reinaría en las sociedades neoliberales se encuentran justamente en las antípodas de la concepción general que prevalecía no sólo en los 70, sino también en una gran parte de los 80. La institución de la recepción como dimensión inexorable del análisis comunicacional, sin embargo, no podía prescribir acerca de sus propias decodificaciones diacrónicas. Las relecturas neopopulistas, que por otra parte citan poco y nada la tradición de reflexión sobre la recepción, paradójicamente confirman la teoría general, más allá de que quede pendiente de análisis si se trata de lecturas “negociadas”, “oposicionales” o directamente “aberrantes”, así como la cuestión central de la valoración cultural en un marco de relativismo radical.

Por otra parte, no puede dejar de advertirse un riesgo simétrico: la anulación de la dimensión del conflicto no ya por un optimismo desenfundado, sino por un pesimismo terminal. Un diagnóstico que sostuviera como inexorable la penetración capilar de la cultura dominante acabaría, paradójicamente, descartando la dimensión de luchas múltiples, visibles e invisibles, que se desarrollan cotidianamente tanto en espacios públicos como privados. Es decir, una concepción de la cultura contemporánea como “totalidad empírica” implica necesariamente una lectura de las oposiciones y resistencias como “funcionales” a la reproducción del sistema. Si son evidentes las consecuencias de un populismo que apueste a una autonomía y resistencia plena de los sectores populares perdiendo de vista sus múltiples alianzas con sectores dominantes que contribuyen significativamente a mantener su propia situación, las consecuencias de un dictamen de “inutilidad” de todas esas tácticas y estrategias puede acabar en una resignación definitiva frente a las condiciones existentes.

Ahora bien, es indudable que actualmente la corriente más preocupante es el neopopulismo recepcionista, de allí que nuestro recorrido haya intentado plantear cómo se ha llegado a ese punto. Uno de los problemas se vincula con el efecto teórico derivado de una dificultad metodológica de las investigaciones sobre audiencias: ¿Pueden observarse y comprenderse las relaciones de los sectores populares con los medios limitándose a interrogar a esos sujetos acerca de su relación con los mismos y

asumiendo su respuesta como realidad empírica? Esta versión empirista de la etnografía y el análisis cualitativo parece confundir dos niveles: qué opinan los sujetos acerca de su relación con los medios y cómo considerar las transformaciones socio-culturales que puedan haber producido en parte los medios en la vida de esas mismas personas, lo reconozcan o no en sus discursos. Es posible que las mejores investigaciones sean aquellas que logren combinar ambos elementos, pero el empirismo consiste justamente en confundir uno con otro y hacernos creer que los sujetos expresan acerca de su relación con los medios exactamente aquello que su relación con los medios es. No es casual, entonces, que este nuevo empirismo renuncie rápidamente al uso de la noción de hegemonía, ya que para dar cuenta del placer de una manera placentera necesita renunciar a explicitar la desigualdad que lo estructura.

Aspiramos a que el recorrido realizado haya mostrado la persistencia del tema desde varias décadas atrás y cómo durante la década del setenta en particular, las teorías que otorgaban preeminencia al emisor ya habían sido resquebrajadas, así como a fines de los ochenta y principios de los noventa las posiciones habían cambiado sustancialmente: ya no se enfrentaban quienes sostenían un estructuralismo a ultranza contra aquellos que buscaban reintroducir al sujeto, sino que ahora aparecía claramente un subjetivismo radical y absolutista contra aquellos que, a veces tímidamente, querían reintroducir algún elemento de la “estructura” o sistema de relaciones sociales. En rigor, el sujeto mismo fue cambiando sus máscaras en este trayecto. Fue sujeto colectivo, posición de identidad cultural o política, grupo familiar y fue —cada vez más— usuario y consumidor. De manera que ya no encontramos comunidades al estilo hoggartiano, sino —en sus variantes más extremas— grupalidad encuestada por empresas de marketing en su calidad de televidentes. En este marco, la “comunidad interpretativa” imaginada como un antídoto contra el individualismo ontológico, se convirtió en un concepto problemático al devenir “comunidad de consumo” más que posicionamiento social de sujetos colectivos. En síntesis, el debate constituye aún un espacio abierto donde la necesidad de nuevas investigaciones se combina con la urgencia por recuperar una mirada política para el análisis de la relación entre medios y sociedad.

Esa urgencia se actualiza en la crisis argentina que estalló en diciembre de 2001. Las movilizaciones espontáneas de la población se multiplicaron por el papel de los medios masivos de comunicación. El 19 de diciembre por la noche, veinticuatro horas antes de que renunciara el presidente De la Rúa, miles de argentinos se enteraron por programas informativos de los sucesos en otros barrios de la capital, tomaron ollas y cucharas y salieron masivamente a protestar a las calles. Lo mismo sucedió en otras oportunidades. En cambio, cuando afloraron en enero protestas similares contra el nuevo gobierno, importantes canales de televisión “demoraron” varias horas en llegar a informar de los nuevos “cacerolazos”. Esto dificultó que las protestas se difundieran y multiplicaran. Sin embargo, en los días siguientes grupos de vecinos realizaron protestas, llamadas popularmente “escraches”, en las puertas de estos canales para denunciar que estaban desinformando a la población. Esos “escraches” constituyen un ejemplo importante de un tipo de “recepción activa”, de una lectura opositora, que cobra estado público. Los nuevos actores sociopolíticos, en su búsqueda de nuevos discursos y nuevas acciones, probablemente desarrollen múltiples políticas y estrategias hacia los medios de comunicación.

Referencias bibliográficas

AA.VV (1987) *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: FELAFACS – Gustavo Gili.

Caletti, Sergio (marzo 1993) “La recepción ya no alcanza”. *Comunicación, Breviario de la Carrera de Ciencias de la Comunicación*. Nº 3: 23-27. (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires).

Ehrenberg, Alain (1995) *L'individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy.

Ford, Aníbal (1971) *Homero Manzi*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (1985) "La utopía de la manipulación". En:

Aníbal Ford, Jorge Rivera, y Eduardo Romano: *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.

García Canclini, Néstor (1987) "De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía. (De por qué el científico social es un cazador oculto)". *Diálogos*. N° 19: 77-79.

_____ (1987) "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?." En: AA.VV.: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: FELAFACS – Gustavo Gili.

_____ (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

Gibaja, Regina (1964) *El público de arte*: Buenos Aires: Eudeba.

Jauss, Hans Robert (1981) "Estética de la recepción y comunicación literaria". *Punto de Vista*. N° 12: 34-40, julio-octubre 1981.

Landi, Oscar (1987) "Mirando las noticias". En: *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires: Hachette. pp. 169-197.

_____ (1990) "Públicos y consumos culturales en Buenos Aires". Documento del CEDES, N° 32. (Buenos Aires).

_____ (1992) *Devórame otra vez. Qué hizo la televisión con la gente, que hace la gente con la televisión*. Buenos Aires: Planeta.

Lazarsfeld, Paul (1997) "Remarks on Administrative and Critical Communication Research". En: *Studies in Philosophy an Social Sciences*, 9, 1941, citado por Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós, p. 33.

Martín-Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*. México: Gustavo Gili.

_____ (1987) "Carta abierta a Néstor García Canclini". En: *Diálogos*, N° 19: 80.

_____ (1987) "Introducción" y "Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales". En: AA.VV., *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: FELAFACS – Gustavo Gili. pp. 9-17 y 38-49.

Mata, María Cristina (1991) "Radio: memorias de la recepción". *Diálogos*, N° 30: 35-42, junio de 1991. (Lima).

Mato, Daniel (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 Colleagues call Cultural Studies".

Ponencia presentada en el 3rd. International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, June 21-25, 2000.

Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle (1986) *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. Madrid: Fundesco.

Muraro, Heriberto (1974) *Neocapitalismo y comunicación de masa*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____ (1987) *Invasión cultural, economía y comunicación*. Buenos Aires: Legasa

Prieto, Adolfo (1956) *Sociología del público argentino*. Buenos Aires: Leviatán.

Rest, Jaime (1961) "Situación del arte en la era tecnológica". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 5ª época, Nº 2: 297-338, abril-junio. (Buenos Aires).

_____ (1967) *Literatura y cultura de masas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rivera, Jorge (1967) *Eduardo Gutiérrez*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (1968) *El folletín y la novela popular*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (1987) *La investigación en comunicación social en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.

Romano, Eduardo (1973) "Apuntes sobre cultura popular y peronismo" En: AA.VV. *La cultura popular del peronismo*. Buenos Aires: Cimarrón.

_____ (1983) "La poética popular de Celedonio Esteban Flores" En: *La Opinión cultural*, Buenos Aires, 22 de abril de 1973, compilado en: Romano, Eduardo, *Sobre poesía popular argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (1983) "Las letras de tango en la cultura popular argentina". En: *Clarín*, Buenos Aires, 5 de mayo de 1975, compilado en: Romano, Eduardo, *Sobre poesía popular argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sarlo, Beatriz (1987) "Lo popular como dimensión: tópica, retórica y problemática de la recepción". En: AA.VV. *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: Gustavo Gili – FELAFACS. pp. 152-161.

_____ (1992) "La teoría como chatarra. Tesis de Oscar Landi sobre la televisión". *Punto de Vista*, Nº 44: 12-18, noviembre 1992.

_____ (1994) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

_____ (1996) "Retomar el debate". *Punto de Vista*, Nº 55: 38-42, agosto 1996.

Schmucler, Héctor (1975) "La investigación sobre comunicación masiva". *Comunicación y Cultura*, Buenos Aires: Galerna, Nº 4.

_____ (1992) "Sobre los efectos de la comunicación". *Sociedad*. Nº 1: 61-75, octubre 1992. (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires).

_____ (1994) "Entrevista". *Causas y azares*, Nº 1: 5-24, primavera 1994.

Ure, Alberto (1992) "La salud bestial de las imágenes". En: *Clarín, Cultura y Nación*, p. 3.

Verón, Eliseo (1987) *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.

_____ (1995) "Entrevista". *Causas y Azares*, N° 3: 7-23. (Buenos Aires).

Notas

* Alejandro Grimson, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: agrimson@mail.retina.ar

Mirta Varela, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: mvarela@filo.uba.ar

Grimson, Alejandro y Mirta Varela (2002) "Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina". 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

1. Este artículo es una versión revisada del texto presentado en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder", posteriormente publicado en la revista RELEA-Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados, N° 14, 2001.

2 Mucho menos representativo quizá, pero muy interesante es el texto de Borges incluido en ese mismo número de *Sur*, "L'illusion comique", en el cual se asimila la política peronista a una representación escénica y plantea la relación del auditorio con dicha representación en términos de fé poética o "voluntaria suspensión de la incredulidad", descartando la "rudeza del auditorio" para explicar la paradoja de que "las ficciones del abolido régimen, [...] no podían ser creídas y eran creídas", *Sur*, N° 237, noviembre-diciembre de 1955.

3 En un trabajo más reciente Prieto avanza sobre esa hipótesis al reconstruir los campos de lectura en la formación de la Argentina moderna. Allí señala que: "En 30 años, en efecto, entre 1880 y 1910, el circuito material de la cultura letrada había modificado apenas sus dimensiones y sus prácticas. Era como si más allá de las diferencias generacionales, de los procedimientos y recursos utilizados y de las expectativas interrogadas, Cané y Lugones, Cambaceres y Angel Estrada, Miró y Joaquín V. González, pertenecieran al mismo momento cultural y hubieran sido leídos por el mismo público" (Prieto, 1988:52). También pueden verse las intervenciones de María Teresa Gramuglio y Adolfo Prieto en la Tercera Reunión de Arte Contemporáneo de Santa Fe publicadas en *Punto de Vista*, N° 60, abril 1998, pp. 3-12.

4 Schmucler se centra particularmente en las críticas de Eliseo Verón a *Para leer el Pato Donald*, de Ariel Dorfman y Armand Mattelart y en los comentarios de Oscar Traversa sobre afirmaciones de Fernando Solanas y Octavio Getino.

5 La misma preocupación se encuentra en otros trabajos publicados en la misma revista (ver Mattelart, Armand, "El imperialismo en busca de la contrarrevolución cultural. 'Plaza Sésamo': la telerrepresentación del año 2000", N° 1, Mattelart, Michèle y Piccini, Mabel, "La televisión y los sectores populares", N° 2).

6 Este hecho y su relación con la elaboración e investigación sobre recepción es relatado por el propio Verón (Verón, 1995).

7 Al respecto puede verse la discusión planteada por Mato (2000) quien sostiene que el rótulo de los "Estudios culturales latinoamericanos" obedece antes a una necesidad impuesta desde la academia norteamericana o europea, que a las características de la producción latinoamericana.

8 Los trabajos de García Canclini fueron importantes en este sentido. Su propuesta de pensar las relaciones entre lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno, así como entre lo culto, lo popular y lo masivo en términos de culturas híbridas suponía revisar un nuevo escenario donde lo popular exigía otras formas de plantear el problema.

Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano

Carmen Hernández *

“El arte, igual que Dios es más fácil de describir por lo que no es”

Luis Camnitzer

A lo largo de las últimas décadas del siglo XX, especialmente desde los años 80, desde la escena internacional se visibilizó un notable interés por las artes plásticas latinoamericanas —como objetos de exhibición, de mercado y de estudio— lo cual permite revitalizar la tensión gestada entre los años 50 y 60 con nuevas interrogantes sobre los mecanismos que han contribuido a este *redescubrimiento* de los valores culturales de esta geografía simbólica. No sin cierta suspicacia, cabe preguntarse: ¿Será que se ha reactivado la perspectiva de exotización que ha recado tradicionalmente sobre la producción simbólica latinoamericana o se ha articulado una nueva mirada de orden sociologista derivada de los supuestos alcances del *muticulturalismo* ¹?

A estas consideraciones apuntan las reflexiones de algunos intelectuales latinoamericanos que, más allá de su lugar de origen y de ejercicio de su práctica, se interesan por estudiar problemas locales desde una mirada contextualmente referida. Entre los muchos nombres que podemos citar², destaca la labor de quienes han insistido de manera sistemática en visibilizar las diferentes tensiones a las cuales se ven expuestas las producciones artísticas relativas a América Latina, como Luis Camnitzer, Gerardo Mosquera, Mari Carmen Ramírez, Nelly Richard y Beatriz Sarlo. En mayor o menor medida, todos ellos han problematizado la esfera del arte como segmento cultural profundamente institucionalizado y de manera especial han hecho énfasis en la necesidad de redimensionar la labor intelectual latinoamericana a partir de una perspectiva consciente de su condición de “campo minado”³ expuesto a fuertes tensiones políticas. Sus planteamientos se aproximan al campo denominado estudios culturales y que parece más adecuado suscribirlos como *estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*⁴.

Estos autores manifiestan coincidencias en sus perspectivas transdisciplinarias y orientadas contextualmente a reconocer las producciones artísticas latinoamericanas como respuestas sociohistóricas específicas que requieren de un entramado crítico y teórico más apegado a sus propios estatutos de producción y circulación, superando la aplicación de modelos hegemónicos acuñados y promocionados desde la *esfera internacional del arte*⁵ que debilitan su análisis.

Gerardo Mosquera, en Cuba, Nelly Richard, en Chile, Luis Camnitzer, en Nueva York y Mari Carmen Ramírez, en Houston, han actuado críticamente en sus respectivos contextos socioculturales, promoviendo una producción artística alternativa que, en los años 80, se propuso reflexionar sobre lo político a partir de una desconstrucción de sus propios códigos. Sus trayectorias están marcadas por una actividad contestataria hacia la cultura oficial y que ha intentado ejercer una acción intervencionista, pero se distancian cuando Richard va mostrando mayor preocupación por la producción teórica relativa a la crítica cultural y a la teoría feminista, Mosquera se va ocupando más de la difusión y conocimiento del arte latinoamericano relacionado con las raíces afrocaribeñas. Camnitzer se preocupa más por los problemas relativos a la enseñanza y Ramírez demuestra interés por revisar los parámetros tradicionales de valoración desde un punto de vista de la historia del arte. Beatriz Sarlo, argentina, ha estado más vinculada a la crítica literaria, pero desde una perspectiva que sobrepasa lo estrictamente textual para

abordar fenómenos diversos relativos a la construcción de la cultura nacional y por ello, ha reconocido la importancia que ha ejercido la visión multiculturalista en esta ampliación disciplinaria (Sarlo,1997:35).

Cada uno de estos autores reconoce, en mayor o menor medida, la importancia que ha ejercido la perspectiva multiculturalista en América Latina, sin embargo, hay diferentes preocupaciones que emergen de sus propias prácticas intelectuales. Nelly Richard reclama a la producción artística e intelectual mayor conciencia de las políticas del lenguaje, y en especial, promueve la crítica cultural como una dimensión capaz de ampliar el ejercicio cognoscitivo académico. Camnitzer, por su doble condición de artista político y teórico, solicita estimular las características antidisciplinarias del arte. Beatriz Sarlo se interesa más por los problemas relativos a la valoración estética desde una perspectiva multicultural. Gerardo Mosquera, en cambio, se preocupa por el sistema de circulación de las obras de arte latinoamericano en la esfera internacional y plantea la necesidad de teorizar sus diferencias contextualmente, y Mari Carmen Ramírez, por su experiencia curatorial inscrita en instituciones norteamericanas, aboga por una revisión crítica de la historia del arte latinoamericano.

A partir de las reflexiones de estos autores se desprende que existen relaciones direccionales poco satisfactorias entre la producción artística —visual y literaria— y los estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. Por su tendencia a representar un sector elitescos de la cultura, con sus propios códigos y estatutos, la esfera artística —asociada a la alta cultura— se despacha demasiado rápido como un problema de poco interés y se privilegia el estudio de otro tipo de producciones más próximas al consumo masivo o popular. Parece evidente que el arte, y específicamente las artes visuales más relacionadas con la noción de monumento —o de objeto a ser apreciado como fetiche— han ido perdiendo espectadores, convirtiéndose en un campo de poco alcance social. Se podría reclamar que se han promovido valores estéticos asociados a un consumo hedonista o sustentado en estrategias discursivas que favorecen la apreciación visual en superficie, como describe Néstor García Canclini, cuando planeta que la estética dominante privilegia:

[...] el predominio de la acción espectacular sobre formas más reflexivas e íntimas de narración, la fascinación por un presente sin memoria y la reducción de las diferencias entre sociedades a una multiculturalidad estandarizada donde los conflictos, cuando son admitidos, se *resuelven* con maneras demasiado occidentales y pragmáticas (1995:35).

Aunque el distanciamiento de lo social sea una evidencia avasallante, las producciones artísticas no pueden tratarse como un gran conjunto homogéneo que atiende a los mismos problemas y es posible observar que dentro del propio campo se gestan tensiones discursivas muy poderosas que luchan por reorientar las líneas de producción, los modos de circulación y la recepción de las obras⁶. Porque el arte como disciplina goza de buena salud con sus mecanismos de mercado —entendidos aquí más como modalidades de reconocimiento, asociadas o no a su valoración en lo económico— se puede afirmar que es un excelente instrumento de construcción y afirmación de representaciones sociales —de clase según Camnitzer (1994:55) o de propaganda según Giunta (2000:59) — y por ello, su estudio debería formar parte de una agenda orientada a redimensionar sus posibilidades desde una perspectiva contextualizada en beneficio de una acción social más amplia.

Lo universal o lo internacional como un canon fallido

En los trabajos de Camnitzer, Mosquera, Ramírez, Richard y Sarlo constantemente se reconoce que uno de los mayores problemas que afecta a la producción artística latinoamericana radica en la aplicación de un sistema valorativo que no se ajusta a su propia realidad y que más bien, el propio contexto sostiene una *dependencia* ideológica de una autoridad reconocida como eurocéntrica.

Aunque en las últimas décadas del siglo XX las obras de artes visuales han ido incorporando otras textualidades en contraposición con los parámetros estrictamente perceptuales de las primeras vanguardias, tratando de superar su distanciamiento con el tejido social y poder así aproximar el arte a la vida; la valoración de las obras sigue sujeta al canon modernista sustentado en el culto a la personalidad del artista y en el supuesto carácter universal de su lenguaje. Los esfuerzos realizados por muchos

creadores han terminado institucionalizándose, fortaleciendo aún más la autonomía del campo y ampliando la brecha con lo social. Esta particular contradicción que trama la esfera de las artes visuales comprometidas con los cambios de su tiempo, responde a que las propuestas deben circular dentro unos mecanismos de mercado eurocéntricos cada vez más poderosos.

Gerardo Mosquera, en su constante actuación como curador invitado a importantes bienales internacionales, advierte que el sistema valorativo tiene que ver con el proceso de legitimación establecido en los más importantes centros del circuito artístico, como Nueva York, donde se continúa defendiendo la condición *universal* o *internacional* de las obras visuales, lo cual es una suerte de pasaporte de identidad de excelencia que, como categoría, se sigue reproduciendo localmente: “En el terreno artístico contemporáneo, la *importancia* se suele homologar con la corriente de opinión dominante, o asociar a un amplio reconocimiento internacional que, a su vez, depende de los circuitos establecidos” (1998b:62). Aunque el sistema ha expandido su radio, cada vez se muestra más cerrado en sí mismo porque se ha ido atomizando en núcleos diversificados según tendencias o fuerzas que crean cortes como *arte de mujeres*, *arte gay*, *arte étnico* o *arte político*, entre otros, pero siempre bajo el impulso de privilegiar una mirada dominante que adjetiviza las experiencias para diferenciar lo *universal* de lo *local*. Esta tendencia que, supuestamente se sustenta en una perspectiva *pluralista* derivada del pensamiento postmoderno, termina por marcar el lugar que ocupan las minorías respecto a la posición del ARTE con mayúsculas.

Luis Camnitzer también observa flujos desiguales en el reconocimiento de las diversas prácticas artísticas, sobre todo en las bienales internacionales, que a pesar de proponerse ampliar los márgenes de diálogo por su posible condición de plataformas de visibilidad —como la última edición de la *Bienal de Venecia* realizada en 2001— terminan por sostener visiones de subalterización. Este artista y pensador reconoce que incluso en los modelos locales, como la *Bienal de La Habana*, comienzan a ser aplicados criterios excluyentes que siguen favoreciendo una visión restringida del arte⁷. Esto está asociado a que la noción de talento o de *buen arte* todavía vigente, “se ha convertido en una atribución del mercado” (1994a:56).

Mosquera constantemente advierte que las propuestas artísticas producidas en América Latina se ven afectadas por los mecanismos de valoración de la esfera internacional porque de alguna manera son apreciadas a partir de mecanismos referenciales que definen su mayor o menor aproximación a unos estatutos previamente fijados:

Cuando se discute en términos muy generales acerca de las artes plásticas suelen usarse las denominaciones «lenguaje artístico internacional» o «lenguaje artístico contemporáneo» como construcciones abstractas que refieren a una especie de inglés del arte en el cual se hablan los discursos «internacionales» de hoy (Mosquera,1998a:65).

Esta mayor o menor internacionalización se define a partir de los estatutos derivados de la *mainstream* que se atribuye a sí misma el derecho de ejercer un valor universal sin tomar conciencia de su propio carácter local. Para mucho artistas latinoamericanos, exhibir en Nueva York representa la vía para una acelerada internacionalización.

Mari Carmen Ramírez también advierte la existencia de una *lingua franca* del mundo del arte internacional que en los últimos años se ha identificado con el conceptualismo, extendiendo su apreciación hacia el arte latinoamericano, según pudo observar en la Feria ARCO, realizada en 1999, en Madrid. Pero, aunque ella diferencia al conceptualismo local como una readaptación de códigos orientados a visibilizar problemas contextuales de orden sociopolítico, considera que esta tendencia no representa una visión hegemónica en el continente. La valoración *estilística* del conceptualismo puede convertirse entonces en mecanismo para estimular nuevas miradas estereotipadas de lo latinoamericano (1999a:73).

Entre los estatutos de valoración modernistas todavía vigentes se encuentra el carácter de universalidad discursiva de las obras visuales —en sus temas y códigos— que las define como autosuficientes, contribuyendo a sostener la autonomía del campo en la medida en que se ignora su

alcance o capacidad receptiva por grandes sectores de la sociedad. Esta concepción, que parece favorecer una receptividad contemplativa, lleva a pensar que la obra visual sigue siendo analizada desde parámetros que se centran en la individualidad artística y en el lenguaje como dimensión cerrada sobre sí misma. Mosquera ha reconocido esta contradicción como elitesca: “Lo «universal» deviene más un adjetivo sumado a la construcción del aura de las obras que la viabilidad de recepción por grandes sectores. Se trata, en realidad, de un lenguaje de iniciados, que permite una comunicación internacional entre los miembros de una secta” (1998a:65). Además, este supuesto lenguaje *internacional* oculta su centralismo porque ve con sospecha al arte producido por actores que representan periferias étnicas o geográficas, ya sea porque se muestra muy apegado o muy alejado de los códigos hegemónicos. El carácter universal opera entonces como un estatuto diferenciador porque a la producción artística latinoamericana se le reclama la experiencia propia de los procesos del arte sin atender que las entradas y salidas a los estatutos de la modernidad obedecen a hibridaciones derivadas de diferentes niveles de asimilación. La supuesta universalidad queda totalmente inhabilitada cuando se la desenmascara desde definiciones globalizantes de la modernidad y a pesar de que actualmente se ha expandido el análisis hacia una mayor inclusión de territorialidad, lo universal suele ser aplicado a las obras producidas en Europa o Estados Unidos.

Beatriz Sarlo también ha advertido esta desigualdad valorativa en su experiencia personal en eventos internacionales y apunta que la mirada de los europeos sobre el arte latinoamericano tiende a favorecer su posible carácter sociológico y en cambio, cuando se analizan obras europeas, se hace mayor énfasis en privilegiar su carácter *artístico*. Podría pensarse que el campo cultural europeo se adjudica a sí mismo el dominio de lo estético y que lo latinoamericano queda ante sus ojos destinado a expresar problemas sociales como ejemplos de una *otredad* que permite seguir sosteniendo esas diferencias. Pero Sarlo va aún más allá cuando reconoce que esta perspectiva excluyente también es responsabilidad del campo intelectual latinoamericano: “Nos corresponde a nosotros reclamar el derecho a la *teoría del arte*, a sus métodos de análisis” (1997:38).

Los autores aquí estudiados reconocen que hoy en día, con el advenimiento de lo que se conoce como *orientaciones postmodernas* se plantean nuevos problemas, como la necesidad de atender críticamente la teorización descentrada y sus posibles alcances en el contexto latinoamericano. Por ejemplo, Nelly Richard advierte:

Preguntemonos qué ocurre cuando hasta la metáfora del *descentramiento* es administrada y *rentabilizada* por un discurso que sigue dotado de la prerrogativa de decidir las claves que le darán renombre y distintividad a esta nueva crisis de títulos y dominios (1989:58).

Mosquera más bien instiga a subvertir el canon desde los bordes:

La cuestión sería *hacer* la contemporaneidad desde una pluralidad de experiencias, que actuarían transformando la cultura global. No me refiero sólo a procesos de hibridación, resignificación y sincretismo, sino a orientaciones e invenciones de la metacultura global desde posiciones subalternas. El punto clave reside en quién ejerce la decisión cultural, y en beneficio de quién es tomada —no sólo en el plano etnocultural, sino también en cuanto al género y a las clases y grupos sociales—. Una agenda utópica sería pensar en una metacultura reconstruida desde la más vasta pluralidad de perspectivas. La estructura postcolonial vigente dificulta esto en extremo, debido a la distribución del poder y a las limitadas posibilidades de acción que poseen hoy vastos sectores (1999:60).

Este autor da por hecho que la esfera artística ocupa un lugar importante en la metacultura⁸ de nuestros tiempos y por ello, se preocupa por desenmascarar las falsas ilusiones de democratización que se ocultan tras los procesos de globalización y plantea la necesidad de rediseñar la actividad intelectual latinoamericana.

Como complemento, Nelly Richard sugiere que América Latina debe liberarse de la estigmatización que le ha atribuido su condición de cultura secundaria adscrita a la copia y asumir sin complejos la apertura del repertorio postmodernista:

[...] para prescindir definitivamente del culto aurático a los modelos, y jugar ilusionistamente con el reflejo de los dobles paródicos, ya que desde siempre se educaron en la tradición de lo falso y de lo postizo: en la renuncia obligada a la sacralidad de los originales y en las costumbre burlesca del pastiche cultural (1989:56).

Esta autora invita a reflexionar sobre las particularidades del contexto latinoamericano, sobre todo el caso particular de la *Escena de avanzada* chilena, cuya actuación durante el período de la dictadura ha sido acusada de elitista por parte importante del campo cultural local, en la medida en que sus soluciones formales no respondían a los tradicionales modelos del arte político y más bien se *asemejaban* a ciertas propuestas de la esfera internacional del arte. Ella coincide con Ramírez (1999b) en asumir que la diferencia se visibiliza en la función de abordar problemas históricos específicos, según experimentó este grupo⁹ que trabajó fuera de los marcos institucionales y con una clara conciencia del lenguaje como herramienta desestabilizadora del poder autoritario que arrasó con el pasado y la memoria chilena. Desde esta perspectiva, la *Escena de avanzada* ejerció un *combate antidogma*, según sus propias palabras, pues se encargó de desactivar las narrativas tradicionales inscritas en una representación cerrada y homogénea para poner al descubierto las estrategias del poder de silenciamiento de las voces reprimidas.

Beatriz Sarlo coincide con la mirada revisionista de Ramírez cuando plantea que, frente al relativismo derivado de la perspectiva transcultural promovida por los llamados estudios culturales, se deberían estimular alianzas interdisciplinarias capaces de abordar problemas específicos, como el canon literario o artístico en los países latinoamericanos:

Lo que está en juego, me parece, no es la continuidad de una actividad especializada que opera con textos literarios, sino nuestros derechos, y los derechos de otros sectores de la sociedad donde figuran los sectores populares y las minorías de todo tipo, sobre el conjunto de la herencia cultural, que implica nuevas conexiones con los textos del pasado en un rico proceso migración, en la medida en que los textos se mueven de sus épocas originales: viejos textos ocupan nuevos paisajes simbólicos (1997:37).

Esta autora contribuye a comprender que esa construcción de *lo universal*, más allá de ser comprendida como una jerarquización ideológicamente injusta, ha ejercido una labor que debería ser expuesta a revisiones críticas en cada contexto particular.

El descentramiento ¿una figura retórica?

Los autores estudiados coinciden en analizar el rol que juegan las artes visuales latinoamericanas en los actuales tiempos de globalización como ejemplo visible de una posible democratización del espacio cultural. Todos ellos reconocen que los nuevos procesos de intercambio han estimulado una visión más pluralista, pero también se ha producido una falsa ilusión de conexiones transterritoriales más transversales.

Por ejemplo, Mosquera considera que se sostienen relaciones de desigualdad, sobre todo en las organizaciones de las exposiciones de artes plásticas, determinadas por una perspectiva centralizada y adscrita a complejas políticas de mercado: “Estos circuitos tienen el dinero y lo invierten en la construcción de *valor universal* desde sus puntos de vista y los del mercado” (Mosquera,1995:14). Para él, el sistema de las artes plásticas se ha vuelto mercado-céntrico en la medida en que representa múltiples posibilidades de inversión, incluyendo el lavado de dinero. Este hecho ha contribuido a que el alcance de la producción artística mengüe muchos de sus objetivos. Para Mosquera: “hay demasiados y muy fuertes intereses dificultando una mayor funcionalidad cultural y social de la plástica” (1995:14) y en este sentido, el mercado juega un rol importante, y contradictorio porque especula con la obra a partir de un *aura cultural* que rivaliza con el hecho de negociar económicamente con ella.

Desde las más importantes instituciones que constituyen la esfera internacional se ha ido fomentando el interés por la producción artística del Tercer Mundo y se ha acentuado el relativismo multicultural, sin embargo Mosquera advierte que el esquema centro-periferia se sigue sosteniendo y cree que lo más

grave es propiciar esta desventaja desde el propio contexto cultural latinoamericano. El rediseño de las hegemonías descentralizadas y multiculturales son los más peligrosos en la medida en que son los centros occidentales los que “están comenzando a hacerle al Tercer Mundo la circulación intercultural del arte, desde sus propias visiones e intereses” (Mosquera,1995:16). Esto se debe a que la mayoría de las exposiciones destinadas a reflexionar sobre las discursividades de los países periféricos, están condicionadas por financiamiento y criterios museológicos de organismos adscritos a la esfera internacional puesto que son ellos lo que tienen el poder para hacer este tipo de eventos. De manera similar, Richard pregunta: “¿Cuáles son las energías críticas que aportan al debate intelectual de hoy, y mediante qué intersecciones y confrontaciones teórico-culturales puede servirnos su discurso —un discurso internacionalizado por la red norteamericana de traspasos académicos— para repensar *críticamente* «lo latinoamericano»?” (1996:2).

Gerardo Mosquera solicita una posición mucho más crítica y dinámica de las políticas culturales diseñadas dentro del continente para evitar que el canon derivado de la esfera internacional continúe realizando la escogencia de las propuestas artísticas que se imponen por medio de los circuitos ya establecidos, espacios a los cuales las culturas periféricas o *comisariadas*¹⁰, según Mosquera, muchas veces se readecuan para formar parte del sistema, lo cual implica una readaptación de sus ideologías para poder ser aceptados. Este autor rechaza la complicidad de lo latinoamericano de ofrecer al centro lo que se espera de él.

Acerca de este problema Nelly Richard advierte sobre la necesidad de atender las especificidades de la producción local y solicita:

Reescribir Latinoamérica como figura crítica en la discusión sobre centralizaciones y descentramientos pasa por poner en cuestión la economía del poder intelectual que reparte definiciones y aplicaciones de lo latinoamericano en nombre de la instancia unitaria de una teoría generalmente deslocalizada. Pasa por *relocalizar* el significado contingente de las prácticas culturales en función de sus transcurso productivos de *signos-en-uso* que articulan su trama operatoria dentro de un contexto específico y microdiferenciado que desafía las reglas de intercambiabilidad transadas por la función-centro de la teoría metropolitana (1996:21-22).

Richard también cuestiona la postura generalizada que caracteriza a gran parte de la promoción del arte latinoamericano dentro del continente y se opone a su actual comprensión como objetos exportables y transportables, ya que su materialidad física no encierra todo su sentido. Para ella, los productos culturales —incluyendo las obras visuales— deben ser comprendidos en toda su extensión física y simbólica, tomando en cuenta el lugar en el cual tuvieron origen —como sucede con las obras efímeras constituidas por acciones limitadas en el tiempo y realizadas en lugares específicos¹¹ lo cual las convierte en experiencias irrepetibles.

Entre los autores estudiados, Richard insiste sistemáticamente en cuestionar esa mirada estereotipada de la esfera internacional que se ha posado sobre América Latina con la finalidad de encontrar en sus imágenes la dimensión *primitivista* con la cual se la ha signado y que parece seguir reforzándose, según observó en algunos eventos expositivos animados por la celebración de los 500 años del descubrimiento de América¹². Por otra parte, rechaza la condescendencia aparentemente *solidaria* que anula las condiciones contestatarias de muchas obras:

Ni siquiera el giro postmodernista que inflexiona la escena internacional logra caducar los remanentes de esta sensibilidad viciada, ya que su reivindicación de lo *descentrado* suele amañarse en mero tic retórico y que el nuevo brillo de la *otredad* (o diferencia) le sirve más bien de cosmética para disfrazar su centrismo (1989:25).

Mari Carmen Ramírez también reflexiona sobre los niveles de intercambio y denomina *contextura* a la oscilación que experimentan los productores artísticos del continente cuando se afilian a contextos transnacionales (más abstractos) o se inclinan a contextos locales (más concretamente referenciales), lo cual se deriva de: “la necesidad de legitimación que moviliza a nuestro arte frente a los centros de poder hegemónico” (1999a:80), y aunque no favorece esta tendencia a lograr reconocimiento internacional, tampoco la cuestiona. Sin embargo, defiende el valor de *lo local* y cuestiona los estereotipos recurrentes

con los cuales se representa a América Latina en las exposiciones organizadas por los centros de poder, especialmente Estados Unidos. Esta investigadora observa que lo local puede ser asumido como un signo de resistencia —en la tradición de Traba¹³— frente al impulso homogeneizador que requiere de una comprensión accesible de los códigos que no se inscriben en su contexto. En este sentido, lo local se reviste de una connotación política que no puede ser traducida ni neutralizada fácilmente:

[...] *lo local* escapa al uso o desgaste explícito de imágenes, motivos o referentes estilísticos, sean éstos asociados tanto con una noción particular de identidad como con una localidad geográfica específica. Más aún, los parámetros de «la diferencia» promovida como valor de mercado por los centros hegemónicos; se refiere a las propias estructuras de poder económico y social en que se encuentran inscritas las prácticas artísticas del tipo de sociedades no-hegemónicas representadas por América Latina —y “agrega”— Al someterse a un análisis riguroso, el aparente descentramiento de las prácticas artísticas latinoamericanas, con respecto a sus respectivos contextos locales, es sólo una ingenua ilusión más creada por la tendencia homogeneizadora central” (Ramírez,1999a: 80).

Las reflexiones de Mosquera, Richard y Ramírez revelan que en el campo del arte se hace más evidente el descentramiento como un recurso o figura retórica que en la práctica continúa sosteniendo relaciones de desigualdad pues se conservan los esquemas valorativos tradicionales atribuidos al arte: la originalidad y la trascendencia que privilegian de manera particular a los productores (artistas) y el sistema de circulación (curadores, investigadores, galeristas).

Para contrarrestar el descentramiento como recurso, Mosquera y Richard coinciden en reconocer la apropiación como dispositivo discursivo y aunque esta actividad ha sido ampliamente utilizada a lo largo de la historia, hoy en día parece oportuno asumirla con una mayor conciencia política de resignificación: “pues lo que interesa es la productividad del elemento tomado para los fines de quien lo apropia, no la reproducción de su uso en el medio de origen” (Mosquera,1999:62). Reciclar lo ajeno puede llegar a ser una *estrategia transgresora* si su operación está orientada a confiscar para uso propio mientras cuestiona los cánones y la autoridad de los paradigmas hegemónicos. Frente a la constante situación de transculturación que implica el recibir y dar, Mosquera aclara que debe considerarse que: “el flujo no puede quedar siempre en la misma dirección Norte-Sur, según impulsan la estructura de poder, sus circuitos de difusión y el acomodamiento a ellos” (1999:65). Para él, *invertir la corriente* implica no sólo invertir el esquema de dominación por medio de una réplica sino intervenir en la acción y “contribuir a pluralizar para enriquecer la circulación en un sentido verdaderamente global” (1999:65).

Ambos autores reconocen que actualmente el campo cultural se ha convertido en un espacio de lucha de poderes entre fuerzas hegemónicas y otras subalternas que atañen tanto a lo simbólico como a lo social. La lucha está marcada por los deseos de rearticular las hegemonías, afirmar las diferencias, criticar el poder y apropiarse o resemantizar hacia todos lados. Mosquera aclara que si bien presenciamos una tendencia amplia hacia el pluralismo, no se deja de ejercer el deseo de controlar la diversidad. Aunque los grupos subalternos han adquirido una mayor fuerza, con una acción más participativa, este autor advierte que se debe tener cuidado con las categorías que actualmente se emplean pues se puede tender a “mellar el filo crítico de la cultura” (1999:67) en la medida en que se aplanan las contradicciones con posibles relatos de armonización de la diversidad.

Nelly Richard atiende más a la sintaxis del lenguaje como estrategia desestabilizadora de la autoridad y favorece la ambigüedad y la polisemia que se produce con la fluctuación del significante en contra de la univocidad del sentido. Según ella, el plurisentido ejercido por las artes visuales y la literatura de la *Escena de avanzada*, proponía un *des-orden* frente al orden del poder autoritario que se sostiene sobre unidades fijas y bipolares y que caracterizó al período de la dictadura chilena, porque es el: “simbolismo mítico-político que inspira a los discursos fundacionales” (1990:6) como ocurría en esos momentos en los cuales se pretendía refundar la nación. Estos recursos fueron significativos porque:

[...] la brecha abierta entre significante y significado por el descalce poético o el subterfugio ficcional ayudó a problematizar la representación (el nexo entre lo dado y lo creado) como montaje discursivo, mientras la

gramática del poder buscaba naturalizarla como evidencia (desmentirla como hipótesis) postulando así su verdad inamovible" (1990:7).

Esta misma estrategia de descentramiento, empleada en un momento político muy particular, podría formar parte de la postura de apropiación señalada por Mosquera frente al poder hegemónico de las discursividades centrales que influyen en el desenvolvimiento de las artes plásticas latinoamericanas.

Redimensionar lo estético o lo artístico latinoamericano

Nelly Richard —desde el campo que ella define como crítica cultural— y Beatriz Sarlo —desde la crítica literaria— coinciden en atender la dimensión artística dentro de una perspectiva multiculturalista¹⁴. Sarlo reconoce que actualmente no se cuenta con parámetros valorativos que permitan reconocer al arte como una esfera especializada de la cultura y reclama el desinterés por esta problemática:

Así, una vez más, el punto que nos preocupa es si podemos capturar la dimensión específica del arte como rasgo que tiende a ser pasado por alto desde la perspectiva culturalista que impulsa a los estudios culturales, que hasta hoy han sido ultrarrelativistas en lo que concierne a la densidad formal y semántica. La paradoja que enfrentamos también podría ser pensada como una situación en la que los estudios culturales están perfectamente equipados para examinar casi todo en la dimensión simbólica del mundo social, *excepto el arte*. Sé que esta afirmación puede sonar exagerada. Sin embargo, todos sabemos que nos sentimos incómodos cuando nuestro objeto es el arte (Sarlo,1997:38).

En su libro *Escenas de la vida posmoderna*, Beatriz Sarlo rechaza la definición instrumental del arte que lo ha reducido a la búsqueda de legitimidad y prestigio, derivada por la fuerte ascendencia del mercado en su sistema de valores. Aunque reconoce que uno de los méritos del proceso de desacralización del arte ha sido la relativización estética, también la considera como una de sus "consecuencias más perturbadoras" (1994:157), porque se ha fomentado un vaciamiento de *valores* en complicidad con el mercado y sus subterfugios: "El mercado, experto en equivalentes abstractos, recibe a este pluralismo estético como la ideología más afín a sus necesidades" (1994:158).

Sarlo advierte la desconfianza que despierta la actual configuración del campo de las artes visuales entre los estudiosos de la cultura en general, puesto que el rol del arte como dispositivo de cambio social ha sido sustituido por relatos ficcionales. Sin embargo, ella lo rescata como valor cultural y responsabiliza al mercado del *relativismo tolerante* marcado por la incidencia del pensamiento postmoderno con sus estrategias desenmascaradoras de la modernidad.

Para esta autora, el cuestionamiento del poder del mercado tiene que ver con una puesta en escena desigual de los consumidores y productores. La distancia social pasa por una trama de mediaciones que se hace más visible en las industrias audiovisuales. Es así como el gusto o la valoración de las obras artísticas se forma en la alianza entre factores en tensión como son los criterios de legitimación derivados de privilegios, rechazos y reinserciones de los productos culturales, constituyendo una *cartografía cambiante*. Sarlo no es optimista y por ello, cree que es necesario retomar este debate:

El hecho de que hoy esa discusión haya sido extirpada de la agenda (que se la considere, a veces, pasada de moda y otras veces se le impute una vocación de absoluto típica de la modernidad que se quiere dejar atrás) puede ser un signo de la democracia de los tiempos. Como sea, también habría que considerarla un resultado de la expansión nunca conocida como hoy del mercado capitalista en la esfera artística. Y, se sabe, el mercado es, como la imagen mítica de la justicia, ciego ante las diferencias (Sarlo,1994:170).

Beatriz Sarlo considera que sobre la problemática de lo artístico —aunque alude específicamente a lo literario— ha recaído una perspectiva demasiado sociologizante que lo ha reducido a una discursividad determinada por su institucionalización y propone rescatar su especificidad a partir de la inserción de la labor de la crítica literaria en el campo amplio del multiculturalismo que la ha absorbido. Este reclamo

termina por plantear la necesidad de establecer un sistema de valores y argumenta que la diferencia entre los textos literarios con respecto a otros textos culturales se basa en que: “resisten una interpretación sociocultural ilimitada” (1997:36). Su diferencia estaría dada por un *plus* o excedente que se resistiría a una mera funcionalidad social: “La literatura es socialmente significativa porque algo¹⁵, que captamos con dificultad, se queda en los textos y puede volver a activarse una vez que éstos han agotado otras funciones sociales” (1997:36). Esta cualidad de rebasamiento también podría ser atribuida al lenguaje de las artes visuales como capacidad de condensar muchos significados —semejante a la polifonía que Bajtín reconoce en Dostoievski— y que Sarlo explica como una afección especial “por su densidad formal y semántica” (1997:36). La defensa de Sarlo responde a una sensibilidad más ajustada a los valores relativos a la modernidad porque ese *plus* se aproxima a la noción romántica del *arte por el arte*. Sin embargo, sus argumentos sustentados en el poderoso alcance del mercado, contribuyen a revisar el campo restringido del arte porque todavía ejerce su poder como esfera de alta cultura y continúa modelando subjetividades a partir de su desenvolvimiento privilegiado por una élite que, en el caso de América Latina, además de asociarse al sistema de mercado, muchas veces está estrechamente ligada al diseño de políticas culturales.

Aunque Luis Camnitzer no se adhiere explícitamente a la óptica aquí planteada, es posible incorporarlo porque aspira reconfigurar la división del trabajo planteada por las disciplinas que han delimitado una definición restringida del arte. Esta tradición ha estimulado el desarrollo del mercado capitalista del arte y la estética nacional-socialista que definen a priori un modelo de comportamiento y lo convierten en herramienta al servicio de un grupo social determinado. Este pensador afirma que: “El artista se convirtió en un instrumento tecnocrático que cumple órdenes” (1994a:57) y para contrarrestar esta profunda contradicción del campo, propone que el arte se convierta en un conocimiento integrado, a partir de una conceptualización transdisciplinaria dirigida a superar la parcialización de los saberes, comenzando por la educación como postura ética. Esta perspectiva podría posibilitar: “la re-evaluación y apropiación de los mecanismos de decisión” (1994a:57). Lo artístico debería ser entendido como condición latente en todos los demás campos de estudio y en este sentido, Camnitzer aclara que: “Más allá de escribir, leer y calcular, el arte ofrece meta-formas de codificación y de de-codificación. Como tal, ayuda al entendimiento, no solamente del contenido, sino también de la configuración y la estructura de las ideas” (1994a:59). Finalmente, lo artístico estaría orientado a una construcción positiva de poder y podría ser entendido como un comportamiento de orden ético: “Su administración dentro de las consecuencias de todo acto, fija los parámetros dentro de los cuales el perfecto equilibrio entre la libertad individual y el bien común puede darse sin conflicto” (1994a:59).

También Nelly Richard se preocupa por los problemas estéticos pero más orientados hacia el orden del lenguaje cuando plantea la necesidad de considerar la teoría como escritura. Manifiesta su interés por la *forma* —donde se desplaza el sentido antihegemónico— que ha sido desatendida por los estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder más preocupados del carácter instrumental, visible en el privilegio del dato. Esta autora considera que se ha establecido una nueva tradición ensayística que: “sacrifica la espesura retórica y figurativa del lenguaje en el sentido (fuerte) de lo que Barthes llamaba *la teoría como escritura*” (1998:148). Coincide con Beatriz Sarlo cuando comenta que la ampliación de la textualidad:

[...]ha subordinado la pregunta por el valor de lo artístico y de lo literario *al punto de vista relativista de la sociología de la cultura*: un punto de vista que admite comentarios sobre los efectos institucionales de producción-circulación-recepción de las obras, pero que no permite dejarnos sorprender por la voluntad de forma y estilo que define las tomas de partido ideológico-críticas con la que cada obra elige oponerse a otras apostando a determinados valores de significación (1998:150-151).

También destaca la necesidad de rescatar ese valor estético que podría contraponerse al relativismo que promueve la indiferencia y ha facilitado el poder decisivo del mercado y de las industrias culturales.

Para Richard, el excedente de la lengua —similar al *plus* de Sarlo— introduce una rebeldía discursiva ejemplificada en los planteamientos artísticos de la *Escena de avanzada* chilena. Pero se distancia de Sarlo porque le otorga a la poética del lenguaje un carácter político más definido como *autorreflexividad* y

plurivocidad. Para Richard, lo estético-literario es “dimensión figurativa de un signo estallado (difractado y plural) capaz de criticar la homogeneidad de las hablas meramente notificantes que forman la masa comunicológica” (1998:152), característica que también alcanza a la crítica literaria que se ve amenazada por el dominio de un lenguaje instrumental “que censura los pliegues autorreflexivos de la escritura en cuya reserva se trama la relación entre sujeto, lengua y malestar crítico” (1998:152).

La perspectiva crítica que describe Richard podría contribuir a superar la tendencia a instrumentalizar el lenguaje en el saber académico, debido a que la democratización del conocimiento exige que la heterogeneidad de *lo otro* circule a modo descriptivo, sin ingresarlo como elemento subversivo capaz de alterar significativamente el propio campo de producción de saberes, sobre todo en “el interior de la lengua misma” (1998:157). A partir de estas consideraciones de Richard, se podría pensar en propiciar constantemente un gesto doble, capaz de materializar el cambio y de vigilar la posibilidad de convertirse en acción ilustrativa o descriptiva.

En general, Luis Camnitzer, Gerardo Mosquera, Mari Carmen Ramírez, Nelly Richard y Beatriz Sarlo coinciden en analizar la esfera del arte —visual o literario— desde una perspectiva que no cuestiona su estatuto más allá de las contradicciones que atraviesa y valoran sobre todo su posible actuación como actividad crítica contextualizada. Sus reflexiones contribuyen a plantear que los estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder no deberían seguir descuidando el estudio de esta esfera que, a pesar de representar un segmento elitescos de la cultura, todavía se muestra significativa en el juego representacional de lo latinoamericano con respecto al campo de lo transnacional. Cada uno de estos autores exige una mayor conciencia de las desigualdades que se producen en los intercambios de los saberes y llegan a reclamar para América Latina la capacidad de intervenir en la configuración de nuevos sistemas valorativos de orden estético. Es posible sostener entonces que además de atender la circulación de lo simbólico, se debe estudiar su producción como el lugar donde se afianza la defensa de la supuesta autonomía del campo artístico para continuar ejerciendo su poder hegemónico.

Además de sus reflexiones sobre la producción de pensamiento latinoamericano, estos autores se insertan en el debate del campo hegemónico de la teoría del arte cuando dejan en evidencia las contradicciones que presenta un sistema valorativo irreflexivo sobre sus propias posibilidades de existencia. Frente a la autoridad que todavía representa este segmento atado a la noción de artista y de lenguaje —con una supuesta identidad única y original— Camnitzer, Mosquera, Ramírez, Richard y Sarlo valoran lo artístico como lugar de intercambios y apropiaciones, marcado por una orientación desenmascaradora y transgresora de todo gesto dominante del poder.

Referencias bibliográficas

Camnitzer, Luis (1994a) “La definición restringida del arte” *Art Nexus*, Nº 13: 54-59, julio-septiembre. (Bogotá).

_____ (1994b) “La V Bienal de La Habana”, *Art Nexus*, Nº 14: 48-55, octubre-diciembre. (Bogotá).

_____ (2001) “49 Bienal de Venecia. Prisioneros del tiempo”, *Art Nexus*, Nº 42, Vol. 4:50-56. (Bogotá).

Follari, Roberto A. (2000) “Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?”. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados RELEA*, Nº 10: 79-101, enero-abril. (Ediciones CIPOST, Caracas).

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos*. México: Editorial Grijalbo.

Giunta, Andrea (2000) “Estados Unidos - América Latina: relaciones artísticas en la postguerra fría”. *Encuentro de teoría y crítica*, VII Bienal de La Habana. pp: 58-59.

Llanes, Lillian (1989) “Presentación”, *Tercera Bienal de La Habana '89*, La Habana: Centro Wifredo Lam. pp:13-18.

Mato, Daniel (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*, Plenary Speaker at the 3rd. International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, June 21-25.

Mosquera, Gerardo (1995) "Cambiar para que todo siga igual". *Lápiz*, N° 111:14-19, abril, (Madrid).

_____ (1998a) "Islas infinitas. Sobre arte, globalización y culturas (I parte)", *Art Nexus*, N° 29: 64-67, julio-septiembre.(Bogotá).

_____ (1998b) "Importante y exportante". *Atlántica Revista de las Artes*, N° 19: 61-73. (Centro Atlántico de Arte Moderno, Las Palmas de la Gran Canaria).

_____ (1999) "Robando del pastel global. Globalización, diferencia y apropiación cultural".En: José Jiménez y Fernando Castro (eds.): *Horizontes del arte latinoamericano*, Madrid: Editorial Tecnos. pp: 57-67.

Ramírez, Mari Carmen (1999a) "Contexturas: Lo global a partir de lo local". En: José Jiménez y Fernando Castro (eds): *Horizontes del arte latinoamericano*. Madrid: Editorial Tecnos. pp: 69-81

Ramírez, Mari Carmen (1999b) "Tactics for Thriving on Adversity: Conceptualismo in Latin America, 1960-1980", *Global Conceptualism: Points of Origin, 1950s-1980s*, Nueva York: Queens Museum. pp: 53-71.

Richard, Nelly (1989) *La estratificación de los márgenes*, Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.

_____ (1990) "Estéticas de la oblicuidad". *Revista de crítica cultural*, N°1: 6-8, mayo. (Santiago de Chile).

_____ (1996) "Signos culturales y mediaciones académicas" En: Beatriz González (comp.): *Cultura y tercer Mundo. I. Cambios en el saber académico*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad. pp: 1-22.

_____ (1998) Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamientos del saber. *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio. pp: 141-160.

Sarlo, Beatriz (1994) "El lugar del arte", *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires: Ariel. pp. 133-171.

_____ (1997) "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa". *Crítica cultural*, N° 15: 32-38, noviembre. (Santiago de Chile).

Traba, Marta (1972a) *Arte latinoamericano actual*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

_____ (1972b) "Juicio a las bienales". *Revista Imagen*, Año 1, N° 50, junio.(Caracas).

Yúdice, George (2000) "La globalización y el expediente de la cultura". *Revista Latinoamericana de estudios Avanzados RELEA*, N° 10: 15-43, enero-abril.(Ediciones CIPOST, Caracas).

¹Notas

* Carmen Hernández, Universidad Central de Venezuela. Correo electrónico:mardones@telcel.net.ve

Hernández, Carmen (2002) "Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano". 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. pp: ¿??-¿??

Como *multiculturalismo* se quiere hacer referencia a las posturas *políticamente correctas* que se han apropiado de los términos de una perspectiva intelectual de orden multicultural, contextualizada sobre todo en Estados Unidos, a partir de la articulación de diferentes prácticas discursivas gestadas desde los años 60 (incluyendo el activismo político, el Movimiento de Derechos Civiles, el Black Power y el feminismo).

² Además de los autores seleccionados en este artículo, deben ser mencionados: Ticio Escobar, Andrea Giunta, Coco Fusco, Shifra M. Goldman, Frederico Morais y George Yúdice, como parte de un amplio grupo de intelectuales que asume una mirada contextualmente referida.

³ Este término, que ha sido casi un lugar común para algunos estudiosos del campo, fue muy empleado por Marta Traba durante los años 70 del siglo XX. Y aunque las reflexiones de esta investigadora del arte y escritora argentina estaban muy marcadas por la tesis de la *teoría de la dependencia*, hoy en día resultaría oportuno revisar retrospectivamente su contribución en el campo reflexivo sobre las relaciones entre cultura y poder. (cfr. Traba,1972a).

⁴ Coincido con Daniel Mato cuando se resiste a hablar de *estudios culturales latinoamericanos* porque este término contribuye a imaginar que se efectúa una traducción de la experiencia de los *Cultural Studies* de Birmingham, cuando en América Latina existe ya una tradición de este tipo de prácticas y que podría remontarse hasta los tiempos de José Martí. Estas prácticas, que Daniel Mato prefiere reconocer como *estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*, tienen en común la conciencia de considerar lo cultural como un campo de lucha por el sentido, a través de una actividad transdisciplinaria capaz de intervenir en lo social, atendiendo a lo coyuntural y con la activación de una autocrítica contextualizada. (cfr. Mato, 2000) y en el texto introductorio de este volumen.

⁵ En este artículo, al decir *esfera internacional*, hago referencia a una suerte de red institucional que actúa como eje articulador de un pensamiento hegemónico, de índole eurocéntrico, que sostiene la autonomía del campo artístico por medio de una serie de mecanismos académicos, museológicos, editoriales y de mercado, que se extienden desde instituciones ubicadas en las más importantes ciudades europeas y norteamericanas.

⁶ Desde los años 70, en el ámbito latinoamericano existen muchos ejemplos que se han ido mostrando abiertamente políticos en un amplio sentido. Entre ellos, deben mencionarse por lo menos al argentino Víctor Grippo, los brasileños Hélio Oiticica, Cildo Meireles y Artur Barrio, los cubanos Juan Francisco Elso, José Bedia y Flavio Garcandía, los chilenos Eugenio Dittborn, Gonzalo Díaz, Juan Dávila, y el uruguayo Luis Camnitzer, entre otros.

⁷ Por ejemplo, ha observado que la *Bienal de La Habana*, concebida inicialmente como "un laboratorio de imágenes que retroalimentan la periferia" (Camnitzer,1994b:50), se ha ido transformando en un evento turístico asociado a los principios mercantilistas del *mainstream*. Camnitzer comenta que para la V edición de este evento, en 1994, se impuso de manera extensiva la presentación de los artistas según la tradición de la *tarjeta de visita* lo cual se vio reflejado en transacciones efectivas: "El equipo cubano de artistas como Los Carpinteros vendió todas las obras expuestas. Kcho, otro artista cubano en la Bienal, vendió por adelantado un año de sus dibujos".

⁸ A la generalización de la cultura occidental, Mosquera la llama "metacultura operativa del mundo actual" (1999:58) y la considera un medio paradójico para afirmar las diferencias: "La metacultura occidental con sus posibilidades de acción global- ha devenido un medio paradójico para la afirmación de la diferencia, y para la rearticulación de los intereses del campo subalterno en la época postcolonial" (1999:58).

⁹ Para Mari Carmen Ramírez, los artistas que asumen de manera deliberada la conciencia de aislamiento, como el chileno Gonzalo Díaz, quien formó parte de la *Escena de avanzada*: "la periferia no es una máscara" (1999a:79).

¹⁰ Como comisario o curador se designa convencionalmente al agente responsable de seleccionar a los artistas que conforman un evento expositivo.

¹¹ Ella alude especialmente a las acciones corporales —más conocidas en el campo artístico como *performances*— realizadas por Lotty Rosenfeld y Diamela Eltit en espacios urbanos de Santiago de Chile, entre 1979 y 1985. Por ejemplo, Rosenfeld trazaba líneas blancas —tipo cruces— sobre las franjas blancas del pavimento, frente a edificios públicos como la Cárcel de Santiago o la Casa Blanca, en Washington. Diamela Eltit lavaba las aceras de los prostíbulos más pobres de Santiago. En este tipo de trabajos, la especificidad del lugar, seleccionado como *espacio político*, y la vivencia personal de las artistas que determina una especificidad de tiempo, contribuyen a que la obra visual se convierta en experiencia irrepetible y su registro documental (en video) exhibido en exposiciones internacionales, no posibilita su total comprensión.

¹² Nelly Richard dedica especial atención a la representación de Chile en *Expo Sevilla* como una construcción imaginaria que aspira mostrarse democrática, tecnológica y naturalmente “mágica”: “En plena hiperrealidad, el iceberg presentado por Chile en Sevilla debía ofrecer reminiscencias premodernas del momento en que *el corazón se hincha de temor y de júbilo al contacto del misterio*. Y debía también sorprender al público internacional con su mezcla postmoderna de residuos míticos y alta tecnología, de realismo mágico e hiperconceptualismo, de naturaleza virgen y efectos especiales” (1998:174-175).

¹³ “Esta línea de resistencia no está determinada por un programa previo, ni por una imposición política, ni se puede expresar sólo a través de una determinada estructura formal, sino que radica en un comportamiento de defensa contra la colonización cultural; en una utilización y reelaboración propia de los lenguajes propuestos en Estados Unidos y en Europa; y en una constante voluntad de no perder de vista el significado del arte, es decir, en no convertirse en mero juego formal” (Traba, 1972b). Esta actitud se aproxima a la noción de antropofagia, acuñada por el brasileño Oswald de Andrade y que es ampliamente estudiada por María Cándida Ferreira en este mismo volumen.

¹⁴ Y que, según ya se comentó anteriormente, hemos preferido enunciar como *estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder* por el sentido abarcador y específico contextualmente de esta expresión, aunque estas autoras hagan referencia constante a los estudios culturales, la crítica cultural o literaria.

¹⁵ El *plus* descrito por Sarlo es reconocido por George Yúdice como una complejidad formal y semántica que, aunque escapa a la lógica de la mercancía, no asegura su rol como valor crítico de la especificidad del arte. También Roberto A. Follari ha cuestionado esta postura nostálgica de Sarlo y advierte que los valores transgresores del arte moderno fueron motivados por relaciones de desigualdades ideológicas.(cfr. Yúdice 2000:23; Follari,2000:94-95).

Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico

Emeshe Juhász Mininberg*

En la década de 1990 en Puerto Rico se efectuaron dos plebiscitos sobre la posibilidad de cambio de la relación política formal de la isla con los Estados Unidos.¹ En dichos comicios, conocidos como los plebiscitos sobre el status, se sometió a votación popular de los puertorriqueños el porvenir político de Puerto Rico. El calificativo “puertorriqueño” como requisito de elegibilidad para la participación tuvo el inesperado y controversial efecto de desencadenar un debate en torno al concepto de identidad nacional. El asunto de la elegibilidad surge formalmente en vistas públicas y debates realizados en el Congreso de los Estados Unidos, comenzando en 1989. Una pregunta fundamental y problemática se destila de los debates congresionales: quién es “puertorriqueño.” La interrogante que se plantea en un sentido de jurisdicción política (Pérez,1996) reverbera en una consideración más abarcadora sobre cultura y poder. La pregunta suscita la polémica práctica y teórica de cómo, dónde y por qué se trazan las fronteras de la identidad nacional en un caso tan particular como el de Puerto Rico. El asunto presenta un gran reto ya que al ser Estado Libre Asociado (ELA) de los Estados Unidos, Puerto Rico comparte la ciudadanía y las fronteras políticas con un Estado del cual históricamente se ha definido como una nación aparte.

Las relaciones entre cultura y poder relativas a la autodeterminación política han sido temas de constante atención en Puerto Rico y en la actualidad son foco polémico para el status no sólo político de la isla, sino también para el de la identidad nacional.² La complejidad del caso de Puerto Rico ha dado lugar a la teorización del asunto desde una variedad de disciplinas y discursos. Un vistazo a grandes rasgos de la producción intelectual reciente atisba lo controvertido del panorama, el cual abarca dos idiomas, español e inglés, casi indistintamente y una pluralidad de espacios cuyos contextos producen frecuentemente posiciones encontradas. Sin embargo, en el enfrentamiento entre ópticas y posiciones se evidencia el asedio de una nueva orientación y un nuevo lenguaje para dar cuenta de dinámicas actuales de cultura y poder.

Durante la última década, la reflexión teórica sobre la particularidad político-cultural de Puerto Rico se ha visto informada por las ópticas de la posmodernidad y los planteamientos críticos sobre el poscolonialismo, los procesos de globalización y las dinámicas de transnacionalismo.³ La producción intelectual reciente pone de relieve la problemática de cómo teorizar una entidad que no encaja con las definiciones que se manejan sobre el Estado-nacional, la colonia, la poscolonia, ni la posnación. Pese a que estos instrumentos analíticos capacitan una lectura que rebasa los límites del discurso tradicional sobre la nación como entidad geopolíticamente circunscrita, facilitando otras posibilidades de pensar la comunidad puertorriqueña en la actualidad, no constituyen la formulación de una aproximación teórica suficiente para el caso de Puerto Rico.

En este artículo examinaré cómo los variados aportes de Juan Flores (2000), Arlene Dávila (1997a), Luis Rafael Sánchez (1994), Agustín Lao (1997) y Juan Manuel Carrión (1999) plantean una lectura crítica de los términos cultura, identidad y nación en el caso de Puerto Rico. La reflexión crítica que formulan dichos intelectuales ofrece una introducción sintética al amplio panorama conceptual que se perfila actualmente en el debate teórico sobre las representaciones de identidad nacional puertorriqueña. Las opciones y posiciones de estos aportes difieren pero sí en algo coinciden es en el imperativo de una descolonización conceptual que repercuta en transformación social. De este modo se puntualiza la

necesidad de hablar *desde* las complejas dinámicas que configuran la relación entre colonialidad del poder y colonialidad del saber. Es a partir de ahí que buscan capacitar una nueva orientación al debate de la identidad nacional, el cual interpela el asunto del status político,

La ambigüedad de la relación política de Puerto Rico con los Estados Unidos presenta un desafío teórico a toda reflexión crítica sobre la situación de Puerto Rico y más ampliamente la comunidad puertorriqueña. Dicha ambigüedad se enfrenta en dos elementos fundamentales que han informado y conformado el discurso de la identidad nacional puertorriqueña: la ciudadanía estadounidense y la entidad política del ELA. Por una parte, de manera paradójica la ciudadanía estadounidense ha resultado ser un factor importante en la articulación del concepto de identidad nacional puertorriqueña. Efrén Rivera Ramos destaca en su estudio *The Legal Construction of Identity* (2001), que la ciudadanía estadounidense en el caso de la comunidad puertorriqueña ha presentado consecuencias culturales sorprendentes puesto que fue impuesta para asegurar la gobernabilidad de la colonia pero ha sido manejada por los actores sociales coloniales para beneficio de su situación y de maneras no anticipadas por el gobierno de los Estados Unidos (Rivera Ramos,2001:170-181). Ahora bien, mientras que la ciudadanía estadounidense ha facilitado ciertas oportunidades socio-económicas, también se halla imbricada en un proceso de subalternización de la población puertorriqueña, irrespectivamente del marco geográfico dentro del territorio estadounidense (Flores,1993; Lao,1997). Al habersele conferido la ciudadanía estadounidense colectivamente a los habitantes de Puerto Rico por medio de un estatuto del Congreso de los Estados Unidos en 1917, el marco legal de dicha ciudadanía se configura como un estado civil de segunda clase que difiere en sus garantías y derechos de una ciudadanía fundamentada en la Constitución de los Estados Unidos.⁴ Al crear el efecto de pertenencia e igualdad dentro de un Estado soberano, Rivera Ramos señala que la ciudadanía estadounidense constituye una estrategia para consolidar dinámicas de poder coloniales que no remiten al ejercicio de una represión escueta sino a la negociación de espacios de poder particulares (Rivera Ramos,2001:156).⁵ El hecho formal de la ciudadanía estadounidense a través del tiempo ha incentivado y facilitado que un porcentaje elevado de la población de Puerto Rico haya migrado a los Estados Unidos. Como resultado de políticas económicas en la isla, un sector considerable de la población de Puerto Rico se halla radicada permanentemente en los Estados Unidos o bien “flotando”, viajando regularmente, entre la isla y el continente. Así se ha configurado una comunidad que a pesar de su localización geográfica fuera de la isla y, en número creciente, de no manejar el español como primer idioma, en gran parte de los casos conserva un estrecho vínculo de identificación cultural con Puerto Rico, la comunidad emisora. De este modo, el término “puertorriqueño”, en tanto referente de identidad nacional, constituye un reto teórico y práctico ya que no guarda una clara referencialidad con un espacio geográfico particular ni con la ciudadanía de un estado nacional.

Por otra parte, el término referente a la entidad política que constituye Puerto Rico como territorio de los Estados Unidos, Estado Libre Asociado (ELA), presenta una amplia gama interpretativa, especialmente al considerar históricamente el contexto socio-político de la relación entre Puerto Rico y los Estados Unidos. La isla de Puerto Rico fue cedida por España a los Estados Unidos en 1898 como resultado de la Guerra Hispano-cubano-americana. En 1900 se estableció en Puerto Rico un gobierno civil liderado por estadounidenses, finalizando dos años de ocupación militar y reconociendo cierta agencia política local. En 1917 el Congreso de los Estados Unidos confirió la ciudadanía estadounidense a los habitantes de Puerto Rico, declarando al mismo tiempo la necesidad de “americanizar” o instruir a los puertorriqueños en la lengua y los valores de su nueva nación para incorporarlos a la “civilización”. Los esfuerzos por “americanizar” a la población se centraron en torno a la instrucción obligatoria totalmente en inglés en los niveles primarios y secundarios. No obstante, además de enfrentar una variedad de dificultades en su implementación, el programa de educación en inglés durante las siguientes tres décadas fue foco de agrias protestas y de polémicos debates sobre la especificidad cultural puertorriqueña. Durante esa época se fundó el partido nacionalista puertorriqueño, formulando una lucha de resistencia política a la penetración económica y cultural de los Estados Unidos en Puerto Rico. El partido nacionalista planteaba la defensa de la cultura “puertorriqueña” no sólo como resistencia a las

políticas de asimilación de los Estados Unidos sino también como razón de una diferencia cultural fundamental que apuntaba a la necesidad de la soberanía política de Puerto Rico como estado nacional independiente. La lucha nacionalista adquirió una militancia agresiva en la década de 1930 bajo el liderazgo de Pedro Albizu Campos, quien fue encarcelado de 1937 a 1947 en una facilidad Federal en territorio continental de los Estados Unidos. Durante esos diez años, en Puerto Rico se reformuló la relación política con los Estados Unidos a partir de una redefinición del concepto de nacionalismo. Este se reubicó en términos de sus objetivos: de soberanía política a soberanía cultural (Pabón,1995).

La redefinición de los objetivos del nacionalismo fue en gran parte producto de la labor del Partido Popular Democrático (PPD), fundado en 1940 y liderado por Luis Muñoz Marín. Con su lema “Pan, tierra, libertad” y una retórica nacionalista y populista, el PPD propuso una lucha de justicia social, especialmente para la clase obrera. La redefinición de la relación política entre Puerto Rico y los Estados Unidos fue producto de una serie de negociaciones entre el gobierno de los Estados Unidos y las élites políticas en Puerto Rico, resultando en un proyecto modernizador de industrialización y recuperación económica para la isla. Dicho proyecto concedía mayor autonomía política sobre asuntos locales a cambio de una fuerte dependencia económica de los Estados Unidos para estimular la economía local. En 1948 se realizaron los primeros comicios para un gobernador local, resultando electo Luis Muñoz Marín, el representante del PPD.⁶ En 1949 se aprobó la instrucción primaria y secundaria en español con el inglés como materia aparte. En 1952, a petición del pueblo puertorriqueño, bajo el auspicio del PPD, el Congreso de los Estados Unidos ratificó un nuevo status político para Puerto Rico: el Estado Libre Asociado (ELA). Luego de medio siglo de dominio colonial, el logro del ELA se celebró como la entrada a la modernidad con el progreso económico, el acceso al poder político y la afirmación de una cultura nacional propia: Pan, tierra y libertad. ¿Pero a qué precio? La dependencia económica abrió así espacios desde los cuales se negocian cotidianamente las contradicciones del Estado de libre asociación, donde la colonialidad del poder se consolida por el consenso activo de los actores sociales.

El resultado del más reciente plebiscito sobre el status político de Puerto Rico (1998) fue el enigmático “ninguna de las anteriores” —el voto mayoritario no favoreció ninguna de las tres opciones tradicionales: la estadidad, la actual configuración del ELA, la independencia (en este caso se presentaron dos tipos de independencia, una completa y la otra enmarcada por un tratado de libre asociación).⁷ La indeterminación, en lugar de un gesto de apatía, es una respuesta radical que señala más ampliamente la necesidad de reformular los términos del debate antes de perfilar el marco jurídico y político en el cual se ha de insertar.

El resultado del plebiscito devela una desestabilización del precario equilibrio sobre el cual el poder hegemónico ha construido el concepto de identidad nacional “puertorriqueña” desde la fundación del ELA en 1952. Uno de los factores más desestabilizadores de ese equilibrio ni siquiera participó en los comicios: el sector de la población puertorriqueña radicada en los Estados Unidos, la diáspora, la comunidad “flotante”. El proceso de petición por parte del gobierno de Puerto Rico para el patrocinio federal de un plebiscito sobre el status político de la isla, y de la cual formaron parte las vistas públicas y debates congresionales que se iniciaron en 1989, quedó sin determinación alguna por parte del Congreso de los Estados Unidos. Por consiguiente, ambos plebiscitos realizados en la década del noventa fueron efectuados de acuerdo a leyes locales de Puerto Rico, sin el patrocinio federal del Congreso de los Estados Unidos. De este modo, se autorizó a participar en los comicios sólo a los puertorriqueños radicados en la isla. El problema práctico del momento se resolvió señalándose que la configuración política de Puerto Rico es un asunto que afecta sólo a los habitantes de la isla. Sin embargo, el devenir de la relación política entre Puerto Rico y los Estados Unidos es asunto que toca directamente a todos los puertorriqueños independientemente de su localización geográfica. Ello se debe al impacto de las dinámicas de colonialidad que informan y conforman la relación entre Puerto Rico y los Estados Unidos (de la cual forma parte el proceso plebiscitario mismo sobre el status de la isla), y que trascienden, por ejemplo, en los factores que configuran el movimiento migratorio entre un espacio y el otro.

De este modo “Ninguna de las anteriores” manifiesta la coyuntura en que se encuentra no sólo el asunto del status político de Puerto Rico, sino también especialmente el de la articulación del concepto de identidad nacional puertorriqueña. El deseo de la mayoría de la población de Puerto Rico de conservar la ciudadanía estadounidense se conjuga paradójicamente con el deseo de proteger de manera oficial la especificidad cultural puertorriqueña de una percibida amenaza de asimilación cultural por parte de la metrópoli. Los términos en que se ha delineado la problemática del status en las últimas décadas ya no interpelan eficazmente los retos actuales. Los debates congresionales y el último plebiscito abrieron la interrogante teórica sobre no sólo de dónde localizar los márgenes de la nación, sino de cómo manejar el concepto mismo de nación en el caso de Puerto Rico y, más ampliamente, la comunidad puertorriqueña en su multiplicidad de localizaciones geográficas.

En su ensayo “The Lite Colonial: Diversions of Puerto Rican Discourse” recopilado en su libro *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* Juan Flores (2000), examina cómo discursos en torno a los conceptos de nación, identidad y cultura en Puerto Rico se ven articulados crecientemente en dinámicas de mercados de consumo transnacional. Flores aborda el tema del nacionalismo cultural, en contraposición al tradicional nacionalismo político, señalando cómo en los últimos veinte años el impulso nacionalista en Puerto Rico se ha desvinculado del discurso esencialista y totalizador de separatismo político. Esto responde tanto a dinámicas de mercadeo del capitalismo transnacional, como a una rearticulación de los objetivos del discurso nacionalista en la isla al cuestionarse crecientemente la viabilidad de la independencia. El discurso totalizador del nacionalismo político se ve reubicado en un nacionalismo cultural no contestatario y de visos consensuales con las actuales relaciones de poder. Desarticulado de estridencias separatistas, el nuevo nacionalismo da lugar a una más libre circulación de representaciones de la “nación”, develando una rearticulación de los procesos del colonialismo. De este modo, Flores propone la terminología “lite colonial”, que resuena conceptualmente con las dinámicas del capitalismo tardío (“late capitalism”/ “late/lite colonial”) donde el mercado se presenta como uno de los actores centrales (Flores,2000:36-37). El vocablo “lite”, en su neologismo ortográfico, hace referencia a una estrategia de mercadeo en la cual se presenta el producto original en una nueva versión alivianada de sus posibilidades nocivas para el consumidor. Flores señala que dicha terminología así también alude al concepto de colonialismo “flexible” que se maneja en planteamientos recientes sobre relaciones coloniales contemporáneas. En éste la subordinación colonial pasa de dinámica político-institucional fundamentada en el estado a una política transnacional del mercado y del consumo (Flores,2000:38). El texto de Flores dialoga críticamente con otras propuestas recientes sobre cómo conceptualizar “la nación” “puertorriqueña”: los planteamientos de la estadidad radical, la independencia “lite” para la isla, también los conceptos de etno-nación (Negrón-Muntaner y Grosfoguel,1997) y transnación (Lao,1997). Más que una manera de conceptualizar la nación, Flores propone una óptica que capacite el manejo teórico de los procesos de negociación, resistencia y subversión que se hallan en las dinámicas del colonialismo contemporáneo. Aun en los planteamientos más híbridos sobre identidad, cultura y nación, Flores encuentra que persiste una referencialidad territorial, la cual limita la deconstrucción de las complejidades coloniales contradictorias que caracterizan la experiencia “nacional” de la comunidad puertorriqueña.

El elemento innovador que presenta Flores es recalcar la importancia instrumental del aspecto de consumo discursivo que caracteriza al colonialismo “lite”. Así señala que “[el] colonialismo lite es un colonialismo eminentemente discursivo, una forma densamente simbólica de dominación transnacional que pone énfasis tanto en una identidad consensual (“todos somos puertorriqueños, por encima de todas nuestras diferencias”) como, simultáneamente, en múltiples identidades de naturaleza no monolítica, fragmentada, incluyendo la diaspórica”.⁸ La óptica del colonialismo “lite” es ambivalente. Por una parte, constituye una apertura polisémica de conceptos tradicionalmente esencializados. Esta pluralización capacita nuevas aproximaciones a problemas ya anquilosados. Por otra parte, puede tornarse otra forma más de rehuir las complejidades de la situación a favor de una lectura superficial que enmascare los aspectos más perniciosos del colonialismo en la actualidad. Esta es una ambivalencia productiva para Flores ya que en las superficies mismas pueden hallarse dinámicas fundamentales del colonialismo. La propuesta teórica de Flores retoma las dinámicas performativas del discurso colonial que explora

Edouard Glissant en el caso de Martinica en su obra *Discours antillais* (1981). De los planteamientos teóricos de Glissant, Flores halla especialmente útil el movimiento dialéctico del *détour/rétour* (diversión/reversión) como movimiento capacitador de una posible descolonización discursiva. De forma general, el concepto de *détour* para Glissant constituye un desvío del camino claro a seguir o, como lo traduce Flores, una diversión (que es otro término en francés que también utiliza Glissant). Esa diversión es un movimiento de camuflaje discursivo, que desautoriza/deslegitima el discurso hegemónico colonial a través de la parodia. Esa deslegitimación paródica constituye una concientización crítica de las dinámicas hegemónicas coloniales, si va acompañada por la otra parte de la dialéctica. El *rétour* es una vuelta al problema que motivó el desvío/la diversión en primer lugar. La óptica de lo “lite” contiene esta productividad dialéctica. Capacita un re-pensar las dinámicas de los procesos coloniales contemporáneos. Sin embargo, sólo resultará en catalizador de cambio si se produce la concientización crítica de aquello que se camufla. De lo contrario, puede institucionalizarse en una dinámica discursiva que haga más aceptable nuevas versiones veladas de represión colonial. Con ésto Flores parece llamar a cautela crítica planteamientos recientes que buscan reformular la relación política de Puerto Rico con los Estados Unidos en una redefinición presuntamente subversiva del colonialismo. Entre éstos se encuentran las propuestas de la “estadidad jíbara” formulada por el movimiento estadista, la cual plantea la total integración política y económica de Puerto Rico a los Estados Unidos al mismo tiempo que se conserva la soberanía de la especificidad cultural de la isla, particularmente su idioma español. También se halla la propuesta de la “estadidad radical” con su dinámica de la “jaibería” (puertorriqueñización del concepto de *détour/rétour*), que plantea la integración de Puerto Rico como estado de los Estados Unidos como posicionamiento estratégico para una subversión desde adentro que así disuelva la subalternidad del puertorriqueño a la vez que reconoce lo ineludible de las dinámicas colonialistas del capitalismo globalizado. La reflexión de Flores puntualiza cómo se corre el riesgo de mercadear un viejo producto en una versión retóricamente alivianada de sus posibilidades nocivas para el consumidor: éstos son los avatares y riesgos del nacionalismo cultural.

Partiendo del planteamiento del colonialismo contemporáneo como uno marcado preponderantemente por las dinámicas de mercados de consumo, Arlene Dávila estudia específicamente las estrategias de publicidad comercial y de patrocinio de eventos culturales por parte de corporaciones transnacionales en Puerto Rico.⁹ La reflexión teórica de Dávila contribuye a elucidar el concepto de nacionalismo cultural al analizar cómo los mecanismos de mercadeo y de consumo se ven imbricados en la formulación de una pluralidad de discursos de identidad nacional. Si bien Flores plantea que la reubicación de los objetivos del nacionalismo puertorriqueño del campo de la soberanía política al de la soberanía cultural ha encubierto las dinámicas de represión colonial en una versión “lite”, Dávila observa que también ha producido una diversificación de espacios y discursos en los cuales se manifiestan y negocian complejos y contradictorios procesos constitutivos de la puertorriqueñidad. El concepto de nacionalismo cultural es una de las formas de nacionalismo que presenta mayor dificultad teórica y analítica ya que constituye un espacio conceptual que se ve configurado por prácticas culturales, no por una ideología de Estado nacional. La plasticidad y fluidez misma del concepto de cultura es uno de los principales retos. En el caso de Puerto Rico, el concepto de nacionalismo cultural también presenta otro reto: el planteamiento de una clara diferenciación en el campo de la cultura conjugado con una afirmación de dependencia de otro estado soberano. Pese a estas dificultades, Dávila encuentra en las dinámicas del nacionalismo cultural un rico campo de reconceptualizaciones de los términos identidad, cultura y nación. Desde esta perspectiva, Dávila puntualiza que el nacionalismo cultural puede contribuir a un tipo de movilización política, la cual no tiene que verse necesariamente implicada con dinámicas de soberanía política de un estado nacional.

Desde la configuración del ELA en la década de 1950, el debate sobre la identidad nacional se ha visto articulado y polemizado dentro del marco de las políticas del gobierno en la isla. El proyecto modernizador de industrialización y recuperación económica que se formuló con el ELA se entrelazó con una retórica nacionalista que hacía más fácil aceptar la dependencia económica a cambio de la cual se había obtenido cierta autonomía política. Con la creación del Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP) en

1956, un instituto autónomo auspiciado por el gobierno, se institucionalizó una óptica oficial de lo que constituía la cultura y lo que constituía “lo puertorriqueño”. Así se elaboró una visión esencializada de la cultura puertorriqueña que definía la autenticidad de discursos y de espacios, estableciendo un marco referencial demarcado por el legado español y una herencia indígena idealizada, excluyéndose el aspecto africano (Dávila,1997a:233).

La relación entre cultura y poder se ha visto estrechamente implicada con el status político en Puerto Rico. La institucionalización del concepto de “cultura puertorriqueña” ha dado lugar a un discurso hegemónico que disemina la especificidad de “lo puertorriqueño” articulándose como posición de resistencia a la creciente asimilación cultural por parte de los Estados Unidos. Dávila destaca que este aspecto en particular ha limitado la reflexión crítica acerca de la visión hegemónica de la cultura. De este modo observa que las estrategias de mercadeo en Puerto Rico por parte de compañías transnacionales crecientemente están contribuyendo a una visión más amplia del concepto de “cultura puertorriqueña”. Las sucursales de empresas publicitarias transnacionales en Puerto Rico emplean puertorriqueños para *localizar*, o construir a la medida, las campañas de publicidad para clientes transnacionales. Corporaciones tales como la R.J. Reynolds (cigarrillos *Winston*) y la Anheuser Busch (cerveza *Budweiser*) montan campañas publicitarias que apelan al sentido de amor patrio y a la percepción de especificidad cultural porque “la puertorriqueñidad vende” (Dávila,1997a:236). Lo que constituye “la puertorriqueñidad” es precisamente el concepto que se negocia por medio de esas campañas publicitarias, especialmente a través del patrocinio corporativo de eventos culturales. Las dinámicas de patrocinio corporativo contribuyen a polemizar el concepto de “cultura puertorriqueña” ya que por eventos culturales se entiende toda una variedad de actividades que no entran necesariamente en la definición hegemónica de cultura. Dávila señala que se patrocinan actividades que recorren toda una gama: desde actos oficiales organizados conjuntamente con el ICP, tal como la “Medalla de la Cultura” que se otorga anualmente, hasta fiestas patronales, festivales de pueblo y conciertos de salsa. El patrocinio corporativo de tan amplia gama de actividades constituye un aspecto importante de las campañas publicitarias para las corporaciones transnacionales ya que el contexto de la actividad determina la estrategia de mercadeo, elaborándose así un discurso heterogéneo sobre “la puertorriqueñidad.” Por una parte se reafirma la visión hegemónica exclusiva y elitista en las actividades oficiales. Por otra parte se patrocinan eventos populares donde se mercadean nuevos productos buscando lo más atractivo para el mayor número de consumidores, promoviendo lo que la óptica hegemónica califica de consumismo y decadencia social (Dávila,1997a:238). El patrocinio corporativo funciona como catalizador en la promoción de actividades del sector popular, legitimando actividades y ópticas de la cultura que tradicionalmente han quedado excluidas del discurso hegemónico.

Las empresas transnacionales constituyen actores sociales ambivalentes en la configuración de discursos sobre “la puertorriqueñidad”. Dávila observa que los patrocinadores corporativos y los organizadores de eventos culturales se ven imbricados mutuamente en una compleja red de significaciones que abren nuevos espacios articuladores de diversas visiones de lo que constituye la cultura y lo “puertorriqueño” (Dávila,1997a:241). El hecho de que el patrocinio corporativo sea inclusivo de toda una gama de discursos sobre cultura ha sido problemático para el sector hegemónico. Sin embargo, puntualiza Dávila, tanto los organizadores de eventos oficiales como los de eventos populares dependen, y continuarán dependiendo, del patrocinio corporativo para llevar a cabo sus actividades (Dávila,1997a:240-241). Desde esta vertiente resalta el hecho que la afirmación de especificidad cultural de la comunidad puertorriqueña depende del patrocinio corporativo —de ahí el título de su estudio más amplio sobre este tema: *Sponsored Identities* (2000) (Identidades patrocinadas). Por controversial y problemático que sea dicho patrocinio, ha contribuido a ampliar el campo de discusión de lo que constituye la identidad nacional. Las dinámicas de mercadeo y de consumo perfilan una compleja puesta en escena de discursos que crecientemente polemizan el cómo representar la cultura puertorriqueña ya que se conjuga con las fronteras conceptuales de lo que constituye lo “puertorriqueño”. Desde esta perspectiva, el nacionalismo cultural en Puerto Rico se ve informado y patrocinado por una diversidad de intereses comerciales y políticos —cabría preguntarse si el mayor de éstos no es el gobierno mismo de

los Estados Unidos como patrocinador del ELA. El trabajo de Dávila muestra cómo el concepto de cultura puertorriqueña ha adquirido una pluralidad referencial que lo va desvinculando del discurso hegemónico en Puerto Rico, especialmente de la cuestión del status político. Una de las interrogantes con que nos deja la reflexión teórica de Dávila es cómo esta pluralidad referencial podría capacitar otras formulaciones de la identidad nacional que rebasaran el marco geopolítico de la isla.

Arcadio Díaz-Quiñones señala que si el olvido es una de las premisas constitutivas de la nación, la diáspora es uno de los grandes olvidos en la Historia de Puerto Rico (Díaz-Quiñones, 1993). En la diversificación de versiones de la puertorriqueñidad que se manejan en la reflexión teórica actual, la diáspora tiende a quedar fuera o ser mencionada someramente. Esto se debe parcialmente a la persistencia práctica de establecer un nexo directo entre geografía e identidad nacional. Sin embargo, se debe, sobre todo, a la dificultad teórica de conciliar analíticamente sectores tradicionalmente vistos como desvinculados, entre otras cosas, por las dinámicas contextualmente referidas que han perfilado históricamente problemáticas socioeconómicas diferentes. Sin embargo, desde las fisuras de lo que Díaz-Quiñones llama “la memoria rota” (expresión que titula uno de sus estudios), se vislumbran fragmentos discursivos de la producción literaria y de la crítica cultural que articulan aquello que queda silenciado en el discurso nacionalista hegemónico en Puerto Rico. Son pocos los estudios que consideran la diáspora en su compleja relación entre las comunidades receptoras en los Estados Unidos y la isla como comunidad emisora. Debemos a la labor de Flores (1993, 2000), Torre et al. (1994), Negrón-Muntaner y Grosfoguel (1997) y Díaz-Quiñones (1993; 2000), entre otros, el haber recalcado en años recientes la importancia de la diáspora en la reflexión sobre identidad cultural y nación (Lao, 1997:172). El fenómeno del desplazamiento continuo y oscilante entre la isla y Nueva York (entendido como sinécdoque de las ciudades focos de la migración puertorriqueña a los Estados Unidos: Bridgeport, Philadelphia, Cleveland, entre otros) es algo tan prevalente que un estudio reciente sobre migración puertorriqueña denomina a Puerto Rico la “commuter nation” —una de las ironías poéticas del término es que no tiene equivalente preciso en español.¹⁰ La diáspora, en su movimiento migratorio circular, en el ir y venir constante de puertorriqueños entre Puerto Rico y los Estados Unidos, consiste no sólo en una comunidad migrante sino también una comunidad “flotante”. De ese ir y venir se han multiplicado las comunidades de puertorriqueños a través del espacio nacional estadounidense. Dichas comunidades han tenido un marcado impacto en las relaciones de poder y orientaciones culturales entre los Estados Unidos y Puerto Rico pero han quedado desplazadas del discurso hegemónico de la puertorriqueñidad.

El breve relato “La guagua aérea” (1994) de Luis Rafael Sánchez es un texto literario que se ha tornado especie de emblema referencial en la discusión de este aspecto ya que sintetiza poéticamente una óptica alternativa a los discursos dominantes sobre la identidad nacional: considerar el asunto a partir de ese espacio liminal del “entre” / el “in between.” Al narrar jocosamente los incidentes y conversaciones en un vuelo de Puerto Rico a los Estados Unidos, el texto de Sánchez confronta un hecho que, por contundente, pasa desapercibido: para hablar de Puerto Rico hay que hablar de “Nueva York”. El avión aparece transformado en “guagua”, (coloquialismo puertorriqueño), ese familiar y cotidiano transporte colectivo que al transitar entre espacios de la comunidad puertorriqueña deviene en sí otro espacio de la puertorriqueñidad. Las eufóricas carcajadas colectivas que se desatan entre los pasajeros al escapársele los jueyes (cangrejos) del bolso a uno de los pasajeros puertorriqueños de clase económica devienen un vacilón (un relajo) a partir del cual se desprenden fragmentos de conversaciones que van configurando un mosaico de complejas y contradictorias dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales que configuran la experiencia migratoria de la comunidad puertorriqueña. El avión aparece en el texto como cronotopo articulador del ser y estar del puertorriqueño: el constante desplazamiento entre un espacio y otro —la isla y el continente. Ese desplazamiento se produce no sólo en el espacio, el viaje entre Puerto Rico y Nueva York, sino también en el tiempo ya que se presenta la pluralidad integrante de la historia de Puerto Rico sintetizada simbólicamente, entre otros, por la mujer negra, por el “jíbaro” que transporta los jueyes y por los pasajeros “americanizados” que viajan en primera clase desentendidos del eufórico vacilón de la clase turista.¹¹ La dinámica del desplazamiento también puntualiza los desplazados, aquellos que han quedado sin lugar, del discurso hegemónico de la identidad nacional: el legado africano,

el obrero migrante, los homosexuales, entre otros. Dentro de dicha dinámica se inserta el escritor mismo como personaje de su propio relato, así cuestionando de manera inquietante las fronteras entre discursos ficcionales y no ficcionales. Trascendiendo los marcos geográficos, en esa “guagua aérea” se enfrentan y negocian diversas posiciones desde las cuales articular la puertorriqueñidad (Díaz-Quiñones,1993;Flores,2000; Lao,1997). En tanto texto literario, el relato de Sánchez se representa explícitamente a sí mismo como articulador de dimensiones de la experiencia puertorriqueña que han quedado fuera de discursos académicos más formales.¹²

El “vacilón” es una dinámica ambivalente en el texto. Por una parte, ese vacilón es el vacilar entre un lugar y otro, el movimiento oscilatorio de la migración como constitutivo de la experiencia puertorriqueña. El término experiencia es clave ya que la puertorriqueñidad se plantea en un proceso de desplazamiento que rebasa con creces el referente geo-histórico de la isla. En la guagua aérea se transita entre dos espacios geográficos distintos que se reclaman como propios. El viaje como tropo literario del auto-conocimiento se presenta en “La guagua aérea” como concientización de la dificultad de afirmarse como perteneciente a un “aquí” o a un “allá”, de conocerse de una forma definitiva e inmutable. En el ir y venir el “aquí” y el “allá” comienzan a perder su clara referencialidad geográfica para cuestionar las fronteras tradicionalmente establecidas en el discurso de la identidad nacional. “Aquí” y “allá” se conjugan perfilando un neo-espacio. Esto se puntualiza hacia el final del texto cuando una de las pasajeras, respondiendo a la pregunta sobre su pueblo de origen en la isla que le hiciera el autor, “*Pero, ¿de qué pueblo de Puerto Rico?*”, ésta declara: “*De Nueva York*”. En el vacilón, la colonia incorporó a la metrópoli. La respuesta sorprendentemente casual de la pasajera sintetiza una poética de la experiencia puertorriqueña que trasciende la referencialidad geopolítica.

Por otra parte, el vacilón es el relajo, ese camuflaje retórico que carnavaliza, ese *détour* o diversión que señala Flores como una de las dinámicas del discurso colonial puertorriqueño. El vacilar apunta también a la experiencia cultural del status político de Puerto Rico como ELA. Ese estado de libre asociación es lo que simultáneamente hace posible y obliga a ese movimiento, a ese vacilar entre ser Estado (de la unión estadounidense) o ser libre, independiente, que da lugar a una posición fronteriza que media entre una pluralidad de espacios físicos y conceptuales. El vacilón, en tanto camuflaje discursivo, en el texto de Sánchez constituye el *détour*/la diversión que articula el punto de enredo: la migración oscilatoria en la experiencia puertorriqueña. Como articulador de ese punto de enredo, este relato apunta a la posibilidad de un movimiento de *retour* / reversión, o sea, la concientización crítica de la migración oscilatoria y de la diáspora como integrantes del espacio nacional. El relato de Sánchez enfrenta la importancia de la dimensión cultural de la migración, invitando a pensar lo que implica construir nuevos significados en nuevos espacios y cómo éstos impactan la percepción de categorías establecidas.

La diáspora es ese “otro” Puerto Rico, la contracara de las políticas hegemónicas de los últimos cincuenta años. ELA en sus décadas tempranas conllevaba una serie de programas económicos y sociales destinados a mejorar la precaria situación económica de la época en Puerto Rico. Entre ellos, la “Operación Bootstrap”, también conocida como la “Operación Manos a la Obra”, se formuló para fomentar el desarrollo industrial en Puerto Rico a través de la creación de industrias locales y la atracción de inversión extranjera (estadounidense). Un aspecto del programa de desarrollo económico tenía que ver con la reducción de “manos que sobran,” para utilizar la expresión de Frank Bonilla.¹³ Así se incentivó activamente, aunque no como política explícita del gobierno, la migración de obreros a los Estados Unidos.¹⁴ Desde fines del siglo XIX, ya se habían producido varias oleadas de migración de puertorriqueños a los Estados Unidos, especialmente a la ciudad de Nueva York. Sin embargo, lo que se incentivaba bajo la égida del ELA era la migración masiva de trabajadores, tanto como válvula de escape para aliviar la situación de Puerto Rico, como para suplir mano de obra a bajo costo que se necesitaba en el área noreste de los Estados Unidos. La migración se estimuló no sólo a través de promesas de disponibilidad de empleo en los Estados Unidos, sino también por medio de itinerarios de vuelos frecuentes y pasajes aéreos a precios módicos. Como resultado, se produjo una migración masiva de

puertorriqueños hacia los Estados Unidos, siendo la ciudad de Nueva York su mayor foco receptor en las primeras décadas. En la actualidad, la población puertorriqueña en los Estados Unidos asciende a cerca de 3 millones de personas —una cifra sustancial en relación a la población de 3.6 millones en Puerto Rico.¹⁵ El perfil socio-económico de la migración se ha pluralizado: habiendo sido inicialmente predominado por la clase obrera de bajos recursos, en décadas recientes ha habido un marcado incremento especialmente en el sector profesional/intelectual de mayores recursos económicos. Dicha pluralización insta a cuestionarse cómo ha cambiado el perfil de las relaciones de poder coloniales. Pese a la magnitud del movimiento migratorio y su impacto social, económico y cultural en Puerto Rico, dicho sector de la población se ve activamente excluido del discurso hegemónico de la identidad “nacional” puertorriqueña y las consideraciones del status político de Puerto Rico.

El concepto de migración, en su acepción de ida sin regreso, era precisamente lo que buscaba el gobierno de Puerto Rico en los años tempranos del ELA. Una vez se establecieron los migrantes puertorriqueños en los Estados Unidos, se contaba con que no regresarían a Puerto Rico habiendo encontrado mejores condiciones económicas fuera de la isla. Además, se planteaba que la segunda generación ya no sería puertorriqueña, habiéndose asimilado a las corrientes culturales predominantes de la nación estadounidense.¹⁶ No se contaba con las fuertes dinámicas de racismo, xenofobia y explotación obrera que se enfrentarían en los Estados Unidos, factores que contribuirían a fomentar el movimiento migratorio circular, de ese modo configurando una comunidad “flotante”. La enajenación que experimenta la comunidad inmigrante puertorriqueña es algo históricamente persistente. Flores señala que ello es precisamente lo que ha dado lugar a una concientización y auto-afirmación de diferencia cultural que se perfilan en el marco de una fuerte identificación con Puerto Rico (Flores,1993), el cual se presenta como espacio imaginado idealizado que constituye una fuente de resistencia y escape de la hostilidad del contexto inmediato. A las dinámicas de enajenación se contraponen la afiliación “nacional” puertorriqueña como mecanismo de adaptación (Flores,1993:189). Así se observa una variedad de despliegues simbólicos de identidad nacional, tales como la demarcación del espacio “propio” con banderas puertorriqueñas, la construcción de “casitas” en medio del *ghetto* urbano y, el mayor y más controvertido, el “Puerto Rican Day Parade”, el desfile puertorriqueño en la ciudad de Nueva York (cuyo rotundo éxito de décadas ha dado lugar a un interesante proceso de franquicia del concepto del desfile en el “National Puerto Rican Day Parade” que se realiza en distintas ciudades a través de los Estados Unidos). Todo esto apunta a una comunidad que históricamente se identifica y se representa como puertorriqueña, pese a diferenciaciones culturales que se han configurado en gran parte por el contexto de la localización geográfica. Entre éstas se halla el idioma como el elemento más evidente y polémico. En las comunidades radicadas en los Estados Unidos predomina el inglés y el spanglish (híbrido lingüístico resultante de la fusión entre el español y el inglés).¹⁷ A ello se enfrenta uno de los elementos ejes de la representación hegemónica de la identidad puertorriqueña, el español como articulador de la especificidad cultural. Las fronteras de la identidad nacional se han expandido y flexibilizado, irónicamente, como resultado de políticas hegemónicas en la isla que han intentado delimitar el marco de las políticas de la representación de la identidad nacional como elemento del poder político.

En su ensayo “Islands at the Crossroads: Puerto Ricanness Traveling between the Translocal Nation and the Global City” (1997), Agustín Lao propone reconceptualizar la formación nacional puertorriqueña disolviendo el marco geográfico de la isla como referente delimitador de las categorías identidad, cultura y nación. De este modo busca deconstruir el concepto de nación como categoría identitaria reificada que ha configurado históricamente el discurso hegemónico del nacionalismo cultural puertorriqueño. Al señalar que la relación fundamentalmente colonial entre Puerto Rico y los Estados Unidos ha resultado históricamente en la situación subalterna del puertorriqueño irrespectivamente de su localización geográfica, Lao plantea la descolonización no tanto como asunto del status político de Puerto Rico sino más bien como asunto de relaciones diferenciales de poder que afectan ampliamente a la comunidad puertorriqueña. Reconociendo el impacto socio-cultural de la migración, Lao plantea la puertorriqueñidad como entidad desterritorializada, articulada por una referencialidad mutua entre espacios geográficos (Puerto Rico y los Estados Unidos) y la diáspora como aspectos integrantes de la identidad nacional y,

especialmente, de la condición subalterna. Lao ve así la colonia como entidad dinámicamente diseminada más allá del tradicional imaginario de la identidad nacional delimitada por el concepto de Estado nacional. Desde esta vertiente, la reflexión de Lao se informa de los planteamientos teóricos sobre las dinámicas pos-nacionales y los espacios transnacionales (Appadurai,1996; Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc,1994) para ofrecer una relectura del imaginario nacional puertorriqueño como espacio social translocal o transnación. De ahí la propuesta de reformular el concepto de nación como categoría histórica translocal cuyas fronteras se hallan en el movimiento migratorio mismo con sus flujos bidireccionales y las complejas redes de interrelaciones que emergen de ello (Lao, 1997: 176).

Ese espacio social translocal ha existido desde hace varias décadas pero constituye un neo-espacio en la reflexión teórica sobre las fronteras de la identidad nacional puertorriqueña ya que hasta recientemente no se había formulado un lenguaje conceptual para denotarlo. La articulación lingüística de dicho espacio capacita, en el planteamiento de Lao, la trascendencia de la “visión insular” que ha caracterizado el imaginario nacional puertorriqueño (Lao,1997:184), y que ha limitado los horizontes políticos de la lucha por justicia social que originara el proyecto del ELA.¹⁸ La diáspora, especialmente por su localización geográfica y su situación social en la ciudad de Nueva York, la ciudad “global”, presenta una intersección diferencial de espacios y discursos que capacita una lucha de posiciones. Lao plantea que esta lucha obtendría la disolución del término “puertorriqueño” en tanto categoría identitaria delimitada por una referencialidad única a la nación como espacio geográficamente delimitado (Lao,1997:182). De ahí la descolonización del concepto de identidad como necesariamente referencial de la nación, dando paso a la afirmación a través de la agencia política. Ello capacitaría lo que Lao denomina una lucha neonacionalista: una lucha de derechos civiles cuyo objetivo es la disolución de la subalternidad al buscar la igualdad de derechos y participación en el Estado (los Estados Unidos) del cual se es ciudadano (Lao,1997:181-182). De este modo se busca trascender los marcos conceptuales de género, raza y clase, entre otros, que han delimitado el discurso hegemónico de la identidad nacional puertorriqueña y los cuales han contribuido al proceso mismo de subalternización del sujeto colonial. La lucha neonacionalista se perfila como una concientización política con miras a la lucha por justicia social. Contextualizando la situación puertorriqueña actual dentro de los procesos de globalización, ésta se elaboraría en conjunto con otros grupos subalternos relacionándose con diversas ópticas e intereses para combatir prácticas e instituciones que operan en dicho proceso de subalternización (Lao,1997:185).

En tanto espacio nacional translocal, la diáspora *localiza* una posición fronteriza como interrogante del imaginario nacional hegemónico no sólo de Puerto Rico, sino también de los Estados Unidos. La reflexión teórica de Juan Manuel Carrión en su artículo “El imaginario nacional norteamericano y el nacionalismo puertorriqueño” (1999), desarrolla una contraposición pragmática al espacio posible de la posnación desterritorializada que formula Lao, remitiendo la lectura del concepto de identidad nacional a la situación del estado actual del debate en Puerto Rico. Carrión profundiza en el concepto de imaginario nacional para examinar su impacto en el porvenir político de Puerto Rico y de los Estados Unidos (cabe señalar que para Carrión el término “puertorriqueño” es consonante sólo con la población radicada en la isla). Así observa que en Puerto Rico hay una variedad de imaginarios nacionales o discursos de identidad nacional en competencia (Carrión,1999:66), los cuales se hallan marcados en mayor o menor medida por una lectura heterogénea de los imaginarios nacionales estadounidenses. El concepto de identidad puertorriqueña, en sus diversas formulaciones, se ve informado por la continua negociación bilateral entre Puerto Rico y los Estados Unidos. De ahí que las posiciones políticas oficiales en torno al status de la isla formulen su particular versión de nacionalismo cultural en diálogo con las narrativas de la identidad nacional estadounidense. Al hablar de Puerto Rico y el colonialismo, usualmente se considera el asunto a partir del impacto que ha tenido los Estados Unidos en la isla, planteándose la amenaza de la asimilación y el “genocidio cultural” que representa la metrópoli para la “colonia”. Esta aproximación es evidente en las tres posiciones políticas oficiales en Puerto Rico: estadidad, estadolibrismo, independencia. Sin embargo, señala Carrión, las actuales propuestas de estas posiciones políticas, especialmente los proyectos de la “estadidad radical” y el de la “estadidad jíbara”, también develan otra dimensión de la

relación colonia-metrópoli: la capacidad de la colonia de incidir en el imaginario nacional de la metrópoli. Dándole un nuevo giro al concepto de descolonización, declara Carrión que “[el] problema colonial de Puerto Rico es fundamentalmente un problema norteamericano; su solución forma parte de un cuestionamiento de qué es Estados Unidos como nación.” (Carrión,1999:78).

La cuestión del status político de Puerto Rico también plantea una interrogante sobre las fronteras de la identidad nacional estadounidense. Especialmente desde la configuración del ELA, Puerto Rico ha sido una presencia visible e inquietante no sólo en la política del Estado sino también en el imaginario nacional estadounidense, contribuyendo a un cuestionamiento sobre la constitución de los márgenes de dicha nación (Carrión,1999:67). El nexo del ELA, señala Carrión, problematiza las actuales conceptualizaciones del multiculturalismo y la pluralidad étnica de la nación estadounidense. El contexto político-cultural de la isla responde a dinámicas diferentes de las del contexto nacional de los Estados Unidos, haciendo de Puerto Rico algo indigerible a la integración de categorías sociales y raciales de “Hispanic” y “Latino” del imaginario nacional estadounidense. Es indigerible, según Carrión, ya que reubicaría la discusión del concepto de multiculturalismo en los fundamentos políticos del Estado, apuntando a los aspectos prácticos de cómo se configura política y culturalmente el Estado nacional (Carrión,1999:67). Más allá de las esencializaciones y reificaciones de diferencias culturales, se encuentra la cuestión del idioma como demarcador de la intransigencia entre un imaginario nacional y el otro. Si en algo coinciden las diversas posiciones políticas y los diversos imaginarios nacionales en la isla es en la idea del idioma español como elemento fundamental (y no-negociable) de la identidad cultural. Uno de los grandes obstáculos a la mayor integración política de Puerto Rico a los Estados Unidos es precisamente el idioma. El proyecto de “americanización” en la isla a través de la enseñanza del inglés, ha tenido éxito limitado ya que la mayor parte de la población de Puerto Rico no se considera bilingüe. Una mayoría de la población también objeta a que el inglés sea el idioma oficial de Puerto Rico.¹⁹ El idioma inglés es uno de los principales factores unificantes de la pluralidad cultural de la nación estadounidense. Es por eso que en la opinión de Carrión las propuestas políticas en la isla de la “estadidad jibara” y de la “estadidad radical” con sus diferentes planteamientos de descolonización “desde adentro”, o sea a través de la mayor integración política de Puerto Rico con los Estados Unidos, no son tan radicales en sus propuestas sino mas bien en su ideal de transformar el imaginario nacional estadounidense en la práctica de un Estado constitucionalmente configurado como entidad multinacional (Carrión,1999:96-97).

La indeterminación en que resultó el último plebiscito ha dejado el asunto formal del status político de Puerto Rico en suspenso. La elección de “ninguna de las anteriores”, más que un impasse a la situación política, constituye un desafío a reconceptualizar la relación entre cultura y poder. La variedad de reflexiones teóricas que se examinaron en este artículo coinciden en el imperativo de descolonizar los términos de dicha relación. Contrario a la óptica predominante, se plantea que esta descolonización no responde necesariamente al status político de Puerto Rico, sino que se halla relacionada a las dinámicas de la comunidad puertorriqueña en su vínculo político-cultural con los Estados Unidos. Por comunidad puertorriqueña se propone una reconceptualización inclusiva de la diáspora o comunidad “flotante” como actor social constitutivo de (dis)continuidades en el discurso hegemónico de la puertorriqueñidad.

La reflexión crítica sobre el caso de Puerto Rico y la comunidad puertorriqueña ofrece matices y complejidades que contribuyen a la polemización y ampliación de las formulaciones teóricas actuales sobre el colonialismo y los avatares de las categorías nación y nacionalismo. Si bien la producción intelectual reciente evidencia un intento de articulación con las formulaciones sobre el transnacionalismo y el posnacionalismo, las propuestas manifiestan un incómodo engarce tanto en la teoría como en la práctica. Ello se debe, paradójicamente, a la persistencia de las categorías conceptuales de identidad y nación como espacios que históricamente han *informado* y continúan *informando* la orientación crítica ya que por la situación liminal de Puerto Rico reclaman una vigencia que quizá no posean en otros contextos. De ese modo se critican los alcances y límites de las formulaciones dominantes de estas categorías para comprender procesos de colonialidad. Desde distintas vertientes, los trabajos considerados aquí puntualizan una concientización sobre los retos del multiculturalismo develando

dinámicas donde las relaciones diferenciales de poder se hallan imbricadas en un complejo proceso de negociación, de concesiones y de resistencias, que requiere del consenso activo de los actores envueltos en la relación colonial.

Referencias bibliográficas

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization Public Worlds*, Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bhabha, Homi K, ed. (1990) *Nation and Narration*. Londres y New York: Routledge.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton BlancM (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Estados Unidos de América: Gordon and Breach.

Carrión, Juan Manuel (1999) "El imaginario nacional norteamericano y el nacionalismo puertorriqueño". *Revista de Ciencias Sociales*. Nueva época. No. 7:66-101. (Río Piedras).

Dávila, Arlene (1997a) "Contending Nationalisms: Culture, Politics and Corporate Sponsorship in Puerto Rico". En: Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (eds.): *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 231-242.

Dávila, Arlene (1997b) *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico*. Philadelphia: Temple University Press.

Díaz-Quñones, Arcadio (1993) *La memoria rota: ensayos sobre cultura y política*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Flores, Juan (2000) "The Lite Colonial: Diversions of Puerto Rican Discourse" *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*. New York: Columbia UP. pp: 31- 47.

_____ (1993) *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*. Houston: Arte Público Press.

Lao, Agustín (1997) "Islands at the Crossroads: Puerto Ricanness Traveling Between the Translocal Nation and the Global City". En: Ramón Grosfoguel y Frances Negrón- Muntaner (eds.): *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp:169-188.

Morales Carrión, Arturo (1983) *Puerto Rico: A Political and Cultural History*. New York: W.W. Norton & Co., Inc.

Negrón-Muntaner, Frances y Ramón Grosfoguel, eds. (1997) *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pabón, Carlos (1995) "De Albizu a Madonna: para armar y desarmar la nacionalidad." *Bordes* No. 1: 41-53. (Puerto Rico).

Pérez, Marvette (1996) "La guagua aérea: política, estatus, nacionalismo y ciudadanía en Puerto Rico". En: Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuele Amodio (coords.): *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas* UNESCO – Asociación Latinoamericana de Sociología – UCV. pp: 187-200.

Picó, Fernando (1988) *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Rivera Ramos, Efrén (2001) *The Legal Construction of Identity: The Judicial and Social Legacy of American Colonialism in Puerto Rico*. Washington, D.C.: American Psychological Association.

Sánchez, Luis Rafael (1994) *La guagua aérea*. Puerto Rico: Editorial Cultural. pp: 11-22.

Torre, Carlos Antonio, Hugo Rodríguez Vecchini y William Burgos, eds. (1994) *The Commuter Nation: Perspectives on Puerto Rican Migration*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Notas

* Emeshe Juhász Mininberg, Universidad Central de Venezuela. Correo electrónico: emeshe@aya.yale.edu

Juhász Mininberg, Emeshe (2002) "Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico". 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.

¹ Los plebiscitos del status se efectuaron en noviembre de 1993 y en diciembre de 1998. Dichos plebiscitos constituyen referenda de la opinión popular sobre el cambio de status de Puerto Rico. En base a los resultados, el gobierno de Puerto Rico puede realizar una petición al Congreso de los Estados Unidos para que considere el cambio de la relación política entre ambas partes. En última instancia, es una decisión congresional si se considera o desestima dicha petición.

² El término isla aquí se maneja, por razones prácticas, como sinécdoque de Puerto Rico, Vieques, Culebra, Mona y demás dependencias insulares menores que comprenden el archipiélago de Puerto Rico.

³ Jorge Duany ha dedicado varios ensayos bibliográficos a la revisión crítica de trabajos recientes sobre el tema del nacionalismo y la identidad puertorriqueña explicitando nuevas tendencias especialmente en la conceptualización del nacionalismo puertorriqueño como uno crecientemente cultural. Ver, entre otros, Jorge Duany (1997) "Para reimaginarse la nación puertorriqueña" *Revista de Ciencias Sociales* (Río Piedras) Nueva época no.2 (enero) 10-24; Jorge Duany (1998) "Después de la modernidad: debates contemporáneos sobre cultura y política en Puerto Rico" *Revista de Ciencias Sociales* (Río Piedras) Nueva época no.5 (junio) 218-241. Si bien el presente artículo muestra intersecciones con el trabajo de Duany, también busca contextualizar los planteamientos sobre el nacionalismo cultural dentro de la creciente inquietud crítica y teórica por el impacto de las comunidades diaspóricas y "flotantes" en tanto actores sociales que participan en las dinámicas de representación de la puertorriqueñidad.

⁴ De hecho, la ciudadanía estadounidense de los puertorriqueños puede ser revocada también unilateralmente por estatuto congresional. Ver: Johnny H. Killian (1989) "Discretion of Congress Regarding Citizenship Status of Puerto Ricans" Congressional Research Service Memo.

⁵ Para mayor detalle del marco constitucional que informa la condición de Puerto Rico como territorio de los Estados Unidos, ver Christina Duffy-Burnett y Burke Marshall, eds. 2001 *Foreign in a Domestic Sense: Puerto Rico, American Expansion, and the Constitution* (Durham/Londres: Duke University Press).

⁶ El Partido Independentista reúne suficiente apoyo electoral para quedar en segundo lugar en los comicios. Significativamente, el apoyo del movimiento pro-independencia política en Puerto Rico evidencia una drástica disminución a partir de las elecciones del 1948, llegando a un nivel de desaparición casi total en el plebiscito de 1998 donde reunió sólo un 1% del voto.

⁷ Los resultados de los comicios de 1993, en que la mayoría de los votos favoreció una reformulación del ELA, fueron considerados nulos por el Congreso de los Estados Unidos ya que la redefinición del ELA que se sometió a voto popular resultaba inválida en relación a la Constitución de los Estados Unidos. El plebiscito de 1998 constituyó un nuevo asedio al asunto, sometiendo a voto popular cinco opciones para el status: la estadidad, la actual configuración del ELA, la independencia, la independencia con un tratado de libre asociación y "ninguna de las anteriores". Esta última obtuvo el 50.2% de los votos mientras que la estadidad recibió el 46.5% de los votos. Las otras opciones vieron un apoyo mínimo. El voto por "ninguna de las anteriores" constituyó en parte una estrategia del Partido Popular Democrático, proponente del ELA, quien hizo un llamado al apoyo de la quinta opción en lugar de continuar con la actual configuración del ELA. El éxito de la estrategia demuestra el descontento con el actual status por parte del sector de la población que en otros tiempos era su proponente. Para una explicación sintética pero detallada del proceso y los resultados de dichos comicios, ver el sitio en la red

<<http://www.puertorico-herald.org/issues/vol3n04/QA-es.shtml>> También <http://www.ceepur.org>

⁸ "The 'lite colonial' is eminently discursive colonialism, a thickly symbolic form of transnational domination, which emphasizes both a consensual identity [...] and at the same time multiple identities of a non-monolithic, fragmented kind, including the diasporic." (38). La cita en español proviene de una versión anterior del texto de Flores traducido por Jorge Duany: "El colonialismo 'lite': diversiones de un discurso puertorriqueño" en *Revista de Ciencias Sociales* (Río Piedras) Nueva época, no. 7 junio 1999. 1-31.

⁹ Por ser sintético de las propuestas de Dávila, en este trabajo centro mis observaciones en torno a su artículo "Contending Nationalisms: Culture, Politics and Corporate Sponsorship in Puerto Rico". En: Ramón Grosfoguel y Frances Negrón-Muntaner, eds.: *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).pp: 231-242. Para

mayor detalle ver su estudio más extenso *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico* (1997).

¹⁰ El concepto que denota la expresión “commuter nation” es el de una nación compuesta por una población flotante que oscila como evento casi cotidiano entre un espacio geográfico y otro —el término “commuter” denotando la particular dinámica de transitar entre el espacio en que se habita y el espacio en que se trabaja—. La expresión “Commuter nation” titula la antología de Carlos Antonio Torre, Hugo Rodríguez Vecchini y William Burgos, eds. (1994). El concepto de “commuter nation” ya había sido propuesto en relación al caso de Puerto Rico en el estudio de Joseph P. Fitzpatrick. 1971. *Puerto Rican Americans: The Meaning of Migration to the Mainland*. 2da. Ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall).

¹¹ Estos tres personajes constituyen una esquemática referencia histórica a los tres principales componentes culturales y raciales del panorama social en Puerto Rico. La mujer negra perfila la referencia al componente africano que predomina la época de la colonización española de la isla de Puerto Rico. El “jíbaro” perfila la referencia a la clase de campesinos pobres y sin tierras propias que se desarrolla en Puerto Rico en el siglo XIX. En la historiografía y la literatura puertorriqueña, el “jíbaro” aparece como emblema posible de la identidad puertorriqueña en el s. XIX. Los pasajeros “americanizados” de primera clase constituyen la referencia a la actual relación colonial con los Estados Unidos, especialmente a la burguesía puertorriqueña que se ha conformado y consolidado a partir de la fundación del ELA.

¹² En un pasaje autoreferencial hacia el final del cuento, se afirma que la historia narrada es “[...] la historia que no se aprovecha en los libros de Historia. Es el envés de la retórica que se le escapa a la política. Es el dato que ignora la estadística. Es el decir que confirma la utilidad de la poesía” (21). La poesía, entendida como sinécdoque del más amplio campo del discurso literario, se ofrece como otro texto legítimo cuyo discurso devela asuntos que permanecen desplazados, en los márgenes de otros discursos, pero de los cuales, al mismo tiempo, son elementos constitutivos.

¹³ Frank Bonilla. “Manos que sobran: Work, Migration and the Puerto Rican in the 1990’s” en Torre et al., Op. Cit.

¹⁴ Bonilla señala que la migración ha sido un aspecto integral de la industrialización y el desarrollo económico. Ibid, 116-117. En cuanto a migración puertorriqueña ver el estudio de History Task Force, Centro de Estudios Puertorriqueños, *Labor Migration under Capitalism: The Puerto Rican Experience*. 1979. (New York: Monthly Review Press).

¹⁵ Las estadísticas de la población puertorriqueña en territorio continental de Estados Unidos incluye a las personas nacidas en Puerto Rico y a aquéllas que son descendientes de puertorriqueños.

¹⁶ Edgardo Rodríguez-Juliá 1981 *Las tribulaciones de Jonás*. (Río Piedras: Huracán). 39.

¹⁷ Para una discusión más amplia sobre la cuestión del idioma, especialmente el bilingüismo en la comunidad puertorriqueña de Nueva York, ver los estudios de Juan Flores (1993; 2000).

¹⁸ Al mencionar la visión insular, el texto de Lao hace referencia al texto considerado históricamente como paradigmático e inaugural del debate sobre la identidad nacional en Puerto Rico en el s. XX, el ensayo de Antonio S. Pedreira (1934) “Insularismo”.

¹⁹ Carrión cita en su artículo los resultados de una encuesta llevada a cabo por uno de los periódicos de Puerto Rico, “El Nuevo Día” en 1997, en que se encontró que 76% de los puertorriqueños halla inaceptable que el inglés sea el idioma oficial de la isla. (“El Nuevo Día”, agosto 1997). Carrión: 67.

Valoración de la democracia y resignificación de “política” y “cultura”: sobre las políticas culturales como metapolíticas¹

Laura Maccioni*

1- En un texto publicado a comienzos de los 90, Manuel Garretón historizaba las transformaciones verificadas en el significado del término “política”, advirtiendo cómo, en los últimos años, éste se habría desplazado cada vez más extensamente hacia el terreno de la cultura. Así, decía Carretón:

[...] en las décadas del 50-60 el tema principal de la política fue el desarrollo, por lo que la política fue, sobre todo, política económica. En las décadas 70-80 el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y creo que en las que vienen, el tema central de la política [...] será la cultura. Es decir, la política predominante será la política cultural. La preocupación fundamental —agregaba— no será tanto el problema de la economía ni el de los tipos de regímenes políticos, sino los temas culturales, el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. No es que los temas económicos o propiamente políticos desaparezcan, sino que me parece que serán planteados en términos básicamente culturales (Garretón,1993: 223-224).

Qué cambios ocurridos en los modos de pensar las políticas culturales le permitían entonces a Garretón anunciar su avance sobre el dominio de la política? Pregunta que podría formularse, también, al revés: ¿Qué transformaciones en la noción de política lo habilitaban para superponer su alcance con el de las políticas culturales?

Un texto reciente de Martín Hopenhayn ofrece algunas claves que permiten explicar este movimiento por el cual “la política se inviste de cultura y la cultura se inviste de política”, en cuyo marco debe situarse la conjetura de Garretón (Hopenhayn,2001:70). Para Hopenhayn, éste desplazamiento resultó del “efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia” (2001:69). No se me escapa que un análisis de este proceso en su complejidad ameritaría un estudio exhaustivo que diera cuenta del peso específico que en él asumió cada uno de estos factores que Hopenhayn menciona. Más limitadamente, intentaré aportar a esta tarea preguntándome cómo incidió la última de estas variables —la valorización de la democracia— en el esfuerzo de las ciencias sociales por redefinir la política, la cultura, y consecuentemente las políticas culturales, en tanto punto de cruce privilegiado en la relación de ambos términos.

Es así que examinaré un conjunto de textos producidos en el contexto de las transición a la democracia que la mayor parte de los países del Cono Sur vivió durante la década del 80, por considerar que es en esa coyuntura cuando la variable que me interesa adquirió, como nunca antes y tal vez nunca después, una intensidad inusitada. Producidos desde la memoria de la violencia que el Estado terrorista infligió al campo cultural —censuras, listas negras y desapariciones de por medio—, pero también, y por esas mismas causas, desde la necesidad de refundarlo —replantando para ello el lugar de los intelectuales y su relación con la sociedad—, esos textos forman parte del debate en torno a las políticas culturales que convocó a pensar los modos admisibles —pero necesarios— de intervención del Estado democrático en materia de cultura.

2- El retorno al régimen constitucional en los países de América Latina tuvo, en el campo de las ciencias sociales, efectos múltiples y complejos, cuyo significado aún hoy está por estudiarse. El momento de apertura coincide con el auge de las teorías posestructuralistas, el debate internacional en torno al fin de la modernidad y el advenimiento de una era posmoderna, la crisis de la izquierda, el uso expandido del término “sociedad civil” y las reivindicaciones identitarias en la esfera pública, entre

otras cuestiones que se asoman en el horizonte cultural de la época. Por otro lado, el levantamiento de censuras, el retorno de exiliados, la normalización de las universidades, etc., posibilitan ahora la entrada y circulación de estas problemáticas en instituciones y agrupaciones intelectuales.

Pero, si bien como afirma Roxana Patiño (Patiño,1997:4), “la democratización potencia esta puesta el día, [por otro lado, también] impone su propia agenda” en el campo cultural, agenda vinculada a los problemas que plantea el proceso de consolidación de las transiciones en el Cono Sur.

De todos esos problemas, quiero detenerme en uno que es crucial en esa coyuntura y que atraviesa, de un modo u otro, a todos los demás: la crisis en los modos de representación de “lo político”.

Esta crisis, que no es privativa de estos países, impacta no obstante en ellos durante esos años con urgencia extrema. La democratización, lejos de constituir una “vuelta” a la política entendida como un dato natural, radicalizó agudamente las incertidumbres y tensiones entre viejas tradiciones, formas alternativas o metaforizadas de representar lo político durante el terrorismo de Estado, y expectativas de cambio ante el nuevo ciclo institucional que se abría.

“Lo político” y sus alcances pasan, entonces, a nombrar un terreno de discrepancias. Para dar un ejemplo: la desarticulación de las agrupaciones partidarias durante las dictaduras fue simultánea con la aparición de nuevos actores, que, tras el retorno al orden democrático, disputan a los partidos el derecho a que sus demandas entren en la arena pública, provocando fuertes tensiones con los primeros. Si bien, como dice Oscar Landi hablando de Argentina, “en las afiliaciones a los partidos, en las concentraciones y marchas se reafirmaba la voluntad de dejar atrás la época del Proceso”, al punto que “partidos y democracia aparecían como sinónimos” (Landi,1988:108) no es menos cierto que, en el mismo país, los partidos no alcanzan a absorber un conjunto de exigencias como las que testimonian, simultáneamente, los distintos estudios compilados por Elizabeth Jelin en torno a nuevos movimientos sociales (Jelin,1985). Frente a estas demandas —que pugnan por instalar una definición de “democracia” que amplíe los alcances de la “democracia representativa” convirtiéndola en “democracia participativa”— y en el contexto de una aguda fragilidad institucional, fue común que los partidos y las instituciones reactivaran una serie de supuestos basados en aquél postulado liberal según el cual “el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”, asociando sistemáticamente “la ocupación popular de la calle con la posible desestabilización política” (Landi,1988:137) y reclamaran para sí, a partir de este principio de *representación política*, el monopolio de la autoridad para producir las *representaciones de “lo político”*.

Este problema central en la agenda de la transición —el de la representación de lo político— obliga a las ciencias sociales a pronunciarse, y da origen a una nutrida producción bibliográfica que registra las fuertes discusiones que se generan en torno a esta cuestión. Desde el paradigma dominante, ésta se piensa de un modo restrictivo. Así, por ejemplo, a pocos años de finalizar el régimen pinochetista, Nelly Richard denunciaba la incapacidad de las ciencias sociales —pero también de los propios partidos de izquierda— para reconocer la crítica política radical que encarnó la llamada “nueva escena chilena” durante los años de la dictadura. Imbuidas por la “racionalidad funcionalista del encuadre sociológico, que buscaba correspondencias y trasposos lineales entre significante estético y significado sociopolítico” (Richard,1993:40) las disciplinas dejaron afuera, consecuentemente, la revulsividad política de ciertas prácticas artístico-literarias que, subvirtiendo hasta la exasperación códigos y géneros, fueron capaces de enfrentar a la sociedad a “las preguntas sobre la no totalidad, la no centralidad y la no unicidad del sentido” (Richard,1996:16).

Comienzan entonces a emerger otras líneas de reflexión, en las que la pregunta acerca de “qué es lo político” deja de ser remitida a su dimensión *institucional* —que, indefectiblemente, constituye un sitio de regulación y clausura de los alcances posibles del término—; esta nueva mirada, por el contrario, va a reparar en las *prácticas sociales*, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como *efecto de sentido*. La consecuencia de esta proposición es decisiva, ya que, como advierte Landi, se amplía el “caudal semiótico” de prácticas capaces de generar tal efecto: así, quedan ahora incluidas todas las prácticas a través de las cuales los sujetos intervienen en la lucha simbólica produciendo representaciones alternativas acerca del orden social y sus mecanismos de distribución de poder, que son, al mismo tiempo, auto-representaciones, en tanto a través de

aquéllas queda definido el lugar de los sujetos en ese orden representado. Caracterizado de este modo, tal “caudal” no podría, por tanto, agotarse en las actividad partidaria sino que abarcaría también otro tipo de prácticas, como aquellas de la vida cotidiana a través de las cuales se elaboran las identidades estéticas, sexuales, regionales, las memorias individuales y colectivas, etc.

3- Ahora bien: es claro que esta nueva manera de pensar “lo político” identifica a esta noción como una *dimensión* de la cultura —aquélla de las luchas por imponer los propios sistemas de representación—. Si esto es así, entonces intervenir políticamente en la cultura será ahora una forma de intervenir también en lo político; esto es: las políticas culturales adquirirán un valor de *metapolíticas*.

Vinculada a los fecundos análisis que la noción gramsciana de “hegemonía” generó por esos años en Latinoamérica², así como también a la consolidación de un conjunto de estudios y prácticas intelectuales que habrían avanzado notoriamente en el develamiento de las complejas imbricaciones entre cultura y poder —y que permitirían reconocer, legítimamente, una tradición de estudios latinoamericanos en torno a esta cuestión³, esta perspectiva que pone a la cultura en el lugar de las condiciones de posibilidad de la política implica un nuevo enfoque con respecto a dos posiciones clásicas en los debates en torno a políticas culturales, reactualizadas ahora a propósito de la coyuntura transicional.

La primera de ellas, inspirada en las premisas del pluralismo político, concibe las políticas culturales como intervención formal. En efecto, sostiene que las intervenciones de los Estados democráticos en el campo cultural deben restringirse a optimizar los circuitos o estructuras institucionales de manera tal que quede garantizado el funcionamiento irrestricto de un mercado de bienes simbólicos al que, *formalmente*, puedan acceder todos los sujetos en igualdad de condiciones.

Este es, por ejemplo, el pensamiento de José Joaquín Brunner. En un conocido artículo⁴ publicado inmediatamente después de la dictadura pinochetista, el chileno dejaba entrever su preocupación por impedir que desde el Estado vuelvan a promoverse autoritariamente valores absolutos, impidiéndose por tanto la expresión de otros. Su propuesta en materia de políticas culturales va a apoyarse entonces en una definición también formal de la democracia, entendida como “un sistema donde hay múltiples actores que persiguen políticas dentro de un marco más o menos competitivo, produciendo resultados interactivamente y efectos no esperados”. Esto significa, para cada participante, que “ninguno posee ni puede obtener garantías absolutas de que sus intereses triunfarán por completo, así como ninguno puede estar cierto de que sus posiciones serán continuamente preservadas” (Brunner,1988a:374). Los resultados del proceso político son, en este esquema, indeterminados, ya que su significado se encuentra permanentemente en conflicto. De allí entonces que para este autor una política cultural democrática debiera orientarse a “crear y multiplicar estructuras de oportunidades” más que a “difundir contenidos cognitivos a la sociedad” (Brunner,1988a:377).

Por lo dicho, Brunner va a esperar que la política cultural propia de un Estado democrático se limite a procurar unos “arreglos institucionales” o formales que preserven esta indeterminación, impidiendo cualquier tentación de manipulación ideológica y permitiendo la expresión de todos los intereses sin distinción alguna.

Estos arreglos consistirían en intervenciones en el nivel organizacional de la cultura, o nivel de lo que Brunner llama “circuitos” culturales. Tales circuitos están conformados por los productores del campo cultural, los medios que ellos ponen en movimiento para esa producción, los canales de comunicación empleados, los públicos involucrados por la comunicación y las instancias organizativas —administración pública, mercado, comunidad— que permiten poner en relación a este conjunto de componentes y aseguran su funcionamiento. A través de esas intervenciones, para Brunner el Estado debería apuntar (mediante contrabalances, medidas de promoción, control de la competencia, apertura de cierres, regulación de la propiedad, etc.) a evitar el monopolio cultural de un grupo en detrimento de otros, quedando así conformada una estructura institucional disponible que garantice formalmente a todos los individuos la oportunidad de acceder a o de expresar los valores culturales que defienden (Brunner ,1988a, 375)⁵.

El otro modo característico de concebir las políticas culturales, es el que queda en evidencia en las objeciones que Beatriz Sarlo le formula a Brunner en un artículo que escribe poco después de publicado el libro del chileno, en el cual analiza las severas consecuencias que para los sectores

populares y su cultura acarrea una política cultural inspirada en esta perspectiva “formalista”⁶. En efecto, para Sarlo (Sarlo,1988:9), la falacia de una política cultural como la que piensa Brunner residiría en que éstas presuponen que “al funcionar como garantías de igualdad formal de los agentes en su acceso a las oportunidades que ofrece el campo cultural” quedará automáticamente garantizada la expresión de la pluralidad de opiniones y visiones de mundo de los mismos.

Falaz sería también para la autora el corolario de este argumento según el cual el Estado no debería intervenir en el nivel de los contenidos, que deben quedar “librados a la iniciativa de los actores”, sino sólo a nivel de las formas institucionales, a los fines de impedir “cierres ideológicos”. Se trataría de un error en la composición de la escena social, ya que, según Sarlo, “limitar las políticas a funcionar como garantías de igualdad formal de los agentes que intervengan supone una abstracción o grado cero de desigualdad cultural y material. En el proceso cultural los sujetos no son efectivamente iguales ni en sus oportunidades de acceso a los bienes simbólicos ni en sus posibilidades de elegir, incluso dentro del conjunto de bienes que están efectivamente a su alcance”. En otras palabras, conspiran contra un acceso igualitario a esta “estructura de oportunidades” que propone Brunner, las desigualdades que los sujetos acumulan en el transcurso de su historia debido a su condición económica, de género, etc, con lo cual la oferta de bienes que circulan en los circuitos culturales de Brunner, está lejos de constituir *realmente* la oferta a disposición de estos sujetos; ni siquiera, como dice Sarlo, estando “efectivamente a su alcance”, ya que el despliegue de las elecciones de los sujetos tendría el límite de su (des)posesión previa de recursos culturales, económicos, etc. Podemos, siguiendo a esta autora, tomar como ejemplo un caso en el que este argumento se verifica sin tapujos: debe admitirse que los sectores populares tienen *de hecho* a la televisión como oferta prácticamente excluyente, con lo cual su consumo televisivo termina siendo no una libre elección sino una opción impuesta. Dicho con sus palabras: “[...]. Los medios audiovisuales y en especial la televisión tienen un impacto descomunal sobre sectores que no poseen otras alternativas de elección en el mercado de los bienes simbólicos”. De allí que:

[...]no se trataría entonces sólo de plantearse políticas de competencia con ese impacto sino de inducir cambios en las estrategias ideológico estéticas. La industria cultural excluye, en el caso de la televisión, de manera sistemática, alternativas formales, discursivas, ficcionales e informativas. Acá precisamente reside uno de los desbalances que sería preciso encarar con políticas públicas: para hacerlo, la discusión de cuestiones sustantivas es imprescindible (Sarlo,1988:12).

Para sintetizar: en los países con altos índices de desigualdad social y cultural como el nuestro, las agencias estatales, más que preservar el equilibrio de un campo cultural en el que participan igualitariamente todos los sujetos, intervienen en campos profundamente desequilibrados; con lo cual se torna impensable que las políticas culturales puedan ser “neutras” desde el punto de vista sustantivo. Garantizar la existencia de un mercado en el que circulen libremente los bienes simbólicos es una condición formal indispensable pero que por sí sola no puede equilibrar las agudas diferencias en el acceso *real* a esos bienes por parte de los sujetos. Intentar democratizar ese acceso obliga, sostiene Sarlo, a intervenir no sólo en las formas institucionales sino en problemas en donde indefectiblemente debe procederse a la opción por valores, como por ejemplo, aquellos que quedan expresados tanto en las formas como en los contenidos de los mensajes. Y en este sentido un proyecto democratizador obliga, sobre todo, a trabajar en el mensaje televisivo, si se admite que éste constituye el principal objeto de consumo cultural por parte de los sectores populares. Sarlo señala dos medidas que deberían emprenderse con carácter de urgencia: en primer lugar, revisar la fragmentariedad y descontextualización a las que somete las noticias el formato *clip* de los noticiosos televisivos; en segundo lugar, introducir en los canales televisivos los resultados de la experimentación artística en video, hasta el momento exhibidos —paradójicamente— en salas cinematográficas.

4-Dijimos que, a diferencia de Brunner, Sarlo cree que una política cultural propia de un Estado democrático no puede dejar librada la cuestión de los contenidos y formas de los mensajes a los sujetos, ya que su participación tanto en la producción como en el consumo cultural reproducirá necesariamente los (desiguales) límites de sus recursos culturales previos. Es necesario, por tanto, intervenir sustantivamente para compensar esta inequidad. Pero, ¿Cuáles serán los “recursos” que será menester proveer a las diferentes clases de desprovistos? Esto es, para seguir con el ejemplo

de Sarlo: ¿Desde dónde serían revisables los formatos de los noticiosos televisivos, en nombre de los valores de quienes sería deseable la introducción del video experimental en televisión? El texto que estamos analizando no profundiza este aspecto, aunque puede decirse que recomienda, sin precisar demasiado, “la discusión de cuestiones sustantivas” como herramienta “imprescindible” (Sarlo,1988:12): así, Sarlo afirma por ejemplo que “lo malo en una política cultural no es su relación con valores, sino que éstos no sean objeto de discusión permanente” (Sarlo,1988:9).

Pero surge aquí, legítimamente, una duda: ¿Acaso a la hora de convocar a este debate en torno a los valores no volvería a repetirse esta participación desigual de los distintos sectores, de cuyas consecuencias antidemocráticas, precisamente, intentaba prevenirnos el propio texto de la intelectual argentina? Y si esto es así, ¿Quiénes, *realmente*, son los llamados a definir los valores a ser promovidos en los mensajes que circulan? En definitiva, el de Sarlo es un modelo que piensa la intervención política a favor de quienes padecen la desigualdad en la distribución, pero que no ofrece respuesta a la hora de hacerle lugar a esos sectores como sujetos de un cambio.

La discusión Brunner/Sarlo parece llegar aquí a un límite que es, sin dudas, el límite de aquél que Jesús Martín Barbero llamó una vez “paradigma dominante de la comunicación”. Y advertimos que la mención de los modelos de comunicación no resulta aquí impertinente, pues como bien recuerda Barbero, “aunque casi nunca explícitamente, toda política cultural incluye entre sus componentes básicos un modelo de comunicación”. (Martín Barbero,1989:25). El que se ha ido consolidando desde los sesenta hasta entrados los ochenta es, a juicio de Martín Barbero, aquél que se fue construyendo en la complicidad de un modelo semiótico estructuralista —que al atribuir los efectos producidos en el receptor a las propiedades de un mensaje elaborado según los códigos del emisor, no puede reconocer cualquier otra lectura realizada desde códigos diferentes— con un modelo informacional que, al dar por sentada la univocidad de los códigos del receptor con los del emisor puede asegurar que “el máximo de comunicación funciona sobre el máximo de información”. Como ya habrá adivinado el lector, el corolario práctico de este modelo es el postulado “según el cual comunicar cultura equivale a poner en marcha o acelerar un movimiento de *difusión* o propagación, que tiene a su vez como centro la puesta en relación de unos públicos con unas obras”. Y éste parece ser el presupuesto que inspira las propuestas en materia de políticas culturales para la democracia de los textos de Brunner y de Sarlo, tanto cuando el primero procura garantizar la difusión de la mayor y más variada cantidad de mensajes, como cuando la segunda pretende garantizar particularmente la difusión de cierto tipo de mensajes —cuyas formas y contenidos son decididos con anterioridad, en un debate que integraría, básicamente, a los ya integrados— a causa de los cuales ciertas carencias simbólicas serían compensadas.

Entonces: en la perspectiva de Martín Barbero las diferencias que, como vimos, separaban a nuestros dos autores quedan reducidas si se revisa el modelo de comunicación desde el que ambos se representan la cultura y las intervenciones políticas en cultura: el énfasis en la difusión termina por ser la contracara de una preocupación excluyente en el acceso —sea éste formal o real— a los mensajes por parte de unos públicos cuya participación en todo este proceso queda limitada (obviamente, en el modelo) a la sola asimilación/no asimilación de los mismos.

Frente a ese modelo dominante, Martín Barbero postulará los lineamientos para comenzar a diseñar “una propuesta de políticas alternativas”. “Es obvio —dice— que lo que estamos proponiendo no es una política que abandone *la acción* de difundir, de llevar o dar acceso a las obras [...] sino la crítica a una política que hace de la difusión su modelo y su *forma*” (Barbero,1989:25). Pero, se pregunta Martín Barbero, “¿Podrán las políticas plantearse ese horizonte de trabajo, no estarán limitadas, aún en el campo cultural, por su propia naturaleza de ‘políticas’, a gestionar instituciones y administrar bienes?” Y contesta: “La respuesta a ese interrogante nos plantea otro: ¿En qué medida los límites atribuidos a la política en el campo de la cultura provienen menos de los límites de la política que de las concepciones de cultura y de comunicación que dieron forma a las políticas”(Barbero,1990:31).

Se trata, por tanto, de pensar una política cultural desde “otros modelos de comunicación [...] que tienen en común [...] el des-cubrimiento de la naturaleza negociada, transaccional, de toda comunicación, y la valoración de la experiencia y la competencia productiva de los receptores” (Martín Barbero,1990:30).

Así, la “política alternativa” que intenta pensar Martín Barbero no desconoce la importancia de las formas organizacionales o los contenidos de los mensajes, pero contemplará fundamentalmente las operaciones de producción simbólica de los públicos a partir de las cuales éstos construyen los sentidos.

5- Hasta aquí las advertencias de Martín Barbero, quien, sin embargo, no profundiza estas observaciones al punto de dar una respuesta precisa a la pregunta acerca de cómo sería una política cultural diseñada según un modelo de comunicación que haga lugar a la actividad interpretativa de los receptores: este punto, fundamental a la hora de las acciones concretas, queda en la incertidumbre.

Un conjunto de textos de la misma época —“Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común” (1988), y “Averiguación sobre algunos significados de peronismo” (1984) de José Nun, y *Política: un discurso sin sujeto? Apuntes sobre Gramsci, la cultura y las identidades* (1990) de Eduardo Grüner— pueden ser leídos en tanto esfuerzos por pensar un modelo de comunicación que posibilite una intervención político-cultural de estas características. Ambos autores coinciden en el hecho de abreviar en la misma fuente de la tradición gramsciana, de donde retoman un denso núcleo de elaboraciones teóricas en torno a una categoría que resulta clave para hacer progresar el razonamiento de Martín Barbero —al menos en una de sus implicancias—: la categoría de *sentido común*.

Porque si la propuesta de Martín Barbero señala a las operaciones o gramáticas de reconocimiento a las que los receptores someten a los textos como aspecto esencial de una política que aspire a dar real participación activa a todos los sujetos en el proceso de transformación cultural, entonces deberán tenerse en cuenta, indefectiblemente, las operaciones del sentido común; pues en América Latina este dominio discursivo constituye precisamente el principal conjunto de reglas con que la mayor parte de la sociedad, la de los sectores populares —que se encuentran entre aquéllos que una política cultural que se precie de democrática está principalmente interesada en incluir— construye prioritariamente sus interpretaciones del mundo.

Es entonces en esta línea de reflexión que los autores cuyos textos acabamos de mencionar aportarán elementos que iluminen el problema de cómo diseñar una política cultural destinada a los sectores populares cuyo modelo de comunicación subyacente reconozca la importancia de las operaciones de interpretación/producción de sentido, propias del sentido común.

Consecuentemente, deberá procederse a llevar a cabo un “desmontaje” del aparato semiótico de este dominio discursivo a fin de comprender las reglas de su funcionamiento, tornarlo inteligible y por tanto aprovechable para la construcción de este modelo. Pero, ¿Acaso podría afirmarse —a juzgar por la inconsistencia, autocontradicción, incoherencia, etc. de los enunciados que produce—, que el sentido común tiene reglas? Para contestar esta pregunta, Nun se remitirá a la teoría de los juegos de lenguaje del último Wittgenstein para quien el lenguaje puede ser concebido como un repertorio de juegos, cada uno con sus reglas propias, en los que intervienen palabras y acciones. Así, las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein habrían demostrado que “hablar es [...] llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado; y es de este juego, de este contexto particular en que ocurre el movimiento y *no del estado mental de los interlocutores*, que depende el sentido de aquello que se dice” (Nun, 1988:83). El sentido de una palabra, por lo tanto, dependerá de su uso en los distintos juegos de lenguaje en que aparece, esto es, del marco de prácticas sociales en las que interviene: como se advierte, un juego de lenguaje consiste no sólo en el lenguaje sino también en las prácticas sociales a las que se vincula⁷.

¿Y qué tipo de reglas organizan el juego de lenguaje que identificamos como “sentido común”?:

Se considera al sentido común tan caótico e inconsistente [...] por dos motivos que quiero poner brevemente en cuestión. Uno es que se le aplican criterios de racionalidad que no le son propios, tales como la sistematicidad y la coherencia lógica: sobre esto importa subrayar que, en la actitud natural de la vida cotidiana, los juicios no son verdaderos o falsos —como los de la ciencia— sino válidos o inválidos, correctos o incorrectos, eficaces e ineficaces. El otro motivo me parece todavía más importante: no se discrimina entre el *caudal de conocimientos del sentido común* (que es, efectivamente, un magma de tipificaciones, recetas, reglas, definiciones, máximas, etc.) y las *prácticas de razonamiento de sentido común*, a través de las cuales

esos conocimientos son concretamente aplicados. Son estas prácticas las que articulan a situaciones específicas los elementos de aquel caudal que consideran apropiados; y, en esta forma, cumplen una doble tarea: por un lado, determinan cuáles de ellos son relevantes en términos del problema a resolver; y por el otro, al usarlos, establecen su sentido, desde que éste es siempre función del contexto” (Nun,1984:146-147).

Los razonamientos del sentido común son, desde la perspectiva de Nun, evidentemente sistemáticos y regulares. Pero, a diferencia del razonamiento científico, se trata de una regularidad gobernada por las necesidades que impone la acción práctica. Esto es: estas reglas no imponen criterios de verdad o falsedad —como sí lo hacen los de la ciencia— sino de utilidad o inutilidad, adecuación o inadecuación a las necesidades que plantea la acción.

De aquí que este autor pueda sostener que si la producción social de significación se lleva a cabo a partir de juegos de lenguaje diversos, y el sentido común, como se ha visto, es un juego de lenguaje con sus reglas específicas, entonces los saberes especializados y el sentido común no son dominios más o menos racionales o desarrollados, sino tan sólo regiones o juegos distintos del mismo lenguaje, incompatibles, inconmensurables *pero no por eso incomparables*.

Esta conclusión a la que permiten arribar las teorías wittgenstenianas es el punto de partida que Nun necesita para exorcizar la operación iluminista de jerarquización de los distintos modos de razonamiento a partir del patrón de la “filosofía superior” —operación que ha caracterizado con harta frecuencia a un marxismo convencido de la existencia de una racionalidad la de su propia teoría—, con lo cual ya no hay enunciados verdaderos o falsos en términos absolutos, sino usos apropiados o inapropiados al tipo de juego que se está jugando.

Ante el dilema que se les plantea a estos intelectuales en transición —cómo formular una política cultural que no se piense como mera intervención exterior, sino que haga lugar a la deliberación democrática entre racionalidades diversas— Nun señalará la necesidad de buscar mecanismos de comparación o “traducción” —y por tanto de comunicación— entre prácticas de razonamiento del sentido común y de la cultura letrada⁸. Sin olvidar que esta “traducción”, en tanto se ha dicho que hablar un lenguaje es participar de una forma de vida, deberá consistir en volver relevantes ciertas formas discursivas propias de una esfera en otra (Nun:1988:86).

Pero, antes de seguir avanzando, debe recordarse que el sentido común, en tanto efecto de la hegemonía de los sectores dominantes, es fundamentalmente el lugar de la doxa, esto es, de las formas naturalizadas de percibir el mundo y de las condiciones que las reproducen, y por tanto, es fuertemente conservador y resistente al cambio. Entonces, se pregunta Nun: ¿No constituirá este rasgo el límite mismo de la comunicación, esto es, de la “traducción” de estos contenidos de los saberes especializados que son contrarios a la lógica de aquél, y que al quedar, por tanto, privados de toda aceptabilidad, son *inverosímiles*?⁹

Esta constatación parece conducir a su vez a una paradoja: ¿Será que la única opción posible es, finalmente, la de “desalojar” estas ideas falsas que los sectores hegemónicos han instalado en la cabeza de los sectores populares a partir de una plataforma racionalista, reconociendo las operaciones interpretativas de estos sectores pero descartándolas por *su* imposibilidad de participar en un diálogo, y por tanto, perdiendo de vista, irremediablemente, el objetivo que esta política cultural alternativa estaba destinada a conquistar?

Nun retomará aquí la noción de “buen sentido” dentro del sentido común de la que hablaba Gramsci y a partir de ella intentará vislumbrar una salida (Nun,1988:76 y ss.). Pues esta noción identifica dentro de este dominio la persistencia —aunque no sea en un nivel “apenas instintivo”— de un sentido de oposición entre mundos desiguales, aún a pesar de su aparente conciliación momentánea bajo la fuerza centrípeta del discurso hegemónico. En otras palabras, en ese “agregado caótico” que es el sentido común coexisten elementos que reproducen la visión de mundo de las clases dominantes, con otros que emergen de la experiencia práctica de los sectores populares y que refutan aquéllos, incubando así el principio de una contradicción, que, no obstante, puede o no llegar a manifestarse. Esos elementos constituyen “[...] el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente” (Gramsci,1990:11). Si esto es así, entonces una política cultural no podrá consistir en “introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de *todos*, sino de innovar y tornar “crítica” una actividad ya

existente”; o, en otros términos, deberá emprender una crítica del sentido común a partir de este núcleo “crítico” que subsiste en el sentido común mismo. A juicio de Grüner, el crítico del sentido común deberá operar “como el psicoanalista que desmonta la “autointerpretación” implícita en los sueños, lapsus o actos fallidos del paciente” Y esto porque el sentido común, “igual que el discurso del neurótico, dice la verdad *con el mismo gesto* con el que la oculta, y la dice de manera intermitente [...] la tarea de la “filosofía de la praxis” gramsciana es transformar ese “paréntesis” en una intervención consciente y deliberada en el campo de la lucha por el sentido”. (Grüner,1990:8-9).

Sintetizando, entonces, la preocupación que se encuentra en la base de este grupo de textos que venimos analizando: si se admite, como premisa, una actividad simbólica propia de los sectores populares, entonces una política cultural democrática deberá fundarse en un modelo de comunicación entendido también como un modelo de “traducción” que permita el diálogo, la deliberación, y no la mera imposición autoritaria. Reconocido el sentido común como la matriz interpretativa básica de estos sectores, se advierte no obstante que éste también es el principal soporte de la hegemonía. Sin embargo, para Gramsci este conservadurismo esconde una percepción práctica, más o menos consciente, de la desigualdad. La pregunta siguiente es, por tanto, cómo volver traducibles, relevantes o pertinentes a partir de ese núcleo aquellos elementos provenientes de otros juegos de lenguaje —elementos de cuya socialización depende, en gran parte, la transformación que estos intelectuales quieren impulsar, y que por tanto, constituyen una *condición de la política*— que son contrarios a aquella dimensión retrógrada del sentido común.

Este es el punto en que el texto de Grüner parece continuar el de Nun. Suscribiendo también a la analogía del “juego” que constituye la base de la reflexión wittgensteiniana, Grüner postula que en un juego de lenguaje cualquiera pueden identificarse, como en todo juego, tres niveles: 1- el de las reglas del juego —por ejemplo, las reglas del ajedrez— cuya transgresión completa significaría la inmediata desaparición del juego mismo; 2- el nivel de lo que Grüner llama “las jugadas clásicas”, vale decir, donde el uso de la jugada está consagrado por una cierta tradición, y por tanto, no implica prácticamente ninguna creatividad personal; y 3- el nivel de la jugada personal, que sí es “creativa”, aunque siempre limitada en su creatividad por el respeto a las reglas (Grüner:1990:13).

Es fácil adivinar que, si el sentido común es un juego, tanto como el ajedrez, Grüner está asimilando el nivel 2 con el carácter dogmático y conservador del sentido común, mientras que el nivel 3 pareciera quedar identificado con esos momentos “intermitentes”, “esporádicos” de autorreflexividad, que podrían servir de base para la conformación de un dispositivo ideológico-cultural alternativo; sólo que estos elementos potencialmente liberadores no pueden hacerlo por sí mismos: requieren de un discurso crítico *parcialmente* externo capaz de articularlos.

¿Cómo llevar a cabo esa tarea? Sigue Grüner: el afán iluminista pretendería destruir desde afuera el nivel 1 —el de las reglas de juego—, y por lo tanto, *obligar* a los jugadores a cambiar de juego. “Como esto es imposible de hacer operando únicamente sobre el nivel 1 a menos de hacerlo por la fuerza (o sea, ‘pateando el tablero’), es obvio que una pretensión semejante conduciría inevitablemente al ‘sustituisimo’ autoritario”. Y agrega: “Admitimos que esta haya sido una pretensión dominante durante toda una larga y ominosa época del marxismo [...] Pero no creemos que sea la concepción dominante en la crítica del sentido común que propone Gramsci como tarea para la ‘filosofía de la praxis’” (Grüner,1990:15).

En efecto, se sabe que Gramsci argumentó, precisamente, que la lucha ideológica no se lleva a cabo desplazando un modo de pensamiento integral y completo de clase por otro sistema de ideas totalmente organizado: por el contrario, propone la “guerra de maniobras” frente a la “guerra de posiciones”¹⁰.

Es decir, Gramsci —razona Grüner— parece proponer una operación sobre el nivel 2 de las ‘jugadas clásicas’—los ‘mensajes congelados’ del sentido común— que apoyándose en el nivel 3 de los estilos personales —es decir, en las posibilidades creativas que el sentido común todavía mantiene— vaya articulando de tal manera los niveles 2 y 3 que esa combinación termine por resultar incompatible con el nivel 1:

[...] haciendo estallar desde adentro las reglas del juego, sin necesidad de ‘patear el tablero’ [...]. Por supuesto que, para que esa compleja operación sea posible, la ‘filosofía de la praxis’ la lleva adelante con

sus *propias* reglas, con su propio nivel 1; de otro modo, dejaría librado el juego a su propia espontaneidad, lo que significa: a su sumisión al nivel 1 original, ya que no hay juego sin reglas (Grüner,1990:14).

El ejemplo típico aquí serían las intervenciones populistas, que “renuncia a la crítica del sentido común ‘popular’, aún habiendo aceptado que ese sentido común representa el congelamiento de elementos propios de la ideología dominante”.

Pero esa introducción de las propias reglas se produce necesariamente, a juicio de Grüner, de manera “democrática y abierta”, en tanto la acción, por parte de las reglas de juego de la cultura letrada, sobre la base de los niveles 2 y 3 del otro juego no puede realizarse sin que *su* propio nivel 1 se modifique en alguna medida en el “diálogo”, en un proceso que redefine su misma identidad por el mismo movimiento con el que redefine la identidad del otro juego, y en consecuencia, de todo el orden social en tanto efecto del trabajo de representación del mismo que ambos juegos llevan a cabo¹¹.

Y es aquí donde queríamos llegar, a fin de elucidar las diferencias entre aquél debate colectivo que, párrafos más arriba, vimos que proponía Beatriz Sarlo, y éste que proponen tanto Nun como Grüner.

En primer lugar, ya dijimos que al convocar a todos los sectores a un diálogo abierto en materia de cultura, Sarlo no tiene en cuenta que los sectores populares pueden no responder a la convocatoria —aún estando efectivamente a su alcance, diría ella misma— o, si lo hacen, pueden responder desde su misma condición de hegemonizados —desplegando sus opciones según su capital cultural previo, y por tanto, manteniendo incuestionado el orden que los subordina.

Por el contrario, el tipo de participación en el que están pensando tanto Nun como Grüner es aquella que ponga de manifiesto, para criticarla, el funcionamiento mismo de la hegemonía, descubriendo aquellas zonas en donde se intuyen las condiciones de opresión para apoyarse en ellas en vistas a la construcción de un nuevo orden. En otras palabras: precisamente porque estos autores tienen presente la condición de hegemonizados de los sujetos, su estrategia apunta a potenciar la capacidad transformadora de aquellas partes en donde la hegemonía se debilita o fisura —el núcleo de buen sentido— a fin de emprender su crítica.

En segundo lugar, el tipo de debate que sugiere Sarlo es el paso previo al diseño de una política cultural democrática, ya que aquél constituye el espacio de confrontación y posterior selección de los valores a ser difundidos por ésta.

Por el contrario, en este contexto que requiere la refundación de una sociedad democrática con los materiales de una sociedad autoritaria, para Nun tanto como para Grüner, una política cultural es esta confrontación, entendida no como competencia de valores preexistentes, sino como instancia en la que —traducciones, impugnaciones y/o aceptaciones de por medio— se construirán colectivamente los valores sociales como así también las identidades de los actores que los defienden. Es por eso que decíamos, al principio de este trabajo, que este modo de concebir las políticas culturales les atribuía el carácter de metapolíticas, en tanto ellas se proponen no como una intervención en base a preferencias dadas, sino como intervenciones en el proceso de lucha por la representación de “el repertorio mismo de preferencias posibles, y por las condiciones de producción y reproducción de tal repertorio” (Grüner,1990:9)¹², o, lo que es lo mismo, intervenciones en el proceso de lucha por una nueva hegemonía.

6- Tal vez el lector se preguntará por qué creí relevante la revisión de este debate en torno a las imbricaciones entre política, cultura y políticas culturales que a principios de los 80 convocó a los intelectuales del Cono Sur —y que a muchos a quienes preocupa el fortalecimiento de un Estado democrático aún continúa convocando—. Lo considero relevante porque los autores que en él participaron habilitan un lugar desde el cual formular una crítica contra el modelo de políticas culturales que hoy predomina en la reflexión de las ciencias sociales. Modelo que —lejos de apoyarse sobre el reconocimiento de la importancia de las políticas culturales en la creación de consensos políticos que, en aquél momento de honda valoración de la democracia, tenía el diagnóstico de Garretón— resulta, en cambio, plenamente funcional a los requerimientos autoritarios del neoliberalismo. Esto puede constatarse, al menos, en dos aspectos.

Por un lado porque el modo dominante de pensar actualmente las políticas culturales las reduce a la gestión de diferencias simbólicas y la provisión/administración de instituciones culturales específicas para que ellas puedan expresarse sin restricciones; las autonomiza, de esta manera, de un espacio de relaciones sociales de dominación que no podrían, evidentemente, no tener efectos culturales y fortalece, así, el sueño optimista del neopopulismo que quiere hacernos creer que, en tanto estas diferencias están integradas sin distinciones ni jerarquías, ha llegado el fin del conflicto político.

Por el otro, porque pensar las políticas culturales como mera habilitación neutra de espacios institucionales de enunciabilidad y visibilidad para las diversas diferencias, permite ocultar la intervención máxima de este Estado —supuestamente— mínimo en la profundización de las desigualdades. Sabemos, por ejemplo, que nunca como en estos tiempos de Estado “reducido” se ha incrementado tanto el esfuerzo de destrucción de los sujetos colectivos a fines de re-constituirlos imaginariamente como un agregado de individuos atomizados, de contribuyentes cuya responsabilidad se extiende hasta el límite mismo de sus posesiones personales. Y esto es, en muy buena parte, el efecto de una compleja y generalizada política cultural, que consistió en un trabajo de reafirmación activa de las tópicas más conservadoras del sentido común, trabajo que no necesariamente tuvo su base de operaciones en las instituciones identificadas, tradicionalmente, como instituciones de la cultura: por ejemplo, la celebración de la expeditividad del poder ejecutivo por sobre el “diletantismo” de los órganos deliberativos, la asociación de la pobreza con el delito, la vinculación del ejercicio de la memoria con el apego por el pasado, etc.

Recuperar, por último, esta definición “metapolítica” de las políticas culturales, es, en este contexto, una operación político-cultural en sí misma; tal vez, parafraseando a Gramsci, un movimiento —nada más pero tampoco nada menos— en esta guerra de maniobras¹³.

Referencias bibliográficas

AA.VV (1987) "Gramsci en América Latina". *La Ciudad Futura*, suplemento especial. N°6: 12-26. (Buenos Aires).

Aricó, José (1988) *La cola del diablo*. Buenos Aires: Puntosur.

Bajtin, Mikhail (1974) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barral

Brunner, José Joaquín (1988a) "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO.

_____ (1988b) "Cultura popular, industria cultural y modernidad". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago. de Chile: FLACSO.

_____ (1988c) "La mano visible y la mano invisible (Apuntes para una discusión sobre políticas culturales)". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO.

Ford, Aníbal (1990) "Culturas populares y (medios de) comunicación. En: *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

García Canclini, Néstor, ed. (1987) *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

_____ (1995) *Cultura y pospolítica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1986) "Gramsci y las culturas populares en América Latina". *Dialéctica* N°18: 13-33. (México).

_____ (1984) "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular". *Nueva Sociedad* N° 71, 69-77: (Caracas).

Garretón, Manuel (1993) "Cultura política y política cultural". En: Manuel Garretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (ed.): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

Garretón Manuel, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux, editores (1993): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

Gramsci, Antonio (1990) *Introducción a la filosofía de la práctica*. México: Fontamara.

Grüner, Eduardo (1990) *Política: un discurso sin sujeto? Apuntes sobre Gramsci, la cultura y las identidades*. Mimeo. Lima: DESCO

Hall, Stuart (1998) "El problema de la ideología: marxismo sin garantías". *Doxa* N°18: 3-16. (Buenos Aires).

Jelin, Elizabeth, comp.(1985) *Los nuevos Movimientos sociales*. Buenos Aires: CEAL.

Landi, Oscar (1984) "Cultura y política en la transición democrática". Oscar Oszlack (comp.): *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

_____ (1988) *Reconstrucciones*. Buenos Aires: Puntosur.

Martín Barbero, Jesús (1985) "La comunicación desde la cultura". *Alternativa Latinoamericana*. N° 7: 42-50. (Mendoza).

_____ (1989) "Comunicación y Cultura" . *Telos*. N°19: 21-26. (Madrid).

_____ (1990) "Campo cultural y proyecto mediador". *Alternativa Latinoamericana*. N° 11: 27-36. (Mendoza).

_____ (1997) "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera"(entrevista).*Dissens* N° 3: 47-53.

Mato, Daniel (2001) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica a la idea de 'Estudios Culturales Latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo sobre "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Caracas, 20 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Nun, José (1984): "Averiguación sobre algunos significados de peronismo", Oscar Oszlack (comp.): *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

_____ (1988) "Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común". En: *La rebelión del coro. Ensayos sobre política y sentido común*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Oszlack, Oscar, comp. (1984) *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

Patiño, Roxana (1997) "Democratizar/modernizar. Los suplementos culturales en la transición argentina". *Hyspamérica*. N° 78: 3-16. (Universidad de Maryland)

Portantiero, Juan Carlos (1981) *Los usos de Gramsci*. México: Ediciones Folios.

Richard, Nelly (1993) "En torno a las diferencias". En: Manuel Garretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (ed.): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

_____ (1996) "Signos culturales y mediaciones académicas". En: B. González Stephan (comp.): *Cultura y Tercer mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.

Sarlo, Beatriz (1988) "Políticas culturales: democracia e innovación". *Punto de Vista* No. 32: 8-14. (Buenos Aires)

Verón, Eliseo (1980) "Discurso, poder, poder del discurso". En *Anais do Primeiro Colóquio de Semiótica*. (Rio de Janeiro: Ediciones Loyola)

Wittgenstein, Ludwig (1967) *Investigaciones Filosóficas*. México: UNAM.

Wortman, Ana (1996) "Repensando las políticas culturales de la transición". *Sociedad*. No. 9:63-85. (Buenos Aires)

¹⁴ Laura Maccioni, *Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: maccioni@hotmail.com*

Maccioni, Laura (2002) "Valoración de la democracia y resignificación de "política" y "cultura": sobre las políticas culturales como metapolíticas". 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

El presente trabajo ha sido elaborado en el marco de mi proyecto de tesis de maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, *Políticas culturales durante el período de la transición a la democracia*, que ha contado con beca del Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba para el período 1998-2002.

▮

² Al respecto, confróntese AA.VV (1987); Néstor García Canclini, (1984 y 1986); J.C. Portantiero, (1981); J.J. Brunner, (1988b); José Aricó (1988), entre otros.

³ Esta es, por ejemplo, la tesis central de Daniel Mato (2001) en "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica a la idea de 'Estudios Culturales Latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". También la de Jesús Martín Barbero (1997) en "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera".

⁴ Nos referimos a "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades" (Brunner, 1988a).

⁵ Si, en tanto sociólogo, Brunner limita el ámbito de intervención del intelectual en materia de políticas culturales a la faz organizacional de la cultura es porque su noción de la sociología abarca, también ella, sólo esa dimensión. Así, su planteo en materia de políticas culturales se funda, precisamente, en la distinción de dos planos constitutivos de la cultura: mientras el primero "—el microscópico y privado— da lugar a la noción antropológica de cultura como 'formas de vida', esto es, la sociedad vista como totalidad cultural, el segundo remite a la noción sociológica de cultura, donde ésta aparece como una organización de la cultura" (Brunner, 1988c:265). Para Brunner, las políticas culturales sólo pueden afectar este segundo nivel: ellas "no alcanzan nunca, por sí mismas, aquella zona cotidiana donde la cultura se constituye como expresión de los sentidos generados interactivamente por los individuos. En este plano la cultura escapa al control del diseñador, a la intervención de la política deliberada, a la planificación y a la acción instrumental directa" (1988c:270), ya que "los fenómenos específicos de la cultura cotidiana" dependen altamente de "las condiciones más generales de organización de la sociedad que rigen las prácticas interactivas más habituales de la vida diaria (1988c:263)". Quedan afuera de su definición de la sociología de la cultura y, por tanto, de su planteo en torno a las posibilidades —y responsabilidades— del sociólogo en materia de políticas culturales la cuestión de los efectos de poder de esas intervenciones, de los consumos y apropiaciones de los mensajes, de la ideología de los mismos, etc., cuestiones todas que sí afectan aspectos fuertemente vinculados a la vida cotidiana, ya que sin ellas no podrían comprenderse, por ejemplo, las prácticas a través de las cuales se construyen las identidades sociales.

⁶ Nos referimos a "Políticas culturales: democracia e innovación" (Sarlo 1988).

⁷ Se deduce entonces que no puede haber un lenguaje privado porque lo que hay es una comunidad de seguidores de reglas: el acento está puesto en el carácter público, intersubjetivamente compartible y convencional de los criterios o reglas de uso de las palabras.

⁸ Es por eso que en su "Averiguación sobre algunos significados de peronismo" Nun asume que cualquier intento de entender el peronismo como fenómeno de masas no puede partir de una definición de este término que se reduzca a los contenidos de los discursos de Perón, ni a las explicaciones que ofrece la teoría política. Su opción metodológica consistirá en comenzar por dar cuenta de los significados de "peronista" que los propios sujetos que así se califican construyen a partir de sus prácticas de razonamiento de sentido común.

⁹ Por ejemplo, piénsese en las dificultades existentes para socializar, tornándolo aceptable o *verosímil*, cualquier razonamiento que deleve el carácter pre-juicioso y arbitrario de los discursos racistas, discriminadores, etc.

¹⁰ Al respecto, la siguiente reflexión de Stuart Hall resulta ilustrativa de lo que debe entenderse por lucha contrahegemónica en el marco de una "guerra de maniobras": "[...] es correcto sugerir que el concepto de 'democracia' no tiene un sentido totalmente fijado que pueda ser adscripto exclusivamente al discurso de las formas burguesas de la representación política. 'Democracia' en el discurso del 'Occidente libre' no produce el mismo sentido que cuando hablamos de la lucha 'popular democrática' o de la profundización del contenido democrático de la vida política. No podemos permitir que el término sea totalmente expropiado por el discurso de la derecha. Y, por supuesto, ésta no es una operación únicamente discursiva. Los símbolos y slogans poderosos de ese tipo, con un peso político poderosamente positivo no oscilan, por sí mismos, de un lado a otro del lenguaje o de las representaciones ideológicas. La expropiación del concepto tiene que ser constatada a través del desarrollo de una serie de polémicas, a través de la conducción de formas particulares de lucha ideológica: extraer una significación del concepto del dominio de la consciencia pública y suplantarlo dentro de la lógica de otro discurso político. [...] Y significa la articulación de este proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica en un conjunto de posiciones políticas organizadas y en un conjunto particular de fuerzas sociales. Las ideologías no se vuelven

efectivas como fuerzas materiales porque emanen de las necesidades de clases sociales completamente formadas. Sin embargo, lo contrario puede ser cierto, aunque invierta la relación entre ideas y fuerzas sociales. Ninguna concepción ideológica puede ser materialmente efectiva a no ser que pueda ser articulada en el terreno de las fuerzas sociales y políticas y en las luchas entre diferentes fuerzas en juego". (Hall,1998:14).

¹¹ En el artículo que venimos comentando, Grüner ofrece como ejemplo de práctica en donde anida este "sentido de escisión" o "buen sentido" a la cultura carnavalesca de la Edad Media que Bajtin examina en su libro *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. En efecto, la burla popular del carnaval logra invertir la lógica cotidiana construyendo un mundo al revés en donde lo alto es lo bajo, los poderosos son siervos, lo serio es objeto de risa. Pero este impulso subversivo carece de continuidad: tras ese paréntesis catártico, el mundo vuelve a su lugar, y los poderes hegemónicos a sus fueros. La conclusión es que "el carnaval [...] se constituye así en una 'válvula de escape' que alivia tensiones, y por eso, en el fondo, es una vía indirecta de reforzamiento del control social" (Grüner, 1990, 9). Ahora bien: ello no significa que esa función tenga un carácter exclusivamente reaccionario. En esa catarsis- sostiene Grüner- existen elementos inconscientes potencialmente liberadores que podrían servir de base para un dispositivo ideológico-cultural alternativo, sólo que las clases subalternas no pueden hacerlo por sí mismas, en tanto la conciencia de la libertad ganada en esas fiestas es limitada y fragmentaria.

El mismo ejemplo aparece en un texto de J.J. Brunner anterior al de Grüner, en el que, comentando también a Gramsci, el sociólogo chileno advierte la necesidad que el discurso crítico del Renacimiento habría tenido de apoyarse en la cultura popular cómica medieval para construir una síntesis cultural opuesta a la cultura feudal. El artículo de Brunner podría leerse entonces como una "continuación" retrospectiva del texto de Grüner, ya que proporciona –casualmente a partir del mismo caso de análisis- un ejemplo de este modelo de intervención político-cultural que se está intentando construir a partir de las lecturas de Gramsci y Wittgenstein. Así, siguiendo a Bajtin, Brunner sostiene que la superación de la cultura hegemónica feudal y católica no podía ser instrumentada por el folklore carnavalesco sino por una cultura organizada; esto es, por una concepción del mundo homogénea, sistemática y socializable a través de una organización material e institucional, condiciones éstas que sí lograba reunir la cultura del Renacimiento. Sin embargo, sólo a través de estas prácticas de carnavalización del mundo que ya existían en la cultura de las clases subalternas se hizo posible el proceso de hegemonización de los valores del Renacimiento. "La tesis de Bajtin es que la ideología del Renacimiento pudo eventualmente imponerse en tanto que se apoyó en la cultura popular cómica. Por sí misma esa ideología nunca hubiese podido desmontar el poderoso aparato feudal y gótico que con la ayuda de la Iglesia Católica se había universalizado durante los siglos precedentes. Sólo la poderosa cultura cómica popular podía llevar a cabo esa tarea". (Brunner,1988b:167-168).

El ejemplo escogido tanto por Grüner como por Brunner, tal vez por demasiado lejano, pierda eficacia a la hora de mostrar el modelo wittgensteniano/gramsciano en movimiento. Puede buscarse, consecuentemente y para aclarar este punto, un caso contemporáneo. Piénsese entonces en la conocida tesis de numerosos autores para quienes el proceso histórico de constitución de la cultura masiva en Latinoamérica fue posible por su capacidad de articularse con ciertos elementos específicos de la cultura popular —lo corporal, lo no-verbal, lo obsceno, lo humorístico, lo misterioso, lo melodramático, etc — (cfr. Aníbal Ford, 1990); lo cual, si bien en algunos puntos implicó sin duda su vaciamiento, fue, en otros niveles, una "traducción" al lenguaje de los medios de aquellas zonas de la cultura popular desplazadas y opuestas a la razón modernizadora —las "para-logias" —, caracterizada por su privilegio de la cultura letrada y por la escritura como su forma principal de comunicación.

¹² Se comprende, además, por qué-a diferencia de Brunner- esta noción de política cultural desborda –aunque por supuesto incluye- el estrecho marco del nivel organizacional de la cultura, para situarse también en las prácticas de la cultura vivida cotidianamente.

¹³ El lector podrá profundizar el problema de las políticas culturales, el trabajo político sobre el sentido común y la gestión de las diferencias en los artículos de Ana María Ochoa Gautier, Emeshe Juhasz-Mininberg y George Yudice (publicados en este mismo volumen), entre otros.

El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui.⁽¹⁾

Walter D. Mignolo *

I. La trayectoria intelectual y política de Silvia Rivera Cusicanqui, en los Andes, es un ejemplo paradigmático para entender la importancia y las consecuencias de la geopolítica del conocimiento. Los procesos de descolonización política, en la segunda mitad del siglo XX, fueron acompañados por la iniciación de proyectos de descolonización intelectual. La descolonización política asumió que la construcción de estados nacionales autónomos, en Asia y en África, era la solución. Durante la primera mitad del siglo XX era todavía muy temprano para entender que la construcción de los estados nacionales, en Europa, estuvieron ligados a la segunda expansión imperial. Esto es, la expansión imperial de los Estados-nacionales, seculares y democráticos, y no ya no la expansión imperial de Estados-religiones, religiosos y monárquicos, de los siglos anteriores, tanto en el caso del cristianismo, pero también del islamismo que lo precedió. No obstante, si bien se habló de descolonización teniendo la autonomía de los Estados nacionales como horizonte (lo cual explica las posiciones tomadas por Frantz Fanon en su libro de 1961, *Los condenados de la tierra*). En ese momento todavía no había una conciencia expandida de la necesidad de pensar la descolonización a dos niveles. Uno, la descolonización económico-política. El otro, la descolonización intelectual.

La descolonización económico-política, durante la guerra fría, no tuvo más remedio que negociar entre los dos bloques. Patrice Lumumba fue una de las víctimas, quizás de las primeras, de esa tensión. Por otra parte, se asumía que la descolonización implicaba, por eso mismo, independizarse de los legados del colonialismo europeo. En ese sentido, la política exterior de Estados Unidos tuvo un papel importante al apoyar los movimientos de liberación nacional al mismo tiempo que se iniciaban proyectos de re-colonización en otro estilo. Pero no se pensaba en la Unión Soviética como otro tipo de imperialismo ni, por lo tanto, en la descolonización de los países que estaban bajo su control. Así, la descolonización económico-política significó, fundamentalmente, la independencia de los países que habían estado, hasta ese momento, bajo control de la segunda ola de colonización iniciada por tres países europeos, fundamentalmente, a partir de finales del siglo XVIII y como consecuencia de la creciente hegemonía de occidente después de la revolución industrial.

Para el orden económico-político, Immanuel Wallerstein señaló tres corrientes ideológicas formadas después de la revolución francesa: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (Wallerstein,1995:232-251). En Occidente, estas corrientes ideológicas surgieron de la pérdida de hegemonía del cristianismo que reguló el orden político-económico (tanto en su versión católica como protestante) en la emergente economía del Atlántico. El imperio Ruso, que comienza a gestarse hacia finales del siglo XVI es un imperio "al margen de occidente" (como lo dice Leopoldo Zea, 1957) en tanto es un imperio al margen del capitalismo occidental y marcado por el cristianismo ortodoxo. Ahora bien, en la medida en que la expansión de la economía capitalista creció, esa expansión fue acompañada en todos los lugares del planeta por el liberalismo y el socialismo (socialismo-marxista a partir de la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, de marxismo-leninismo y de materialismo dialéctico después de la revolución Rusa). El cristianismo, un tanto relegado por las ideologías seculares, nunca se desprendió de ellas. Ni tampoco a estas ideologías le convenía separarse del cristianismo. El cristianismo ya estaba implantado en varios lugares del planeta desde el siglo XVI. Sobre todo en las Américas y en Asia, donde

los Jesuitas llegaron por primera vez en 1582. Por otra parte, las misiones cristianas continuaron su derrotero en Asia y en África, después del siglo XVIII. Estas nuevas formas ideológicas que acompañaron al capital en su expansión planetaria tuvieron, en el orden intelectual, dos nuevos aliados: la ciencia y la secularización de la filosofía. La secularización de la filosofía tuvo, a grandes rasgos, dos trayectorias que sucedieron a los problemas planteados por la filosofía teológicamente orientada por el cristianismo. Una de estas trayectorias fue la emergencia de la ciencia, como pensamiento y como práctica, la técnica. La otra, fue la metafísica que se dedicó a pensar el método, el espíritu y el ser.

De tal modo que, en la segunda mitad del siglo XX cuando comienza la segunda descolonización económico-política (la primera había ocurrido a finales del XVIII y principios del XIX-Estados Unidos, Haití y las repúblicas Hispano-Americanas), no se cuestiona para nada la descolonización intelectual. La descolonización político-económica se pensó a partir de las categorías de pensamiento que acompañaron la colonización de los países que se descolonizaban. ¿Y cuáles eran las alternativas? O bien una economía liberal apoyada en los ideales de autonomía heredados de la ilustración. O bien una economía socialista siguiendo el ejemplo de la revolución Rusa. Cuba es uno de estos ejemplos de descolonización capitalista y de proyecto socialista. Por lo tanto, el Estado y la universidad cubana no desligaron el proyecto económico-político del marxismo tal como se había pensado en Europa y se había implementado en Rusia. Y al no hacerlo aceptaron la necesidad de la descolonización político-económica sin pensar la necesidad de la descolonización intelectual y epistémica. El movimiento Sandinista, en Nicaragua, sufrió las consecuencias de esta ceguera con respecto a los habitantes Misquitos. Parte fundamental de Cuba es la población y la memoria Afro-Caribeña. Parte fundamental de Nicaragua, de Centro América y de los Andes, es la población y la memoria indígena. Estos dos tipos de población y de memorias nunca fueron parte fundamental ni del cristianismo, ni del liberalismo ni del marxismo. ¿Qué hacer, entonces?

De acuerdo a este esquema habría tres vías y son las que se re-articularon, en América Latina, en la segunda mitad del siglo XX, durante el período de la guerra fría. Una, la creciente afirmación del liberalismo en su versión neo-liberal (e.g., la civilización del mercado cuyo principio fundamental sostiene que una economía de mercado contribuirá a la democracia global). Este principio va acompañado de una transformación en el orden del conocimiento orientado, de más en más, hacia un orden eficiente que asegure el funcionamiento del mercado y, por lo tanto, que contribuya a la democratización de la sociedad. Por otro lado, el cristianismo en sus dos vertientes. La vertiente de la Iglesia en complicidad con el Estado y el Capital y, por otro, la emergencia de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación. Ambos fueron y siguen siendo proyectos de descolonización espiritual el primero e intelectual (epistémica y ética. Ver:Dussel,1998). Finalmente, la contribución del marxismo no sólo en el orden político (e.g. revolución Cuba), sino también en el orden intelectual que permeó en distintos tipos de proyectos desde la teoría de la dependencia hasta la teología y la filosofía de la liberación (Gutiérrez, Hinkelammert).

No obstante, y a pesar de la importancia política e intelectual de los proyectos opositores a la expansión del capital derivados del cristianismo y del marxismo, ambos reprodujeron, en América Latina, el esquema que surgió en Europa después de la revolución industrial. El gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, *la colonialidad*. La reproducción de todo el esquema de pensamiento gestado en Europa, desde el cristianismo, el liberalismo y el marxismo hasta la ciencia y la filosofía, se reprodujo —con variantes— en América Latina, también se tendió a pensar que *el colonialismo* había concluido en su mayor parte a principios del siglo XIX, con la excepción de Cuba. Como se consideró que el colonialismo había concluido se pensó en *la modernidad*. Así, *la reflexión sobre América Latina y la modernidad (periférica) pasó por alto que lo que estaba en juego en la modernidad era, en realidad, nuevas formas de colonialidad*. Por esta misma razón es esencial, hoy, pensar de qué manera la post-modernidad, en América Latina, es la cara visible de la post-colonialidad. Esto es, de “nuevas formas de colonialidad.” En este sentido la post-colonialidad no es el fin de la colonialidad sino su re-articulación, su nueva cara. De tal modo que, al mismo tiempo que el Plan

Colombia re-estructura la colonialidad, y en este sentido el Plan Colombia es un proyecto post-colonial, este va acompañado de teorías que analizan la re-estructuración de la modernidad, esto es, de la post-modernidad pero pasan por alto la cuestión de la colonialidad. El libro de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) es el ejemplo más contundente de esta coyuntura. Mientras que las teorías que contribuyen a revelar los mecanismos del capitalismo tardío, post-moderno, son sin dudas necesarias, están lejos de ser suficientes para quien siente y percibe las cosas desde la perspectiva de la colonialidad. Por esta razón son necesarias *alternativas a las teorías post-modernas* (Quijano,2000:342-386 y Dussel,1998). Por otra parte, la posibilidad de pensar alternativas a las teorías post-modernas implica pensar la geopolítica del conocimiento, la colonialidad del saber y las nuevas formas de colonialidad global que se estructuran en proyectos como el Plan Colombia y la guerra contra el terrorismo.

La alternativa a la modernidad del saber no es por cierto la post-modernidad del saber. Las formas post-modernas de pensamiento no nos conducen a *alternativas a la modernidad* sino, en el mejor de los casos, a *modernidades alternativas*. Las alternativas a la modernidad, esto es, la descolonización del saber, tiene que provenir *también* de formas de pensar que fueron desprestigiadas por la modernidad del saber. La colonialidad del saber son, por lo tanto, formas de conocimientos que fueron en su momento desprestigiadas y que, en este momento, se afirman como posición crítica a la idea de "totalidad" que define la modernidad del saber (e.g., cristianismo, liberalismo, marxismo, ciencia, filosofía). La colonialidad del saber revela el exceso, aquello que escapa a la totalidad. Tal exceso constituye la "exterioridad", aquello que la "totalidad" ve, reconoce, pero que no puede controlar. Aquello que se escapa. La modernidad del saber es parte de los diseños y proyectos coloniales, aunque algunas facetas de esa modernidad (marxismo, psicoanálisis) sean críticas. Pero ser críticas no significa no ser parte de la modernidad o de la postmodernidad, de la modernidad o de la postmodernidad del saber.

Así, la colonialidad tanto del poder como del saber, sería un fenómeno de doble cara. Por un lado, la cara de los mecanismos mediante los cuales opera el poder colonial a todos niveles. No obstante, el aspecto fundamental estaría en el hecho de que la colonialidad del poder está asentada sobre la colonialidad del saber. Fueron, y son, las formas del saber moderno en las que se justificó el colonialismo. Por otro lado, el hecho de que en la colonialidad del saber y del poder se fundaron y crearon experiencias y subjetividades. La colonialidad del ser sería una de las consecuencias tanto de la colonialidad del saber como la del poder. En esta compleja experiencia se funda un tipo de pensamiento *alternativo a la modernidad y a la postmodernidad* centrada en el Atlántico norte y derivada a varias partes del globo, *que, sin embargo, no puede prescindir ni de la modernidad ni de la postmodernidad, entendidas ambas como formas histórico-sociales y como configuraciones epistémicas*. No puede prescindir, pero tampoco quiere sucumbir a ella. Esta es precisamente la tensión entre la *idea* moderna y postmoderna de *totalidad* (no hay afuera del imperio, dicen Hardt and Negri) y la *experiencia* colonial y postcolonial de *exterioridad* (no habrá afuera del imperio, *pero si hay afuera del discurso que dice que no hay afuera del imperio*, dirían quienes se embarcan en la descolonización del saber). Se trata, entonces, de traducir la *experiencia colonial y postcolonial de exterioridad en idea* y, a partir de ahí, mostrar la *experiencia que subyace a la idea moderna y postmoderna de totalidad*. Así, la colonialidad del poder y del saber son mecanismos que deben ponerse de relieve. Los proyectos que lo hagan serán proyectos descolonizadores, proyectos de descolonización del saber.

Frantz Fanon no sólo fue un activista político que arriesgó su carrera y su vida en el proceso de descolonización de Argelia. Fue también un pensador que mostró algunos aspectos de la colonialidad del saber y, al mismo tiempo, sugirió caminos para su descolonización. En *Los condenados de la tierra* (1961) comprobó los límites del psicoanálisis en Argeria. Psicoanalizar una persona cuya lengua es el árabe o el berber, su religión el Islam, y su historia la historia de Mahgreb, no da el mismo resultado que psicoanalizar una persona cuya lengua es una de las lenguas vernáculas de Europa, su religión el cristianismo y su historia la historia del capitalismo europeo. El psicoanálisis surgió para solucionar problemas surgidos en ciertas condiciones históricas que no se traduce automáticamente a otras. El psicoanálisis no es universal, aunque la expansión colonial de Europa haya transformado una historia

local en diseño global. Por otra parte, en su primer libro, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952) escrito en Francia, señala que el esclavo afro-americano, en el Caribe, no necesita leer a Marx para saber que es explotado ni tampoco es seguro que el proyecto de la revolución del proletariado sea para él una solución. Aunque Fanon no lo explique en detalle, está implicado que el proletario en el que Marx pensaba era un proletario, esto es, masculino y blanco. Un proletario para el cual la cuestión de la raza no era una cuestión. Por otra parte, se asume también que en el desarrollo del capitalismo desde la acumulación originaria hasta la revolución industrial, presenciamos un proceso ascendente en el cual otras formas de explotación que no sean la del patrón-obrero de la sociedad industrial desaparecen, y quedan atrás, como formas primitivas de acumulación. La colonialidad del saber es el lado oscuro de la modernidad del saber. Los proyectos de descolonización consisten, entonces, en dos momentos. Uno, poner de relieve la colonialidad debajo de la modernidad del saber. Otro, construir un saber que provienen de “experiencias coloniales” (como la esclavitud en las plantaciones del Caribe a partir del siglo XVI, o de las poblaciones indígenas en diversas partes de la América continental —como así también de historias similares en Asia y en África—).

En la segunda mitad del siglo XX surgieron, en varias partes del planeta, proyectos de descolonización del saber. La filosofía, tanto en África como en América Latina, abordaron la cuestión de la descolonización del saber (Mignolo). El proyecto del grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia planteó la cuestión en el terreno de la historia. Edouard Glissant, en el Caribe francés, lo hizo en el dominio de la literatura y de la historia. En fin, existen varios proyectos ya en marcha, algunos de los cuales estudié en (Mignol,2000). Aquí me voy a ocupar de algunas contribuciones fundamentales, a esta problemática, hechas por la socióloga y activista boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui en vista, como dije antes, al proyecto de *Geopolíticas del conocimiento*.

II. A mi modo de ver, tres ejes caracterizan el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui y le dan un perfil definido a su contribución al pensamiento crítico en los Andes y en América Latina, son los siguientes. El primero de esos ejes es la actualización del concepto de “colonialismo interno” conjugando dos genealogías disciplinarias y nacionales: la de la sociología antropológica mexicana (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen) con la historiografía económica de la colonia en Argentina (Sergio Bagú, Enrique Tandeter, Juan Carlos Garavaglia). Este viraje tuvo lugar en el marco de las discusiones, entre finales de los 60 y principios del 70, sobre la transición del feudalismo al capitalismo en América Latina. Los historiadores argentinos mostraron que tal “transición” no tiene sentido en América puesto que ni Tawantinsuyu ni Anahuac era sociedades “feudales” que estaban en la “edad media” en relación a una presunta antigüedad griega y un presunto renacimiento. Lo que ocurría era otro fenómeno que implicaba “otra” historia. Y esta otra historia ocurría en otro espacio que no era el “espacio” presupuesto en la “historia” que en el tiempo se movía de Grecia a Europa Occidental y en el espacio de Grecia al norte del Mediterráneo. En “esa” historia se había inventado una transición que no tenía ningún sentido en la colonización de América. Una vez introducida la colonización y por lo tanto otra historia, los sociólogos mexicanos, que presuponían este concepto, explicaron de qué manera la independencia y la construcción de los Estados-nacionales fueron en realidad nuevas formas de colonialismo practicado por las elites criollo-mestizas. Esto es, la “independencia” dio lugar a formas de “colonialismo interno” puesto que la colonialidad del poder que es inseparable de la modernidad no es lo mismo que colonialismo. La colonialidad del poder es, en realidad, el principio y la lógica política de clasificación y de exclusión, inseparable de la modernidad.

El largo ensayo de Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados” (Cusicanqui,1993) es el que quizás mejor ilustra la importancia del concepto en el pensamiento crítico-social y su importancia también en la descolonización del saber. Al mismo tiempo, este artículo hace posible establecer un diálogo con un tipo de reflexión que, sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, Nueva Zelanda y Australia (y en menos proporción India) se identifica como crítica postcolonial.

Digo “post-colonial” con reticencia por dos razones. Una, como ya dije, porque por post-colonial puede hacer referencia a las nuevas formas de colonialidad articuladas por la sociedad post-moderna. Dos,

porque el término se identificó con cierto tipo de pensamiento y de reflexión ligado a las ex-colonias inglesas y su repercusión en Inglaterra y, debido a la lengua inglesa, también en Estados Unidos. De tal modo que aunque la crítica post-colonial está generalmente referida al colonialismo inglés, su lugar de producción y de mercadeo es en Estados Unidos. De modo que mi uso de “post-colonial” aquí tiene una doble justificación. Una es la necesidad de aclarar el sentido del concepto. La primera justificación es la necesidad de aclarar que por post-colonial se puede entender tanto las nuevas formas de colonialismo que se estructuran con la globalización y en este sentido post-modernismo son nuevas formas de manifestación de la modernidad. Por otro lado, por post-colonialismo se entiende la reflexión crítica sobre las distintas formas de colonialismo y de colonialidad del poder, de la misma manera que por post-modernismo se entiende también la reflexión crítica sobre la modernidad. Nótese bien que digo “la modernidad” y “distintas formas de colonialismo.” Por lo tanto cuando se habla de “modernidades alternativas” todas ellas tienen un factor en común, la modernidad europea, junto con la variedad colonial: los distintos colonialismos ejercidos en nombre de la modernidad europea. La segunda justificación es que la propia Rivera Cusicanqui y la historiadora Rossana Barragán, emplearon el término en la co-edición y traducción de un grupo selecto de artículos escritos por miembros del grupo de Estudios Subalternos Surasiáticos (Cusicanqui y Barragán,1997). Leyendo la introducción de Rivera Cusicanqui y Barragán al volumen se pueden comprender los vínculos intelectuales y la similitud de proyectos al mismo tiempo que se comprende la diferencia entre el colonialismo hispánico, en los Andes, a partir del siglo XVI y el colonialismo inglés, en India, a partir de finales del siglo XVIII. De qué manera la diversidad de legados coloniales genera posturas y proyectos post-coloniales es lo que está en juego, precisamente, la genealogía de los conceptos de colonialismo, colonialismo interno y colonialidad en el pensamiento crítico-social en América Latina.

Otra contribución de Rivera Cusicanqui son sus propuestas innovadoras y radicales sobre la intersección entre ética y epistemología en las ciencias sociales. Su crítica a la ciencia social andina subrayó las tensiones entre normas metodológicas y principios epistemológicos en las ciencias sociales, fundamentalmente la sociología, la economía, la ciencia política y la historia. Dos son los artículos en los que se adelantan estos argumentos. Uno está dedicado a “las sendas y senderos en la ciencia social andina” y el otro al “potencial epistemológico de la historia oral”, a los que me referiré más abajo.⁽²⁾ Estas propuestas ofrecen una crítica radical al proyecto de “abrir las ciencias sociales” capitaneado por Immanuel Wallerstein junto con un grupo de distinguidos académicos de Europa y de Estados Unidos (con la excepción, quizás, del antropólogo Haitiano Michel-Rolph Trouillot y el filósofo y novelista africano Valentin Mudimbe) e impulsado por la Asociación Internacional de Sociología y de Ciencias Sociales. No obstante, los fundamentos de las ciencias sociales como institución, las lenguas en las que la institución se maneja, no facilitan la posibilidad de que publicaciones en castellano, y en Bolivia, entren en los debates internacionales. Por el contrario, se asume que en tales lugares, geohistóricamente marcados, no hay producción intelectual o, si la hay, tiene sólo valor local.

En su artículo “Sendas y senderos de la ciencia social andina” Rivera Cusicanqui se pregunta por qué los científicos sociales andinos no anticiparon la emergencia de “Sendero Luminoso” y por qué tuvieron dificultades en entender la naturaleza del fenómeno. Para responder a éstas preguntas Rivera Cusicanqui reflexiona sobre el “colonialismo interno” pero no ya sólo como un conjunto de fenómenos socio-políticos y económicos, sino en cuanto fenómeno que invade la ciencia social andina también. Esto es, el “colonialismo interno” no es sólo un fenómeno a ser estudiado sino un fenómeno en el cual las mismas ciencias sociales, y sobre todo las ciencias sociales en sociedades que se fundan en legados coloniales, están involucradas. De manera que “abrir las ciencias sociales” implica, en primer lugar, preguntarse por la fundación misma de la colonialidad del saber⁽³⁾ y en el hecho de que las formas de saber fueron y son también parte de la expansión colonial. La ceguera epistémica y ética que señala Rivera Cusicanqui conduciría a prácticas de pensamiento que asumen la cientificidad del método y de los principios disciplinarios, sin cuestionar el hecho de que método y principios disciplinarios fueron parte del paquete de la autoconstrucción de la modernidad y su consecuencia inevitable, la colonialidad. Así, la exportación/importación (depende desde donde se mire y quienes son los actores involucrados en el

proceso) de las ciencias sociales a Bolivia, y a otros países del Tercer Mundo, formaron parte del proceso de desarrollo y modernización que caracterizó las dos décadas posteriores a la segunda guerra mundial.

Por eso es que “El potencial epistemológico de la historia oral” es una contribución radical, cuya radicalidad (junto con el hecho de que el artículo esté publicado en español y en Bolivia) es quizás una de las razones por las cuales tanto Rivera Cusicanqui como este artículo no participan de los debates en los que se discuten asuntos semejantes de manera más superficial. Para entender la radicalidad de la propuesta hay que distinguirla de los planteos canónicos relacionados con la “historia oral”, esto es, con la importancia justamente otorgada a informes y documentos que no están registrados por la escritura. No obstante, la colonialidad es una dimensión ajena a estas ramificaciones de la historiografía. A pesar de la importancia que tuvo y tiene la apertura de la disciplina historiográfica hacia “fuentes” no canónicas de investigación, Rivera Cusicanqui hace otro tipo de planteo. No son las “fuentes”, su veracidad o falta de ella, lo que le interesa. En primer lugar, subraya y critica el criterio de razón instrumental que predomina en el concepto de “ciencias sociales” y la justificación “científica” del conocimiento y la comprensión social. Esto es, el método no garantiza ni un conocimiento y comprensión adecuados ni tampoco confiables a la vez que es un criterio que les permite, a los científicos sociales, descalificar otras formas de conocimientos, académicas o no, bajo el “privilegio” auto-otorgado a la presupuesta cientificidad de las ciencias sociales. El potencial epistemológico de la historia oral reside, en el argumento de Rivera Cusicanqui, en el hecho de que es posible producir conocimiento “crítico” y que este conocimiento y comprensión “crítico” es lo que le falta a la cientificidad de las ciencias sociales. ¿Cuál es pues el argumento?

El argumento se funda en la experiencia que Rivera Cusicanqui tuvo con el Taller de Historia Oral Andina (THOA), en La Paz, de la que fue directora y del cual todavía es parte⁽⁴⁾ El THOA se creó con la participación de intelectuales indígenas y mestizos/as. El propósito fue, y sigue siendo, el ejercicio de un pensamiento crítico puesto que, como en el caso de la escuela de Frankfurt, el THOA fue motivado por las presiones, los juegos de fuerzas y de poder de la misma historia. Mientras que en el caso de la escuela de Frankfurt la cuestión giraba en torno a los judíos, en los Andes giró y gira en torno a los indígenas. En la escuela de Frankfurt, la filosofía y las ciencias sociales fueron inevitables. Estaban “en su lugar”, habitaban el suelo y la memoria que las fundó y las mantuvo. Sin embargo, el método y las disciplinas pasaron a ser secundarias en relación a la dimensión ética y política del “problema”. En el caso del THOA se creó un grupo que contribuyera a entender los horrores del colonialismo desde la perspectiva indígena, así como la escuela de Frankfurt contribuyó a comprender los horrores del racismo interno (la colonización interna en Europa) en el genocidio cometido por el estado alemán. En ambos casos, la *mirada parcial* (esto es, distinta a una supuesta *mirada imparcial* de las ciencias sociales respaldada por la *neutralidad* y el *prestigio* de la razón científica) es precisamente el pensamiento crítico, en Frankfurt y en La Paz, que conoce y comprende denunciando lo que, muchas veces, la cientificidad de las ciencias sociales oculta. O, como en el caso de Sendero Luminoso, simplemente no comprende; o, mejor, comprende de una manera mecánica ahistórica y acrítica aunque tenga la apariencia, y la pretensión, de historicidad y de crítica. En fin, no es el método y la disciplina que animan y motivan el pensamiento crítico de la escuela de Frankfurt y del THOA, sino los problemas humanos, los horrores de la explotación y de la desvalorización de la vida humana en pro de la eficiencia, la acumulación y la neutralidad científica de las ciencias sociales (aunque no sólo las ciencias sociales están implicadas en este proceso).

Rivera Cusicanqui caracterizó también el potencial epistemológico de la historia oral en relación a la sociología participativa propuesta y defendida por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda como un proceso de descolonización intelectual. La sociología participativa consistía, a grandes rasgos, no sólo en producir conocimiento compartido entre el sociólogo y los sujetos estudiados (que en este esquema eran sujetos en posición subalterna), sino también que tal conocimiento fuera destinado a los sujetos mismos. Este segundo proceso contribuiría, según Fals Borda, al proceso liberador y descolonizador. Por cierto que hay un paralelo nada casual entre la descolonización de las ciencias sociales que proponía Fals

Borda y la “pedagogía de los oprimidos” que postuló, practico y defendió el pedagogo y activista brasilero Paulo Freyre. Si bien Rivera Cusicanqui no se opone a la sociología participativa, sí se ocupa de marcar sus límites. El límite de la investigación-acción (o investigación participativa) reside en el hecho de que la investigadora o el investigador tiene todavía la prioridad en la decisión de los temas a estudiar y los problemas a explorar y la prerrogativa de decidir la orientación de la acción y las modalidades de participación. El potencial epistémico de la historia oral, en cambio, se distingue de la razón instrumental y del método de las ciencias sociales, de la oralidad como nueva fuentes de estudios históricos pero siempre dentro de las normas disciplinarias, y se distingue también de la investigación-acción, la cual puede considerarse como un primer paso en el proceso de descolonización intelectual. ¿Cuál es pues el potencial epistémico de la historia oral?:

La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología “participativa” o de “acción” es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la “cadena colonial”, los resultados serán tanto más ricos [...] Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera Cusicanqui,1990).

Así, el potencial epistemológico y teórico de la historia oral introduce una dimensión faltante en la investigación-acción: la historia y la experiencia histórica de los sujetos relacionados por estructuras de poder y, en este caso, principalmente por la colonialidad del poder. ¿De qué manera? La investigación-acción ofrece un correctivo a la versión canónica de las ciencias sociales y a su potencial colonizador, que depende todavía de la historia que ha sido escrita por los colonizadores (castellanos en el caso de Bolivia) o por los pensadores liberales fundadores de los estados nacionales (criollos y mestizos en el caso de Bolivia). El potencial epistemológico de la historia oral re-ordena la relación sujeto de conocimiento-sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es sólo una nueva “fuente” para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento. El contador de cuentos (*story teller*) es equivalente al cientista social, filósofo o crítico social, a la vez que el/la cientista social es equivalente contador/a de cuentos. En este sentido, y debido a la colonialidad involucrada en la sociedad y en las formas de conocimiento, Rivera Cusicanqui da un paso más allá que el dado por Walter Benjamin tanto en su reflexión sobre la historia como en sus reflexiones sobre los relatos orales (*the story teller*). En el párrafo citado más arriba se puede comprender, además, las equivalencia entre el proyecto intelectual de Rivera Cusicanqui y las consecuencias y resultados del proceso revolucionario Zapatista articulado por el sub-comandante Marcos. La práctica de la “doble traducción” en el caso de los Zapatistas es equivalente a la doble relación entre sujetos planteada por Rivera Cusicanqui a partir de la historia oral. Así como en el caso de los Zapatistas la cosmología Marxista se infectó con la cosmología Amerindia, la cosmología Amerindia se infectó también con el marxismo. En esta doble infección, y doble traducción, desapareció la distinción entre el sujeto de conocimiento (marxismo) y el sujeto a ser conocido (la comunidad, pero no el pensamiento!, indígena).

De modo que el “algo más” al que se refiere Rivera Cusicanqui es, en realidad, una epistemología que tiende a eliminar la *diferencia* por ser ella una epistemología que se construye denunciando la *diferencia colonial*. Puesto que fue el ejercicio de la colonialidad del poder que estableció la diferencia epistémica colonial entre sujeto cognoscente y sujetos *a ser* conocidos. Además de reconocer la dimensión cognoscitiva de los sujetos pasivizados y objetivizados por la diferencia colonial (como los intelectuales del THOA o los Zapatistas vistos desde la perspectiva de las ciencias sociales!).

El tercer aspecto de la contribución de Rivera Cusicanqui al pensamiento crítico-social desde América Latina (de la misma manera que la Escuela de Frankfurt contribuyó desde Europa), son sus reflexiones sobre la cuestión de los derechos civiles (de los indígenas y de las mujeres) y las implicaciones de la cuestión de derechos civiles (ciudadanía) y democracia. En este dominio hay varios trabajos a considerar “Democracia liberal y democracia de Ayllu” (1993), “La noción de ´derecho´ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” (1997), “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio” (1996). Un párrafo extraído de “La noción de derecho [...]”, especifica el asunto y el problema:

Quisiera comenzar diciendo que este artículo intentará realizar una lectura de “género” de la historia de la juridicidad boliviana, para proponer algunos temas de debate que considero pertinentes a la hora de discutir los “derechos de los pueblos indígenas”, y su estrecho vínculo, tal como lo veo— con el tema de “los derechos de las mujeres” (indígenas, cholos, birlochas o refinadas). En un primer momento me interesarán los aspectos masculinos y letrados de este proceso, que son los que han producido los documentos conocidos como *Leyes de la República*. El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como “espacio público”, tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino). No otra cosa significa el que los “derechos humanos” de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII “derechos del hombre”[...]. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera Cusicanqui,1997).

Las reflexiones de Rivera Cusicanqui sobre la democracia parten de la diferencia colonial y, por lo tanto, son reflexiones de alcance “universal” si es que las reflexiones de Jurgen Habermas, por ejemplo, se consideran de esa “amplitud”. No podría decir que las reflexiones de Rivera Cusicanqui son válida sólo para los Andes mientras que las de Habermas son válidas para el mundo. Por ejemplo, la idea de ciudadanía en la modernidad postcolonial boliviana (o en cualquier otra modernidad postcolonial, esto es, en la modernidad no-Europea) es en realidad excluyente. O si se pretende que es incluyente, es necesario también reconocer que es incluyente siempre y cuando las personas se “sujeten” a las normas “universales” de “los derechos del hombre y del ciudadano”. De tal modo que la “inclusión” de mujeres indígenas, birlochas o refinadas y de hombres indígenas o cholos (mestizos más aindiados que acriollados), implica —desde la perspectiva del Estado que mantiene la diferencia colonial—la concesión a la hegemonía, a las leyes de la república, a los derechos del hombre, al orden estatal del saber que es, en realidad, donde se ejerce la colonialidad del saber. Por eso, las reflexiones sobre las ciencias sociales, sobre el potencial epistémico de la historia oral y sobre la democracia están todas unidas por la toma de conciencia crítica de la diferencia colonial. De la misma manera que los filósofos de la Escuela de Frankfurt habían tomado conciencia de la diferencia colonial interna a Europa articulada a finales del siglo XV y del siglo XVI con la victoria de la cristiandad sobre moros y judíos y la complicidad entre cristiandad, capitalismo mercantil y modernidad-colonialidad. Leamos otros dos párrafos de Rivera Cusicanqui en los que conceptualiza los vínculos entre derechos civiles, ciudadanía, racismo y género:

[...] la noción de derechos civiles asociada teóricamente a la igualdad ciudadana es también, paradójicamente, transformada en un reconocimiento condicionado de la sociedad dominante a los derechos del campesinado indígena: la amenaza latente de la exclusión cruza esta falaz libertad *con la incapacidad de reconocimiento al ejercicio del derecho a la diferencia, cultural y social, de la sociedad indígena*. Ningún derecho humano será plenamente reconocido mientras subsista la negación del derecho de los indios a la autonomía en las decisiones de continuar o transformar, por sí mismos, sus formas de organización y convivencia social y sus concepciones del mundo ((Rivera Cusicanqui,1997)

[...]

En el centro de esta problemática reside también la necesidad de gestar formas prácticas y democráticas basadas en el *reconocimiento del derecho a la diferencia como derecho humano fundamental*. Por lo tanto, se trata de concebir la ciudadanía de un modo diferente y específico, desde nuestra realidad pluricultural. Esto implicará un cúmulo de reformas organizativas, institucionales, e incluso *cambios profundos de mentalidad* que no sólo garantizan la ampliación y consolidación de la democracia en las aras rurales sino también el cumplimiento de una condición imprescindible para que el fenómeno democrático se desarrolle efectivamente: la descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre la que se ha moldeado históricamente nuestra convivencia social (Rivera Cusicanqui,1997).

Hay varias anotaciones que hacer sobre estos párrafos. En primer lugar, la *diferencia* de la que habla Rivera Cusicanqui no es, por cierto, una *diferencia ontológica* sino una *diferencia colonial*. Es decir, el derecho a la diferencia es el derecho a una diferencia que fue impuesta en el ejercicio de la colonialidad del poder y que es asumida ahora por quienes fueron identificados como *indígenas*, con todos los atributos asociados a la identificación desde el siglo XVI hasta la fecha. En segundo lugar, el argumento de Rivera Cusicanqui, en 1993, es similar al que han estado defendiendo los Zapatistas desde 1994. No se trata de quien influenció a quién sino del simple hecho de que quién “está en la cosa” entiende de qué se trata. En última instancia, el argumento que puso de relieve el potencial epistemológico de la historia oral es el mismo que conduce a reconocer el derecho a la diferencia como fundación de la ciudadanía y la democracia en sociedades “pluriculturales”, esto es, en sociedades que reclaman los derechos que les han sido sustraídos por cinco siglos de colonismo “externo” e “interno-externo” (el colonialismo interno presupone alianzas entre burguesías nacionales y capitales y Estados internacionales). Finalmente, las cuestiones de ciudadanía y de derecho a la diferencia que plantea Rivera Cusicanqui para Bolivia hoy tiene repercusiones globales en torno al fenómeno de la inmigración. La inmigración como consecuencia de la globalización no es sólo aquella que se desplaza del ex-Tercer Mundo a los países industrializados. Si bien esta inmigración es la de más visibilidad, sobre todo por lo poco acostumbrados que estaban los países Europeos (contrario a Estados Unidos) a tener vecinos inesperados en el barrio, no es la única. Hay migraciones notables de los países fronterizos al norte de Suráfrica que se desplazan a Jacksonville como son ya notadas las migraciones desde Bolivia a Buenos Aires. Además, la despoblación del campo en Bolivia produce migraciones hacia La Paz. La complejidad de estos fenómenos son los que reclaman análisis pero, sobre todo, reclaman reflexión crítica sobre los fundamentos de la teoría crítica social. Albó y Rivera Cusicanqui han hecho contribuciones notables al pensamiento crítico-social en América Latina.

III. El asunto que traté de poner de relieve analizando las contribuciones de Rivera Cusicanqui va más allá de América Latina y se extienden a la colonialidad global. Uno de los argumentos que estuve desarrollando es que la expansión del capital y del colonialismo fueron siempre juntos, la modernidad fue “acompañada” por la modernidad. Los argumentos sobre las virtudes de la modernidad esconden, siempre, que la modernidad es, también, colonialidad. Es en esa dialéctica que surgió la teorización sobre la colonialidad del poder (Quijano) y del saber por tanto los proyectos de descolonización epistémica desde la diferencia colonial. La descolonización epistémica, en otras palabras, es impensable a partir del marxismo, desde el psicoanálisis, o desde la posmodernidad puesto que estas formas de pensamiento están todas ellas atadas a la modernidad, son la crítica a la modernidad en la “interioridad” de la modernidad misma. Por eso es posible, y fácil, desde una posición como la de Hard y Negri sostener que no hay “afuera” del imperio. Al mismo tiempo, es fácil, desde una posición como la de Fanon (1952,1961) o la de Quijano (2000), criticar tal noción de “totalidad” y asumir la “exterioridad” (Dussel,1998) (esto es, el “afuera”—la otredad— creada por el “adentro”, esto es, por la totalidad que se menta a sí misma desde la izquierda, del centro y la derecha). La reflexión sobre la geopolítica del conocimiento es fundamental para entender las fisuras epistémicas coloniales, mientras que la colonialidad del poder es un concepto fundamental para entender la expansión del capital desde su origen sino en sus puntos de llegada y

desde la historia local de esos puntos de llegada. Es por esta razón que, en el orden de las disciplinas académicas, el pensamiento en “los puntos de llegada” no fue tomado en cuenta. Se asumió, de entrada, que en esos puntos de llegada toda forma de pensamiento era “tradicional” y lo que llegaba era la “modernidad”. La corrección de esta errónea creencia comienza a corregirse. Este artículo intenta ser una contribución a ese proceso⁽⁵⁾

Para cerrar estas reflexiones recuerdo que la época en la que se realizan las investigaciones y se publican los trabajos de Rivera Cusicanqui (desde mediados de los 70 y de los 80 respectivamente), es la época en la que el foco de atención en las ciencias sociales, en América Latina, estuvo orientado, primero, hacia la teoría de la dependencia (hasta finales de los 70, fundamentalmente en la versión de Henríquez Cardoso y Enzo Faletto) y, desde finales de los 70 durante toda la década del 1980, el interés se desplaza hacia los análisis de la “transición hacia la democracia” (período en el cual la atención se desplazó a las propuestas de Guillermo O’Donnell). Tal producción teórica, se notará, estuvo geopolíticamente ligada al área del Atlántico, y a lo que hoy es MERCOSUR. La producción teórico-crítica del área andina no contaba, literalmente. Hoy podemos comprender, a través de los trabajos de Albó y de Rivera Cusicanqui que mientras el desplazamiento de la teoría de la dependencia a la transición a la democracia implicó el abandono de los problemas histórico-estructurales que había introducido la teoría de la dependencia, los problemas y formulaciones que se hacían y se hacen hoy nunca abandonaron la dimensión histórico-estructural. Aún mejor, concibieron la dimensión histórica como dimensión colonial, dimensión que estuvo ausente en la teoría de la dependencia, la cual suponía como marco histórico desde el período de construcción nacional en el siglo XIX hasta la década del 60. Esta situación no debe sorprendernos. Su lógica está inscrita, en realidad, en la geopolítica del conocimiento y en la colonialidad del poder que subyace al mundo moderno/colonial. Tanto las cuestiones indígenas como la posibilidad de que aceptar la posibilidad de un pensamiento indígena, era y todavía es, una idea difícil de ser entendida por la intelectualidad criollo-mestiza-inmigrante (Cardoso, Faletto, O’Donnell) sobre la que se estructuró el debate tanto de la teoría de la dependencia como de los análisis de la transición a la democracia.

La introducción al debate post-colonial y la conversación con los estudios subalternos del sur asiático abierto por Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997) resume las preocupaciones y problemas bosquejados hasta aquí a la vez que abre otras avenidas de investigación y de diálogo con investigadores para quienes la tematización y teorización de “experiencia” colonial fue y sigue siendo la base de su producción intelectual, de su pensamiento político y de su contribución a la transformación democrática. Rivera Cusicanqui y Barragán resumen, en la introducción, algunos de los asuntos que contribuyen a precisar la naturaleza de la ruptura epistemológica y metodológica que plantean los Estudios de la Subalternidad. Ambas autoras subrayan, en la introducción, que los trabajos del grupo se caracterizan por:

El énfasis que ponen en la comprensión de las formas coloniales y postcoloniales del poder y la dominación en sociedades abigarradas y plurales como la India (1997:19).

En la descripción que ambas autoras ofrecen de la contribución de Ranajit Guha y del grupo subrayan que el eje sobre cual giran estos trabajos es “la condición subalterna”. Explican de qué manera esta expresión, la condición subalterna, se entiende en el grupo como sigue:

El debate marxista de los años 60 y 70 s, sin duda, su punto de partida. Sin embargo, a diferencia de América Latina, el grupo de la India partió de la premisa —y de la realidad— de un proceso de independencia nacional que apenas había culminado en 1947 y que les permitió engarzar la noción de la subalternidad con la experiencia, más reciente, del colonialismo británico y de las luchas gandhianas y nacionalistas por la independencia. Se trataba de un nacionalismo-colonialismo más exitoso que cualquiera de las variantes latinoamericanas (e interpelaba a un universo inmensamente más vasto). Sin embargo, en el *Prefacio* (de Guha) aparte de una alusión cortés a Gramsci, *Guha articula sus puntos de vista en torno a la subalternidad a través de otros rastros*

del discurso dominantes, más interiorizados en las peculiares estructuras de poder de la India. Así, con cierto dejo de ironía, recurre a la autoridad del *Concise Oxford Dictionary* para definir a la persona subalterna, simplemente como alguien “de rango inferior”, sea en términos de “clase, casta, edad, género y ocupación”. La esfera de análisis de clase, si bien sólidamente documentada en las investigaciones del grupo, se convierte así en el punto de partida para una serie de indagaciones, que les llevarán a recorrer a los discursos dominantes y autorizados (del Estado colonial, la elite nacionalista o la intelligentsia marxista) tanto como el corpus de sus tradiciones escriturarias y religiosas propias, a sí como la contraparte oral y testimonial que acompaña a su trabajo de campo historiográfico (1997:15-16).

Esta lectura Sur-Sur, por decirlo así, tampoco tuvo hasta el momento, que yo sepa, mucha repercusión en América Latina. Las razones las esboqué en la introducción. Las editoriales de la costa atlántica continúan en la línea de la teoría de la dependencia y de la transición a la democracia, que se transformaron en discusiones sobre la modernidad y la postmodernidad en algunos casos, continuaron de espaldas a los Andes y a la experiencia colonial. Las luces de la ciudad, en este caso de la modernidad, siguen encandilando. Aunque los movimientos indígenas, cada vez más visibles, muestran a diario los límites de la reflexión, en ciencias sociales y estudios de las estructuras de poder, sobre desarrollo y democracia que se elaboró como si en América Latina la población indígena y afro-americana no contara. Por otra parte, esta introducción muestra de que manera el diálogo con el grupo de estudios subalternos sur asiáticos puede hacerse de Sur-a-Sur evitando así la comodificación de “los estudios subalternos y postcoloniales” o la idea de que “en América Latina la colonia no existe desde hace casi doscientos años”. La colonialidad del poder continúa hoy, y nos referimos a ella a diario cuando hablamos de globalización, el lado visible de la colonialidad del poder.

Para Guha, y el grupo en general, la preocupación fundamental es la de “dominación y subalternidad” (o, como lo dice Guha, “dominación sin hegemonía”) y no la de “hegemonía y subalternidad”. No se trata pues, en verdad, es todo lo contrario, de definiciones o conceptualizaciones de la hegemonía y la subalternidad que serían “aplicables” a todos los casos. Desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui y de Guha, me animaría a decir, tales ejercicios no tienen ya sentido. Serían, en última instancia, casos de universalización de la “experiencia” Europea de clase social tal como se dio, simultáneamente, cuando Europa generó la revolución industrial y generó nuevas formas de colonialismo en África y en Asia. Entre ellas, el colonialismo Británico en India y el colonialismo interno en América Latina. Gramsci no es un “modelo” sino un punto de referencia puesto que no hay equívocos en los trabajos de Guha y de otros miembros del grupo, que la Europa post-revolución industrial en la que pensaba Gramsci ofrecía una estructura social y una experiencia histórica irreductible a la India post-colonialismo británico. Y también, por cierto, que la India no era (como Bolivia) una cuestión “subalterna” o “dependiente” con respecto a la sociedad industrial que estudió Marx y sobre la cual reflexionó Gramsci. Era, y es, simplemente “otra cosa, otra historia” paralela pero relegada en la investigación en ciencias sociales. En este caso la historia. Una experiencia semejante a la de las ciencias sociales en los Andes, y es por eso que resulta “natural” para intelectuales como Rivera Cusicanqui y Barragán sentir las compatibilidades afectivas e intelectuales con el grupo.

Finalmente, no quisiera cerrar este argumento sin traer al debate la cuestión racial, en las Américas, como la percibe y la teoriza Gordon Lewis, filósofo de origen Jamaicano, actualmente en la Brown University, cuya reflexión crítica encuentra en Frantz Fanon su punto de articulación filosófico. Lewis lee la filosofía Europea a partir de Fanon y la plataforma que marca las diferencias históricas y epistémicas entre las Américas y Europa:

En Europa, la clase social es una cuestión tan “nativos” a su entorno (que) uno puede “sentir” la clase social en Europa como uno puede sentir el aire que respira. En Estados Unidos, sin embargo, el esfuerzo por escapar de (a la vez que de retener) lo Europeo se manifestó en la homogeneización de las identidades Europeas identificadas

con la “blanquitud” y enmarcadas en la premisa de la caída de los entes raciales. La raza, entonces, se transformó en un motivo endémico a la conciencia del Nuevo Mundo, y esta es la razón por la cual uno puede “sentir” la raza en América como uno puede sentir el aire que respira [...]. La agonía que experimentamos, globalmente, no es simplemente la intensificación de la división de clase sino también la afirmación de una conciencia en/del Nuevo Mundo frente a quienes no “nativos” a él (Lewis,2000:29).

Lewis está hablando, por cierto, desde la perspectiva de la experiencia de la historia de la esclavitud y de la diáspora africana, de manera paralela a la experiencia del colonialismo británico que in-forma los trabajos del grupo subalterno del sur de Asia. De manera semejante, también, a la experiencia colonial en Bolivia que in-forma las investigaciones y la acción política de Albó y Rivera Cusicanqui. Y, por cierto, semejante a la experiencia de la revolución industrial, en un país del Sur de Europa, como Italia, sobre la que reflexionó y actuó Antonio Gramsci. He aquí, en un esbozo simple, un mapa que muestra que la geopolítica del conocimiento y las estructuras coloniales de la producción de conocimiento. La re-estructuración de las ciencias sociales y humanas, en América Latina, y las investigaciones sobre cultura y poder, ganarán en eficiencia (y digo bien, eficiencia) en la medida en que se establezcan vínculos y alianzas con intelectuales para quienes las estructuras de dominación están todavía ancladas en la experiencia colonial y en su re-estructuración actual, la colonialidad global. Geopolítica del conocimiento y colonialidad global van acompañadas por una doble y conflictiva relación. La colonialidad global continúa el proyecto de la modernidad y, por lo tanto, coloniza y subordina conocimientos. La geopolítica del conocimiento continúa el proyecto de descolonización intelectual y epistémica, uno de cuyos fundadores es Frantz Fanon, después de la Guerra Fría (momento en el que pensó y actuó Frantz Fanon). Así, la geopolítica del conocimiento, uno de cuyos conceptos fundamentales es la colonialidad del poder (y otros de la misma familia, colonialidad del saber y del ser), sería la continuidad del proyecto de Fanon después del final de la guerra fría, que surgió entre el “fin del comunismo” y “el comienzo del terrorismo global”.

IV.- Aunque mi propósito fundamental fue el de subrayar la importancia de los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui a la geopolítica del conocimiento, me interesó también sugerir que estos aportes no se limitan al área andina o a América Latina, sino que tienen una dimensión planetaria. Una dimensión planetaria puesto que estos aportes son respuestas locales a la expansión del capitalismo y del colonialismo a lo ancho del planeta desde el siglo XVI. El aporte de Silvia Rivera Cusicanqui (y el de Frantz Fanon) consiste en mostrar los límites tanto de las disciplinas de la modernidad como de los principios epistemológicos que la sustentan. Las disciplinas, desde el renacimiento, y los principios epistémicos que las sustentan se expandieron junto con la expansión del capital y de la ley. De modo que la geopolítica del conocimiento es un proyecto con dos caras. Una es la descripción y análisis de la configuración colonial del saber y, por lo tanto, poner de relieve la colonialidad del saber. La otra es la de incrustar nuestra propia producción y transformación de conocimientos en la lucha epistémica que la geopolítica del conocimiento presupone. No sería productivo asumir que la geopolítica del conocimiento es un objeto de estudio, pero que nuestra manera de estudiarlo esta fuera de esa geopolítica, en algún lugar imparcial, no contaminado por la configuración del mundo moderno/colonial.

Immanuel Wallerstein señaló en varias ocasiones que las ciencias sociales surgieron en Europa en el siglo XIX, se fundaron en las lenguas de la segunda modernidad (inglés, francés y alemán) y se dedicaron a estudiar sociedades que valían la pena estudiar, esto es, fundamentalmente las sociedades de Europa occidental y de Estados Unidos. La antropología, en cambio, fue una disciplina que, también surgió en el siglo XIX, pero las sociedades estudiadas fueron las colonizadas por los países en vías de industrialización de la Europa occidental. A partir del siglo XVIII se habían ya re-estructurado otras disciplinas, como la historia y la filosofía, cuya trayectoria venía de lejos, desde el sol y las blancas paredes y columnas de la antigua Grecia. La teología también se transformó aquí como consecuencia de la secularización del saber. Podría seguir dando ejemplos. Estos son suficientes para entender la importancia de la geopolítica del conocimiento y las contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui y Frantz Fanon.

Y esa importancia consiste, para resumir, en lo siguiente. Tomando como punto de referencia la segunda mitad del siglo XX (aunque es posible y necesario construir argumentos semejantes a partir del siglo XV), el conocimiento comenzó a localizarse en las fronteras, en las fronteras de la modernidad/colonialidad. En el mundo árabe-islámico el pensamiento crítico como el de los filósofos marroquíes Abdelhebir Khatibi or Mohammed al-Jabri, entre otros (no el ideológico-fundamentalista), se dedicó a pensar las relaciones entre la modernidad europea y el mundo árabe no sólo en el terreno de la economía o la política sino, fundamentalmente, en el de la epistemología. Lo mismo ocurrió en Japón, desde la primera mitad del siglo XX, sin duda, pero fundamentalmente a partir del 70. Como "superar la modernidad", y en este sentido la "modernidad" se refiere a la modernidad europea. En lugares como Taiwan y Korea, cuyas historias están entrelazadas con China y con la corta historia del imperialismo japonés, el problema de la modernidad estuvo y está también presente, aunque de distinta manera. En fin, también en el Africa al sur del Sahara encontramos la misma problemática. Y esa problemática es, por un lado, la de señalar los límites de la epistemología y las disciplinas de la modernidad. Y por otro, construir e implementar nuevas formas de conocimiento, que describí en otras partes como epistemologías y pensamiento fronterizo o gnosis de frontera. Frantz Fanon lo hizo a partir del descubrimiento de las relaciones entre el color de la piel y el conocimiento. Silvia Rivera Cusicanqui contribuyó a este proceso a identificando el potencial epistemológico de la historia oral y descubriendo las estrategias de la colonialidad del poder.

Referencias bibliográficas

Alcoff , Linda (s/f) "Philosophy in/and Latino and Afro-Caribbean Studies. Introduction and Interviews with Juan Flores, Gordon Lewis and Paget Henry." *Nepantla. Views from South*. En prensa.

Castro-Gómez, Santiago, editor (2000) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales.

Choque Canqui, Roberto (1992) *Educación indígena, ciudadanía o colonización?*.

La Paz: Aruwiyiri.

Choque, María Eugenia "La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas". La Paz: THOA, mimeo.

Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita (1992) *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol.

Dussel, Enrique (1998a) *Gianni Vattimo*. México: Universidad de las Américas.

_____ (1998b) *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*. México: Universidad Autónoma de México.

Ediciones del THOA (1995) *Ayllu, Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Ediciones del THOA.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2000) *Empire*. Massachusetts: Harvard U. P.

Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Lewis, Gordon (2000) *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge. pp: 29.

Llanque Chana, Domingo (1990) *La cultura aymará. Desestructuración o afirmación de identidad*. La Paz: Tarea.

- Mamani Condori, Carlos (1992) *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Chikiyawu.
- Mignolo, Walter (s/f) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press. Traducción castellana en Editorial Tercer Mundo, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2002.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*, VI/2: 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1992) "Sendas y senderos de la ciencia social andina". En: *Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social* 10:83-107; una versión modificada en inglés se encuentra en "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues". En: *Critique of Anthropology*, 13/1: 77-96, 1993.
- _____ (1998) "Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento", *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres*. La Paz. Compilación y edición de Ana Rebeca Prada, Virginia Ayllón y Pilar Contreras.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, editoras (1997) *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri.
- _____ (1990) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales*, 11: 49-75.
- _____ (1992) *Ayllu y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- _____ (1993) "Democracia liberal y democracia de Ayllu: el caso del Norte, Potosí, Bolivia". En: Carlos Toranzo Roca (comp.): *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz: ILDIS.
- _____ (1993) "La raíz: colonizadores y colonizados". En: X. Albó y Barrios (eds.): *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1, *Cultura y Política*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.
- _____ (1996) "Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio". En Silvia Rivera Cusicanqui (comp.): *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano. pp: 17-84.
- _____ (1997) "La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Temas Sociales. Revista de Sociología*. (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz).
- Wallerstein, Immanuel (1995) "The Collapse of Liberalism". En: *After Liberalism*. New York: The New Press. pp: 232-251.
- Zea, Leopoldo (1957) *América en la Historia*. México: F.C.E.

Notas

* Walter Mignolo, Duke University. Correo electrónico: wmignolo@duke.edu

Mignolo, Walter (2002) "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". 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.

(1) Este artículo, fruto de lecturas y conversaciones en los últimos cinco años, se lo debo en primer lugar a Javier Sanjinés y al trabajo conjunto en la organización de Duke in the Andes. Pero también, a las lecturas y conversaciones de sus propias investigaciones sobre la historia, política y sociedad boliviana. Estoy en deuda también con Juan Carlos Orihuela y Maite Arteaga, quienes me orientaron en la cultura boliviana y en la obtención de información. Finalmente, he aprendido de las investigaciones que Freya Schiwy están haciendo para su doctorado, en Bolivia, Ecuador y Colombia y quedo agradecido por su lectura y comentario de una primera versión.

(2) "Sendas y senderos de la ciencia social andina", en *Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social* 10, 1992, 83-107; una versión modificada en inglés se encuentra en "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues" in *Critique of Anthropology*, 13/1, 1993, 77-96; "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia," en *Temas Sociales*, 11, 1990, 49-75. Las propuestas de este fundamental artículo se complementan muy bien con el pasaje en la obra de Rivera Cusicanqui del ensayo académico a la producción visual, video y cine. Ver "Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento", *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres*, La Paz. Compilación y edición de Ana Rebeca Prada, Virginia Ayllón y Pilar Contreras, 1998.

(3) Ver por ejemplo el libro editado por Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. También el libro editado por Santiago Castro-Gómez (editor), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000. Estos dos libros, junto con el editado por Rivera Cusicanqui y R. Barragán (1997) son una muestra significativa de la reflexión crítica reciente en América Latina.

(4) Hay ya un corpus abultado y destacado de reflexión por parte de los intelectuales indígenas, particularmente de descendencia aymará. Por ejemplo, Carlos Mamani Condori, *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Chikiyawu, 1992; Domingo Llanque Chana, *La cultura aymará. Desestructuración o afirmación de identidad*. La Paz: Tarea, 1990; Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol, 1992; Roberto Choque Canqui, *Educación indígena, ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri, 1992. También el informe del THOA sobre el *Ayllu*, *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Ediciones del THOA, 1995 y María Eugenia Choque, "La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas", THOA, mimeo. El corpus del que ofrezco un botón de muestra, al cual se suman videos y cine, merece ya un estudio particular. La investigación en curso, de Freya Schiwy, será una contribución importante para el conocimiento de este corpus que habrá que sumar a las contribuciones de Albó y de Rivera Cusicanqui.

(5) La introducción y las tres entrevistas que la filósofa Linda Alcoff hizo a Juan Flores (Puertorriqueño/Latino, Gordon Lewis, originario de Jamaica) y Paget Henry, originario de Antigua) sobre el rol de la filosofía en los Estudios Latinos y Afro-Caribbean en Estados Unidos plantea precisamente este problema. Ver Linda Alcoff "Philosophy in/and Latino and Afro-Caribbean Studies. Introduction and Interviews with Juan Flores, Gordon Lewis and Paget Henry." *Nepantla. Views from South*. En prensa.

Políticas culturales, academia y sociedad¹

Ana María Ochoa Gautier *

En febrero de 2000, durante un corto viaje a una reunión académica en Colombia, que interrumpió brevemente mis cinco meses de estadía en la Universidad de Nueva York, visité a Jesús Martín Barbero en su estudio. Él había tomado la decisión de partir hacia México donde le ofrecían un buen trabajo. Hablamos sobre las dudas que producen los cambios de rumbo y esa incomprensible mezcla de desasosiego y alivio que, para algunos, produce la partida de países en guerra. México le ofrecía una estabilidad laboral que en Colombia no tenía, ya que la desastrosa situación financiera que atravesó la Universidad del Valle en Cali, en la cual Jesús trabajó gran parte de su vida, y donde fundó la maestría de Comunicación Social, había dejado a los profesores cobrando sueldo en cantidades imprecisas y en cuotas arbitrarias e impredecibles, y se le demandaba a los jubilados, como Jesús, que redujeran su pensión en 35%. La inestabilidad económica comenzaba a sumarse como otro factor a la crisis generalizada del país; el motivo que Jesús ha utilizado en algunos de sus textos de países “atrapados entre las deudas y las dudas”, parecía haber adquirido un matiz personal en la coyuntura de la partida. Las razones del éxodo masivo reciente de intelectuales y profesionales colombianos han sido muchas: amenazas de muerte a intelectuales como uno de los síntomas de intensificación de la guerra, la dificultad de consolidar una práctica intelectual en medio de coyunturas sociales que provocan inseguridad extrema y situaciones personales difíciles de conjugar, la reducción de salarios y de oportunidades de trabajo en el espacio público y académico, los límites humanos que implica confrontar los múltiples matices cotidianos de la violencia.

Asumir las coyunturas de la partida no es fácil y ese fue algo de lo que tratamos con Jesús ese día. Pero eso no se tradujo en falta de entusiasmo por las ideas que lo apasionan. Habló durante largo rato sobre su proyecto de pensar lo audiovisual en América Latina, sobre la idea de relacionar la oralidad con las tecnologías, proyecto de investigación que ahora plasma en México y que continúa rutas dibujadas en *De los medios a las mediaciones*. Pero lo que más me impactó de esta conversación fue el entusiasmo en el tono de su voz, sus gestos, la evidente pasión por los temas que abordamos.

A los pocos días, y de regreso en Nueva York, un profesor del centro académico donde yo trabajaba, me invitó a una cena donde estaban, entre otros intelectuales, mi maestro de la Universidad de Indiana, donde estudié el doctorado y quien se encontraba de paso por Nueva York. Como es lógico cuando se reúnen amigos que comparten un oficio y una época, conversamos sobre temas compartidos: la situación de las respectivas universidades, los planes de retiro que se avecinaban en los próximos años para ellos. Richard Bauman se sentía a gusto con las nuevas estructuras departamentales de su universidad, trabajando en el recién creado departamento de Communications and Culture, signo de la institucionalización de las nuevas tendencias sobre el pensamiento cultural en Estados Unidos. Pero diferentes personas expresaron en diversos momentos la frustración con la profunda escisión entre academia y política que produce la estructura institucional universitaria norteamericana, afectada por la desarticulación entre la investigación y la participación en procesos de cambio social y político. Un profesor incluso llegó a decir que veía los años que le faltaban antes de jubilarse, como un “servicio militar”, tal era su incomodidad con el ámbito académico norteamericano. Las inconformidades con lo institucional no venían, por lo menos en términos profundos, de la situación laboral sino más bien de la frustración con algunas rutas de la academia, que aparecía como un gran neutralizador de pasiones académico-políticas que tenían que ventilarse, necesariamente, por otro tipo de rincones. Todos obviamente, y con el derecho que da una vida dedicada al trabajo, tenían sus planes de retiro en curso.

Separados por pocos días, los dos eventos se reflejaron uno al otro: la inestabilidad laboral y las crisis de la vida cotidiana en medio de las luchas políticas y económicas con sus traumas personales y sociales de algunos países latinoamericanos, y la comparativamente mayor estabilidad laboral en Norteamérica, a pesar de los recortes presupuestarios y de la creciente presencia del común denominador neoliberal; las diversas formas como transitamos las rutas por las que cruza la formación discursiva, marcadas fuertemente por los espacios de debate, sospechosos o dialógicos, y sus condiciones: la capacidad exportadora y recicladora de saberes del centro y las dificultades de visibilidad y escucha de la periferia; los deseos compartidos de hacer de la práctica académica un “acto de sentido” (Richard,1998:158) pero manifestados en condiciones, formas y prácticas diferentes. Numerosos estudiosos han elaborado este breve contraste con mayor detalle (Ver Mato,2001;Richard,1998;García Canclini,2000). Yo me centraré en un punto: si vamos a hablar sobre la idea de “cultura y poder” en América Latina estamos abordando no sólo contrastes en enfoques discursivos, metodológicos y teóricos con los “estudios culturales” metropolitanos, estamos hablando también de las condiciones de producción, de las condiciones institucionales, personales y sociales cotidianas en medio de las cuales forjamos nuestras teorías.

En años recientes en América Latina, varios autores han enfatizado la idea de las políticas culturales como un área de intervención crucial.² Esta idea ha adquirido fuerza gradualmente no sólo como propuesta teórica sino además desde diferentes prácticas de intervención que desbordan la obra reconocida de intelectuales latinoamericanos: el asumir cargos públicos; asesorías críticas a estamentos gubernamentales, a entidades transnacionales o a ONGs en el área de cultura; participación en talleres con diferentes tipos de grupos tales como líderes de radios comunitarias o grupos feministas; el trabajo en el controversial y creciente campo de la gestión cultural en América Latina; la participación en reuniones sobre cultura organizadas no necesariamente por académicos, sino por instituciones que determinan los fondos transnacionales para la inversión en cultura tales como la UNESCO, el BID, la OEI, el Banco Mundial; el trabajo conjunto con personas de las artes o de las comunicaciones como formas concretas de intervención; la participación en encuentros, a la vez sociales e íntimos, que exigen desglosar las dolorosas tramas de la memoria y el olvido o diversas formas de conflicto político.

Sin embargo, los cambios que hacen de las políticas culturales un espacio crucial de intervención no se dan exclusivamente desde la academia. La presencia del tema responde a transformaciones profundas del espacio público, a la redefinición misma de la relación cultura/política que ha caracterizado las últimas dos décadas y que se manifiesta en los nuevos modos de presencia de los movimientos sociales, en la reestructuración de los Estados o en las políticas de entidades transnacionales como la UNESCO o el BID, desde cuyas prácticas organizativas, institucionales y discursivas también se ha consolidado la idea. El área de las políticas culturales se ha constituido de modo simultáneo desde múltiples esferas como uno de los campos de intervención en torno a la idea de cultura y poder, y por tanto está particularmente ubicada en la encrucijada entre transformaciones teóricas y cambios en el espacio público.

Sobre la academia en el espacio público

Una preocupación común en ciertas tendencias de los estudios culturales del centro, y presente también en la teoría crítica de América Latina, ha sido la pregunta por “las condiciones y problemas para desarrollar el trabajo intelectual y teórico como práctica política” (Hall,1996:268). Tanto Stuart Hall como Raymond Williams, hablan de la importancia para los estudios culturales ingleses de la idea de “intelectuales orgánicos” que tomaron de Gramsci y que implica abordar una doble práctica: estar a la vanguardia de la producción intelectual y “asumir la responsabilidad de transmitir esas ideas, ese conocimiento, a través de la función intelectual, a aquellos que no pertenecen profesionalmente a la clase intelectual” (Hall,1996:268)³. La relación trabajo intelectual – esfera política manifestada como una problemática de la relación entre la academia y sus márgenes ha sido una idea recurrente en la teorización sobre cultura desde América Latina. Históricamente este tipo de mediación se ha manifestado en la manera como muchos de los fundadores de los proyectos de Estado-nación latinoamericanos en el siglo XIX generaron no sólo políticas concretas desde su participación en el espacio público sino además pensamiento político social y cultural (Ramos, 1989; Von der Walde, 1997). Lo que sí es nuevo es tratar

de mediar en el espacio público aquellas dimensiones del discurso crítico que abren camino a la existencia “de interpretaciones diferentes o divergentes y que escapan a la necesidad de asumir definiciones cerradas y sustantivas” (Telles,1994:50) en un marco institucional o en un momento histórico que demanda la toma de decisiones políticas o sociales que históricamente han estado basadas en definiciones cerradas. En general, esta articulación se asume como mucho más diversa y rica desde América Latina, debido a las diferentes posibilidades de inserción en el espacio público de los académicos latinoamericanos. Nelly Richard afirma incluso que es desde la posibilidad de consolidar la diversidad de estas articulaciones entre espacio público y teoría crítica que el pensamiento latinoamericano sobre cultura y poder adquiere su especificidad particular.

Activar esta diversidad de articulaciones heterogéneas mediante una práctica intelectual que desborda el refugio academicista para intervenir en los conflictos de valores, significaciones y poder, que se desatan en las redes públicas del sistema cultural, formaría quizás parte del proyecto de una crítica latinoamericana que “habla desde distintos espacios institucionales y que lo hace interpelando a diversos públicos” (Montaldo,1999:6): una crítica que busca romper la clausura universitaria de los saberes corporativos para poner a circular sus desacuerdos con el presente por redes amplias de intervención en el debate público, pero también una crítica vigilante de sus lenguajes que no quiere mimetizarse con la superficialidad mediática de la actualidad. Hay espacio para ensayar esta voz y diseminar sus significados de resistencia y oposición a la globalización neoliberal, en las múltiples intersecciones dejadas libres entre el proyecto académico de los estudios culturales y la crítica política de la cultura (Richard,2001:195).

Lo que señalan las múltiples actividades de los intelectuales latinoamericanos es que esas voces se ensayan constantemente. Para muchos intelectuales que viven en América Latina, el trabajo desde las intersecciones es un hecho. Y no siempre como opción: el decreciente mercado académico o la subvaloración económica del mismo hace que muchas personas trabajen en estos campos no sólo por compromiso sino también por necesidad económica (Mato,2001). Estas experiencias han comenzado a hacer visibles algunos de los conflictos que surgen en los procesos de articulación. Así, este lugar de las intersecciones se revela no sólo como un espacio desde el cual ejercer una crítica al mercado o al “saber instrumentalizado”, sino como un lugar de fuertes contradicciones que genera preguntas sobre los límites y las posibilidades de los procesos de articulación entre pensamiento crítico y espacio público. Es decir, hay una serie de tensiones y conflictos que se dan al tratar de articular el campo de la producción intelectual con la práctica de las políticas culturales y por tanto, se necesita poner de relieve no sólo un campo teórico que ha adquirido valor como propuesta política entre autores latinoamericanos (el de las políticas culturales), sino un tipo de práctica intelectual que busca mediar diferentes modos de trabajo intelectual.

Inserciones institucionales y políticas culturales

La proliferación del campo de las políticas culturales ha generado grandes diferencias en lo que distintas personas o grupos quieren decir por política cultural y, como bien lo expresa Coelho, “los problemas terminológicos han pasado a primer plano” (Coelho,2000:12). Para unos política cultural se refiere a la movilización de conflictos culturales desde los movimientos sociales (Alvarez, Dagnino y Escobar:1999); para otros el campo de las políticas culturales es aquel que remite a “las dinámicas de recepción y distribución de la cultura, entendiendo ésta última como producto a administrar mediante las diversas agencias de coordinación de recursos, medios y gentes que articulan el mercado cultural” (Richard,2001:185); para otros se refiere primordialmente a la manipulación de tecnologías de la verdad para la construcción de sujetos cívicos (Millar,1993) y para otros a las dinámicas burocráticas y económicas de gestión de las artes desde el estado u otras instituciones como museos, programas de ecoturismo, etc.

Esta multiplicidad de aproximaciones a la noción de políticas culturales en América Latina parte de las diferentes maneras cómo intelectuales, instituciones o distintos tipos de organizaciones (grupos de artistas, movimientos sociales) se han apropiado la idea cada vez más común en los últimos tiempos, de que la cultura es un campo organizativo que se puede articular para lograr fines de consolidación o

transformación simbólica, social y política específicos (UNESCO,1999,2000). De hecho, la definición misma de política cultural procede de esta afirmación, articulada de diferentes maneras según distintos autores. Contrastemos tres nociones contemporáneas de política cultural:

Entendemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social (García Canclini,1987:26).

Dicen Alvarez, Dagnino y Escobar:

Interpretamos la política cultural como el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados —particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante— pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos (Alvarez, Dagnino y Escobar,1999:143-144). (Traducción Manuela Alvarez).

Dice Teixeira Coelho:

La política cultural constituye una ciencia de la organización de las estructuras culturales y generalmente es entendida como un programa de intervenciones realizadas por el Estado, instituciones civiles, entidades privadas o grupos comunitarios con el objetivo de satisfacer las necesidades culturales de la población y promover el desarrollo de sus representaciones simbólicas (Coelho, 2000:380).

Cada una de las definiciones anteriores incorpora la noción de que el área de las políticas culturales se constituye para fines de organización o transformación cultural y/o sociopolítica. Es decir, la movilización contemporánea de la idea de políticas culturales viene aunada a una noción de la cultura como recurso (Yudice,2001), sea éste un recurso económico, cultural, social, político o, más probablemente, una mezcla de los anteriores. Las diferencias de énfasis en las definiciones, sin embargo, nos señalan distinciones en el modo cómo subyace, en cada una de ellas, una manera específica de conceptualizar la relación entre cultura y política; es decir, de definir de qué manera se constituye la cultura en “recurso”; en un instrumento para movilizar prácticas sociales, económicas, políticas. Esto se debe, en parte, a la historia intelectual y al modo de inserción personal en el trabajo de las políticas culturales de cada uno de los autores. Pero también pone de manifiesto el difícil juego de las traducciones que en ocasiones oscurece tramposamente los matices semánticos de las palabras.

En español el término “políticas culturales” frecuentemente invoca más una práctica política concreta de diseño e implementación de programas y proyectos específicamente relacionados con la movilización de lo simbólico (sea este desde la “alta cultura”, desde “la cultura popular” o desde “las industrias culturales”) que a “luchas incorporadas entre los significados y las representaciones” (Escobar,2000:140). Es lo que Teixeira Coelho llama “el área de mediación cultural, entendida ésta como el dominio de las acciones entre la obra cultural, su productor y su público” (Coelho,2000:12). Sería algo parecido a lo que en inglés se llama *cultural policy*. El énfasis en la dimensión organizacional y en la idea de intervención en el campo de lo simbólico en las definiciones de Teixeira y García Canclini, reflejan este marco conceptual. Además aquí la idea de política cultural esta estrechamente vinculada a la movilización de lo cultural como campo artístico (sea “alta” cultura, cultura popular o industrias del entretenimiento).

Históricamente en América Latina la acción de políticas culturales más visible ha sido la del Estado-nación, ya que hasta hace poco tiempo era esta esfera de poder la que dominaba el control de las formas de mediación cultural que construían los regímenes de representación a través de los cuales se organizaban las jerarquías simbólicas de la diversidad. Así, en foros regionales o locales sobre política cultural u otros temas relacionados, frecuentemente se confunde el término “políticas culturales” con “políticas culturales del Estado”. No es causal que Canclini y Coelho enumeren diferentes tipos de actores (mientras Escobar enfatiza primordialmente los movimientos sociales). Las diferencias tienen que ver con los contextos de trabajo de uno y de los otros. El rechazo que encuentra la idea misma de políticas culturales, sobretudo entre ciertos grupos de artistas e intelectuales en América Latina, frecuentemente viene asociado a la noción de que el término política cultural implica al Estado (o instituciones de poder dominante como la UNESCO) y por tanto a una esfera de control de lo simbólico no deseada por grupos que desean establecer formas alternativas o de oposición en la relación entre cultura y poder. Por contraste, en otras ocasiones en que he hablado del tema en Colombia, por ejemplo, y en el auditorio se encuentran grupos campesinos o populares de danza o música, frecuentemente me he encontrado con un reclamo de mediaciones concretas que permitan hacer visibles sus prácticas de representación más allá de sus ámbitos inmediatos de visibilidad. En América Latina, el área de las políticas culturales es concebida primordialmente (y no sólo entre grupos de intelectuales) como un campo de mediación entre organización social, cultural y política y movilización de esferas de las artes específicas; y, lo que encontramos frecuentemente en el espacio público es un rechazo o una demanda al desarrollo de esta noción. El surgimiento tanto de los movimientos sociales como de las industrias culturales transnacionales hace de las políticas culturales un campo que se constituye desde múltiples esferas. Por tanto, una de las dimensiones que enfatizan diferentes autores es la pluralización de actores sociales desde los cuales se puede constituir este campo político (Coelho, 2000; García Canclini, 2000; Martín Barbero, 1995).

Además se da otro proceso de transformación. La pluralización de actores en la definición de políticas culturales también conlleva una transformación en la noción de cultura referida a las artes específicamente. Así, Daniel Mato propone no sólo una inclusión de múltiples actores sino además una transformación en la noción de lo cultural. Por eso, para este autor, el campo de las políticas culturales está referido:

[...] a todos los actores sociales (sean organismos de gobierno, organizaciones comunitarias y otros tipos de organizaciones no gubernamentales, empresas, etc.) pero además también [...] integra todo aquello que se relaciona con el carácter simbólico de las prácticas sociales y en particular a la producción de representaciones sociales que juegan papeles claves en la constitución de los actores sociales y el diseño de políticas y programas de acción” (Mato,2001b:149).

Es decir, lo que se moviliza con fines políticos y sociales trasciende la definición de cultura como una esfera de las artes y pasa a definirse desde distinto tipo de prácticas sociales. Junto con esta “pluralización” del texto cultural se da una desestetización del campo artístico. Esta polémica de desde dónde definir las prácticas de las políticas culturales no existe sólo en América Latina. También es un fuerte debate en otros contextos académicos.

En inglés, la noción de política cultural se refiere más a un campo amplio que abarca diferentes modos de establecer la relación entre “lo cultural de lo político y lo político de lo cultural”, lo que en inglés se llama *cultural politics* y que yo traduciría no como política cultural sino como política de la cultura (o lo político de lo cultural). Autores como Alvarez, Dagnino, Escobar (1998) y Yúdice (2000), entre otros, han señalado que desde los estudios culturales en Estados Unidos existe una fuerte tendencia hacia lo textual:

[...]en su utilización actual [...] el término *cultural politics* (traducido como política cultural en el texto de Escobar publicado en español) con frecuencia se refiere a luchas incorporadas alrededor de los significados y las representaciones, cuyos riesgos políticos a menudo son difíciles de percibir para actores sociales concretos (Escobar,1999:140).

De hecho, el énfasis de Alvarez, Dagnino y Escobar en explicar que la “política cultural” (original en inglés *cultural politics*) se construye sobre todo “desde prácticas teorizadas como marginales” tiene que ver precisamente con la construcción de su campo de pensamiento: prácticas culturales históricamente pensadas como marginales, ahora analizadas como prácticas de poder. Lo que estos autores enfatizan, por contraste con algunos teóricos del centro con su énfasis en la textualidad (especialmente desde los estudios culturales en inglés), y por contraste también con la noción iberoamericana referida anteriormente como un campo de mediación entre obra artística y productor, son “las estrategias políticas de actores sociales particulares” (Escobar,1999:141). Esta noción de política cultural abarca una amplia gama de mediaciones entre lo político de lo cultural y lo cultural de lo político y tiene un sentido muy diferente a la noción de política cultural entendida como mediación entre la obra, su productor y su público. Nos encontramos entonces ante un campo de definiciones en proceso de transformación.

Estos dos sentidos —la política cultural como campo organizacional de lo simbólico, y lo cultural como mediación de lo político y lo social—, se han ido confundiendo, es decir, se han ido constituyendo mutuamente mezclando sus significados. Una de las consecuencias de la profesionalización del campo de las políticas culturales en América Latina, entendida como mediación organizada de lo simbólico, ha sido una incorporación, cada vez mayor, de los múltiples sentidos de relación que se pueden establecer entre lo cultural de lo político y lo político de lo cultural. El surgimiento de la idea de la cultura como recurso (Yudice,1999)⁴ tiene que ver precisamente con la concientización de lo cultural como campo de luchas políticas desde múltiples esferas del espacio público y además con la creciente fusión de la noción de arte en la de cultura (Yudice,1999). A medida que la política cultural, entendida como intervención en un campo simbólico específico, se expande para incluir diferentes actores sociales y una gama amplia de procesos culturales y formas de representación, se consolida simultáneamente una noción más amplia de lo simbólico como mediador de lo político y lo social y no sólo como un campo que se define desde lo estético. Así, el campo de las políticas culturales, entendido como un campo de organización e intervención, amplía no sólo sus fronteras de actores sociales (de campos de enunciación desde donde se diseñan e implementan las políticas culturales), sino que deja de concebirse exclusivamente como un campo de organización de objetos culturales y pasa a ser pensado como un campo en el cual lo simbólico lo que hace es mediar procesos culturales, políticos y sociales. Una de las consecuencias de esto ha sido la antropologización de la noción de cultura y la consecuente polémica de “desde dónde” o “para quién” o “de qué cultura estamos hablando” cuando se hacen políticas culturales. Se trata no sólo del surgimiento de la diversidad como reorganizador del sentido de las diferencias en el marco de un Estado-nación, reconociendo nuevos lugares de organización estratégica, sino también de una transformación de la definición y el papel de lo cultural. Según Ana Rosas y Eduardo Nivón ha habido “una ampliación en la concepción general de que la política cultural es un instrumento diseñado solamente para ofrecer servicios culturales y dar acceso a ellos (espectáculos, bibliotecas, teatros, etc.), a una concepción de ésta como un instrumento que puede transformar las relaciones sociales, apoyar la diversidad e incidir en la vida ciudadana. (Rosas y Nivón,2001:2-3).

Esta pluralización del texto cultural y sus posibilidades ha generado conflictos. En la práctica del diseño de las políticas culturales existe una lucha entre el objeto cultural como válido por sus dimensiones estéticas y lo simbólico como válido por la mediación que hace posible a través de su movilización (como mediador de un proceso social y cultural). Es decir, la pluralización del texto conlleva la desestetización del mismo. La lucha que se da en el campo de los estudios de cultura y poder o teoría crítica entre estética de los lenguajes y sociología de las representaciones, no es exclusiva de la academia; se encuentra también en la práctica de las políticas culturales. Así, la tensión en los modos de definir la noción misma de política cultural se traduce en luchas concretas en la esfera pública.

En Colombia, por ejemplo, los procesos de reorganización del sentido de la diversidad a los que llevó la reescritura de la Constitución en 1991, se han traducido en tensiones profundas sobre el modo de valorar tanto el texto como los procesos culturales⁵. Una de esas esferas es la de inversión de dineros del Estado en cultura⁶. Las prácticas culturales adquieren valor según cómo se despliegue la noción de política cultural en la esfera pública. Ese valor simbólico se traduce en valor económico, según se ubiquen en este debate los que tienen el poder de definir la inversión económica en la esfera cultural. Hoy en día, por ejemplo los procesos culturales que se pueden traducir fácilmente a aspectos políticos que se

han vuelto estratégicos para el país tales como “la descentralización” o “el proceso de paz” tienen la posibilidad de recibir apoyo financiero del Estado⁷; mientras tanto, se cuestiona el valor de apoyo del estado, por ejemplo, a la Orquesta Sinfónica de Colombia o al Museo de Arte Moderno, ya que las prácticas culturales que allí se desarrollan no se traducen fácilmente (por lo menos según los dirigentes políticos) a los procesos de reforma social y política que urgentemente tiene que abordar la nación. Inclusive durante el corto tiempo de Consuelo Araujo Noguera como Ministra de Cultura en Colombia, ella llegó a afirmar la necesidad de no financiar estas prácticas culturales asociadas con la “alta cultura” debido a la necesidad de prestarle atención a las culturas populares tradicionales y locales. Como si al redefinir la cultura como recurso, el peso valorativo de la histórica discusión entre “civilización” y “barbarie” se hubiera invertido.

Una de las tensiones que se genera desde este espacio de intersección entre academia y sociedad en el marco de las políticas culturales, es que el modo como las definiciones se adoptan en el espacio académico —con sus complejidades, su plurivocalidad, sus tensiones no resueltas— frecuentemente se traduce, en las prácticas del espacio público (y no sólo desde el Estado), en acciones que reducen esta complejidad discursiva a una simple inversión de sentido o a una reconstitución de binarismos tales como memoria/olvido, cultura local/globalización, cultura popular/alta cultura: binarismos que niegan el espesor de los conflictos. El intelectual que trabaja en políticas culturales queda ubicado justamente en la coyuntura tanto política como intelectual que genera la no mediación entre uno y otro espacio de trabajo. Asumir la intersección es asumir la dificultad de mediación que reside en los elementos que no se traducen desde la práctica en el espacio académico a la práctica en el espacio público. A veces, indudablemente hay posibilidades de acogida a procesos críticos tales como interactuar en tratar de diseñar políticas culturales desde definiciones abiertas, complejas y dialógicas de palabras clave que se manipulan en el proceso: “cultura”, “descentralización”, “sociedad civil”, etc. (Ochoa, en prensa). Pero frecuentemente los procesos de asesoría crítica no se traducen en acciones concretas; es más hay un cierto lugar de “no escucha” que reduce las interacciones de lo crítico con la estructura del espacio público a momentos profundamente frustrantes de sordera. La rigidez de las fronteras, por tanto no se da sólo en los formatos académicos que no le dan presencia al espesor humano de los conflictos (Richard, 1997) se da también en los modos de estructuración de la interacción en el espacio público.

A partir de conversaciones personales con algunos académicos y de experiencias propias podemos enumerar algunas preguntas que generan los vacíos de traducción o de mediación entre academia y esfera pública: ¿Qué hacer con el papel de la burocracia o de los clientelismos cuando se manifiestan en espacios de trabajo con apertura a asumir creativamente las dimensiones críticas de procesos culturales? ¿Cómo hacer para que las denuncias en momentos coyunturales se traduzcan a decisiones políticas? ¿Cómo responder frente a las demandas existenciales personales que este tipo de mediación exige ya sea de sí mismo o de otros cuando se trabaja con situaciones extremas, lo cual sucede frecuentemente en diferentes países latinoamericanos? ¿Qué implica asumir las escisiones y conflictos al interior de los movimientos sociales o de los movimientos de oposición? ¿Qué hacer con las prácticas autoritarias que encontramos al interior de los procesos de resistencia y oposición? ¿Cómo incorporar o manejar la emotividad que cargan temas como el conflicto armado en Colombia, o el problema de los desaparecidos en el Cono Sur? ¿De qué manera se podría elaborar el aprendizaje de negociación; es decir de la difícil práctica de mediar democráticamente? ¿Qué se puede lograr transformar en un momento dado y qué no? ¿Qué hacemos con el hecho de que los informes críticos sobre políticas culturales, a veces encargados por las mismas instituciones u organizaciones de diverso tipo, no se traducen en acciones concretas o parecen no ser tenidos en cuenta en la elaboración de nuevos programas? ¿Qué hacemos con los pagos que no llegan o tienen una demora de papeles varios entre una y otra oficina para poder materializarse?

La respuesta a estas preguntas (o por lo menos su elaboración) exige una práctica epistemológica desde el conflicto y desde la cotidianidad laboral en la cual las tensiones no se reducen sólo a posicionamientos diversos en un debate académico, sino al modo cómo la articulación entre teorizaciones y prácticas de trabajo se traducen mutuamente. Reconocer este proceso permanente de mutua traducción nos exige un descentramiento de la noción de trabajo académico, en donde lo que ha sido considerado marginal sea considerado como constitutivo de las formas de pensar. No se trata de

sobrevalorar las conflictividades que genera la tensión de las intermediaciones, ya que las demandas cotidianas que esto implica a veces no son fáciles de asumir; pero tampoco se trata de negar su existencia. El trabajo de “intervención” que “busca siempre comprometer a su destinatario en un trabajo crítico de desmontaje y rearticulación de sentido para examinar las conexiones locales y específicas que unen los signos a sus redes político-institucionales” (Richard,1998:144) implica asumir los límites y posibilidades de los conflictos en los procesos de intermediación. Tal vez eso implique ser más explícitos en nuestra escritura con nuestras propias contradicciones, con las conflictivas tensiones vividas en el proceso de trazar puentes entre distintos tipos de prácticas intelectuales, con las exigencias cotidianas de vivir en países con procesos sociales, políticos y económicos críticos que afectan a nuestros colegas, a nuestros parientes, a nosotros mismos. Frecuentemente, la teorización en el campo de las políticas culturales no sólo se dedica a elaborar las dimensiones teóricas de núcleos de problemas, sino también a hacer sugerencias sobre cómo habitar el espacio público: se debe o no legislar para los medios; cómo abordar el problema de la diversidad en el marco nacional; cómo redefinir los museos; qué hacer con las dinámicas escriturales de la academia, etc. Pero hay relativamente poca presencia de textos sobre lo que le ha pasado a los intelectuales cuando de hecho trabajan en esos campos, no sólo como propuesta política sino también como práctica laboral cotidiana u ocasional. Eso en sí, especificar lo que se puede hacer y lo que no logra conjugarse o queda más reservado a otro tipo de esferas tal vez más poéticas, es un logro fundamental. Pero esta elaboración escritural de lo que nos causa ruido hacia otro tipo de campos (especialmente hacia la interacción cotidiana, burocrática, laboral con el espacio público), sería fundamental para reconocer lo que se puede mediar desde las intersecciones y los vacíos de intermediación como un campo desde el cual teorizar. Se trata de asumir las políticas culturales como campo etnográfico; mirar las políticas en el terreno de su puesta en práctica y no sólo como propuesta de acción.

Una de las preguntas que se nos plantea es ¿Cómo hacer para incluir esta diversidad de prácticas de trabajo en nuestros procesos de intercambio intelectual, sin que se reduzca la riqueza que contienen las experiencias por las obligaciones de expresión impuestas por los formatos de intercambio intelectual o por los informes a gobiernos, a esferas transnacionales de la cultura o a ONGs. Indudablemente la pregunta deriva en si los modos escriturales del *paper* o de los informes sobre políticas culturales pueden contener la riqueza de experiencias laborales y personales que desbordan el marco académico que este formato representa. La riqueza conceptual y existencial se deriva del cómo las prácticas de intermediación desbordan en ocasiones el saber instrumental de estas escrituras, ya que en muchas ocasiones, simplemente no es posible resolver el conflicto teórico que se plantea o se proponen acciones de política cultural que implican negociaciones complejas. Paul Bromberg, filósofo y matemático, quien fue alcalde de Bogotá, dijo durante una inauguración de un simposio sobre investigación urbana que trabajar en el espacio público implicaba asumir que en la toma de una decisión o la consolidación de una propuesta, siempre se generaba un problema. Esta esfera ruidosa de experiencias que hacen visible la dificultad de armonizar las fronteras entre academia y sociedad, las dificultades de lo que significa “hacer oposición” en un espacio público cambiante, se traduce en un intenso debate sobre las formas apropiadas de escritura académica en América Latina:

Contra la funcionalidad del *paper* que predomina en los departamentos de estudios culturales donde se persigue la mera calculabilidad de la significación, la manipulabilidad de la información cultural para su conversión económica en un saber descriptivo, la ‘teoría como escritura’ fantasea con abrir líneas de fuga por donde la subjetividad crítica pueda desviar la recta del conocimiento útil para explorar ciertos meandros del lenguaje que recargan los bordes de la palabra de intensidad opaca (Richard,1998:148-149).

Indudablemente una de las preguntas que se deriva es qué tipo de escritura puede contener las complejas experiencias de vida y experiencias profesionales que se dan en los procesos de intermediación entre academia y sociedad; cómo mediar la relación entre experiencias como teoría y “teoría como escritura”. Pero antes de elaborar este tema quiero abordar otras tensiones que también desembocan en cuestiones escriturales.

Puntos ciegos y límites de alcance entre la teoría y la acción política

La simultaneidad de existencia de la política cultural como una práctica intelectual tanto en la academia como en diferentes esferas del espacio público, genera otra disyuntiva: la del modo como adquieren visibilidad (y viabilidad) las teorías y las propuestas de trabajo. Recientemente ha adquirido fuerza la idea de que la expansión del campo de las políticas culturales tiene que ver con la inclusión de la cultura como un área de desarrollo por parte de distintos organismos nacionales y transnacionales. Algunos señalan a la UNESCO como el fomentador internacional principal de esta idea (Rist,2000; Rosas y Nivón,2001). Si bien la UNESCO ha sido uno de los actores principales en su promoción, con fuerte influencia incluso en los procesos de relegislación de la cultura en el marco de los Estados-nación en América Latina, la historia es más compleja⁸. Como bien lo señala Arturo Escobar existe una pluralidad de formas de establecer la relación cultura y desarrollo. En el marco de la antropología esto ha generado serias discusiones teóricas sobre el sentido mismo del desarrollo para los antropólogos:

Mientras que la ecuación antropología-desarrollo se entiende y se aborda desde puntos de vista muy distintos, es posible distinguir, al final del decenio, dos grandes corrientes de pensamiento: aquélla que favorece un compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo en favor de los pobres, con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo desde dentro [antropología para el desarrollo], y aquélla que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado [antropología del desarrollo] [...]. Resultará obvio que la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo tienen sus orígenes en teorías contrapuestas de la realidad social: una, basada principalmente en las teorías establecidas sobre cultura y economía política; la otra, sobre formas relativamente nuevas de análisis que dan prioridad al lenguaje y al significado (Escobar,1999:100-101).

La diversidad de posiciones teóricas en el modo como se asume la relación cultura – desarrollo, nos señala que cuando diversos autores o instituciones expresan la necesidad de intervenir en este campo, están hablando de modos de intervención altamente diferenciados, incluso conflictivos.⁹ Pero no sólo eso. La historia de cómo ha adquirido forma la idea de que la cultura es un campo intervención crucial social y política es mucho más compleja que simplemente designar a la UNESCO como su principal promotor o al “desarrollo” como su espacio crucial de consolidación. Especialmente cuando personas vinculadas a la UNESCO proponen nuevas ideas (como la de creatividad) para abordar críticamente los impases de la noción de desarrollo. Haciendo un recorrido por su trayectoria académica, Jesús Martín Barbero nos recuerda:

El programa de Freire contuvo para mí la primera propuesta de una teoría latinoamericana de la comunicación, pues es al tornarse pregunta que la palabra instauro el espacio de la comunicación, e invirtiendo el proceso de alineación que arrastra la palabra cosificada, las palabras generadoras como Freire las llamaba, rehacen el tejido social del lenguaje posibilitando el encuentro del hombre con su mundo y con el de los otros. Y superando la inercia del lenguaje, la palabra del sujeto se revela cargada de sentido y de historia. Hoy puedo afirmar que buena parte de mi programa de trabajo investigativo en el campo de la comunicación —pensar la comunicación desde la cultura— estaba allí esbozado, contenía las principales pistas que fui desarrollando a lo largo de los años setenta [...]. Junto con Gramsci fue Paulo Freire el que me enseñó a pensar la comunicación a la vez como un proceso social y como un campo de batalla cultural (Martín Barbero,1998:202).

El reconocimiento de Jesús Martín Barbero al papel de Freire en la consolidación de su pensamiento, indica que la trayectoria de la relación entre acción política y discurso es mucho más compleja que lo que señala el reciente auge por las políticas culturales en América Latina. La “batalla cultural” que señala Jesús contiene una agenda específica: la idea que generar una nueva forma de nombrar conlleva una transformación de las políticas de la identidad y, consecuentemente, de las estructuras de poder¹⁰. En este sentido es necesario reconocer que la historia de la relación entre pensar lo cultural como “luchas

entre significados y representaciones” y/o como “prácticas desde actores sociales concretos” es bastante compleja en América Latina y tiene que ver con las múltiples relaciones de lo cultural con lo público que se atestigua en la densidad conceptual que contiene la noción latinoamericana de culturas populares, donde se confunden nociones sociales y estéticas, las complejas fronteras entre lo tradicional y lo moderno. Esto contrasta con el *popular culture*, así en inglés, más acotado al campo de la cultura masiva.

Desde los años 70, las teorías de Freire han tenido un impacto a través de prácticas pedagógicas y desde la apropiación de sus ideas para campos artísticos tales como el teatro o la música. Muchas dimensiones de la propuesta de Freire han sido altamente criticadas, especialmente en relación a la idea de “falsa conciencia” que está en la base de la propuesta freireana. Esta crítica ha generado la concientización de que una nueva forma de nombrar no necesariamente conlleva una transformación consecuente de las prácticas de opresión. Sin embargo, la teoría crítica debe dejar suficiente campo al reconocimiento del movimiento creativo que, dentro de sus contradicciones, generan las postulaciones teóricas. En la práctica académica, frecuentemente se confunde la deconstrucción crítica con la descontextualización del saber, reduciendo la complejidad de las ideas, su significado en ciertos momentos históricos a meras citas extrapoladas de sus ámbitos de sentido. La obra de Freire jugó un papel fundamental en vincular modos locales de expresión o de nombrar (cultura popular) con procesos sociales, lo cual fomentó controvertidas experimentaciones en los campos del teatro y de la música y fue uno de los elementos que impulsó el desarrollo de movimientos sociales en América Latina. Si bien muchos de estos experimentos artísticos han sido altamente cuestionados, no hay duda que estos proyectos jugaron un papel fundamental en quebrar el rígido canon de los conservatorios y en la historia del movimiento teatral durante la segunda mitad del siglo xx en diferentes países de la región. Es decir, jugaron un papel crucial al poner en movimiento (y hacer visibles las contradicciones) la idea de la cultura como un área de intervención en las transformaciones sociales.

Las historias que insisten en mirar la construcción del campo de las políticas culturales como un efecto primordial de la UNESCO o de su inclusión en el campo del desarrollo simplifican la complejidad de los diferentes procesos intelectuales, artísticos, políticos y sociales que han llevado a hacer de la cultura un recurso de movilización social y política. Esta perspectiva globalocéntrica de las políticas culturales, que “sólo encuentra agencia en los niveles en los cuales operan los denominados actores globales” (Escobar,1999a:358) excluye las complejas relaciones entre cultura y poder que se dan en las múltiples maneras de abordar la relación entre cultura y movilización social en América Latina en la actualidad. También hace visible el modo como, paradójicamente, frecuentemente queda excluido lo estético en el campo de los estudios sobre políticas culturales. El peligro es que la invisibilidad de esta diversidad de fuentes y procesos, reduce la complejidad y pluralidad de las medicaciones entre cultura y movilización social y política a un mero recurso instrumental. Así, en la actualidad, el campo de las políticas culturales parece balancearse en una cuerda floja en la cual, por un lado, se corre el riesgo de la instrumentalización del saber para funciones académicas en las cuales no hay cabida para los contradictorios y difíciles procesos de intermediación entre teorización y práctica de las políticas culturales; y, por el otro, una instrumentalización de las políticas que reduce las múltiples formas de mediación entre prácticas culturales y procesos sociales a una relación empírica caracterizada por prácticas de “planificación”, “administración” y “gestión” cultural propias de la noción de desarrollo. No estoy en contra de la organización del campo de las políticas culturales. Pero el riesgo que conlleva este momento de ampliación de sus dinámicas y profesionalización de las mismas, es precisamente la eliminación de las múltiples tramas que la constituyen como un proceso de gran riqueza. Es allí que la teoría crítica debe jugar un papel fundamental, inclusive dentro de los disyuntivos canales de escucha entre el espacio público y la teorización académica.

Esto me lleva finalmente a un último punto: los límites de lo posible tanto desde la teoría crítica como desde los diversos modos en que nos insertamos en las políticas culturales. Uno de ellos es indudablemente el de reconocer lo que no es posible lograr desde la movilización cultural y también reconocer esos momentos de los procesos de articulación entre academia y sociedad que parecen llevarnos más allá de las explicaciones académicas.

Dos de la tarde. Librería del aeropuerto de Bogotá. Recorro los anaqueles de libros con una mirada de despedida de largo plazo. Salgo a vivir a México. Llego a la estantería de ciencias sociales, autores

colombianos y encuentro el consabido tema de obsesión: la guerra-la paz. Sistemáticamente, como si el ritmo del ojo hubiese guardado las lecciones de metrónomo destinadas a otros sentidos, recorro los títulos en los lomos de los libros y me estremezco: la mayoría de los autores ha tenido que salir al exilio. Algunos han sido asesinados en los últimos meses. Todos han participado, de diferentes maneras y en distintas etapas de las conversaciones de paz y desarrollaban una práctica periodística con su labor académica. Al ver los libros resuenan silenciosas en mi interior, un par de frases de diferentes amigos que llegaron a mi buzón de correo durante mi estadía en Nueva York. Una de una antropóloga, refiriéndose a la salida masiva de intelectuales: “nos estamos quedando solos”. Otra de un vecino guionista, escritor, publicista: “Bogotá amaneció gris, haciéndole eco a un país que debería estar de luto eterno”. Los lomos de esos libros parecen nombrar, en la antesala de salida del país, el silencio a que obliga el exilio o la muerte. Evidentemente una de las intervenciones más creativas y críticas es la manera como muchos de estos académicos le dan voz pública a los debates desde la prensa. Las voces son obligadas al silencio cuando hay posibilidad de escucha. Tienen más de instalación, de imagen que condensa un momento, que de palabra. Recuerdo con ironía un dicho uruguayo durante la época de su exilio masivo: “el último que salga, apaga la luz”. Hay momentos en que el diccionario simplemente no detiene las balas.

El hacer de la cultura un lugar omnipotente de resolución de conflictos es una idea que se propone en muchos espacios donde se promueven las políticas culturales y esto implica una paradójica despolitización de lo cultural al desconocer los límites de lo posible y vaciar las especificidades de su signo. Ciertamente una historia de los relatos sobre cultura y poder en América Latina contiene los silencios forzados, las carreras truncadas, los rumbos, destinos y teorías que se transforman en el desplazamiento obligado o se acallan porque no hay otra alternativa. En una ponencia reciente en el Museo Nacional de Colombia, Jesús Martín Barbero enumeraba el tipo de tareas que debe abordar el Museo Nacional. Entre las últimas menciona un proceso de “articulación entre imagen y huella, entre imagen y desaparecidos” como clave “para pensar la relación de esa peculiar tecnología de las imágenes que es el museo, con la memoria extraviada de este país de desplazados, de desaparecidos y de miles de muertos por enterrar: el museo como experiencia del duelo colectivo sin el que este país no podrá tener paz” (Martín Barbero,2000:60).

¿Qué le exige y le ha exigido, no sólo al museo, sino también al pensamiento académico esta práctica de las intermediaciones en las políticas culturales que en ocasiones se convierte en la obligatoria convivencia con situaciones críticas? Nelly Richard habla de la crítica cultural como “un conjunto variable de prácticas y escrituras que no responden a un diseño uniforme” cuyos textos “se encuentran a mitad de camino entre el ensayo, el análisis deconstructivo y la teoría crítica” y “desbordan una inscripción fácil en la retícula del saber” (Richard,1998,142-3). En muchos académicos latinoamericanos ese desbordamiento de la vida hacia el texto toma formas tales como la crónica periodística o la literatura testimonial: como si el espacio de duelo y contradicción necesitase otro tipo de formatos que no están obligados a un “saber instrumental”. En los momentos de crisis radical, de procesar los extremos críticos que nos obliga a habitar la historia, adquiere profundo valor el sentido existencial (y no sólo académico) de la teoría crítica. La cuestión que se plantea es la de reconocer que a veces “el conocimiento desde el cual se vive la vida no es necesariamente idéntico al conocimiento a través del cual uno explica la vida” (Jackson,1996:2), lo que implica que hay una dimensión existencial de la relación cultura, poder que sobrepasa lo traducible a un saber instrumental. El proceso de articulaciones e intermediaciones entre academia y políticas culturales debe reconocer que parte del sentido de lo que cruza por lo discursivo y por la movilización política desde lo cultural no siempre se explica desde el sentido sociopolítico de lo cultural; parte de ello también invoca el sentido existencial de lo político y lo cultural que a veces habita más claramente la opacidad de la palabra o de gestos no explicativos. Alguno de los gestos más conmovedores y de mayor fuerza política en la escritura de muchos académicos colombianos es cuando han dejado ver, especialmente en la prensa, las vetas personales y cotidianas de los momentos críticos actuales.

El debate sobre las formas escriturales válidas para enmarcar el pensamiento latinoamericano atraviesa los límites a los que obliga a habitar la historia y las múltiples formas del habla que exige el poderla nombrar.¹¹ Hablamos aquí de aquellas intersecciones que se dan desde vivencias críticas que

desbordan las explicaciones académicas totalitarias y cerradas. Se genera entonces una paradoja para nuestra relación con colegas del centro. Justo en el momento en que la fuerte influencia del centro se deja sentir en la adopción creciente del *paper* de veinte minutos como formato de intercambio, en la creciente organización de congresos con el modelo del centro, en la imposición de producir investigación en los formatos diseñados, aprobados y valorados por el centro; justo en este momento, se da un descentramiento del sujeto académico latinoamericano desde una práctica laboral en las intersecciones que desborda estos formatos. Así, la creciente visibilidad de la periferia en el centro, se da en un momento en que se afianzan por una parte prácticas académicas desbordantes que se dan en la intermediación del espacio público con la academia; y por otra, la adopción de formatos de intercambio intelectual diseñados para otro tipo de práctica académica que caracteriza al centro y que no puede contener las dimensiones epistemológicas que es necesario abordar si queremos descentrar la tendencia hacia la instrumentalización tanto de la práctica de las políticas culturales como de su escritura. La relación con los centros de poder de producción académica y la consolidación de las exigencias que implica para América Latina hacerse más presente epistemológicamente debe poder incorporar estos múltiples saberes no sólo como líneas de fuga, sino también como formas de pensamiento desde los cuales se generan entendimientos y procesos cognitivos que nos permiten vivir las dimensiones creativas de los límites y asumir dialógicamente los procesos de intercambio intelectual.

Referencias bibliográficas

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press. pp: 1-29.

Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1999) "Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina". En: Arturo Escobar: *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN. pp: 133-168.

Coelho, Teixeira (2000) *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*, México:Conaculta / Iteos /Secretaría de Cultura, Gobierno de Jalisco.

Escobar, Arturo (1999) "Antropología y Desarrollo". En: Arturo Escobar: *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá: CEREC/ICAN. pp.:99-132.

_____ (1999a) "Género, redes y lugar: una ecología política de la cibercultura". En: Arturo Escobar: *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN. pp: 353-381.

Foro sobre cultura y constituyente (1990) Recopilación, Bogotá: Colcultura.

García Canclini, Néstor, ed. (1987) *Políticas Culturales en América Latina*. México: Enlace, Grijalbo.

_____ (2000) *La Globalización Imaginada*, México, Barcelona, Buenos Aires: Paidós. pp: 129-142.

Hall, Stuart (1996) "Cultural studies and its theoretical legacies". En David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.): *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres: Routledge. pp: 262-275.

Jackson, Michael (2000) "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique". En: *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Mato Daniel (2002) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder, estudio introductorio". 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..

_____ (2001a) "Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Introducción". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires y Caracas: CLACSO / UNESCO.

_____ (2001b) "Des-fechitizar la Globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones: mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Buenos Aires y Caracas: CLACSO / UNESCO.

Martín Barbero, Jesús (2000) "De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos". En: *Mapas nocturnos: diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero*, Universidad Central/Diuc/Siglo del Hombre Editores. pp. :201-232.

_____ (1999) "Futuro que habita la memoria". En: Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comp.): *Museo, memoria y nación*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia. pp: 33-64.

_____ (1995) *Pre-textos: Conversaciones sobre la cultura y sus contextos*. Cali: Universidad del Valle.

Miller, Toby (1993) *The well-tempered self. Citizenship, culture, and the postmodern subject*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Moneta, Carlos Juan y Néstor García Canclini (1999) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México: Grijalbo / UNESCO / SELA.

Ochoa Gautier, Ana María. (2001) "Listening to the state: power, culture and cultural policy in Colombia". En: Toby Miller (ed.): *A Companion to Cultural Studies Malden*, Oxford: Balckwell Publishers. pp.:375 – 390.

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

Richard, Nelly (1998) "Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamiento del saber". En: *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición)*, Santiago de Chile: Editorial cuarto propio. pp.: 141-162.

_____ (2001) "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana" En Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Argentina: CLACSO. pp.: 185-200.

Rist, Gilbert (2000) "La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del "desarrollo"?" En: Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini (comps): *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, Buenos Aires: BID / Fundación Felipe Herrera / Universidad de Maryland / FCE. pp.: 129-150.

Rosas Mantecón, Ana y Eduardo Nivón (2001) "La política cultural del Gobierno del Distrito Federal 1997-2000, Notas para un balance". México, (sin publicar).

Telles, Vera (s/f) "Sociedade civil, Direitos e Espaços Públicos".En Evelina Dagnino (ed.). *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*, Sao Paulo: Brasiliense. pp.: 43-53.

UNESCO (2000) World Culture Reports.

_____ (1999) World Culture Reports.

Von der Walde, Erna (1997) "Limpia, fija y da esplendor: El letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX". *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, N° 178-179: 71-83.

Yúdice, George (2001) *Introduction. The Expediency of Cultura*. (En prensa).

_____ (1999) "The Privatization of Culture". *Social Text* 59, Vol. 17, N° 2: 17-34.

¹Notas

* Ana María Ochoa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México.

Correo electrónico: anaochoa@laneta.apc.org

Ochoa, Ana María (2002) "Políticas culturales, academia y sociedad". 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.

1. Este artículo es una versión revisada del texto presentado en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder", titulado "Políticas culturales, academia y sociedad: intermediaciones" y forma parte de un dossier editado por Daniel Mato cuyo título es "Estudios y Otras Prácticas Latinoamericanas en Cultura y Poder" en Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. Vol. 7, N° 3 (2001). pp: 219-238.

² Son muchos los textos que abordan el tema (Ver Martín Barbero, 1995; García Canclini, 2000; Richard, 1998; Coelho, 2000; Moneta y Néstor García Canclini, 1999).

³ Con esto no quiero sugerir que haya una sola tradición en el centro. Las diferencias de énfasis entre los estadounidenses y los ingleses, por ejemplo, son bastante fuertes y no son sólo teóricas, sino también de índole institucional.

⁴ Según George Yúdice la idea de que la cultura sirve para la transformación social ha llevado a una difícil y polémica instrumentalización de lo cultural en donde la legitimidad de lo cultural radica no tanto en lo estético sino en los modos como sirve fines políticos, sociales o económicos (Ver Yudice, 1999).

⁵ La Constituyente (proceso que llevó a la elaboración de la Constitución de 1991) incluyó la participación de muchos intelectuales, ya fuera involucrados como constituyentes (como es el caso de Fals Borda) o convocados para foros concretos y específicos de discusión como fue el caso de Martín Barbero (Ver Foro [...], 1990).

⁶ En la práctica la definición de cultura desde el estado se traduce de diversas maneras debido a la alta fragmentación de este estamento y a la diversidad de modos de concebir e implementar proyectos de política cultural. No hay unidad conceptual ni de acción política. Como dicen, destacando esta fragmentación, muchos funcionarios al interior del Ministerio "aquí hay programas y proyectos pero no políticas culturales".

⁷ Hacer un listado de cuáles son esos procesos trasciende los límites de este trabajo. Digamos, a manera de explicación breve, que por ejemplo, el trabajo con radios comunitarias, el trabajo con sectores populares a partir de las culturas de las regiones, el trabajo en zonas de conflicto armado intenso, logra avalarse como "descentralización" o "proyecto de paz". Pero esta es una relación compleja, que se establece contradictoriamente desde diferentes prácticas de política cultural e incluso al interior de las mismas. Es decir, los directores de un programa al interior del Ministerio de Cultura no necesariamente coinciden con las visiones de los altos mandos del Ministerio; y éstos a la vez se tienen que relacionar con el Ministerio de Hacienda para avalar económicamente los programas. Entre estos estamentos y diferentes personas no necesariamente hay una sola definición de cultura.

⁸ Como otros organismos internacionales, la UNESCO tiene una diversidad de posiciones al interior sobre el tema de cultura y desarrollo y es una entidad polifacética en su interior. Lourdes Arizpe, quien trabaja con la UNESCO, comenta que incluso cambiaron el tema del desarrollo por el de la creatividad en los últimos informes mundiales de cultura, como un modo de responder a la necesidad de asumir las críticas y los múltiples problemas con la noción de desarrollo.

⁹ Para contrastar diferentes formas de acercamiento a la noción de cultura y desarrollo sólo basta con contrastar nociones como "capital social" versus "ciudadanía" en relación con lo cultural. Ese contraste rebasa los límites de este trabajo.

¹⁰ Este es, de hecho, el principio de gran parte de los *identity politics* norteamericanos.

¹¹ Hay muchos experimentos, la mayoría de ellos muy controvertidos, en diferentes formas de escritura que incorporan estas experiencias límite en América Latina. Debates sobre la tradición del ensayo, sobre la literatura testimonial, sobre la presentación de testimonios orales en el marco de lo histórico, sobre el papel del periodismo entre los intelectuales latinoamericanos, atestiguan esto. Una discusión de estos múltiples debates sobre pasa este trabajo.

El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder

Ramón Pajuelo Teves*

En el panorama del pensamiento social latinoamericano de las cuatro últimas décadas, la obra de Aníbal Quijano constituye una de las más destacadas interpretaciones teórico-políticas sobre la peculiaridad histórica, los rasgos contemporáneos y las tendencias de futuro del subcontinente. Su insistencia en la búsqueda de una perspectiva crítica de conocimiento social, elaborada desde la específica trayectoria histórica, social y cultural de América Latina, se expresa en la originalidad y audacia de su pensamiento, el cual destaca por la confluencia de solidez teórica y crítica radical del poder. Ha sido notable su influencia sobre muchos intelectuales y militantes políticos de diversos países, a través de las numerosas publicaciones de sus trabajos, pero sobre todo mediante su participación directa en innumerables debates, seminarios y conferencias realizadas a lo largo y ancho de América Latina desde inicios de los años 60.

En la trayectoria intelectual de Quijano pueden distinguirse tres momentos temático-cronológicos centrales:⁽¹⁾ El primero de ellos, en torno de los intensos debates sobre la teoría de la dependencia, a lo largo de los años 60 y 70, durante los cuales hizo parte de la pléyade de intelectuales latinoamericanos fundadores de dicha teoría⁽²⁾. Un segundo momento cubre de manera especial los temas de identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80 (Quijano,1980,1984,1987,1988,1990,1991a,1997). El tercero se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización (Quijano,1991b,1993,1994,1997,1998a, 1998b,1999a, 1999b,1999c,2000a, 2000b,2000c,2001a,2000b;Quijano y Wallerstein,1992).

Tomando como trasfondo esos momentos temático-cronológicos reconocibles en su obra, este texto revisa sus aportes sobre cultura y poder, destacando aquellos temas referidos a los problemas y perspectivas de la experiencia cultural latinoamericana, los cuales comprenden sus reflexiones sobre el proceso de cholificación; cultura y dominación; modernidad e identidad; eurocentrismo y colonialidad.

Cholificación y conflicto cultural

A mediados de los 60, Quijano escribe la monografía “La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana” (Quijano,1964). El texto buscó elaborar un marco interpretativo del proceso de surgimiento de un nuevo sector social y cultural en la sociedad peruana, denominado el grupo “cholo”:

[...] el cholo en el Perú, es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas, y de las “comunidades indígenas”, cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social. Participa, por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de “casta” y de la condición de “clase social”, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra. Por todo ello, es un fenómeno que revela, profundamente, la naturaleza de la sociedad de transición (Quijano,1980:68-69).⁽³⁾

Más que el reconocimiento de la emergencia del cholo como grupo social en ascenso, desgajado de las capas indígenas y diferenciado de los tradicionales sectores mestizos y señoriales, la novedad del ensayo radicó en la búsqueda de un nuevo enfoque teórico, y en el señalamiento de la masividad y sentido hipotético del proceso, el cual es entendido como tendencia hacia la formación de una nueva cultura en el Perú.

Diferenciándose de otros autores que trataron con anterioridad el fenómeno de lo cholo,⁽⁴⁾ Quijano busca elaborar una explicación teórica distanciada de los moldes positivistas, funcionalistas y culturalistas entonces predominantes, por lo cual —como él mismo lo reconoce después— el resultado fue “un ejercicio a caballo entre el lenguaje y las categorías de la sociología convencional y una ideología intentada de izquierda” (1980:12). A pesar de ello, el texto logra sugerir dos asuntos centrales en el posterior debate latinoamericano, sobre todo de los años 60 y 70: la cuestión de la *dependencia* y la cuestión de la *heterogeneidad*.

En abierta discusión con la “teoría de la modernización” —que por entonces era aún el modelo teórico predominante en los estudios sobre el cambio social—, Quijano propone que la especificidad de la realidad peruana y latinoamericana requiere la formulación de un enfoque teórico particular.⁽⁵⁾ Critica la visión dicotómica y cerrada del cambio social, que presenta el cambio social como un inevitable trayecto desde la tradición hacia la modernización, proponiendo en cambio la existencia de un cuadro social y cultural mucho más complejo, definido por el carácter transicional de aquellas sociedades en las cuales coexisten elementos de diversa procedencia histórica, que no han podido sedimentar en una matriz cultural común. Se introduce así la noción “sociedad de transición”, a fin de nombrar esta situación de permanente inestabilidad social y cultural, propia de sociedades emergidas de situaciones coloniales, como ocurre en el caso latinoamericano, y específicamente en el Perú. En tal contexto, el conflicto cultural presenta rasgos particulares, pues:

La sociedad así integrada tenía que ser, necesariamente, extremadamente conflictiva, no solamente en la forma normal en que es conflictivo todo sistema de dominación social, sino sobre todo porque no era posible una cultura global común a todos los miembros del sistema. Se puede decir, por eso, que el elemento característico de esta sociedad era y es el conflicto cultural, agudizado por llevarse a cabo dentro de un sistema de dominación social (1980:53).

Dominación y conflicto cultural son entendidos como elementos inherentes al carácter de la “sociedad de transición”, en la que se agitan múltiples elementos socioculturales de diverso origen histórico —prehispánico, colonial y republicano—, sin lograr constituir un horizonte cultural común, y que bajo las condiciones del sistema de dominación social adoptan rasgos extremos de conflictividad.

Bajo tales condiciones, los procesos de cambio generados por la modernización capitalista de la sociedad, no generan el tránsito hacia la modernización social y cultural del país, sino que activan diversas tendencias de cambio, entre las que destacan las siguientes: “a) la “modernización” que afecta a la sociedad global y particularmente a la población que participa en la cultura occidental criolla; b) la “aculturación”, que afecta a una parte de la población indígena y chola y c) la “cholificación” que afecta a parte de la población indígena” (1980:70).

Así, la cholificación implica un proceso estructural de cambio, consistente en el surgimiento de un nuevo grupo sociocultural: el cholo, como consecuencia del impacto de los procesos de modernización —urbanización, industrialización, migración, alfabetización, movilización social, etc.— sobre el conjunto de la sociedad, y específicamente sobre sus segmentos rurales tradicionales.⁽⁶⁾ Sin embargo, bajo las condiciones peculiares del desarrollo capitalista dependiente, el grupo cholo no se integra plenamente al sector “modernizado” o “urbano” de la sociedad, constituyendo, más bien, una “cultura de transición” (1980:69).

La autonomía teórica del pensamiento de Quijano, le permite interpretar el proceso de cholificación como una tendencia hacia la formación de una cultura mestiza original en el Perú, pues lo cholo “ya no es solamente una etapa en el camino de la aculturación, sino que se desarrolla en gran parte siguiendo una tendencia a la formación de una estructura cultural distinta de las que están en conflicto” (1980:79). Más que un proceso de “aculturación”, “mestizaje” o “hibridación”, lo cholo significa el surgimiento de una vertiente cultural nueva, inédita en la sociedad peruana, por lo cual el autor no ocultó su entusiasmo, señalando que “lo propiamente peruano en la cultura nacional es el elemento cholo” (1980:110).

Las posibilidades y conflictos de ese acelerado proceso de integración de elementos culturales de diverso origen histórico y social, se hacen particularmente visibles en algunos escenarios neurálgicos de la modernización que trastoca el conjunto del país, como el Valle del Mantaro en la sierra central, la ciudad pesquera de Chimbote en la costa norte, o la vieja Lima, rodeada de arenales inmensos que rápidamente son habitados por centenares de miles de migrantes. La cultura chola, logra integrar elementos de antigua raigambre andina —como la reciprocidad, la solidaridad y el sentido comunitario de igualdad— con otros relacionados a las reglas del juego propias de la modernización capitalista, la expansión mercantil y el acelerado crecimiento urbano. De allí que lo cholo asomaba como una cultura diferenciada de aquellas correspondientes a los sectores indios (cultura tradicional indígena), o a los sectores dominantes de la sierra (cultura gamonal-terrateniente) y de la costa (cultura criollo-oligárquica).

Tres décadas y media después, Quijano (1999a) ha retomado la discusión de dicho fenómeno, sosteniendo que expresaba, efectivamente, la tendencia hacia la constitución de una nueva experiencia cultural en el Perú, pero que en los años 70 —bajo la influencia de la cooptación velasquista sobre los procesos de cambio social— no logró las posibilidades de desarrollarse como un núcleo propio de producción cultural.⁽⁷⁾

Cultura y dominación

Varios años después, en el primer número de la Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, editada por FLACSO, se publica el ensayo “Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)” (Quijano,1971a). Aunque la distancia con el trabajo sobre lo cholo es poca en términos cronológicos, resulta muy significativa en términos teóricos, pues el razonamiento de Quijano se inscribe de manera plena en términos de la teoría de la dependencia.⁽⁸⁾

El texto se propone estudiar el problema de la participación cultural desde una perspectiva latinoamericana, buscando “desocultar los factores y los mecanismos que condicionan las actuales relaciones culturales”(Quijano,1980:20).⁽⁹⁾ Es decir, se plantea el problema de la participación cultural como un asunto relacionado con el sistema de dominación social y cultural existente. Distanciándose de aquellas corrientes teóricas que consideran a la cultura como mero epifenómeno de factores estructurales, y también de aquellas que la conciben como un ente abstracto, autodeterminado y separado del conjunto social mayor, Quijano propone que la “determinación” de las relaciones culturales es resultado de las relaciones de poder existentes en la sociedad:

[...] tanto en el marco de una determinada sociedad o formación histórico-social, como dentro del emergente sistema universal de interdependencia, la estructura de las relaciones entre las culturas y entre los portadores de ellas, es definida por las relaciones de poder social. Lo que, por su parte, significa que los procesos de conflicto y de cambio en el interior del orden cultural, están asociados a los procesos equivalentes en el interior del orden social, tanto a nivel nacional como internacional (1980:35).

El problema del cambio cultural ya no se plantea como efecto de las transformaciones ocurridas en otros ámbitos de la sociedad —sean económicos, sociales o políticos— de la sociedad, sino como resultado de la interrelación entre dominación y cultura:

El proceso de cambio en el orden cultural resulta de la interrelación de factores que residen en la matriz social básica y sus implicaciones sobre el orden cultural y de factores que residen dentro del propio universo de la cultura. Pero, la lógica que guía estos procesos es privativa de la cultura, y su relación con la que regula los procesos de cambio en la matriz social básica, está mediada por múltiples engranajes de mecanismos y factores (1980:31).

A fin de comprender dicha dinámica, el texto introduce los conceptos de "heterogeneidad cultural" y "dependencia cultural". La noción de "heterogeneidad cultural" describe la coexistencia conflictiva de elementos culturales de diversa procedencia histórica en aquellas sociedades provenientes de condiciones coloniales. Se trata de un proceso constante de dominación, conflicto e intercambio entre la "cultura dominante" propia de los sectores sociales dominantes, y las "culturas dominadas" correspondientes a los grupos dominados (1980:28). De manera precisa, la "heterogeneidad cultural" se concibe como expresión de la heterogeneidad que caracteriza la propia estructura de la sociedad, que en el debate latinoamericano de esos años se denominó como "heterogeneidad histórico estructural":

Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica. Tal, por ejemplo, el caso de las sociedades coloniales en el territorio que hoy es América Latina, en las regiones andina y mesoamericana, o en ciertas sociedades africanas y asiáticas de la actualidad. En este proceso de dominación, las sociedades preexistentes fueron integradas y como resultado fueron emergiendo nuevas formaciones histórico-sociales cuya característica central, dentro de la problemática que aquí interesa, es la heterogeneidad estructural básica en todas las dimensiones, y de manera particular en la dimensión de la cultura (1980:28).⁽⁴⁰⁾

Resulta importante destacar, como el mismo Quijano ha señalado repetidamente (1991c,1979b), que fue José Carlos Mariátegui quien concibió por primera vez a la sociedad peruana como una totalidad heterogénea. La idea de heterogeneidad representa nada menos que el "hallazgo básico de la investigación mariateguiana" (1979b:58)⁽⁴¹⁾. Considero que el contrapunto del pensamiento de Quijano con la obra de Mariátegui, iniciado muy tempranamente (Mariátegui,1956) —cuando todavía subsistía el veto político de la III internacional y del propio Partido Comunista Peruano al llamado "mariateguismo"—, y continuado durante décadas (Mariátegui,1991), es el factor que le permite trascender la influencia de los modelos eurocéntricos de conocimiento —como el positivismo, funcionalismo, estructuralismo, materialismo histórico y dialéctico— elaborando una perspectiva autónoma reconocible en toda su obra.

De otro lado, la noción de "dependencia cultural" se refiere a la influencia mutiladora que ejerce la dominación sobre la capacidad creativa y de elaboración cultural de los grupos sociales dominados. En tanto rasgo central de las sociedades latinoamericanas, la situación de dependencia no origina solamente fenómenos de orden social —como la marginalización— sino también la formación de una "cultura dependiente":

La dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de creciente grupos, sino también en otro fenómeno cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una "cultura dependiente" en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de

interiorizar efectivamente la otra. Como si alguien olvidara su idioma y no lograra nunca aprender suficientemente ningún otro (1980:38).

Estas formulaciones permiten al autor sustentar la tesis de que la participación cultural es un asunto de las relaciones entre dominación y cultura, y no un problema de gestión cultural en las relaciones entre “cultura” y público. Para Quijano, la superación de los obstáculos que impiden la participación cultural, requiere la democratización de las relaciones culturales entre los diversos grupos sociales, pues “no sólo será necesario que cambien el orden social y el orden de la cultura, sino que todo ello ocurra de un modo en que se ensanche permanentemente la autonomía de los hombres” (1980:45). Es decir, se trata de un problema de liberación social, que implica la transformación de las relaciones entre cultura y poder.

Modernidad, identidad y utopía

En *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quijano,1988a), se plantea el debate sobre la “crisis de la modernidad” a partir de un “enfoque latinoamericano” que destaca la crisis general de la subjetividad contemporánea, buscando delimitar sus problemas y posibilidades. Quijano defiende la vigencia de la *racionalidad histórica* constituida con la modernidad, y arremete frontalmente contra la primacía de la *racionalidad instrumental*, evidenciada en el resurgimiento del pensamiento neoconservador y sus variantes asociadas al “neoliberalismo”, “antimodernismo” y “postmodernismo”. Ante la falsa disyuntiva entre capitalismo y socialismo realmente existente —que para él representan dos variantes de la misma *racionalidad instrumental*— postula la existencia de una *racionalidad utópica* alternativa, encarnada de manera particular en la historia e identidad de América Latina. Desde esta orilla del mundo el debate sobre la modernidad implica, por ello,

[...] volver a mirarse desde una nueva mirada en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido (1988:46).

El texto critica las mistificaciones eurocéntricas, destacando la modernidad no fue resultado de la historia europea en sí misma, sino más bien del conjunto de transformaciones ocurridas en todo el mundo desde el inicio de la expansión colonial europea, y más precisamente desde la conquista y colonización de América:

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio (1980:11).

El surgimiento de la modernidad, como fuente de una nueva racionalidad, tiene pues una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina (1988:11). Tres factores resultan decisivos en dicho proceso: a) el rol de la producción metalífera americana, como base de la acumulación originaria y la formación de la economía mundial capitalista; b) la presencia de América en el imaginario utópico europeo de los siglos XVI-XVII; y c) la activa participación latinoamericana en el movimiento de la ilustración a lo largo del siglo XVIII.

El segundo de estos factores resulta clave, ya que implicó una verdadera mutación de la representación del tiempo y de la historia en la imaginación europea, debido a lo cual “se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir” (1988:12). Emerge, así, una utopía de liberación, una nueva *racionalidad histórica* como base de la modernidad, cuyos rasgos principales son:

[...] la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales, del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas (1988:33).

Dicha *racionalidad histórica* es confrontada por Quijano con aquella ligada a la expansión imperial noreuropea, que —siguiendo a Horkheimer— denomina como *racionalidad instrumental*. Se trata de aquella racionalidad constituida como expresión del desplazamiento de las primigenias promesas de la modernidad ante el ascenso de la hegemonía imperial inglesa, bajo cuyo manto logra cristalizarse e imponerse, sobre todo desde fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX. La versión oscurantista de la ilustración, básicamente nor-europea (Locke, Hume, etc.), se impone de ese modo sobre su versión liberadora, básicamente mediterránea (Voltaire, Rousseau, Diderot, etc.), encarrilando la conciencia europea a las necesidades del poder capitalista ya plenamente constituido. De ese modo, la asociación entre razón y liberación, propia de la *racionalidad histórica*, es eclipsada por la asociación entre razón y poder, propia de la *racionalidad instrumental*. Ello implicó una verdadera “metamorfosis de la modernidad” (1988:51), con consecuencias profundas en América Latina, pues la prolongación de la dominación colonial logró revestirse de ropajes liberales, convirtiendo la noción de “modernidad” en una ideología legitimadora de las jerarquías, y la quimera de la “modernización” en un remedo de occidentalización disociado completamente de toda noción de libertad, igualdad o fraternidad, y de la propia experiencia histórica latinoamericana.

Para Quijano, la identidad latinoamericana se halla encerrada en esas encrucijadas, en medio del conflicto entre la seducción occidental y las reverberaciones de su propia historia:

[...] no se trata solo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente. Si sólo así fuera, seríamos apenas “europeos exiliados en estas salvajes pampas”, como se han definido muchos o tendríamos como única aspiración ser admitidos como europeos, o mejor yanquis, como es sin duda el sueño de otros muchos. No podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca (1988:60)

Ese dilema se relaciona estrechamente con la constitución heterogénea, conflictiva y discontinua de la sociedad y la cultura en América Latina, uno de cuyos rasgos es la inexistencia de un universo intersubjetivo compuesto por “materiales ya plenamente sedimentados(1988:59). De allí que el imaginario, la sensibilidad, la propia elaboración intelectual latinoamericana, muestran lo que Quijano denomina “tensión de la intersubjetividad”: como la cultura está constituida por múltiples elementos que le otorgan su riqueza, variedad y densidad, pero cuyas “contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias” (1988:59), se trata de un magma de sentidos culturales e históricos en permanente tensión y conflicto, pues:

[la] relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América (1988:63).

Lo específico de la identidad latinoamericana resulta ser la existencia de un complejo y discontinuo proceso de reelaboración de los elementos simbólicos que la constituyen, pues cada vez que las bases del poder logran ser corroídas por las luchas de los dominados, “se hacen originales, de nuevo, los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad. Con ellos se va constituyendo una nueva utopía, un sentido histórico nuevo, una propuesta de racionalidad alternativa” (1988:64).

La encrucijada de sentidos históricos que conforma el carácter tensional y conflictivo de la subjetividad latinoamericana, se expresaba así en la contraposición de dos tendencias contrapuestas: aquella que se dirige hacia la reoriginalización de símbolos, sonidos, colores y sentidos culturales; o

aquella que tienden a prolongar la dependencia cultural. La primera de ellas revela —sobre todo mediante la creación estética— la vigencia de la racionalidad histórica y su formidable proyecto de asociación entre razón y liberación, originado en el propio curso de la modernidad. La elaboración estética se reencuentra, de ese modo, con la formulación de conocimiento, prefigurando una nueva utopía de reconstitución del sentido histórico de la sociedad (Quijano,1990).

Eurocentrismo y colonialidad

En el tránsito de los años 80 a los 90, Quijano (1988b) elabora una importante reflexión sobre el significado de la crisis del conocimiento social —específicamente de la famosa “crisis de paradigmas”— para el debate y la investigación latinoamericana. Plantea que se trata de una crisis de la propia subjetividad contemporánea, desatada como parte de la mutación de todo un período histórico: aquel asociado a la modernidad europea, cuyo agotamiento envuelve también los fundamentos epistemológicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de conocimiento, impuestos en todo el mundo desde el siglo XIX. Dichos fundamentos en crisis son los siguientes:

[...] el carácter “objetivo” del conocimiento; la idea orgánica de la totalidad; la relación mecánica entre estructura y procesos; la idea de la invariancia de las relaciones de determinación; de la invariancia de las estructuras últimas; la constitución “objetiva” de las categorías, etc.(Quijano,1988b:9).

Para Quijano, la crisis profunda del conocimiento social de raigambre europea, implica también el cuestionamiento de su pretensión de validez universal, lo cual permite redescubrir y reivindicar otras experiencias cognoscitivas, silenciadas durante siglos por la predominancia colonial de los modos europeos de conocer. Tal es el caso de la experiencia histórica y cultural de las sociedades del llamado “tercer mundo”, y específicamente de América Latina. En ese contexto, signado por el agotamiento del orden de posguerra, la crisis de los socialismos realmente existentes y la caída del muro de Berlín, Quijano logra formular una crítica profunda del eurocentrismo, desarrollando además la noción de “colonialidad del poder”. Ambos asuntos ocupan el centro de su pensamiento a lo largo de la década de los 90.

El eurocentrismo consiste en un modo de comprender e interpretar las diversas experiencias históricas de las sociedades no europeas, de acuerdo a las características y trayectoria particular de la historia europea, la cual es convertida, así, en un modelo de interpretación de alcance y validez universal. Las características epistemológicas del eurocentrismo, como perspectiva de conocimiento estrechamente relacionada con la expansión del colonialismo, son las siguientes:

[...] visión dual y antinómica de la realidad, de exterioridad entre “sujeto” y “objeto” de conocimiento, de unilinealidad y unidimensionalidad del razonamiento, de adjudicación de identidades ontológicas originales a los “objetos”, el modo de constituir unidades de sentido o “totalidades” en esos términos (Quijano, 1997: 144).

El ensayo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano,1992), publicado en el marco de los debates sobre los 500 años de la conquista europea de América, recoge por primera vez la elaboración de Quijano alrededor del problema de la colonialidad. Como el propio autor anota:

Colonialidad es un neologismo necesario. Tiene respecto del término colonialismo, la misma ubicación que modernidad respecto del modernismo. Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de “raza”, “color”, “etnicidad”, son inherentes y fundamentales (Quijano,1993a)

La noción de colonialidad del poder se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista, pues en la actualidad, “no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial” (Quijano,1992:12).

La colonialidad del poder implicó la imposición de una clasificación social perversa sobre las diversas poblaciones y culturas del mundo, a partir de criterios raciales que terminaron regulando el acceso a trabajo, recursos, territorios, identidad, etc. Quijano (1993a, 1999b) destaca el rol de la idea de “raza” en la conformación y el mantenimiento de la colonialidad del poder, debido a que fue el más eficaz instrumento de clasificación y dominación impuesto a escala mundial:

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo (Quijano,1993a:167).

La idea de “raza” venía, probablemente, formándose durante las guerras de “reconquista” en la península ibérica. En esas guerras, los cristianos de la contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. Es difícil explicar de otro modo la exigencia de “certificados de limpieza de sangre” que los vencedores establecieron contra musulmanes y judíos. Pero como sede y fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de “raza” se constituyó junto con América, como parte de un mismo movimiento histórico, el sistema-mundo del capitalismo colonial, junto con Europa como centro de este sistema y de la modernidad (Quijano,1999a:197, nota 1).

Con base en la noción de “raza”, se instituye la creencia en la existencia—supuestamente “natural” o biológica— de diferentes “razas” inferiores y superiores. Así, la formulación científica de la idea de “raza” en el contexto de la ilustración europea, representó uno de los momentos claves del eurocentrismo, pues la producción de conocimiento se desarrolló desde entonces como parte de la reproducción de la colonialidad del poder. ⁽¹²⁾

El eurocentrismo se instala, de esa manera, como la “racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica, colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano,2000:218). ⁽¹³⁾

El conjunto del mundo capitalista, tramado con la colonialidad, emerge como una novedad histórica en la medida que logra configurar un “moderno sistema-mundial” durante los siglos posteriores a la conquista de América (Quijano y Wallerstein,1992). Eurocentrismo y colonialidad del poder son entendidos, de esa manera, como los componentes centrales e indivisibles de un único proceso: la formación, desde 1492, de un sistema mundial de poder capitalista, colonial y eurocentrado (Quijano,2001).

La novedad histórica de ese patrón de poder no radica solamente en su alcance mundial, ya que tiene su formación presenta otras características adicionales, entre las cuales destacan: a) su heterogeneidad, pues en torno de la impronta dominante del capital logra articular elementos y lógicas de origen diverso, como el salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, etc.; b) la formación de nuevas identidades sociales a partir de la idea de “raza”, tales como “indio”, “negro”, “blanco”, mestizo”, etc., que permiten clasificar a la población bajo criterios coloniales; y c) la constitución de nuevas categorías geo-históricas (“Oriente”, “Occidente”, “América”, “Europa”, “Africa”, etc.), que permiten hacer efectiva la anexión colonial de territorios extensos y diversos en un único sistema-mundial de poder capitalista fundado en la colonidad. ⁽¹⁴⁾

Ambitos de un nuevo debate cultural

Son muchos los ámbitos de la experiencia cultural latinoamericana que la noción de colonialidad del poder desoculta, posibilitando renovadas perspectivas de análisis y debate. El primero de ellos es el correspondiente al plano del conocimiento. La búsqueda de una forma distinta

de conocer, realmente liberada de las nefastas herencias de la colonialidad y el eurocentrismo, implica una profunda descolonización epistémica de nuestras maneras de elaborar sentidos históricos y reconocernos en el mundo. Se trata de un paso esencial en el camino mucho más largo de reencuentro y reapropiación de aquellas promesas que originaron la utopía de una nueva racionalidad liberadora.⁽¹⁵⁾

En segundo lugar, puede mencionarse el ámbito referido a las identidades. En la medida que la imposición del poder colonial significó la feroz represión y despojo de la subjetividad propia de los pueblos y culturas colonizadas, implicó también la imposición violenta de la hegemonía cultural dominante. Los dominados fueron obligados a mirarse con los ojos de los dominadores, ocultando sus propias identidades bajo el ropaje de los códigos europeos, sincretizándolas con ellos, o simplemente asumiendo como suya la identidad colonizadora, con mayor o menor intensidad en cada caso y lugar particular, dependiendo de la peculiar densidad histórica y la variable intensidad de los procesos sociodemográficos ocurridos en los diferentes espacios coloniales latinoamericanos y caribeños.⁽¹⁶⁾ Esas disyuntivas constituyen el factor central del carácter conflictivo, heterogéneo e inacabado de la identidad latinoamericana. En implica la necesidad de una renovada búsqueda de sentidos humanos e históricos reconciliados con la utopía de una nueva asociación entre las gentes y sus culturas.

En tercer lugar, en estrecha relación con el problema anterior, destaca el tema del conflicto cultural. La noción de colonialidad del poder permite comprender las profundas dimensiones del conflicto crucial en la subjetividad latinoamericana: la disyuntiva entre la recreación permanentemente de los elementos culturales propios de los colonizados, de un lado; o la imposible conversión de lo propio en europeo, a través de su eterna imitación, de otro. Ese conflicto comprende al conjunto de las relaciones de poder en la sociedad, pero es en el plano cultural —en la tensión de la subjetividad— que adquiere sus rasgos más profundos y terribles, pues:

[...] impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad(1999a:99).⁽¹⁷⁾

Todas estas cuestiones remiten al asunto de las perspectivas de futuro. En la experiencia cultural latinoamericana, destaca la búsqueda recurrente de la reoriginalización: la conformación de un horizonte cultural enteramente nuevo, compuesto por la reelaboración permanente de los elementos simbólicos de origen europeo y nativo. Los momentos y manifestaciones de este proceso son múltiples: desde el arte barroco hasta la narrativa del realismo mágico; desde la religiosidad indígena colonial hasta la música popular actual, entre otros momentos, formas y lugares concretos. Se trata de una permanente subversión cultural que, desde el plano más profundo de la subjetividad (las maneras de sentir y de soñar), vincula la cotidianeidad con el pasado y el futuro, brindando proyectos colectivos y sentidos históricos nuevos. La utopía latinoamericana, de esa manera, reverbera siempre desde el plano de la producción estética, justamente porque es en la subjetividad que se comienza a vislumbrar todo proyecto de liberación social (Quijano,1990).

Son muchas otras las cuestiones referidas a los problemas centrales de América Latina que la noción de colonialidad del poder permite asumir desde una nueva mirada, tal como lo ejemplifican los diferentes trabajos que el propio Quijano ha venido elaborando a lo largo de la última década ⁽¹⁸⁾. El itinerario múltiple de sus contribuciones y hallazgos, muestra la riqueza y vigencia del pensamiento crítico latinoamericano, de donde proviene, sin duda, su insistencia en la búsqueda de una comprensión histórica y totalizadora de los distintos procesos y fenómenos. Pero es su definida opción ética contra el poder, en todas sus ramificaciones, formas y lugares posibles, lo que otorga a sus contribuciones una profunda significación política y humana. Conocimiento, ética y política no son, de esa manera, horizontes separados, sino que constituyen un espacio vital y cognoscitivo que construye, incesantemente, el lugar de la utopía.

Referencias bibliográficas

- Amin, Samir (1989) *El eurocentrismo*. México: S. XXI Editores
- Arguedas, José María (1964) *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM
- Bourricaud, Francois (1954) "Algunas características originales de la cultura mestiza del Perú contemporáneo". *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXIII. Lima.
- Bourricaud, Francois (1968) *Cambios en Puno*. México: Instituto Indigenista Interamericano
- Collar, Ramón (seudónimo de Aníbal Quijano) (1968) "El golpe militar en el Perú en el contexto de la crisis peruana y latinoamericana". *Cuadernos de ciencias sociales*. Centro de Estudiantes de Ciencias Sociales-Centro de Estudiantes de Historia, UNMSM. Lima, octubre, mimeo.
- Coronil, Fernando (1996) "Beyond Occidentalism: towards nonimperial geohistorical categories". *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nro. 1, Febrero.
- Dussel, Enrique (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Escobar, Gabriel (1947) *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza*. Lima: IEP 1973.
- Franco, Carlos (1991) *La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- García, Uriel (1930) *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universo, 1973.
- Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Mangin, William (1959) "Estratificación social en el callejón de huaylas". *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXIV, Lima.
- Mariátegui, José Carlos (1956) *Ensayos escogidos*. Selección de Aníbal Quijano. Lima: Populibros peruanos.
- _____ (1991) *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas de Aníbal Quijano. Lima:FCE.
- Matos Mar, José (1984) *Desborde popular y crisis del estado*. Lima: IEP.
- Mignolo, Walter (1999) "Colonialidad del poder y diferencia colonial". *Anuario Mariáteguiano*, Vol. IX, Nro. 10. Lima.
- Nugent, José Guillermo (1992) *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Quijano, Aníbal (2001) "Colonialidad del poder, globalización y democracia". En: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/aquijano.doc.
- _____ (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

- _____ (1999a) "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales "Pensar", Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (1999b) "Qué Tal Raza". En: *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM.
- _____ (1998a) "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (eds.): *Pueblo, época y desarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1998b) "Fujimorismo y populismo". En: Felipe Burbano de Lara (ed.): *El fantasma del populismo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1997) "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas". En: Helena Gonzáles y Heidulf Schmidt (organizadores): *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1995) *El fujimorismo y el Perú*. Lima: SEDES
- _____ (1993a) "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas". En *José Carlos Mariátegui y Europa, el otro lado del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- _____ (1992) "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, Nº 29. Lima. También en Heraclio Bonilla (ed.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de la Américas*. Quito-Bogotá: FLACSO-Tercer Mundo.
- _____ (1990) "Estética de la utopía". *Hueso Húmero*, Nº 27. Lima.
- _____ (1988a) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, Aníbal (1988b) *Notas sobre los problemas de investigación en América Latina*. Conferencia Inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, mimeo.
- _____ (1988) "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag et. al.: *Duda, certeza, crisis*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1980) *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1979a) *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1979b) "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", prólogo a José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho.
- _____ (1978) *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1977a) *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1977b) *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1974a) *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima.

_____ (1971a) "Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Nº 1, FLACSO, Santiago de Chile. Reproducido en Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

_____ (1971b) *Nacionalismo, neoimperialismo y capitalismo en el Perú*. Buenos Aires.

_____ (1968) "Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea (un ensayo de interpretación)". *Pensamiento crítico*, Nº 16, La Habana.

_____ (1964) *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*. Tesis de Dr. en Letras, UNMSM, Facultad de Letras, Lima. Publicado como "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú". En: Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

_____ e Immanuel Wallerstein (1992) "Americanity as a concept or the Americas in the modern world system". *International Social Sciences Journal*, Nº 134, (UNESCO, París).

Valcárcel, Luis (1927) *Tempestad en los andes*. Lima: Populibros peruanos.

Varallanos, José (1962) *El cholo en el Perú*. Lima.

Wallerstein, Immanuel, coord. (1996) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Notas:

* Ramón Pajuelo Teves, Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Correo electrónico:rpajuel@hotmail.com

Pajuelo, Ramón (2002) "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". 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.

1. Priorizo aquí su reflexión sobre el conjunto de América Latina, y no así sus múltiples trabajos dedicados al Perú, como aquel clásico ensayo de fines de los 60 que condensó una imagen de conjunto del país (1968); sus textos sobre el velasquismo (1971b;Collar,1968); aquellos referidos a temas históricos (1978); o los más recientes sobre el fujimorismo (1995,1998b). También debe destacarse su labor como director de la revista *Sociedad y política*, sin duda una de las más importantes en la historia de la izquierda peruana.

2. No es éste el lugar para un análisis detallado de las diversas perspectivas teóricas y políticas que conformaron la teoría de la dependencia. Baste recordar que entre sus principales representantes destacan Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, José Nun, Octavio Ianni, Vania Bambirra, Rui Mauro Marini, Oswaldo Sunkel, Celso Furtado, Teothonio Dos Santos, Pablo Gonzáles Casanova, René Zavaleta, Agustín Cueva, entre otros. Entre los trabajos pioneros de la teoría de la dependencia figuran una serie de monografías ya clásicas escritas por Quijano, sobre temas diversos como las luchas de clases, los movimientos campesinos, el proceso de urbanización, el imperialismo y la marginalidad, etc., entre ellas figuran: "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes" (1965), "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (1966), "El proceso de urbanización en Latinoamérica" (1966), "Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica" (1966), "Tendencias de la urbanización en el Perú" (1967), "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica" (1967), "Urbanización y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamérica" (1967), "La

urbanización de la sociedad en Latinoamérica" (1967), "Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea" (1969), "La especificidad del fenómeno de marginalidad en América Latina" (1969), "El proceso de marginalización y el mundo de la marginalidad en América Latina" (1970), "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina" (1970), "Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada" (1971). A fines de los 70, estos textos fueron recogidos en una serie de volúmenes publicados en Lima (Quijano, 1977a, 1977b; 1978, 1979a y 1980).

3. En adelante, las citas corresponden a esta publicación del ensayo.

4. La tesis de la conformación de un sector intermedio entre "blancos" e "indios" fue formulada inicialmente durante la década de los años veinte, en el marco del intenso debate alrededor del indigenismo, siendo la más sugestiva la que plasma Uriel García en su libro *El nuevo indio* (1930), en polémica con Luis E. Valcárcel, quien había propuesto en su *Tempestad en los andes* (1927) la tesis de la continuidad y vigencia de los rasgos originales prehispánicos de la "raza" indígena. Posteriormente, durante las tres décadas siguientes, algunos investigadores plantearon el asunto en términos de "mestizaje cultural" (Escobar,1947; Bourricaud,1954) e inclusive de "cholificación" (Mangin,1959; Varallanos,1962; Bourricaud,1968), pero sin lograr superar los enfoques positivistas y culturalistas entonces en boga, por lo cual plantearon el problema en términos de "mestizaje" o "aculturación". Un panorama de estos estudios fue publicado posteriormente por José María Arguedas, en la importante antología *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (1964).

5. "[...] en la actualidad es bastante claro que no es fecunda la aplicación mecánica de la actual teoría sociológica a la realidad concreta de nuestras sociedades[...]. Es, por lo tanto, indispensable replantear y reformular el aparato conceptual y metodológico existente, en relación a las características peculiares de nuestra historia y de nuestras sociedades" (Quijano,1980: 49).

6. El impacto de los procesos de modernización sobre el conjunto de la sociedad peruana, se refleja claramente en la intensidad del fenómeno de urbanización. Desde la década de los 40, la migración rural-urbana alcanza enormes dimensiones, al punto de convertirse en la principal experiencia vital de centenares de miles de campesinos, en su gran mayoría de origen indígena, que migraron a los diferentes pueblos y ciudades del país, especialmente a Lima. A inicios de los 80, el Perú ya se había convertido en un país predominantemente urbano.

7. Sin embargo, Quijano no se refiere al debate de las ciencias sociales peruanas que, durante los años 80 y 90, retoma sus intuiciones originales sobre lo cholo alrededor de temas como la migración y el "desborde popular" (Matos Mar,1984), la construcción de "otra modernidad" (Franco,1991), o la reinterpretación de las dimensiones de lo cholo (Nugent,1992).

8. El tiempo que media entre ambos trabajos coincide con la residencia de Quijano en Santiago de Chile, como investigador de la División de Asuntos Sociales de la CEPAL, período durante el cual hizo parte del núcleo de intelectuales latinoamericanos fundadores de la teoría de la dependencia, escribiendo varios de sus textos pioneros (ver nota 2).

9. Las citas que siguen corresponden a esta edición.

10. Sobre el debate latinoamericano alrededor de la categoría de heterogeneidad, véase: Quijano, 1988.

11. Actualmente, la noción de heterogeneidad es —como señala García Canclini (2001:63)— uno de los conceptos centrales de las ciencias sociales, y específicamente de los estudios sobre los fenómenos culturales en América Latina.

12. Como lo ha demostrado el trabajo de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein,1996), inclusive las propias disciplinas "científicas" se constituyeron con base en el eurocentrismo, a lo largo de los siglos XIX y XX.

13. La concepción de eurocentrismo elaborada por Quijano, resulta emparentada pero al mismo tiempo diferente de las desarrolladas por Samir Amin (1989), que resalta su impronta cognoscitiva europea, y Enrique Dussel (2000), quien

destaca su carácter fundante del "mito eurocéntrico" de la modernidad. Para Quijano, el eurocentrismo es, sobre todo, la parte esencial de la colonialidad del poder.

14. Recientemente, Fernando Coronil (1996) ha destacado la necesidad de superar estas categorías geo-históricas, a fin de avanzar en la formulación de conocimiento no eurocéntrico. De otro lado, con base en la noción de colonialidad del poder, Walter Mignolo (1999) ha propuesto el concepto de "diferencia colonial", para analizar la formación de diferentes espacios geo-históricos, y sus relaciones actuales, que ocurren todavía bajo los términos de la colonialidad del poder.

15. En el contexto de los debates actuales alrededor de esta cuestión, los avances realizados desde América Latina son muy significativos, como lo muestran los diversos trabajos del libro *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales* (Lander,2000).

16. A lo largo de los siglos coloniales y republicanos, esos factores fueron modelando las semejanzas y diferencias que hoy observamos entre los espacios con una historia larga y densa, marcada por la presencia indígena (como ocurre en mesoamérica y los andes centrales), aquellos espacios con decisiva presencia africana (como ocurre en el Caribe y algunos espacios de la costa pacífica y atlántica latinoamericana), o aquellos de fuerte migración europea relativamente reciente (como ocurre en el llamado Cono Sur).

17. En la experiencia peruana, el trágico caso de José María Arguedas resulta ejemplificador. Su excepcional sensibilidad le condujo a vivir de manera intensa, en el laberinto de su propia subjetividad, los conflictos que atraviesan al conjunto de la sociedad peruana, plasmándolos en sus novelas, cuentos, poemas y ensayos, e inclusive en su propio destino.

18. Alrededor de temas como la conformación del Estado/nación (1993,1987), la democracia (2000c,1997), el desarrollo y la dependencia (2000d,1993b), la cambios en la sociedad y economía de América Latina (1988b,1991b), la conformación clasista e institucional de la clasificación social (2000b), los derechos humanos (2001b), los peligros y retos implicados en el proceso de globalización (2001c) y la vuelta en escena de las perspectivas y las luchas por el futuro (2001a).

Trayectoria crítica de Angel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos

Juan Poblete*

Angel Rama (Uruguay, 1926 - España, 1983) se ha convertido ya en un clásico de la cultura latinoamericana. Eso se ha manifestado no sólo en la inclusión de sus ensayos en la colección Ayacucho, en cuya fundación y diseño tuvo tan destacada participación, sino también en las formas de lectura a que ha sido sometido.¹ A Angel Rama —que en tanto clásico funciona como un punto de referencia a partir o en contra del cual se construyen y se legitiman discursos— se le podrían aplicar los conceptos y criterios que él elaboró para el estudio de los campos culturales y los intelectuales latinoamericanos. Preguntarse, por ejemplo, qué pasa cuando lo pensamos como transculturador (¿En qué fuentes intelectuales internas y externas abrevó?), como miembro de la ciudad letrada (¿Qué funciones y cargos desempeñó? ¿Bajo qué condiciones de poder produjo su discurso?), como crítico especializado y profesional (¿Cuáles fueron los vehículos de su prosa y sus medios de acceso a los lectores?) y como agente cultural (¿Qué empresas fundó y cómo buscó y (se) acomodó (a) las demandas de sus públicos?) Preguntarse entonces, ¿Hasta qué punto esta grilla, que excede con mucho las posibilidades de este artículo, permite comprender a fondo la labor múltiple de Rama y cómo su carrera confirma y complica esos conceptos y esquemas?²

Pocos intelectuales encarnan como Rama, en su propia biografía y de una manera más patente, la dimensión continental latinoamericana de los años sesenta. Dio conferencias y cursos en gran parte de América Latina y vivió y trabajó en Montevideo, San Juan de Puerto Rico, París, Stanford, Maryland y Caracas. En ésta última obtuvo la nacionalidad venezolana debido a la negativa de la dictadura uruguaya a renovarle el pasaporte.³ Reflexionando sobre el impacto del exilio en la emergencia y globalización de la cultura latinoamericana, Rama diría:

La movilidad del equipo intelectual latinoamericano [ha hecho posible una] [...] tarea de globalización y percepción del conjunto, subrayando las circunstancias económicas, sociales y desde luego culturales que encuadraban a toda América Latina⁴

Los exilios vinieron así a culminar en la década siguiente, ese efecto continentalizador que la revolución cubana y las reacciones norteamericanas y soviéticas, el *Boom* de la literatura y los medios de comunicación masivos, el desarrollo de la sociología de la dependencia y del desarrollismo y la creciente concentración urbana, entre otros factores, habían tenido en la década de los sesenta. Al nivel del discurso, anotemos que es en ese contexto donde Rama desarrolla aquel estilo y ambición que lo caracterizaría: el panorama continental brillante en donde múltiples corrientes, autores, obras son explicados en unas cuantas pero poderosas líneas centrales.

De entre los varios libros que pueblan la producción ramiana, destacan por supuesto, en este esfuerzo por pensar las dinámicas culturales del continente, los dos más sistemáticos y abarcadores: *La Ciudad Letrada* y *Transculturación Narrativa en América Latina*. Quiero examinarlos con algún detalle, en el contexto de otros de sus libros y escritos principales, pues se señalan en ellos algunas constantes que tendrán un impacto en el análisis de aquéllos.

Rubén Darío y el Modernismo (1970)

Con *Rubén Darío y el Modernismo* (1970) sistematiza Rama en el desarrollo más vasto del volumen monográfico, una serie de temas que le habían preocupado ensayísticamente durante toda la década anterior y habían de ocuparle, de manera más ambiciosa, en la siguiente.⁵ De entre ellos escojo tres, altamente interconectados. De una u otra manera, estos aspectos serán centrales en sus dos libros mayores: la profesionalización del escritor latinoamericano y su relación con un público lector; la solución variable a la relación de dependencia frente a Europa y las metrópolis; y la relación entre renovación técnica y el desarrollo de lenguajes y poéticas americanas originales.

La tesis fundamental del libro de Rama —que estudia el Modernismo hispanoamericano en el contexto de la consolidación del liberalismo y del capitalismo en América Latina— es que el Modernismo en general y el de Rubén Darío, en particular, representan la “autonomía poética de América Latina”, la comprensión de un sistema literario (con un corpus literario coherente, un público efectivo y productores especializados) y la instauración de una tradición poética.

Ante la todavía vacilante existencia de ese mercado de lo literario, el escritor modernista se vio enfrentado a una forma de doble devaluación social: había ya dejado de ser el poeta cívico de amplia participación e influencia en la vida política del país (Neoclasicismo y Romanticismo) y la sociedad parecía no tener demanda para sus nuevas producciones artísticas. Frente a este desafío, dice Rama, Darío comprendió profundamente que la respuesta adecuada era buscar alguna forma de especificidad de la labor y figura del escritor.⁶ En la tipología de reacciones del escritor modernista frente al mercado simbólico capitalista hay, dice Rama, quienes se niegan al mercado y sus leyes, son los '*outsiders*' que la sociedad considera bohemios improductivos y que devienen las más de las veces poetas frustrados; hay otros que deciden abandonar la poesía y se dedican a profesiones que sí tienen mercado real, como abogados y profesores; los hay, como José Asunción Silva, que viven en permanente conflicto entre sus dos ocupaciones de poeta y comerciante; finalmente y aquí está dice Rama, la mayoría de los que perduran, hay aquellos que como Darío, entran al mercado como periodistas intelectuales, cronistas de viajes, de sociales, de arte, etc. Dentro de las variedades discursivas del periodismo de la época, el escritor modernista, concluye Rama, aportó su escritura como una 'marca registrada' que lo distinguía, estilística y conceptualmente, del *reporter* sensacionalista típico del nuevo periodismo norteamericano.

Para Rama, entonces, el mérito de Darío es haber sabido comprender su nueva posición de productor en y para el mercado y haber revolucionado uno de sus medios de producción: el lenguaje poético, que trabaja sobre y transforma al lenguaje común. Frente a cierto marxismo de orientación lukacsiana, que privilegia las formas de la representación y el reflejo que de lo real hace el discurso literario como ángulo fundamental para el estudio de movimientos literarios como el Modernismo hispanoamericano⁷, destaca en Rama la influencia del Walter Benjamin de textos como “El Autor como productor”, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y los estudios sobre Baudelaire, la vanguardia y la modernidad parisina. Por ello, en vez de preguntarse exclusivamente cuáles son las relaciones de la obra literaria dariana con las relaciones y fuerzas productivas del mundo social, lo que Rama hace es indagar cuál es su posición *dentro* de dichas relaciones, es decir, de qué manera se constituye Darío en productor y qué vínculos establece con un público consumidor y con los mecanismos y la materialidad que elabora. Es por eso que la labor periodística de Darío y su influencia sobre el concepto y el lenguaje poético que maneja, adquieren un lugar destacado en el análisis del crítico uruguayo. Para él, es en la prosa (“el gran campo experimental del movimiento”) donde se ensaya la gran renovación del Modernismo. La experiencia concreta de la participación en el mercado de bienes culturales del periodismo novecentista y su sistema de operaciones, fue lo que le dio carne y sustancia real al ideario literario de Darío. “La búsqueda de lo insólito [...] la renovación permanente, las audacias temáticas, el registro de los matices, la mezcla de las sensaciones, la interpenetración de distintas disciplinas, el constante, desesperado afán de lo original” (Rama 1970:77), son para Rama, otras tantas respuestas darianas a los desafíos y exigencias del mercado de las letras del novecientos. Lo que para muchos es simplemente otra manifestación del afrancesamiento de Darío, es para Rama en cambio, una experiencia de la modernidad que el poeta experimenta vital y concretamente en sus años chilenos y argentinos: el predominio de un subjetivismo individualista, la multiplicación y aceleración de los objetos y las prácticas urbanas en las metrópolis del sur que se disputaban el título de París de América Latina.

Darío no *recibe* simplemente una influencia literaria artepurista, sino que *vive*, en su versión latinoamericana, sus bases materiales. De allí que su mejor obra sea una transformación creadora y original y no una burda imitación. Dicha experiencia de la modernidad posibilitó en Darío una doble liberación: la de los clisés verbales de la tradición española y la de los clisés mentales que aquellos encerraban. Darío determinó así con claridad, sostiene Rama, la esfera precisa del cambio o revolución literaria latinoamericana: el concepto del poeta (que se torna específico) y el de poesía (que se vuelve autoconsciente). Para ello renueva Darío la lengua literaria, las formas métricas, los recursos de estilo y los temas. De las dos formas de independencia posibles, continua Rama, Darío elige, desechando la temática, “la más drástica que corresponde a una reelaboración de la lengua poética” (Rama,1970:7).⁸ Darío usa a los franceses para poder deshacerse de la carga retórica del neoclasicismo y del romanticismo español, lo que lo obliga, además, a buscar en los clásicos del Siglo de Oro y en la lengua cotidiana nuevas fuentes en que abreviar.⁹ Situado Darío en esa encrucijada permanentemente latinoamericana del esfuerzo por la originalidad inscrita siempre en una fuerte dependencia económico-cultural respecto a las metrópolis, supo realizar, insinúa Rama, con mayor o menor conciencia, una alta tarea: transculturar a partir de lo propio y ajeno, haciendo uso de los espacios que social e históricamente estaban a su alcance, buscando en el venero interior de la lengua los recursos técnicos para responder creativamente al estímulo exterior. Esta capacidad para encontrar las armas técnicas propias que permitían lo que luego llamaría una operación transculturadora original, será, de aquí en más para Rama, el rasero cultural con el cual medirá a sus autores preferidos y, menos positivamente, a aquellos que no gocen de su favor.

La Ciudad Letrada (1984)

Uno de los grandes aportes de *la Ciudad Letrada* es que propone entender el discurso como una práctica realizada por agentes para responder a demandas socialmente definidas (lo que supone productores y 'público' sujetos de y a esta práctica); según una serie de procedimientos reguladores y prácticas subsidiarias; en un espacio físico concreto y en un momento histórico determinado. Así, pareciera decirnos Rama, entender el discurso como práctica supone detenerse en su materialidad más inmediata para comprenderlo como una forma social del hacer.

Un segundo aspecto decisivo del texto de Rama que no es sino un corolario del énfasis en la materialidad de lo discursivo, consiste en la postulación, por primera vez con esta claridad teórica, de un objeto transdisciplinario (el letrado y la cultura letrada) para el estudio de lo discursivo en América Latina. Paso ahora a explicar estos dos aportes un poco más en detalle.

La imagen espacial de la ciudad letrada rodeada de anillos amenazantes, permite postular que, en un cierto sentido, el libro de Rama no es tanto sobre la ciudad letrada en sí misma como sobre sus relaciones con la ciudad real. En efecto, en tanto identidad negativa que permite el proceso identitario de la ciudad letrada, la ciudad real es una parte constitutiva de la forma de existencia de aquella. Del mismo modo, es posible postular que, por lo menos tendencialmente, *La Ciudad Letrada* es no sólo un libro sobre la escritura, como se cree normalmente, sino también un libro sobre la formación de públicos nacionales y la dialéctica lectura-escritura¹⁰.

Al llegar al momento modernista y modernizador, Rama se ve enfrentado, tras su descripción del largo recorrido del letrado y su ciudad, a una suerte de disyuntiva que remeda parcialmente aquella que confrontan los letrados de la época: hay dos caminos posibles. El letrado modernista puede continuar al amparo del poder estatal o derivar hacia la especialización profesional y la independencia económica que un mercado incipiente comenzaba a ofrecer en la forma de periodismo, crónicas y artículos de ocasión. Como vimos, este último fue el curso que Rama analizó en *Rubén Darío y el Modernismo*. Estudiando esta misma encrucijada modernista y basándose principalmente en José Martí, Julio Ramos (1988) propuso una reconsideración de lo que estimaba una cierta ahistoricidad del concepto de letrado en Rama. Para Ramos, más allá de cualquier aparente continuidad entre letrado y escritor (profesional) lo que resultaba realmente definidor era que la base del discurso de legitimación de este último tipo de intelectual había cambiado radicalmente. De sujeto para/semi/estatal de la modernización había pasado a ser un crítico de ese proceso de entrada en la modernidad. La literatura buscaba, según Ramos, un

discurso de validación en un campo de lo social que se había fragmentado en saberes específicos que hacían imposible la continuidad sin más de la actividad del letrado tradicional. En tanto 'sujeto civil' este último suponía un espacio discursivo homogéneo en que lo político, lo social, lo artístico, lo religioso se integraban al punto de permitir a cualquier sujeto autorizado (letrado) pasar de un sector al otro casi sin solución de continuidad discursiva. En el nuevo espacio discursivo fragmentado de la modernidad, el modo de autorización del sujeto literario sería, en cambio, específicamente estético. Así, y algo paradójicamente, ese sujeto estético se autorizaría a sí mismo, se tornaría específico, es decir moderno, *en tanto* crítico de aquella separación 'desintegradora' y de las diferentes prácticas estatales, ambas decididamente modernizadoras.

Entonces, en esta encrucijada a dos niveles (el de los escritores y el de los críticos) los escritores modernistas (por definición) siguieron a Darío. Julio Ramos, por su parte, prefiere seguir a Martí para mostrar como aquí, en el supuesto ejemplo paradigmático de la alternativa "política" a la opción "literaria" de Darío, se imponía también un quiebre radical en el discurso letrado. La opción de Rama en *La Ciudad Letrada*, demuestra que lo que parecía una bifurcación en el camino al llegar a la altura del fin de siglo, era en realidad una multiplicación de las rutas posibles del trabajo intelectual. Si Ramos se va, en forma brillante, con Martí y Darío por el camino de los literatos, Rama, en cambio, elige esta vez un camino intermedio que sirve mejor el argumento central de su libro sobre la continuidad e importancia de la actividad discursiva del letrado en América Latina. Este camino es el de los que denomina "ideólogos", cuyo paradigma serían los filósofos-educadores-politólogos a la José Vasconcelos¹¹ En este desplazamiento sutil y a la vez algo forzado hacia los escritores de prosa no-ficcional, radica paradójicamente uno de los aspectos más iluminadores del libro de Rama. La espacialización del discurso en la metáfora de la *ciudad letrada* hace posible preguntarse lo siguiente: cuando los escritores (literatos) se mudan hacia otros barrios de la *polis*; cuando la *polis* se *politiza*; ¿deja el Poder Estatal (ahora en proceso cada vez más fuerte de consolidación) de tener sus intelectuales orgánicos? Obviamente hay una relación directa entre los literatos y el poder modernizador (negativa y crítica, diría Ramos); pero la pregunta persiste: ¿quién reemplaza al escritor ahora "marginal —al menos con respecto al lugar céntrico que ocupaba el letrado en el interior del poder—" (Ramos,1989:74); ¿es que ya no hay intelectuales ahí en ese centro alrededor del poder? La respuesta de Ramos: que el Estado "ya había racionalizado y autonomizado su territorio socio-discursivo" (Ramos,1989:71) es insuficiente pues nos deja con la incógnita sobre quiénes llevaron a cabo esta racionalización, quién los formó, dónde estudiaron, etc.¹² Creo que es aquí donde el desvío forzado de Rama apunta en la dirección adecuada y demuestra la productividad del concepto de letrado. En efecto, el concepto lleva inscrita una relación estrecha con la producción del poder, lo que obliga a Rama a tratar de encontrar el tipo de intelectual que mejor o más claramente encarna esa modulación esencial del término. La insistencia de Rama permite ver en la doble orientación de los filósofos-educadores, y sobre todo en los profesores, su encarnación más abundante y decisiva, algo que siempre había sido verdad pero que sólo ahora cuajaba en forma visible y masiva: que la literatura no era simplemente un conjunto de obras y autores, sino un grupo de prácticas discursivas y no discursivas de producción de sentido socialmente determinadas. Prácticas de elaboración, producción y consumo de textos que si ahora se multiplicaban permitiendo aquella división de la ciudad letrada, sólo resultan entendibles a la luz de la continuidad de la labor reproductora (e inevitablemente transformadora) de dichas prácticas en el seno del sistema escolar. Sólo la ampliación del público lector y el lento proceso de constitución de las literaturas nacionales permiten visualizar lo que la literatura siempre había sido y entonces solamente perfeccionaba y masificaba; una máquina para la producción de subjetividades, un discurso, una práctica, o sea un poder/saber, una disciplina que pronto pasaría a llamarse, al menos en algunos países, "Castellano".¹³ Allí los nuevos letrados acompañarían la labor de los nuevos escritores puros con su trabajo de reproducción tensionada y contradictoria de las diferencias entre el lenguaje de la mayoría y el de unos pocos, entre el lenguaje de la calle y el de los textos, entre las tradiciones aceptadas y las rechazadas.

Estudiar la literatura como institución moderna, es decir, en la conjunción de un espacio, unos agentes y unas formas de hacer, no puede ya seguir siendo el establecimiento de una seguidilla autónoma de obras con ciertas supuestas cualidades estéticas, sino que debería ser entre otras cosas, por ejemplo, la historia de la manifestación de la Literatura en el sistema educacional y la de las prácticas de su lectura y consumo. Son los usos y las prácticas a través de las cuales se despliega la literatura en

el espacio de lo social los que reclaman nuestra atención. La clave es la forma de uso, el mecanismo de construcción de ese objeto que llamamos por convención "texto".¹⁴ En este contexto se comprende que no es casualidad que el modelo de letrado (con sus funciones fundamentales de reproducción social) que Rama venía persiguiendo desde la colonia parezca diluirse precisamente cuando en rigor procedía a encontrar su verdadero nicho institucional moderno. El letrado parece tornarse invisible en la figura del profesor (es decir, del intelectual en el sistema educativo) en quien el poder y el saber se funden en la imagen neutra de la verdad y de su causa. Es entonces, cuando el nuevo cariz de la ciudad letrada y de la ciudad real se presenta ahora en su forma nacionalizada y moderna, que las funciones del letrado parecieran desplegarse más perfecta y puramente, como un conjunto de prácticas y de usos en donde la distinción entre poder/saber y verdad se torna impronunciable. Desde ese momento su labor reproductora sería el uso de las tecnologías pedagógicas adecuadas (técnicas y aparatos) para la producción masiva de sujetos ciudadanos que, dejando de ser un pueblo indiferenciado, fueran capaces de constituirse en el público lector y consumidor requerido y deseado por un cierto proyecto político de desarrollo cultural nacional.

Las Máscaras democráticas del Modernismo (1985)

Las Máscaras democráticas del Modernismo (1985) es un esfuerzo abarcador por comprender el modernismo dentro del largo período del siglo de modernización y modernidad que va en América Latina desde 1870 a 1960. Rama distingue dos 'macroperíodos': el de la cultura modernizada internacionalista (1870-1910) que se subdivide en tres 'momentos' (cultura ilustrada, cultura democratizada y cultura prenatalista); y el de la cultura modernizada nacionalista (1910-1960). El análisis del modernismo dentro del momento de la cultura democratizada, que Rama llama así para destacar su carácter aun no propiamente democrático, importa aquí en cuanto nos permite sostener una continuidad relevante entre el libro sobre Darío (1970) y éste publicado ya póstumamente, y un grado de avance también considerable en el análisis cultural materialista que Rama elaboró a lo largo de su trayectoria crítica. Sobre el primer aspecto volveré luego cuando examinemos el libro *Transculturación narrativa en América Latina* (1983). Del segundo me interesa destacar la mayor precisión con que Rama percibe las transformaciones en los estilos de producción y consumo material de la cultura impresa en el continente. Menciona, por ejemplo, el impacto democratizador del periodismo sobre las formas discursivas de la poesía en lo que llama el "sistema productivo democrático":

[...] ya no podían concebirse las obras macizas, largamente pensadas y elaboradas, las que habían sido sustituidas por el espontáneo poema corto, el texto rápido y certero [...] ya nada podía quedar encerrado en pequeños grupos en un tiempo en que 'el periódico desflora las ideas grandiosas' [...] ya los pensamientos no eran únicos y permanentes sino que nacían del comercio de todos y entraban en un tráfigo multitudinario (Rama,1985a:26).

Lo estético se democratizaba y la tradición y sus continuidades eran desplazadas por la idea de la innovación permanente.¹⁵ De los salones cerrados se pasaba a los cafés, a la bohemia y a las redacciones de los periódicos como espacios privilegiados de la sociabilidad literaria. Del tiempo largo y la formación tradicional del 'dómine' literario pasamos al predominio del autodidactismo ejercitado en el periódico, de la intensidad del estudio al reinado de la 'impresión' y el subjetivismo que la labor del cronista ejemplifica. Esto, dice Rama, "propiciaba el desplazamiento hacia el estilo y hacía de este la carta de triunfo." (Rama,1985a:43). Las exigencias del mercado se manifestaban también en la aparición de un tono periodístico a medio camino entre la seriedad y el exclusivismo del lenguaje de la cultura ilustrada y las características del popular. El vehículo de este nuevo tono eran las revistas de la clase media emergente que, por primera vez, se constituía en público lector de cierta masividad. Estos cambios característicos de la modernización y urbanización de la cultura en América Latina nos hablan del efecto que la aparición de nuevos públicos tuvo sobre las jerarquías culturales, los estilos de consumo y las formas de producción literaria. Sin embargo, es preciso aclarar que el énfasis más sostenido del libro de Rama está todavía en otra parte. Preocupado sobre todo de la figura del escritor modernista Rama hace hincapié, a lo largo de este recuento, más en las transformaciones en el polo

productor que en el polo consumidor, le importan más los cambios en el estilo de la prosa que los cambios en el estilo de la lectura y sus efectos sobre la democratización de la cultura. Aún así, el libro de Rama nos permite atisbar cómo los lectores se ampliaban y la literatura, en su nueva versión populista y popular (ahora en el sentido del mercado), pasaba a ser parte de la cotidianidad vital de sectores cada vez más amplios de la población. Este nuevo público era el que creaba, exigía y hacía posible la proliferación de una escritura tendencialmente mesocrática y merecería ser estudiado no sólo como *background* socio-económico de los escritores modernistas sino como activo y transformador agente cultural.

No obstante, estudiando el problema de la creación futura de un público, desafío que compartieron tanto las vanguardias literarias como el leninismo político, Rama señala que la conclusión de Darío fue que “El público que proporcionaba la democratización era materialista e incomprensivo del arte, por lo cual éste debía eludir los escollos y navegar solo hacia el futuro” (Rama,1985a:140). Esto significaba no tanto darle la espalda al público masivo como aprender a explorar en su cultura 'auténtica', previa al mercado y a la mercantilización de las relaciones sociales, los rasgos formales que le daban vida.¹⁶ En este sentido, Darío coincidía con los anarquistas y los conservadores que lamentaban la pérdida supuesta de sus públicos respectivos distinguiendo entre “el pueblo” (auténtico, precapitalista y original) y “el público” (materialista y vulgar.) Como veremos de inmediato, el tema había de reaparecer con fuerza en el entramado argumentativo de otro de los libros mayores de Rama.

Transculturación Narrativa en América Latina (1982)

Este libro puede ser descrito, en efecto, como la continuación y profundización de la dialéctica entre autor y lectores que vimos operando tanto en sus análisis de Rubén Darío y la cultura del modernismo, como en *La Ciudad letrada*. Dialéctica entre productores directos (el creador) y productores indirectos (el público), allí donde la obra aparece simultáneamente como un ejercicio creativo individual y una labor social y colectiva que constituye sus condiciones de posibilidad y sus fuentes de alimentación. Ahora bien, el público en el caso del análisis ramiano de la obra de José María Arguedas, a la cual se dedica buena parte de *Transculturación*, aparece simultáneamente como aquel productor colectivo (el pueblo) cuya labor cultural hace posible y fundamenta la propuesta del escritor transculturador y como aquello (el lector masivo, es decir, el público propiamente tal) que debe ser postulado y construido a priori por el transculturador (con la ayuda indirecta del pueblo). Es decir, el público existe, en potencia al menos, en el pueblo, y, sin embargo, debe ser en un cierto sentido producido por el creador. Podemos aquí interrogarnos, ¿Qué tensión hay entre la relativamente clara conciencia de Rama respecto a la importancia determinante que la existencia de un público (lector de periódicos) tiene como condición de posibilidad de una literatura y su renovación en el período modernista, con su también relativa falta de interés en el público en *Transculturación narrativa* o más bien con el carácter futuro del público en *Transculturación*, carácter que reposiciona al creador en el complicado lugar político y cultural de la vanguardia iluminada frente al pueblo?¹⁷ O también, ¿Qué conexión/desconexión hay entre el concepto de letrado, de raíz político-sociológica, que tan fuertemente insiste en la posicionalidad del poder/saber discursivo en *La Ciudad Letrada* y el concepto todavía heroico del bardo nacional que, con bases culturalistas, opera en *Transculturación narrativa*?

El conflicto cultural central de la historia que este último libro reconstruye es aquel que enfrenta a regionalismo con modernización y que según Rama ha tenido ya diferentes manifestaciones en el continente.¹⁸ Sobre su objetivo declara:

[...] nuestro propósito es registrar los exitosos esfuerzos de componer un discurso literario a partir de fuertes tradiciones propias mediante plásticas transculturaciones que no se rinden a la modernización sino que la utilizan para fines propios. Si la transculturación es la norma de todo el continente, tanto en la que llamamos línea cosmopolita como en la que específicamente designamos como transculturada, es en esta última donde entendemos que se ha cumplido una hazaña aun superior a la de los cosmopolitas, que ha consistido en la continuidad histórica de formas culturales profundamente elaboradas por la masa social, ajustándola con la

menor pérdida de identidad, a las nuevas condiciones fijadas por el marco internacional de la hora (Rama,1982:75).

La categoría de transculturación tiene así al menos dos aristas tensionadas en tanto concepto. Ellas realizan labores analíticas opuestas pero tal vez complementarias. En el plano axiológico, en tanto conceptualización valorativa, obliga a una difícil (y tal vez, innecesaria) evaluación de las bondades o maldades de las formas de transculturación, intentando imponer una distinción entre las formas buenas, deseadas o mejores y las malas, indeseables o peores. Allí es donde se coloca el distingo entre los cosmopolitas y los transculturadores que oscurece el hecho de que ambos son en rigor formas de la transculturación. En cuanto concepto descriptivo en cambio, la transculturación, una vez que se la purifica de cierto vanguardismo intelectual sobre el que volveremos en breve, aparece como un concepto mucho más certero para describir el funcionamiento histórico efectivo de (una parte importante de) la cultura del continente. En tanto descripción analítica, es obviamente posible y aun necesario discutir la capacidad de la dinámica bipolar, central a la transculturación, de centro y periferia o metrópolis y culturas internas, de dar cuenta cabal de aquel funcionamiento.¹⁹ Entre otras cosas porque, como insistiremos luego, es esa polarización la que coloca a las burguesías nacionales en un lugar privilegiado de intermediación cuasi-necesaria. Debe reconocerse, sin embargo, que la carga axiológica del concepto, su privilegio de las formas supuestamente más verdaderas y populares de transculturación por sobre las de los cosmopolitas, funciona aquí también como correctivo de esa tendencia a la sobrevaloración del trabajo de la burguesía.²⁰

Patricia D'Allemand ha sostenido que el valor central del libro *Transculturación* es el rescate de las culturas populares rurales y que "la transculturación es un modelo modernizador alternativo." (D'Allemand,1996:139) Por efecto del *Boom* al nivel de los modelos literarios, y de los discursos desarrollistas, al nivel de los socioculturales, agregaría yo, las culturas populares habían sido relegadas o más bien mantenidas en su secular segundo plano. Rama, dice D'Allemand, separa estas culturas del "recinto de lo folclórico en que se las confinara hasta entonces, para articularlas a la modernidad, develando su creatividad y su capacidad contestataria frente a los dictados de los discursos hegemónicos" (D'Allemand,1996:133). Según D'Allemand:

[...]si la legitimidad de la reivindicación de las culturas populares regionales es indiscutible, su imposición como nuevo modelo hegemónico lo es menos. Tampoco es claro a partir de cual unidad regional se realizaría esa integración; su proyecto integrador replantea jeraquizaciones, pero no las cuestiona; su mapa pluricultural, en cambio, abre la posibilidad de cancelarlas. Los conflictos señalados en este proyecto 'nacional' de Rama se explican en parte por la confluencia de diferentes discursos y la dificultad para conciliarlos. (D'Allemand,1996:139-140).

"En Rama, dice D'Allemand, no funciona un solo discurso de lo nacional." (D'Allemand, 1996:143). *Ruben Darío y el Modernismo*, ejemplificaría un primer discurso de lo nacional mientras que *Transculturación narrativa*, sería una muestra del segundo. En *Ruben Darío* Rama caería en una lectura economicista del proceso social y cultural que impondría el esquema de la dependencia y réplica respecto a modelos metropolitanos. El proyecto de renovación literaria dependería aquí de una modernización según el modelo urbano europeo.

El segundo discurso nacional en Rama, siempre de acuerdo a D'Allemand, es el de *Transculturación* en que Rama incorpora una dimensión culturalista y antropológica al análisis. Al proyecto único modernizador y urbanizante europeo se opone ahora un concepto de pluralidades culturales fundadas en los procesos de transculturación regional. Según D'Allemand, Rama toma partido unilateral por los transculturadores y les niega a los internacionalistas el carácter de proyecto nacional, los 'desnacionaliza'. Por oposición a esta última tesis yo sostendría, creo que en acuerdo con Rama como lo demuestran sus palabras ya citadas, que los cosmopolitas son ejemplo de una de las formas de cultura regional en América Latina²¹, y que el énfasis de Rama en los llamados 'transculturadores' tiene que ver con por lo menos dos factores coyunturales. De una parte, con las distorsiones críticas del período del *Boom* y sus sucesores, los que él denomina 'novísimos', en donde el interés internacional recae casi

exclusivamente en los autores más fácilmente traducibles lingüística y culturalmente a las formas y esquemas de reconocimiento metropolitanos. Ni Borges, ni Cortázar, ni Vargas Llosa estaban en peligro de ser excluidos. No se podía decir lo mismo de Rulfo, Arguedas y Roa Bastos, Puig y Cabrera Infante hablaban de la América Latina urbanizada, mientras la cultura popular rural parecía condenada al olvido de lo superado por la moda modernizadora. Por otra parte, aquel énfasis valorativo en lo transculturador —en un momento vivido como de fuerte imperialismo cultural a través de los medios de comunicación masiva— se liga a lo que Rama percibía como el justo equilibrio entre las innovaciones tecnológicas y técnicas y los materiales culturales latinoamericanos.

En este sentido, el libro de Rama debe ser comprendido como una intervención estratégica, como un esfuerzo de corrección que cumplió con creces sus objetivos de reforma. Cuando Rama se refiere a los años sesenta y setenta como “una época de cosmopolitismo algo pueril”, está pensando especialmente en el efecto amnésico y excluyente, aunque no duradero, que la explosión editorial conocida como el *Boom* tuvo sobre el resto de la producción cultural latinoamericana anterior y contemporánea al grupo que promovió, entre otros, Carmen Balcells.²² Hay aquí una paradoja: en su libro sobre Darío, como ya vimos, Rama había estudiado la profesionalización del escritor latinoamericano en su relación de mutua dependencia con las demandas del mercado editorial de la prensa del cambio de siglo. El *Boom* de la narrativa de los años sesenta, era, claramente, otra fase en una separación de esferas, en ese mismo proceso de profesionalización del escritor, ahora dependiente de una industria editorial especializada en la comercialización masiva de prosa de autores convertidos en superestrellas y en marcas registradas.²³ Lo que esta segunda profesionalización traía aparejado y que Rama buscó corregir, fue el privilegio casi exclusivo de ciertas formas de escritura y la imposición de una legibilidad que, aunque basada en las complejas técnicas modernistas metropolitanas, resultaba en una reducción de la complejidad real del espectro de la escritura latinoamericana. Este sentido reactivo y de corrección de una injusticia histórica que podía tener incalculables consecuencias culturales de largo plazo, fue, al menos parcialmente, lo que motivó el foco preferente que Rama otorga a uno de los dos tipos básicos de transculturadores que describe. Esos que a veces describe como los 'transculturadores' sin más: Roa Bastos, Guimarães Rosa, Rulfo y Arguedas.

En segundo lugar, D'Allamand olvida que el modelo modernista de Darío ya es transculturador para Rama. Y lo es de una manera similar a aquella que habría de encomiar en los transculturadores narrativos. Según vimos, para Rama Darío vuelve al venero interior, en su caso la lengua española más clásica, previa a la desviación europeizante del romanticismo y elige de entre las influencias 'externas', las francesas en particular, los elementos que más se acomodan a su proyecto autónomo y original. No los contenidos sino la aspiración a fundar la originalidad de una literatura sobre la construcción de un lenguaje y una poética nueva. Eso es, al menos parcialmente, lo que Rama celebraría en José María Arguedas.

“La idea de un modelo único de identidad nacional, dice D'Allemand, es el problema pues reduce la variedad de 'formaciones socio-culturales' del continente” (D'Allemand,1996:149). Esta idea crítica importante olvida, sin embargo, otra de las limitaciones centrales del proyecto de Rama en *Transculturación*, limitación que se deriva también de aquel modelo nacionalizante de desarrollo único y homogéneo. Me refiero a la centralidad de la literatura y en particular de la novela como forma superior que es capaz de captar y expresar las formas más altas de la cultura de un pueblo 'desarrollado'. Esa cuestionable centralidad coloca al autor singular y genial en la posición del verdadero transculturador, aquel cuyas obras maestras escritas son simplemente anticipadas por lo otros estratos socioculturales inmersos en los procesos de innovación cultural. Discutible también es la jerarquización cultural centrípeta y homogeneizante que coloca a la cultura de elite y a algunas de sus formas escritas, por más transculturadas que éstas sean, como culminación de un supuesto proceso unitario y nacional que reúne y subsume la pluralidad de expresiones de las culturas populares.²⁴ Este grafo/logocentrismo y esta centralidad de lo estético en su forma novelada son tanto o más reductores de la pluralidad de lo cultural en América latina y tanto o más limitantes para el proyecto de renovación radical de la crítica que *Transculturación* podría haber sido, y en otros muchos respectos fue, que la supuesta exclusión de los cosmopolitas y la cultura urbana.²⁵

Hay que reconocer, por otro lado, que lo que Rama llama “la gesta del mestizo” y que desde esta óptica crítica podría ser visto como una variación del modelo clasista de la dependencia que, aunque sea para criticarla, coloca a la oligarquía y luego a la alta burguesía, (bisagra entre el interior y el exterior) como actor cuasiexclusivo de la historia nacional; podría también ser entendida como el reconocimiento implícito del carácter pluriclasista y pluricultural de la nación latinoamericana, en tanto para Rama el mestizo es mucho más una expresión cultural que étnica, es un estado de cultura al cual se puede acceder y no una invariable histórica o genética. De cualquier modo, la pretensión de que la dinámica cultural de una sola clase o grupo étnico puede, como actor privilegiado, resumir y movilizar las energías culturales de la nación completa, queda en pie y afecta al libro de Rama de la misma manera en que afectó la explicación histórica que del desarrollo de las economías nacionales proporcionara el modelo de Cardoso y Faletto.

En defensa de Rama, si es que Rama necesitase alguna defensa, debe señalarse que el mestizo realiza para él la doble activación de lo que con Raymond Williams aprendimos a llamar residual, es decir aquellos elementos que aunque pueden ser recuperados o asimilados al sistema dominante presentan también la posibilidad de una alternatividad cultural que constituye una reserva de impugnación del orden vigente.²⁶ El mestizo arguediano incorpora estos elementos residuales a la cultura peruana nacional pero trae también consigo esa alternatividad indígena hecha cuerpo en su propio concepto del trabajo, de la naturaleza y de la propiedad. El mestizo no se incorpora simplemente a un orden sino que lo altera y anuncia un mundo posible diferente. En este sentido, lo que Rama llama transculturación es análogo a lo que Jesús Martín Barbero denomina la verdad cultural de América Latina: el mestizaje no simplemente como cuestión racial sino como trama o espesor de nuestra modernidad. Un mestizaje que mezcla “lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el folklore con lo popular y lo popular con lo masivo.” (Martín Barbero,1987:10) Rama, como Martín Barbero, ve en lo que Williams llamó residual (el pasado activo en el presente) “la posibilidad de superar el historicismo sin anular la historia y una dialéctica del pasado-presente sin escapismos ni nostalgias” (Martín Barbero,1987:135). El mestizo realiza este trabajo de transformación de lo residual en emergente y conecta así pasado y presente de manera activa, sin folklorismos ni populismos. Una diferencia importante entre Martín Barbero y Rama permite comprender mejor las limitaciones del proyecto de *Transculturación narrativa* e insinuar un tercer factor coyuntural que, al menos en parte, las explica. Martín Barbero traza cuidadosamente la línea de continuidad narrativa y melodramática que lleva de las historias orales a la literatura del folletín serializado, pasando por el circo y la pantomima populares, hasta llegar a las nuevas formas de serialización narrativa y de identificación popular que la radio, el radioteatro, el cine y, finalmente, las telenovelas desarrollan. Rama, en cambio, se propuso rescatar las culturas populares latinoamericanas como sustrato activo en la vida cultural contemporánea a través de la propuesta de una forma estética de elite —la novela moderna— vista aquí como superación hegeliana de las antinomias de la cultura nacional y sus intelectuales. Este sospechoso literatucentrismo que ocurre justo en el momento en que la cultura popular se transformaba y masificaba a través de nuevas formas de producción y reproducción masivas, se explica, al menos parcialmente, a partir de esa misma coincidencia aparente. En Rama, la transculturación era tanto una reacción frente a lo que denominó un “cosmopolitismo pueril” en la época del imperialismo massmediático norteamericano como una respuesta literaria visceral que buscaba rescatar una forma estética aparentemente amenazada por las nuevas tecnologías de la comunicación que a la sazón el imperio comunicacional estadounidense expandía por América Latina.

Discutible, entonces, es la unidireccionalidad nacionalista o más bien la curva ascendente de la cultura latinoamericana que pareciera culminar para Rama en la novela transculturadora constituida así en el espacio donde los intelectuales logran *darle expresión escrita a la voz del pueblo*. Definitivamente desechable es, para terminar, el concepto normativo que hace de la hibridación cultural profunda la única forma de supervivencia abierta a las culturas indígenas concebidas como entidades estancadas y, de lo contrario, condenadas.²⁷

Conclusión

En un cierto sentido, el libro *Transculturación narrativa* sigue de cerca las oscilaciones teóricas sobre el sub/desarrollo latinoamericano que van desde la escuela cepaliana a la teoría de la dependencia: si los transculturadores cosmopolitas realizan la labor de adaptar tecnologías escriturarias externas (estilos y temáticas) y permiten el desarrollo de una sustitución de importaciones que expande el mercado local e internacional para su producción literaria; los transculturadores propiamente tales, revelan esa sustitución de importaciones como parcial y no conducente al verdadero desarrollo y autonomías culturales. De allí la necesidad de mirar no hacia fuera sino hacia adentro, hacia la productividad cultural endógena que pone además en cuestión la organización clasista y etnocéntrica de las sociedades latinoamericanas.²⁸ Hay una comprensión dependiente y colonizada de lo que es el desarrollo y la modernización cultural en América Latina:

Se ha llegado a justificar [dice Rama] el éxito de la novela latinoamericana en el exterior por su ascenso a patrones técnicos universales [...] quizás este razonamiento [...] pueda darse vuelta y decirse que ha triunfado gracias a que, a pesar de su modernización, sigue estando vinculada a operaciones tradicionales, incluso a contaminaciones folklóricas, que todavía puede responder a las apetencias del lector común que en cambio no se satisface en los productos vanguardistas de una narrativa de punta que se adecua al más rígido proceso de tecnificación seguido por las sociedades desarrolladas (Rama,1986: p.333).

Retornamos así al problema de la interdependencia entre creador y comunidad de lectores como productores conjuntos de la obra artística, que habíamos señalado en la base del trabajo teórico de Rama. El dilema entre cosmopolitas y transculturadores, dice Rama, “no remite a la consecución de lo bello [...] sino a los modos diferentes que asume lo bello según las culturas en que nace y el radio público en que puede ejercer su acción persuasiva.” (Rama,1986:350-351). Se alude aquí a la problemática a la que se enfrenta el transculturador radical (y con él, el argumento de Rama sobre el carácter más popular-latinoamericano de esta vía) en tanto su público ideal o deseado (“lector modelo” decía la semiótica) no existe, en cuanto público masivo, sino que está obligado a postularse como proyecto al interior del pueblo, como apuesta cultural futurista de desarrollo. No es aquí un accidente que las ventas continentales de Arguedas, Roa Bastos y Guimaraes Rosa no hayan podido compararse nunca con las de Cortázar o Vargas Llosa. No es casual tampoco, por otro lado, que Rama sostenga que el vanguardismo cosmopolita ultratecnificado del Carlos Fuentes de los sesenta tardíos y setenta había sido castigado con un grado mucho menor de popularidad. En algún punto de este continuo se sitúa la obra “transculturadora” y a la vez comercialmente exitosa de la narrativa de Gabriel García Márquez, cuyo status liminar en el libro de Rama merecería ser estudiado, desde el ángulo que aquí proponemos, como una solución feliz del dilema entre *el pueblo* —productor o generador del material y las técnicas culturales que elabora el novelista transculturador— y *el público*, que las favorece con su compra y lectura culminando el ciclo de la autonomización.²⁹ Si en García Márquez *pueblo y público* coincidían, ese no era el caso de José María Arguedas. Lejos del éxito editorial del *Boom*, la producción de Arguedas, que tan profundamente encarnó para Rama los aspectos definidores de la transculturación, fue, desde este punto de vista, un extraordinario oxímoron: el fracaso y el éxito más grande de un proyecto que como el de *Transculturación Narrativa* requería, para su autopostulación como proyecto democrático efectivo, tanto de un *pueblo* como de un *público* integrados aquí en y por un actor mestizo, trascendental y ausente. Una ópera de los pobres en un teatro vacío.³⁰

Concluimos: en *Transculturación*, Rama realizó un movimiento parcialmente contradictorio que su obra toda había explorado insistentemente. Por un lado, entronizó a la literatura como la más alta creación de que son capaces los pueblos, imaginando un escenario ideal de desarrollo en que por fin *pueblo y público* coinciden en tanto *público nacional* en su participación y goce de la obra estética del transculturador; por otro lado, concibió a la novela como un espacio discursivo de producción cultural colectiva que resulta tanto del genio creador del artista (el transculturador) como de su capacidad para procesar las formas culturales que el pueblo elabora y propone.³¹ El escritor surge en Rama entonces, simultáneamente como un creador original y como un compilador³²; mientras la cultura aparecía, por su parte, a veces como un proceso ascendente con formas y actores privilegiados y otras como una

realidad de suyo heterogénea y múltiple en donde los cruces entre *pueblos y públicos* (ahora en plural) siguen caminos multiformes. Si al macronivel el carácter literaturicéntrico de la visión de Rama confirmaba el privilegio de las formas cultas y del letrado capaz de operarlas, al micronivel de su análisis se esforzaba por mostrar cómo las formas originales no son nunca el resultado aislado de un acto genial sino la labor cultural de un imaginario secular potenciado por elementos que lo activan o reactivan en un momento determinado:

La única manera que el nombre de América Latina no sea invocado en vano, es cuando [la] acumulación cultural interna es capaz de proveer no sólo de 'materia prima', sino de una cosmovisión, una lengua, una técnica para producir las obras literarias. No hay aquí nada que se parezca al folklorismo autárquico, irrisorio en una época internacionalista, pero si hay un esfuerzo de descolonización espiritual, mediante el reconocimiento de las capacidades adquiridas por un continente que tiene ya una muy larga y fecunda tradición inventiva. (Rama,1986:350-351).

Referencias bibliográficas

Baptista, Selma (2002) "A construção cultural e política da etnicidade no Perú: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas e Rodrigo Montoya.". En este volumen.

Blixen, Carina y Alvaro Barros Lemez (1986) *Cronología y Bibliografía. Angel Rama*, Montevideo: Fundación Angel Rama.

D'Allemand, Patricia (1996) "Angel Rama: el discurso de la transculturación". *Nuevo Texto Crítico*, VIII, 16/17:133-151

Franco, Jean (1981) "Narrador, autor, superestrella: la narrativa latinoamericana en la época de la cultura de masas". *Revista Iberoamericana*, 47: 115-116.

Klarén, Peter Flindell (2000) *Perú. Society and Nationhood in the Andes*. New York: Oxford University Press.

Martín Barbero, Jesús (1987) *De los Medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

Moraña, Mabel ed. (1997): *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura.

_____ (1997) "Ideología de la transculturación". En: Mabel Moraña (ed.): *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura. pp.:137-145.

Moreiras, Alberto (1997) "El Fin de la transculturación". En: Mabel Moraña (ed.): *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura.pp.: 213-231.

Pérus, Françoise (1976) *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*. La Habana: Casa de las Américas.

Poblete, Juan (1997) "El Castellano: la nueva disciplina y el texto nacional en el fin de siglo chileno". *Revista de Crítica Cultural*,15: 22-27.

Rama, Angel (2001) *Diario 1974-1983*. Montevideo: Ediciones Trilce.

_____ (1986) *La Novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*. Montevideo: Fundación Angel Rama/Universidad Veracruzana.

_____ (1985a) *Las Máscaras democráticas del Modernismo*. Montevideo: Fundación Angel Rama.

_____ (1985b) "La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular. *Texto Crítico*, X, 31/32: 147-245.

_____ (1985c) *La Crítica de la Cultura en América Latina*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____ (1984) *La Ciudad Letrada*, Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.

_____ (1982) *Transculturación Narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI.

_____ (1981) "La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración latinoamericana". *Latino América*, 14:325-339.

_____ (1970) *Rubén Darío y el Modernismo: circunstancias socio-económicas de un arte americano*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.

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

Spitta, Silvia (1997) "Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano". En: Mabel Moraña (ed.): *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura. pp.:173-191.

Trigo, Abril (1997) "De la Transculturación (a/en) lo trasnacionales. En: Mabel Moraña (ed.): *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura. pp.:147-171.

Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Notas

* Juan Poblete, Universidad de California, Santa Cruz. Correo electrónico: jpoblete@cats.ucsc.edu

Poblete, Juan (2002) "Trayectoria crítica de Angel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos". 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.

¹ La Biblioteca Ayacucho fue creada en 1974 por decreto del Presidente de Venezuela, Carlos Andrés Pérez, para celebrar el sesquicentenario de la batalla de Ayacucho. "Angel Rama, que había sido el principal promotor del proyecto, es nombrado Director Literario y miembro de la Junta Directiva" (Blixen y Barros-Lemez, 1986: 50) El proyecto, en la visión de Rama, es descrito en su artículo: "La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración latinoamericana" (Rama, 1981).

² Novelista y dramaturgo en los años cincuenta en Uruguay, Rama se alzó con gran rapidez como figura crítica de relevancia e inició una tras otra, las varias empresas culturales en que participó en el contexto de lo que el mismo dio en llamar la "generación crítica". Si se sigue paso a paso la excelente *Cronología y Bibliografía* que Carina Blixen y Alvaro Barros-Lemez, respectivamente, elaboraron de su vida, se puede destacar de inmediato su precocidad. Ya a los 24 años, hacia 1950, la incesante actividad que haría de él la figura del Angel Rama que nos es familiar, ha recortado su perfil casi completo y dibujado su contorno múltiple de periodista cultural, traductor, crítico y editor. A ello agregará muy pronto otras tres aristas: el comienzo de su labor docente que lo había de llevar como conferencista y profesor a buena parte de América Latina, los Estados Unidos y Europa; su apabullante labor como compilador, editor crítico y/o prologuista de más de sesenta volúmenes y la autoría de más de quince libros. Véase Blixen y Barros Lemez (1986).

³ Véase Blixen y Barros Lemez, 1986:55.

⁴ Rama, citado por Blixen y Barros Lemez, 1986:58.

⁵ El propio Rama señala que "la modernización latinoamericana (1870-1900)" es "donde siempre podremos recuperar *in nude* los temas, problemas y desafíos que animarán la vida contemporánea del continente[...]" (Rama, 1984:106).

⁶ Enfrentado a una disyuntiva similar, en la conceptualización de Rama, José María Arguedas habría de hacer, como veremos luego, lo propio.

⁷ Véase como un ejemplo más fino de tales orientaciones el excelente trabajo de Françoise Perus (1976)

⁸ Lo mismo dirá luego de parte de la labor transculturadora de Arguedas.

⁹ Para una posición diametralmente opuesta a este respecto en Darío, véase Perus (1976).

¹⁰ Sin el ánimo de ser exhaustivo, es posible señalar varios momentos en que Rama se refiere al tema en *La Ciudad Letrada*: p. 80 (lectores de diarios y revistas), p.154 y ss (aparición de un público lector masivo), p.161(dialéctica entre lectura masiva y escritura letrada). A ello habría que agregar las páginas sobre Simón Rodríguez (61-67) que merecerían un desarrollo particular.

¹¹ "En tanto ideólogos, les cabía la conducción espiritual de la sociedad mediante una superpolítica educativa que se diseñó contra la política cotidiana, cuyas miserias se obviarían mediante vastos principios normativos" (Rama, 1984:110). Junto a Vasconcelos, Rama menciona a Francisco García Calderón, Antonio Caso, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira. Véase Rama, 1984:111.

¹² Aunque hay, por supuesto, que reconocer que esta insuficiencia se deriva en lo fundamental de lo que Ramos concibe como la especificidad del foco de su estudio, que no son los letrados en si mismos sino la conformación de una esfera discursiva legítima y legitimizada de la literatura en Latinoamérica. En esta área su trabajo, mostrar de qué "poder" se apodera el letrado-escritor para fundar su legitimidad enunciativa, es imprescindible.

¹³ Sobre el tema, véase Poblete (1997).

¹⁴ Debo aclarar que con la expresión “prácticas y usos que varían históricamente”, no me refiero a un mero horizonte fenomenológico de inteligibilidad, sino principalmente a prácticas y espacios de producción, uso, circulación y consumo de “textos” en su única forma de existencia real, es decir, como objetos materiales de algún tipo, sea ésta la del manuscrito, el libro autorizado, el panfleto clandestino, la hoja popular, la nota periodística, etc.

¹⁵ “[Los escritores de la cultura democratizada] Leen mayoritariamente lo que se produce en su tiempo, en especial las novedades y comienzan a ignorar la robusta tradición milenaria de las letras. Son hijos del tiempo, de sus urgencias, de sus modas [...]” (Rama,1985a:41).

¹⁶ “Un arte tan extraordinariamente formalizado como el circense [que Darío admiraba] era demostrativo de la apetencia del pueblo por la muy sofisticada elaboración de las formas (por sobre los contenidos programáticos)” (Rama,1985a:140).

¹⁷ “Ese sector masivo que ha logrado cierta educación (y que es mera consecuencia de cualquier proyecto de desarrollo burgués o proletario) apenas comenzaba a aparecer cuando Arguedas inició su obra literaria: eso explica lo tardío del reconocimiento nacional (*Los Ríos profundos* tardó casi veinte años en reeditarse) y la ausencia de un público que acompañara al escritor a lo largo de su obra. Por eso la operación que intentará Arguedas sólo podía asentarse en los círculos rebeldes (intelectuales, estudiantes) del hemisferio de la cultura dominante, sin encontrar la contrapartida en el hemisferio cultural dominado que se encontraba marginado de los bienes espirituales y donde los sectores mestizos, que habrían de ser los legítimos destinatarios del mensaje, todavía no habían accedido a un horizonte artístico estimable.” (Rama,1982:204-205).

¹⁸ Véase Rama,1982: 71-72.

¹⁹ Véase, entre otros, Moraña (1997), Spitta (1997) y Trigo (1997).

²⁰ Para una lectura simultáneamente opuesta y afín a la que aquí hago del concepto de transculturación y de lo que él llama, versiones “críticas” y “antropológicas”, véase el excelente artículo de Alberto Moreiras (1997).

²¹ A esas palabras podrían agregarse las siguientes: [...] la existencia de dos diálogos culturales simultáneos que se tramaban entre términos distintos: uno, interno, religaba zonas desequilibradas de la cultura del continente, pretendiendo alcanzar su modernización sin pérdida de los factores constitutivos tradicionales [...]; y otro externo, establecía una comunidad directa con los centros exteriores [...]. Ambos son diálogos auténticamente americanos, con un desarrollo varias veces secular [...]” (Rama,1986:339). Y aun estas otras: “Movimientos ambos que no implican equivalencia con unívocas posiciones políticas o sociales, como alguna vez se ha aducido: en el cosmopolitismo han podido coincidir tanto los desarrollistas partidarios del libre juego de las multinacionales como grupos revolucionarios contestatarios que también procuraban la modernización violenta; en la transculturación han podido coincidir sectores conservadores retardatarios con nacionalismos revolucionarios.” (Rama,1986:342-343).

²² El título original de la ponencia que dio origen al artículo “El Boom en perspectiva” fue, “Informe logístico (anti-boom) sobre las armas, las estrategias y el campo de batalla de la nueva narrativa latinoamericana”. Véase Blixen y Barros Lemez,1986:200.

²³ Véase “El Boom en perspectiva” en Rama (1986) y el excelente artículo de Jean Franco (1981).

²⁴ Sobre la obra de Arguedas en este contexto véase en este mismo volumen el ensayo de Selma Baptista (2002).

²⁵ Es preciso aclarar, sin embargo, que Rama percibió con gran claridad los peligros que su apuesta implicaba. Refiriéndose, por ejemplo, a Arguedas señaló: “Pero la asunción de la novela implica una básica operación transculturadora. El género, que en América Latina ha acompañado el desarrollo de los sectores medios en su frustrada ascensión al poder, revela condiciones peculiares que son difícilmente asimilables a los sistemas de pensamiento y a las formulaciones artísticas de la cultura indígena peruana [...]. De tal modo que la batalla primera (y la fundamental) se sitúa, como él reconociera, frente a la forma. Esta era la novela misma. De hecho acometerá la conquista de una de las ciudadelas mejor defendidas de la cultura de dominación[...]” (Rama,1982: 210-211).

²⁶ Véase Raymond Williams,1977:121 y ss.

²⁷ De este modo lo que en Martín Barbero es una constatación (a menudo melancólica) se transforma a veces en la transculturación de Rama en un modelo normativo y prescriptivo: quien quiera salvarse, debe por fuerza transculturizarse.

²⁸ En su ensayo "La Tecnificación narrativa", Rama distinguió entre un "modelo operativo técnico" en donde la incorporación de técnicas productivas metropolitanas forzaba a "una doble tensión [...] la de productores de artefactos retrasados y la de operadores de artefactos modernizados"; y un "modelo productivo técnico" que "contribuye a robustecer el concepto de nación-para-sí y genera una apreciable cantidad de beneficios que se extienden a la sociedad e influyen en su desarrollo, pero sobre todo trabaja dentro de la órbita cultural propia cuyas tendencias cultiva de tal manera que asegura la conservación de la identidad aun en los casos de saltos bruscos e incorpora a sus nuevas modalidades amplios conjuntos de la población, sino a todos." (Rama,1986:316-317).

²⁹ En este sentido, resultan interesantes los textos del curso que Rama dictara en 1972 en la Universidad Veracruzana en México sobre la obra de García Márquez y que, bajo el título "La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular", fueran publicados en 1985 en *Texto Crítico*, X:31/32, pp. 147-245.

³⁰ Aunque a partir de 1950 y por más de una década se produce en el Perú un esfuerzo educacional dirigido especialmente a la educación secundaria y superior, debe destacarse que hasta ese año la tasa de analfabetismo supera el 50% de la población y en 1960 alcanza todavía al 39%. (Klarén,2000:..333).

³¹ Particularmente importante es el concepto que Rama tiene de la forma novelesca que se alcanza con el uso creativo de instrumentos y tecnologías aplicadas a un material con el cual guardan una relación sino de continuidad al menos de compatibilidad cultural: "En este nivel la forma debe entenderse como un sistema literario autónomo donde se dan cita elementos de distintas culturas para convivir armónicamente e integrarse a una estructura autoregulada. Así la creación artística se sitúa en el centro de la transculturación, decretándose a sí misma como un sitio privilegiado en que se prueban sus posibilidades" (Rama,1982:208).

³² La expresión es de Augusto Roa Bastos. "Un compilador, hubiera dicho Roa Bastos. El genial tejedor, en el vasto taller histórico de la sociedad americana" (Rama,1982:19).

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, *Pelea 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 intricadísimas 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) *Transculturation 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).

Los estudios sobre consumo cultural en México¹

Ana Rosas Mantecón *

El estudio del consumo cultural en México ha vivido un desarrollo vertiginoso en la última década, fundamentalmente porque ha sido estimulado desde disciplinas y ámbitos diversos y por una gama amplia de demandas, que abarcan desde la búsqueda de democratización de las políticas culturales hasta la mejor mercantilización de las industrias culturales. Mientras a principios de los años noventa del siglo XX era notoria la inexistencia de investigaciones sobre públicos, consumo y recepción de bienes culturales, a finales de la década —y coincidiendo con lo señalado por Guillermo Sunkel respecto a América Latina (Sunkel,1999) — éstas no sólo han adquirido centralidad en la agenda de los estudios sobre cultura y poder, sino que también han pasado a ser un ingrediente clave en los procesos de producción al interior de la industria cultural.

Nos encontramos así ante un área de muy reciente impulso, prolífica no tanto en la cantidad de investigaciones pero sí en la diversidad de vetas que se han explorado y en las metodologías puestas en práctica. Ciertamente su desarrollo reciente es notorio y puede ser explicado a la luz de una serie de transformaciones sociales y políticas. Sin embargo, intentaremos demostrar que su consolidación es aún poco previsible ya que, al mismo tiempo, subsisten varias de las dificultades que impidieron su aliento durante varias décadas.

Los ámbitos de generación de investigaciones en consumo cultural

Los impulsos para el desarrollo de las investigaciones sobre consumo cultural han provenido fundamentalmente de tres ámbitos: instituciones gubernamentales de cultura, espacios académicos e industrias culturales.

En su introducción a *El consumo cultural en México*, un texto que fue fundacional para esta área de estudios, se preguntaba Néstor García Canclini cómo era posible que en un país como México donde, al menos desde los gobiernos posrevolucionarios, se manifiesta una intensa preocupación por extender los vínculos del arte y la cultura hacia las masas, no se hicieran investigaciones sobre públicos, consumo y recepción de bienes culturales (García Canclini,1993). Consideramos que, fundamentalmente, porque el diseño e implementación de las políticas culturales se desarrolló a lo largo del siglo en un contexto antidemocrático que consideraba innecesarias las evaluaciones sobre su relación con las necesidades y demandas de los públicos. Con contadas excepciones, las instituciones oficiales carecían de diagnósticos que les permitieran formular, evaluar y reorientar con claridad sus políticas. La orientación de los gustos, el origen de clase y el nivel educacional de quienes asisten o no asisten a los diferentes eventos culturales eran —y en alguna medida continúan siéndolo— esencialmente desconocidos para todos los agentes internos y externos a ellos, lo que ha llevado a Lucina Jiménez a considerar en su investigación sobre teatro, una de las primeras en ofrecer una perspectiva sistemática y documentada al respecto, que en lo que toca a públicos nos encontramos frente “al lado oscuro de la sala” (Jiménez,2000).

A consecuencia de lo anterior, en México no existe un ordenamiento sistemático y comparativo de las estadísticas culturales, ni algún organismo dedicado al estudio de este campo. Además, los esfuerzos por generar información diacrónica que permita analizar las transformaciones de los campos culturales no han tenido continuidad: tal es el caso de la encuesta anual del periódico *Reforma* sobre “El uso de los medios de comunicación en la ciudad de México”, realizada desde 1994 hasta 1999, y con algunas exploraciones en los últimos años en Guadalajara y Monterrey, la cual fue interrumpida sin ninguna explicación.

En este contexto, las primeras investigaciones sobre consumo cultural en museos realizadas en los años setenta y ochenta no tuvieron continuidad ni contagiaron inmediatamente a otras áreas de la cultura. Dentro de estas primeras investigaciones se encuentra la dirigida por Rita Eder sobre *El público de arte en México: los espectadores de la exposición Hammer*, la cual inauguró el estudio del público de arte en nuestro país (Sunkel,1999).

Pero la sociedad se había ido transformando y era imposible pensar que la efervescencia de las demandas sociales y políticas que pugnaban por una mayor democratización, notoria desde finales de los años sesenta, dejaran intocadas a las instituciones culturales. Ya en los noventa, la ciudad de México comenzó a elegir a sus gobernantes y se multiplicaron las asociaciones civiles que representaban a sectores antes marginados del sistema político, o que carecían de voz para reclamar. Las instituciones gubernamentales se vieron cuestionadas y comenzaron los sondeos sobre los destinatarios de sus acciones. Dos conjuntos de investigaciones, ambas coordinadas por Néstor García Canclini, ejemplifican el impulso que recibió la investigación académica frente a estas demandas institucionales y que definió una de las características de la investigación sobre consumo cultural en México: su estrecha vinculación con el tema de las políticas culturales. Partiendo que una política cultural democrática requiere superar las formulaciones dirigistas y vincular orientaciones globales con demandas reales de la población, los estudios de consumo se veían como necesarios tanto para la adecuada formulación de políticas culturales como para su evaluación.

Públicos de arte y política cultural. Un estudio del II Festival de la Ciudad de México (1991) fue realizado por Néstor García Canclini (también coordinador, como mencionamos), Julio Gullco, María Eugenia Módena, Eduardo Nivón, Mabel Piccini, Ana Rosas Mantecón y Graciela Schmilchuk. A partir de una solicitud de los organizadores del Festival, el gobierno del Distrito Federal, los autores nos preguntamos cómo diseñar políticas culturales para una megalópolis que en ese momento comenzaba a superar los quince millones de habitantes, formada por pobladores provenientes de muchas zonas de México, con tradiciones culturales, niveles económicos y educativos diversos. Se tomó el II Festival de la capital, un programa que durante un mes ofreció 300 espectáculos de teatro, danza, bailes populares, rock y música clásica, como ocasión para confrontar las ofertas culturales y sus dispositivos de comunicación con los modos de recepción y apropiación de públicos heterogéneos. El estudio correlacionado de las interacciones del Festival con los equipamientos culturales de la ciudad, con los gustos de los espectadores y con las maneras en que informaron de los espectáculos los medios, buscó trascender los estudios de *rating* o mercadotécnicos. Se intentaba comprender, a través del uso combinado de encuestas, observaciones de campo y entrevistas, las articulaciones estructurales entre políticas multisectoriales, estructura urbana y conductas de las audiencias. Este análisis también sirvió para elaborar críticas y revisiones de las políticas culturales, en tanto aspiran a alcanzar a las mayorías. (García Canclini *et al.*,1991:68).

La segunda de las investigaciones, *Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México* (García Canclini, coord., 1994), fue patrocinada por el Instituto Mexicano de Cinematografía. Se trata de un conjunto de estudios que analizan a nivel nacional y en diversas ciudades (Distrito Federal, Mérida, Guadalajara y Tijuana), a los públicos multimedia (de cine, televisión y video). Abordamos el conocimiento de las repercusiones de la recomposición del mundo audiovisual, confrontando las ofertas culturales y sus dispositivos de comunicación, con los modos de recepción y apropiación de públicos heterogéneos. Tomando como punto de partida las transformaciones en las tecnologías de las comunicaciones —la multiplicación de las ventanas a través de las cuales se relacionan los espectadores con las películas, esto es, ya no sólo las salas, sino también el video y la televisión— la investigación se pregunta por los cambios en los modos de ver cine. Se recurrió también al uso combinado de encuestas, observaciones de campo y entrevistas: empleando recursos antropológicos y de los estudios comunicacionales, se analizaron gustos y disposiciones diversas, su interrelación con las ofertas de los diferentes medios, y las políticas culturales públicas y privadas que han atendido estas áreas.

Pero no fueron solamente las crecientes demandas de la sociedad civil las que movieron a buscar conocer mejor a sus destinatarios a las instituciones gubernamentales. Los fondos cada vez más raquíticos con los que operan, las presiones económicas y las nuevas lógicas mercantilistas que se les

imponen, las han empujado a buscar conocer mejor la información sobre su audiencia real y potencial. Durante los años ochenta un número creciente de instituciones culturales desarrollaron sus propias fuentes de financiamiento tales como cuotas de admisión, tiendas, donaciones no gubernamentales, etc., ante la insuficiencia de los financiamientos públicos. Estas instituciones ven en los estudios de público una posible herramienta para lograr el impacto y los beneficios consensuales y legitimadores que se ven obligadas a buscar para subsistir. Respecto a estas transformaciones en el campo de los museos, se pregunta Graciela Schmilchuk:

¿Es la proliferación inaudita de museos y exposiciones en el mundo, compitiendo entre sí y con otras ofertas culturales? ¿O es quizás el debilitamiento y empobrecimiento de los Estados protectores y de las instituciones tradicionalmente patrocinadoras lo que lanza a los museos a buscar un impacto y unos beneficios consensuales y legitimadores que antes no buscaban para subsistir?" (Schmilchuk,1996).

Los problemas que impulsan a realizarlas son variados; distintos espacios institucionales las encargan y financian con el fin de ajustar sus políticas culturales. Los "síntomas" visibles, puntuales, que las desencadenan pueden ser la preocupación por la baja afluencia de visitantes en relación con la oferta amplia de algunos museos y con las expectativas de su personal; o, por el contrario, una mayor afluencia que la esperada por el museo y la consiguiente dificultad para brindar una atención de calidad; el deseo y capacidad de algunos museos de crecer y de ampliar sus públicos, conocer el impacto comunicativo y educativo de cierta exposición o de secciones de la misma, etc. (Schmilchuk,1996).

Los estudios de público adquirieron también un vigor inusitado impulsados por la competencia voraz de las industrias culturales. Sin embargo, se trata de un impulso que no se traduce en un mayor conocimiento público de las evoluciones de las audiencias, ya que los sondeos cuantitativos de mercado de las industrias culturales periodísticas, de radio, cine, video y televisión —que desarrollan sus propios centros de investigación o recurren con mayor o menor éxito a la investigación mercadotécnica— no es dado a conocer más que ocasionalmente como publicidad de los propios medios. Por lo anterior, tales estudios, no obstante su efectividad², no son acumulativos ni de fácil acceso, como para contribuir a evaluar globalmente las políticas culturales.

Los principales espacios en los cuales se realizan estudios de consumo cultural en México son las universidades y otros centros de investigación. Parte del impulso al desarrollo de las investigaciones en esta área se ha dado por los recursos provenientes de instituciones culturales gubernamentales y por la incursión ocasional de algunos investigadores en estudios para industrias culturales, pero han sido fundamentalmente dinámicas propias de los ámbitos académicos —alimentadas por las discusiones internacionales, los exilios latinoamericanos así como por el diálogo con las demandas sociales—, las que han tenido una mayor relevancia para el rumbo que han tomado las investigaciones sobre audiencias.

Además de los obstáculos político-institucionales que hemos relatado, una de las principales dificultades para justificar la importancia de los estudios sobre consumo cultural ha radicado en el lugar común que lo confina al espacio del ocio o el uso del tiempo libre, concibiéndolo como lugar de lo suntuario y lo superfluo. El impulso original para el cuestionamiento de este lugar común provino de una rica tradición ensayística mexicana, de la cual Carlos Monsiváis es la expresión más destacada, la cual poco a poco fue brindando legitimidad a esta temática que durante años se había considerado como intrascendente. No obstante este incuestionable mérito, buena parte de estos ensayos se concentraban en las ofertas culturales —las películas y sus estrellas, las novelas, los programas de radio, el rock y sus intérpretes— sin abordar específicamente los procesos de consumo cultural. La situación anterior se reflejaba incluso en el tipo de textos elaborados y en las fuentes utilizadas para referirse a la recepción: predominaban los ensayos o investigaciones basadas en fuentes secundarias, apoyados en consideraciones generales —muchas de ellas meros clichés o estereotipos, retomados las más de las veces acriticamente—, y que no aportaban nuevos indicios que impulsaran el abandono de la especulación. Aún trabajos como los de Carlos Monsiváis, que con agudeza y sensibilidad había sabido ir planteando problemas y sugiriendo hipótesis, pecaban de abuso de conjeturas y ausencia de

investigación empírica³.

Un segundo impulso a los estudios sobre audiencias provino del rico intercambio y debate entre investigadores latinoamericanos y fue alimentado de manera relevante por el exilio de varios de ellos en México. Intelectuales como Néstor García Canclini y Mabel Piccini, entre otros, continuaron e impulsaron desde los años ochenta la renovación en universidades mexicanas del para entonces ya largo aliento de las investigaciones sobre audiencias que se habían desarrollado en Argentina. Como han mostrado Grimson y Varela (2002) en la investigación que se publica en este mismo libro, Argentina formó parte del debate teórico general sobre las audiencias de medios por lo menos desde finales de la década del sesenta del siglo XX. Se alentó entonces la discusión no sólo de las aportaciones de la Escuela de Birmingham y de la Historia Social, sino también las de Pierre Bourdieu y posteriormente las de Michel de Certeau. También fue destacada la influencia de la obra de Jesús Martín-Barbero, quien vivió un tiempo en México y mantuvo un diálogo permanente con intelectuales como Carlos Monsiváis.

Perfiles de los estudios de público en México

Si bien había ya importantes aportaciones en el campo de la comunicación, la plena inserción de los investigadores mexicanos en el debate sobre las audiencias se da hasta la década del noventa y eso va a darles a los trabajos un perfil particular, distinto del que se había desarrollado originalmente en otros países latinoamericanos, como fue el caso argentino.

1. Se desarrollan vinculando la comunicación con la cultura

Los estudios sobre audiencias habían recibido un impulso destacado fundamentalmente en lo que respecta a las de televisión en la obra de Jorge González y Guillermo Orozco, pero puede considerarse que ambos investigadores consolidaron su influencia y crearon escuela hasta la década del noventa (uno desde Colima y el otro en la ciudad de México y posteriormente en Guadalajara). Tanto los trabajos impulsados por estos investigadores, como los que les siguieron, miraron los procesos de consumo cultural ya no desde la comunicación sino en el contexto de los procesos socioculturales, como bien identificó Jesús Martín-Barbero que estaba ocurriendo en el conjunto de América Latina (Martín-Barbero,1999). No se trataba simplemente de una revisión del modelo comunicacional, sino de un desplazamiento hacia el reconocimiento cultural influenciado fuertemente tanto por la obra del propio Martín-Barbero como por la de García Canclini⁴.

A partir de entonces, las investigaciones atenderán crecientemente no sólo los procesos de consumo, sino también los espacios en que se desarrollan las prácticas cotidianas que estructuran los usos sociales de la comunicación. En el mismo sentido, se ampliará la perspectiva del consumo cultural, para entender no sólo la recepción de un producto particular sino el conjunto de procesos que atraviesan y condicionan dicha recepción: se renovarán los estudios de públicos de museos (Pérez Ruiz,1993 y 1999; Rosas Mantecón,1993 y Schmilchuk,1996), de música (Aguilar *et al.*,1993; Vergara,1998), de radio (Jiménez,1993; Winocur,1998), de televisión (González, 1993 y Orozco,1993) y de patrimonio (Rosas Mantecón,1998; Sevilla,1998a); se explorarán nuevos ámbitos, como las formas particulares de consumo cultural auspiciadas por los movimientos sociales (Nivón,1993 y Sevilla,1998a) y las nuevas dinámicas de consumo en los centros comerciales (Patricia Ramírez Kuri,1998 e Inés Cornejo y Maritza Urteaga,1995).

Con el desarrollo de una perspectiva antropológica del consumo cultural se ha mostrado que éste constituye una rica veta para explicar transformaciones en el espacio público y el ámbito privado, para entender la importancia de los procesos de consumo para la constitución de identidades (como lo analiza Norma Iglesias —1992— respecto a los mexicanos indocumentados que ven cine en la frontera norte) y para la distinción social —como ejemplifica el caso de la investigación sobre los concurrentes a los salones de baile, estudiados por Amparo Sevilla. A partir del estudio de los salones de baile, Amparo Sevilla se interesa por detallar cómo el proceso de modernización en el país ha generado tendencias dominantes en el desarrollo cultural, tales como la creciente privatización de los espacios públicos, la

implantación de la lógica económica y de la ganancia en las políticas de consumo cultural y la relevancia de la cultura transmitida a través de los medios electrónicos. En este contexto, los salones de baile son presentados como uno de los pocos espacios culturales que permiten a las clases populares establecer lugares de encuentro y comunicación, así como de creación y reproducción de identidades populares urbanas. Sevilla señala que, dada la importancia social que en este sentido tienen los salones de baile, era relevante una investigación antropológica que diera cuenta del proceso de aparición, desaparición y persistencia de estos establecimientos en relación con el desarrollo urbano de la ciudad de México (Sevilla, 1996 y 1998b).

Si bien desde mediados del siglo XIX, el desarrollo de la comunicación de masas abrió la posibilidad de que amplios sectores de la sociedad accedieran a ella, a finales de siglo nuevos procesos de segregación y diferenciación social condicionan dicho desarrollo como los que aborda Ana Rosas Mantecón (2000), en su estudio sobre los públicos de cine. Por lo que respecta a la ciudad de México, no sólo son las diferencias de ingresos y nivel escolar las que determinan diversas relaciones con los medios de comunicación, como el cine o la televisión. También interviene la manera en que el irregular y complejo desarrollo urbano —sin una expansión planificada y descentralizada de los servicios y equipamientos— agrava las distancias económicas y educativas. A las enormes distancias y dificultades que implica el traslado, se agregan la inseguridad de la vida urbana, los mayores costos de la oferta cultural pública (cuando ha disminuido el poder adquisitivo) y la creciente atracción de los medios de comunicación electrónica que llegan al domicilio familiar. Néstor García Canclini y Mabel Piccini han llamado a este proceso *desurbanización de la vida cotidiana*: mientras se da un crecimiento acelerado de las zonas periféricas, lo que representa una descentralización no planificada, aumenta la desarticulación de los espacios tradicionales de encuentro colectivo y se desarrollan las culturas electrónicas (García Canclini y Piccini, 1993:47-48). La combinación de estos obstáculos, la forma en que se potencian unos a otros, genera procesos de segregación cultural y de escaso aprovechamiento de muchos de los servicios existentes. La distribución inequitativa de las instituciones culturales en el espacio urbano y de los circuitos mediáticos según los niveles económicos y educativos provoca nuevas formas de desigualdad en el acceso: por una parte, entre quienes asisten a espectáculos públicos y quienes se repliegan en el consumo doméstico; por otra, se acentúa la distancia entre quienes se relacionan con la oferta tecnológica gratuita (radio, canales abiertos de televisión) y los que utilizan los servicios por cable, antena parabólica y otros sistemas más selectivos de información (fax, computadora, correo electrónico, Internet), proceso abordado tanto por Raúl Nieto (1998) y Eduardo Nivón (1999) en sus trabajos sobre consumo cultural en las periferias de la ciudad de México.

Para Mabel Piccini el mismo espacio público y las identidades de grupos e individuos están amenazados: asistimos a una crisis de lo que tradicionalmente se ha entendido por vida colectiva, sobre todo en las grandes ciudades, crisis de una forma de *sociabilidad* ligada a las relaciones en el espacio público y a las formas instituidas de la comunicación social, el intercambio político y la acción política en su máxima latitud. Asistimos a nuevas formas de desarraigo y a la lenta desarticulación de buena parte de los espacios tradicionales de encuentro colectivo, espacios que no sólo se ligaban a rituales públicos y gregarios (fiestas vecinales, celebraciones religiosas, intercambios coloquiales entre el vecindario, compra y venta en los tianguis, reunión en los parques, encuentros en cantinas y cafés, etc.) sino que constituían la base de orientación y pertenencia de las diferentes comunidades en el territorio. Lo que parece evidente es una política de redistribución de los bienes culturales que reafirma las jerarquías de clase y poder entre la población así como las distancias y la desigualdad en los mapas sociales (Piccini, 1996:33-34).

La declinación parcial de los movimientos urbanos más politizados y el surgimiento posterior de otros movimientos y redes (ecologistas, de jóvenes, de mujeres, etc.) ha complejizado la percepción de las culturas urbanas. También la expansión de las industrias culturales, junto al desarrollo más sofisticado de estudios comunicacionales y antropológicos sobre ellas, llevó a tomar en cuenta que las relaciones identitarias y de solidaridad locales (sustentos de la utopía alternativa) se entretujan con los comportamientos de los mismos sectores en tanto espectadores y consumidores. Al estudio de boletines y periódicos populares, carteles y graffitis, se comenzaba a sumar lo que sucede en los comportamientos

de apropiación de lo que ofrecen la radio, el cine, la televisión, el video, y últimamente Internet. Una renovación en esta línea se aprecia en las investigaciones sobre jóvenes y culturas masivas producidas por autores que utilizan a la vez marcos teóricos y estrategias metodológicas de la sociología, la antropología y los estudios comunicacionales. Aun cuando estos trabajos muestran la importancia de la territorialización en las prácticas juveniles —no sólo en su ciudad, sino en una colonia o un barrio— también exhiben estas formas de pertenencia entrelazadas con los consumos transnacionales de bienes simbólicos industrializados (Valenzuela,1988:61). Los estudios sobre cholos, *punks* y bandas registran que hasta las formas más locales de marginalidad se hallan atravesadas por mensajes televisivos y musicales, *posters* y signos de estilo multiculturales y transnacionales (Reguillo,1995; Urteaga,1998).

2. Predomina el desarrollo de investigaciones empíricas sobre las reflexiones teóricas

Fuertemente vinculados al tema del diseño y evaluación de las políticas culturales, los estudios sobre audiencias se abocarán al registro de las demandas, necesidades, patrones de percepción y gusto de los públicos, dándose tendencialmente un fuerte impulso a la investigación empírica y un menor acento a la discusión teórica. Es sintomática la escasez de reflexiones teóricas sobre el consumo cultural. A principios de los noventa, destaca el esfuerzo de Néstor García Canclini, quien en un texto introductorio a la compilación de los trabajos reunidos en *El consumo cultural en México* (1993), discute teóricamente el concepto de consumo cultural y los modelos que se han utilizado para explicarlo. Esfuerzos semejantes fueron realizados por Carmen De la Peza (1993), Norma Iglesias (1996) y Mabel Piccini (2000).

La noción misma de *consumo cultural* ha recibido diversos cuestionamientos por imprecisa, acusada de tener una clara filiación economicista, que parecería remitir a un sentido casi mercadotécnico y, desde otra perspectiva, a una tautología: desde una perspectiva antropológica y social no existen mercancías que los individuos no invistan de una dimensión simbólica (Piccini,2000). Desde estas posturas se considera que todo consumo es un proceso cultural independientemente de que a la vez cumpla funciones prácticas para la sobrevivencia. Y esto nos ubica en un universo ilimitado en donde todos los objetos, siendo culturales, pueden convertirse en motivo de estudio. En una sugerente entrevista, Mabel Piccini ha señalado que:

[...] no se ve el sentido a esta necesidad de transformar ciertas prácticas que entrañan una intensidad de la vida vivida en simple consumo, desgaste, incorporación —por lo demás invaluable. ¿Podemos reducir ese estado de shock, como decía Walter Benjamin, a una especie de deglución, digestión, desecho de bienes intercambiables?" (Piccini,2000:381-382).

3. Desarrollo de la investigación individual y grupal, así como de perspectivas multidisciplinarias

Una de las peculiaridades de un parte destacada de la investigación sobre esta temática en México ha sido el que se ha realizado como producto del trabajo individual pero en diálogo y relación con el de otros estudiosos. Destacan como equipos multidisciplinarios los alentados por Néstor García Canclini, en la ciudad de México, y el de la Universidad de Colima, auspiciado por Jorge González y Jesús Galindo.

Uno de los impulsos iniciales a la realización de estudios de consumo cultural en México, en diálogo con otras investigaciones en América Latina, provino del trabajo de Néstor García Canclini como coordinador del Grupo de Trabajo de Políticas Culturales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), desde donde se alentó un conjunto de estudios sobre diversos consumos en Buenos Aires, Santiago de Chile, Sao Paulo y México a finales de los años ochenta. A la par del diálogo con los investigadores latinoamericanos, García Canclini convocó diez especialistas mexicanos de diversas disciplinas (antropólogos, sociólogos, comunicólogos), a que elaboraran una visión de conjunto sobre la recepción de las industrias culturales y los usos del espacio urbano, fundamentalmente en la capital mexicana, aunque dos de las investigaciones se refieren a Colima y la frontera norte. Este

conjunto de estudios cristalizó en el libro colectivo, coordinado por Néstor García Canclini, *El consumo cultural en México* (1993).

Luego de tres libros colectivos en el tema del consumo cultural (Néstor García Canclini, coord., 1991, 1993 y 1994) se editó, también coordinado por Néstor García Canclini, *Cultura y comunicación en la ciudad de México* (1998), en el cual se publicaron diecisiete estudios efectuados entre los años 1993 a 1996 por el Programa de Estudios sobre Cultura Urbana de la Universidad Autónoma Metropolitana, con la participación de investigadores visitantes del país y del extranjero. La mayoría de los trabajos, basados en registros de campo, examinan las interacciones culturales entre políticas, audiencias y usuarios a propósito de las transformaciones recientes en el centro histórico de la capital y en las periferias, la modernización del hábitat, los cambios de las identidades barriales, la irrupción de los grandes centros comerciales y la inserción de la megalópolis en las redes de la globalización. Se siguen las interacciones y los desencuentros entre las políticas culturales y los imaginarios en la ciudad, y se analizan las diversas versiones de los conflictos urbanos de gobiernos y sectores de la población. También se dedica uno de los dos volúmenes a comprender las estrategias con que la música, la prensa, la radio y la televisión representan la vida urbana.

Por lo que respecta al grupo de Colima, *La Cultura en México (I): cifras clave* (González y Chávez, 1996), muestra una primera selección de la información generada por el estudio "La formación de la ofertas culturales y sus públicos en México, siglo XX", y el esbozo de diversas interpretaciones tentativas. Se trata de una tarea realizada a nivel nacional, y que además de aplicar una encuesta sobre el tema, impulsó la elaboración de cartografías y de entrevistas en ciudades diversas de todo el país.

Si bien es destacable en las investigaciones que hemos relatado su habilidad para recurrir a diversas técnicas de investigación cualitativas y cuantitativas, en todas ellas es notorio el peso de la etnografía como una herramienta privilegiada para recoger las vivencias de los sujetos de las transformaciones urbanas, las cuales han afectado los hábitos de los ciudadanos y transformado sus maneras de relacionarse con los espacios públicos y los espectáculos. La etnografía de las prácticas culturales ha permitido realizar lecturas transversales de las prácticas sociales y pasar de los estudios de recepción y consumo, al análisis de los relatos de vida que se despliegan en múltiples direcciones: actores y espectadores, productores y consumidores, lectores y autores que manifiestan gustos y estilos de vida en una pluralidad de acciones: afectivas, dialógicas, simbólicas y materiales. Hay también un despliegue de otros recursos de investigación: entrevistas a profundidad, análisis de la distribución de la infraestructura en el espacio, revisión hemerográfica, bibliográfica y documental, así como encuesta.

La aproximación a la antropología por parte de los estudiosos del consumo cultural se ha dado a diferentes niveles —mientras algunos sólo se interesan por las técnicas, otros asumen compromisos epistemológicos cuando consideran que para comprender los sentidos diferenciados de la apropiación es necesario reconstruir la experiencia de los sujetos en el marco de la vida cotidiana. No obstante lo anterior, la antropología ha venido a enriquecer las metodologías puestas en práctica para la investigación de las audiencias, tradicionalmente abordadas, sobre todo por los estudios de mercado, a través de encuestas y grupos focales. La técnicas cualitativas han venido a potenciar los resultados de la encuesta, dado que una práctica cultural no puede ser cuantificada y descrita sólo por medio de un porcentaje, puesto que dicha práctica siempre se realiza dentro de una constelación de otras prácticas y actividades dentro de las cuales tiene sentido, se origina y se transforma en el tiempo. Pero los antropólogos también se han beneficiado del mutuo aprendizaje, ya que se empieza a abatir la otrora tradicional resistencia en la disciplina a recurrir a técnicas cuantitativas para contextualizar y complementar las observaciones etnográficas⁵.

4. Recuperación de varias de las dimensiones políticas del consumo cultural que habían sido descuidadas con su actual vinculación al tema de la ciudadanía cultural

Como intentamos mostrar con anterioridad, el interés de los estudios de consumo cultural en Argentina por politizar la cultura y demostrar la relevancia de los procesos simbólicos para la política, fue

incorporado sólo parcialmente a los estudios que se desarrollaron en México, que en general estuvieron desprovistos de la discusión gramsciana. La discusión sobre los nuevos sentidos de la ciudadanía le dan una renovada dimensión política a los procesos de consumo cultural. Como ha señalado Mirta Antonelli (2002), en el texto que se incluye en este volumen, la preocupación de Néstor García Canclini por repensar la noción de ciudadanía y sus condiciones de posibilidad en América Latina, cristaliza en una agenda que reformula la intervención política, haciendo de las políticas culturales la dinámica de articulación y el factor decisorio en la re-constitución del espacio público. Si las industrias culturales atraviesan la vida cotidiana, inciden en la organización sociopolítica y revisten una innegable importancia económica, entonces deben ser objeto de políticas culturales. Si la asimetría de mercados y la abstención de los estados en las industrias culturales ha sido una doble alianza formadora de gusto, el consumo es ahora el lugar para interrogar y discutir la intervención deseable en el mercado. La pérdida de centralidad de la política, en su relación con los procesos de consumo masivo y a las transformaciones ocurridas en la esfera pública, son abordadas en su vinculación con las problemáticas ciudadanas por Winocur, 2000 y Néstor García Canclini, 1995.

Comentarios finales

Como mencionamos al comienzo, si bien es notorio el desarrollo de las investigaciones sobre consumo cultural en México, su consolidación es aún poco previsible. No existe ningún espacio académico en el país dedicado específicamente a la formación de profesionistas en este terreno (con la excepción de diplomados aislados sin ninguna conexión entre ellos). Prácticamente no se cuenta con especialistas en los centros de investigación especializados en las diversas artes (pertenecientes al Instituto Nacional de Bellas Artes), ni en los muy pocos que están dispersos en algunas universidades del país, que tengan la formación y experiencia adecuadas para realizar este tipo de estudios, cuya naturaleza es esencialmente interdisciplinaria (sociología de la cultura, antropología social, semiótica, estética de la recepción, estadística, comunicación, psicología social, etcétera).

El impacto de los estudios de público ha sido aún limitado sobre el diseño y evaluación de políticas culturales en México. En ocasiones los estudios se realizan y se reciben por una estructura burocrática que no está diseñada para recibirlos y para transformarse en función de lo que plantean, lo cual dificulta el que las investigaciones sobre los públicos tengan el impacto deseado. En otras, la realización de encuestas es producto de una mera búsqueda de legitimación por parte de autoridades gubernamentales (muchas veces utilizadas como lo llegan a hacer los partidos políticos, como propaganda). En el fondo, falta aún la presión organizada por parte de la sociedad civil ya que la democratización es aún incipiente: faltan movimientos de consumidores, de televidentes y formas de representación ciudadana de los derechos comunicacionales y culturales.

Hay diversas áreas en las que los estudios de audiencias pueden presentarse como especialmente sugerentes y que están prácticamente inexploradas. Una de ellas es la formación de públicos. Si tomamos en cuenta que los públicos no nacen, sino se hacen, esto es, que son constantemente formados por la familia, la escuela, los medios, las ofertas culturales comerciales y no comerciales, entre otros agentes que influyen —con diferentes capacidades y recursos— en las maneras cómo se acercan o se alejan de las experiencias de consumo cultural, las políticas de formación de públicos pueden ser repensadas a la luz de las investigaciones realizadas. En general, las instituciones gubernamentales encargadas de la promoción y la difusión cultural, han limitado la formación de públicos a multiplicar la oferta y la publicidad, pero todo esto no se ha transformado en experiencias reales de formación de la capacidad de disfrute del arte. Ante la ineffectividad estatal, niños y jóvenes se forman como públicos fundamentalmente por la televisión y la oferta comercial. Eventualmente, ellos serán o no el ahora menguante público futuro de las ofertas realizadas fuera del ámbito doméstico.

A pesar de los importantes avances realizados en los últimos años en términos de construcción teórica y de líneas de investigación, el estudio del consumo cultural se sigue planteando como un desafío teórico y metodológico. Teórico, porque no se ha construido aún un enfoque transversal capaz de describir y explicar los procesos de consumo cultural, que son regulados por racionalidades diversas

(económicas, políticas, simbólicas) y que se encuentran íntimamente vinculados a una gama amplia de prácticas y fenómenos sociales que los atraviesan y condicionan; metodológico también, puesto que no se han evaluado suficientemente los alcances y límites de la aplicación de técnicas cualitativas (como la entrevista individual y grupal, la historia de vida y el relato, el análisis del discurso, la observación participante, etc.) y cuantitativas (la encuesta) en el estudio del consumo y la recepción artística. Aún quedan relevantes cuestiones por dilucidar: ¿En qué consiste la actividad concreta, particular, de la lectura o la recepción? ¿Es posible evaluar la “interpretación de un mensaje”? ¿De qué modo establecer sistemas de cuantificación y calificación de los efectos y transformaciones que opera un texto, un filme o un espectáculo sobre sus destinatarios? (Sunkel,1999:23-27; García Canclini, 1993; Piccini et al., 2000; De la Peza,1993).

Para la docencia:

Este texto dialoga con los de Mirta Antonelli, Alejandro Grimson y Mirta Varela, y con el de Guillermo Sunkel.

¿De qué maneras distintas se ha desarrollado la investigación sobre públicos en diferentes países de América Latina?

¿Cómo han influido en los diversos desarrollos los contextos nacionales?

¿Qué papel han jugado los exilios políticos latinoamericanos en el enriquecimiento de la investigación a lo largo del continente?

Referencias bibliográficas

Aguilar, Miguel Angel *et al.* (1993) *Simpatía por el rock. Industria, cultura y sociedad* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco).

Antonelli, Mirta (2002) “La intervención del intelectual como axiomática”. 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.

Cornejo, Inés y Maritza Urteaga Castro-Pozo (1995) “La privatización afectiva de los espacios comerciales por las y los jóvenes”. En *Ciudades*, N°. 27: 24-28, julio-septiembre. (México).

Dayan, Daniel, comp. (1997) *En busca del público*. Barcelona: Gedisa.

De la Peza, Carmen (1993) “La lectura interminable. Una aproximación al estudio de la ‘recepción’”. *Versión*, núm. 3: 57-82, abril. (México)

Douglas, Mary y Baron Isherwood (1990) *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García Canclini, Néstor *et al.* (1991) *Públicos de arte y política cultural. Un estudio del II Festival de la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Departamento del Distrito Federal.

García Canclini, Néstor (1993) “El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica”. En: García Canclini, Néstor (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 15-42.

_____ coord. (1994) *Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México*. México: Instituto Mexicano de Cinematografía.

_____ (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

_____ (1996) Público-privado: la ciudad desdibujada. *Alteridades*, año 6, núm. 11: 5-10. (México).

_____ coord. (1998) *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Grijalbo.

_____ y Mabel Piccini (1993) "Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano". En: García Canclini, Néstor (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 43-85.

González, Jorge (1993) "La cofradía de las emociones in/terminables. Telenovela, memoria, familia". En: García Canclini, Néstor (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 295-336.

_____ (1999) "Convergencias paralelas: desafíos, desamores, desatinos entre antropología y comunicación". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Vol. V, N° 10.

_____ y María Guadalupe Chávez (1996) *La cultura en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Universidad de Colima.

Grimson, Alejandro y Mirta Varela (2002) "Culturas populares reopción y política. Genealogía de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina". 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.

Iglesias Prieto, Norma (1992) "La fábrica de sueños: el cine fronterizo y su relación con el público". *Historia y cultura*. Vol. VI: 77-100. (Ciudad Juárez: El Colegio de la Frontera Norte y Universidad Autónoma de Ciudad Juárez).

_____ (1996) "Reflexiones sobre el estudio de los procesos de recepción" Ponencia presentada en el *Primer Encuentro Nacional sobre la Enseñanza y la Investigación del Cine en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación / CONEICC.

Jiménez López, Lucina (1993) "¿Qué onda con la radio? Un acercamiento a los hábitos radiofónicos e intereses culturales de los jóvenes de la ciudad de México". En: García Canclini, Néstor (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 337-383.

_____ (1994) "Públicos fieles, pero exigentes". En *Memoria de papel. Crónicas de la cultura en México*, Año 4, núm. 12:100-105, diciembre. (México).

_____ (2000) *Teatro y públicos. El lado oscuro de las salas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo Nacional para la Cultura y las Artes / Escenología A.C.

Martín-Barbero, Jesús (1999) "Recepción de medios y consumo cultural: travesías". En Guillermo Sunkel (coord.): *El consumo cultural en América Latina*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello. pp: 2-25.

Monsiváis, Carlos (1976) "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX". En: *Historia general de México*. México: El Colegio de México. pp: 1375-1548.

_____ (1981) *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, Colección Narrativa.

_____ (1986) *Amor perdido. Esta noche nos honran con su presencia...* México: Secretaría de Educación Pública.

_____ y Carlos Bonfil (1994) *A través del espejo. El cine mexicano y su público*. México: El Milagro/Instituto Mexicano de Cinematografía.

Nieto, Raúl (1998) "Experiencias y prácticas sociales en la periferia de la ciudad". En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo, Vol. 1. pp: 234- 276.

Nivón, Eduardo (1993) "El consumo cultural y los movimientos sociales". En: Néstor García Canclini (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 123-162.

_____ (1999) "De periferias y suburbios. Territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad". En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo. Vol. 1. pp: 204-233.

Orozco, Guillermo (1993) "Cultura y televisión: de las comunidades de referencia a la producción de sentido en el proceso de recepción". En: Néstor García Canclini (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 262-294.

Pérez-Ruiz, Maya Lorena (1993) "El Museo Nacional de Culturas Populares: ¿espacio de expresión o recreación de la cultura popular?". En: Néstor García Canclini (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp:163-196.

_____ (1999) *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Piccini, Mabel (1996) "Acerca de la comunicación en las grandes ciudades". *Perfiles Latinoamericanos*. Año 5, N° 9:25-46. (México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).

_____ (2000) "Diálogos informales sobre la comunicación y el consumo cultural". En: Piccini et al.: *Recepción artística y consumo cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Bellas Artes / Centro Nacional de Investigación de las Artes Plásticas / Casa Juan Pablos. pp: 373-394.

Ramírez Kuri, Patricia (1998) "Coyoacán y los escenarios de la modernidad". En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa Grijalbo, Vol. 1. pp:321-367.

Reguillo, Rossana (1995) *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. (Instituto Tecnológico de Estudios Sociales, Guadalajara)

Rosas Mantecón, Ana (1993) "La puesta en escena del patrimonio mexica y su apropiación por los públicos del Museo del Templo Mayor". En: Néstor García Canclini (coord.): *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp: 197-233.

_____ (1998) "La monumentalización del patrimonio: políticas de conservación representaciones

del espacio en el Centro Histórico". En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. pp:182-203.

_____ (2000) "Auge, ocaso y renacimiento de la exhibición de cine en la ciudad de México 1930-2000". *Alteridades*. Año 10, N° 20:107-116, julio. (México).

Schmilchuk, Graciela (1996) "Venturas y desventuras de los estudios de público". *Cuicuilco* nueva época, Vol. 3, N° 7: 31-57, mayo-agosto. (México).

Sevilla, Amparo (1996) "Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México". *Alteridades*, Año 6, N° 11:33-41. (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México).

_____ (1998a) *Flor de asfalto. Las expresiones culturales del Movimiento Urbano Popular*. (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México).

_____ (1998b) "Los salones de baile: espacios de ritualización urbana". En: Néstor García Canclini, (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Grijalbo), Vol. II:221-269.

Sunkel, Guillermo, coord. (1999) *El consumo cultural en América Latina*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

_____ (2002) "Una mirada otra. La cultura desde el consumo" . 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.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza (1998) *Por los territorios del Rock. Identidades juveniles y rock mexicano*. (Causa Joven / Dirección General de Culturas Populares: México).

Valenzuela, José Manuel (1997) *A la brava ése: Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*. (El Colegio de la Frontera Norte: Tijuana).

Vergara, César Abilio (1998) "Música y ciudad: representaciones, circulación y consumo". En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. pp.: 182-219.

Winocur, Rosalía (1998) "Radio y ciudadanos: usos privados de una voz pública" En: Néstor García Canclini (coord.): *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. pp:126-155.

_____ (2000) *El papel de la radio en la construcción de ciudadanía*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹Notas

* Ana Rosas Mantecón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. Correo electrónico: anarosasm@hotmail.com

Rosas Mantecón, Ana (2002) "Los estudios sobre consumo cultural en México". 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. pp: ¿??-¿??

Versión revisada de la ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder" del CLACSO. Caracas, Venezuela, noviembre-diciembre del 2001. Agradezco a Mariana Delgado, Virginia Pérez y Yeimi Zarco su colaboración en la investigación bibliográfica.

² Es el caso de la radio. En parte gracias a su conocimiento profundo de las audiencias, la radio ha podido dar una respuesta diversificada a las demandas de los cambiantes públicos, sobreviviendo a los vaticinios de extinción frente a la aparición estelar de la televisión. Como ha hecho notar Lucina Jiménez, la radio ha sabido adaptarse y responder con rapidez a los nuevos contextos y demandas, gracias a su flexibilidad e inmediatez (Jiménez,1994).

³. Muestra de lo anterior es el trabajo conjunto de Monsiváis y Bonfil, *A través del espejo. El cine mexicano y su público* (1994). No obstante que se anuncia desde el título el tratamiento de la temática de los espectadores de cine de la Epoca de Oro, se termina con la deducción, a partir de la cartelera cinematográfica y de la producción de películas (géneros, temáticas, etc.), la evolución de los gustos del público. Si bien se comienza haciendo referencia a actitudes diferenciadas, muy pronto se pasa "al gusto de la época" y a la generalizaciones sobre "el público" mexicano.

⁴. Así lo reconoce Guillermo Sunkel en "Una mirada otra. La cultura desde el consumo", texto incluido en este libro.

⁵ No obstante que las etnografías han enriquecido las investigaciones, debemos ubicar también sus limitaciones. Si bien el recurso etnográfico ha sido de gran ayuda para demostrar la actividad y heterogeneidad de los públicos, poco se ha ganado con multiplicarlas al infinito; el peligro es que en no pocas ocasiones, la diversidad de las lecturas es automáticamente elogiada como la marca de una libertad. Tal peligro puede conjurarse cuando se reconoce que el consumo se realiza dentro de estructuras de poder determinadas, lo cual permite acotar el posible margen de actividad del "receptor". Esta es una de las ricas vetas abordadas por *En busca del público*, compilado por Daniel Dayan (1997).

Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências teatrais

Catarina Sant'Anna *

De fato, será que o diálogo existe, existe sempre? Ou, ao contrário, aquilo que pensamos ser diálogo não passa de dois monólogos paralelos ou cruzados? Monólogos entre países, entre classes sociais, raças, múltiplos monólogos familiares e escolares, monólogos conjugais, sexuais, todas as formas de monólogos interpessoais, será que, com frequência, atingem a categoria suprema do verdadeiro diálogo? Ou será que apenas, intermitentes, falamos e calamos, ao invés de falarmos e ouvirmos?

(Boal,1996:8)

Propomos apresentar dois tipos de experiência brasileira de intervenção político-social por meio da ação teatral, cujos pressupostos conceituais giram em torno de cultura, cidadania e opressão em sociedades divididas em classes sociais e localizadas em países periféricos política e economicamente, vivendo uma realidade histórica de dependência cultural e econômica. São experiências empreendidas na segunda e terceira cidades mais populosas do Brasil: Rio de Janeiro e Salvador. A primeira experiência, a mais antiga e que se espalhou por muitos países da América Latina, foi e ainda é liderada pelo já mundialmente conhecido teatrólogo e animador político-cultural brasileiro, Augusto Boal (vide cronologia em anexo), o criador do *Teatro do Oprimido*, desenvolvido durante seu exílio político entre 1971 e 1986, anos em que esteve na América Latina (Argentina e Peru, sobretudo), bem como em diferentes países da Europa, com incursões também na África. Sua mais longa atuação teve-se à França, onde lecionou na Sorbonne e fundou o Centre de Théâtre de l'Opprimé (CTO) de Paris, com sólido apoio do governo francês desde 1978 até hoje. Aproxima-se do Brasil a partir de 1982 e retorna em 1986, experienciando uma vida como político partidário já em 1992 até 1996. Hoje, com 70 anos, mora no Rio, atua no CTO-RIO, acaba de inaugurar sua Fábrica de Teatro Popular e uma revista própria para o *Teatro do Oprimido*, mas divide-se entre vários países e continentes, em atividades regulares e com apoios diferenciados, mantendo as mesmas crenças, formando e multiplicando adeptos, mas queixando-se de um descaso por parte das instituições públicas e privadas brasileiras, considerando-se ainda “exilado” em pleno 2001. Sua coerência ideológica e estética permanece em sua teorização e na sua prática teatral, esta sempre de caráter social e político. O quadro brasileiro, no entanto, permanece tanto ou mais complexo, provando que as ações de Boal ainda têm sentido e são cada vez mais necessárias.

A outra experiência, de cunho étnico-cultural, encontra-se na cidade de Salvador, a terceira mais populosa do país e a de maior população negra fora da África. Trata-se de uma companhia de teatro formada por atores negros, surgida na cidade em 1990 por iniciativa do famoso grupo carnavalesco Olodum, que já conseguira reconhecimento internacional através da Banda Musical Olodum. Este grupo teatral empreende uma ação na linha estética e social de crítica ao preconceito racial contra os negros e de construção de auto-estima e de luta pela cidadania para essa população, através de uma linguagem teatral que une texto dramático, canto, dança e música, com inspiração nas matrizes africanas da cultura na Bahia, mas que evita o cunho “folclórico”, e retrata sobretudo o cotidiano atual das relações interraciais na cidade. Para examinar as estratégias de construção simbólica de um território negro no espaço branco da cidade (cuja população branca é de cerca de 22%), através da afirmação e resistência cultural de uma identidade negra, por meio sobretudo da música e, agora, do teatro, seria necessário traçar um quadro mínimo das complexas relações entre a população negra e o Estado, sublinhando o

carnaval como elemento importante de mediação, que foi refletindo o espaço real do negro nessa sociedade através dos tempos, passa-se da repressão institucional à africanização das ruas de Salvador nos projetos de reurbanização, europeização e embranquecimento cultural, na primeira metade de nosso século, a uma consagração institucional das produções culturais dos negros, nos anos 90, enquanto produtos de evidente potencial de comercialização em face do desenvolvimento do turismo (considerado este como vocação da cidade). Isto explicaria os resultados positivos, bem como as polêmicas envolvendo esta experiência, da qual pretendemos esboçar aqui os principais aspectos.

O Teatro do Oprimido de Augusto Boal

Para Boal, a função da arte é criar consciência, uma consciência da verdade, uma consciência do mundo, “não necessariamente verbal ou verbalizável, sistematizável” (Boal,2001:33), considerando-se as diversas formas de organização das coisas empreendidas pela arte, que não somente usa palavras, mas silêncio, cores, sons, ações humanas, no tempo e no espaço, uma vez que a “comunicação estética é a comunicação sensorial e não apenas racional” (Boal,1996:13), múltipla, não uma, como a própria cultura. Para ele, “olhar” é um ato biológico, mas não significa “ver”, que é um ato de consciência –daí discordar de que o povo brasileiro veja muita televisão, por exemplo, já que esta não se deixaria ver. Avalia que hoje já existe uma reação, pelo mundo afora, contra uma robotização das pessoas, as quais não conseguem se ver nem sequer serem vistas pelas outras pessoas: “Implantam em nós a prótese do desejo para que a gente consuma o que eles querem vender. Não querem fazer aquilo que a gente quer ou necessita” (Boal,2001:32). Conclui que nosso comportamento social reproduz em grande parte um padrão, é muito pouco original, nossas ações em grande parte não são conscientes, mas mecanizadas, mecanizamos coisas e até pensamentos, correndo o risco do embrutecimento, da desumanização.

Daí, definir o *Teatro do Oprimido* como “uma constante busca de formas dialogais, formas de teatro que possam conversar sobre e com a atividade social, a pedagogia, a psicoterapia, a política” (Boal,1996:9).

O “oprimido” seria aquele indivíduo “despossuído do direito de falar, do direito de ter a sua personalidade, do direito de ser” (Boal,2001:33). Grande amigo do educador Paulo Freire, para quem ensino é “transitividade, democracia, diálogo”, denomina seu método de intervenção social e política através do teatro como *Teatro do Oprimido*, inspirando-se diretamente no título do livro *Pedagogia do Oprimido* e na crença de que todo mundo pode ensinar e todo mundo pode aprender, que fundamentava a ação dos revolucionários MCPs-Movimento Popular de Cultura, nos anos 60 no Brasil, que empreenderam uma gigantesca alfabetização (também política) da população no campo e nas cidades e foram massacrados pela ditadura (1964-84).

Concepções estéticas são também questionadas: o “espectador”, um quase sinônimo de “oprimido”, antes passivo, envolvido em empatia e catarse, passa a “espectador” (espect-ator), dinamizador, transforma-se em ator, em protagonista, passa de objeto a sujeito, de vítima a agente, de consumidor a produtor de cultura, simultaneamente analista e objeto analisado, passa a entrar em cena e a atuar energeticamente, alterando as realidades vistas na representação. O diretor considera obscena, “fora de cena”, a palavra “espectador” e o teatro uma

[...] forma artística autoritária e manipuladora, espectador sentado e calado, passivo diante de imagens acabadas do mundo e da sociedade, num diálogo que supõe o silêncio de um dos interlocutores (Boal,1980:15-18).

Daí tentar inventar métodos de trabalho que proporcionassem uma melhor preparação do indivíduo para ações reais na sua existência cotidiana e social com vistas à uma liberação. Basicamente, o “espectador” é incentivado a interromper a ficção observada, sempre que julgar “falsas, ou irreais, ou mistificadoras ou ineficientes ou idealistas” as soluções vistas em cena, situando-se este teatro, portanto, nos limites entre ficção e realidade, e o “espectador” entre pessoa e personagem. Diferentemente do teatro brasileiro político “de mensagem” dos anos 60, criticado por Boal por ser proselitista, diretivo, “de propaganda”, por tentar impor como verdadeiras e válidas palavras de ordem já prontas, o *teatro do oprimido* questiona a “cidadania de dogmas ou regras fixas a serem mecanicamente copiadas” e postula

que o próprio grupo social envolvido parta “de uma compreensão real das condições objetivas dentro das quais respira”, ou seja, é a própria comunidade que deverá escolher seus temas de interesse coletivo, identificar o que a perturba e oprime e partir daí para discussões e elaboração de cenas sobre o seu cotidiano específico, que serão material para diferentes intervenções por parte dos “espectadores”, no sentido de críticas e soluções concretas visando a uma imprescindível transformação social e política de suas vidas, ao decompor as estruturas sociais opressoras, ao romper a cadeia de elos oprimidos-opressores que sustenta e alimenta uma sociedade autoritária. Nesse teatro, o indivíduo representa o seu próprio papel, analisa suas próprias ações, questiona-as e acaba por reorganizar a sua vida dentro de uma nova visão de mundo.

Sempre questionado sobre a validade de um método criado por um sujeito de classe social diferente daquela à qual seu método se destina, Boal argumenta que seu trabalho já nasceu em interação, em diálogo com muita gente, considerando-se um criador-coordenador. As várias técnicas enfeixadas sob a denominação *teatro do oprimido* nasceram em situações concretas que justificavam sua necessidade: o *teatro jornal* foi criado quando o Teatro de Arena, em São Paulo, foi impedido de atuar pela censura política e visava ajudar espectadores a fazer teatro para eles próprios; o *teatro invisível* teria sido criado na Argentina, no exílio, em virtude do medo de fazer teatro de rua, pois foi avisado que, se o pegassem e o devolvessem ao Brasil, seria morto —aconteceu num restaurante, sobre o tema da fome, sem que os circunstantes percebessem que se tratava de teatro preparado por um grupo e muito menos por ele, que sentado e fazendo uma refeição a tudo observava; o *teatro forum* surgiu a partir de um episódio concreto, em que, durante a discussão de uma peça com a platéia, uma mulher subiu no palco e foi mostrar, com sua atuação “in loco”, como certa cena deveria ser feita; em 1973, no Peru, desenvolve o *teatro-imagem*, ex-teatro-estátua, com os indígenas, dado o interesse desses em participar e à resistência em entrar em cena. Boal defende que não carrega palavras de ordem nem conteúdos prontos, que não impõe sua própria percepção da realidade como a correta e única, uma “visão de fora”, o que garante a estupenda difusão de seu teatro, já em ação regular em 70 países atualmente, espalhado por diversos continentes e objeto de grandes festivais na Ásia (Índia, Calcutá), EUA (Nebraska), Europa (Suécia), África, pois trata-se de oferecer uma linguagem e um método, e não mensagem ou temas.

Daí também o alcance desse teatro em termos de público, podendo trabalhar seja com o MST-Movimento dos Sem-Terra no Brasil, seja com favelados ou empregadas domésticas cariocas, ou indivíduos em privação de liberdade, grupos atingidos por racismo, ou de homossexuais, de idosos, de doentes mentais, ou cegos, ou de feministas européias. Boal, acertadamente, concebe que toda libertação individual é coletiva, pois sempre envolve mais de uma pessoa, isto é, dá-se numa relação com outros, pois a quebra de um elo na cadeia de opressão provoca em decorrência uma alteração na corrente.

Este teatro, em solo europeu (1976-1986), desenvolve-se numa direção que terminou nas atuais 11 técnicas que se enfeixam sob a denominação de *arco-íris do desejo*, que visam teatralizar opressões internalizadas na cabeça dos indivíduos e invisíveis externamente, em sociedades e grupos aparentemente não-opressores; no exílio em Paris, junto com sua esposa e psicanalista, Cecília Boal, coordenou uma oficina denominada *O policial na cabeça (Le flic dans la tête)*, para tentar formas de visualização desse tipo de opressão e de sua conseqüente conscientização e transformação. Enquanto que na América Latina os temas giram sobretudo em torno das condições de vida subumanas, que envolve salários, falta de água, de moradia, de terra para plantar, segurança etc., temas “mais políticos”, urgentes, coletivos, como classifica Boal, na Europa os “temas sociais” e “psicológicos” (divisão do autor para mero efeito didático) diziam respeito —pelo menos até antes do evento terrorista de 11 de setembro nos EUA— notadamente à questão das centrais nucleares, emancipação da mulher, solidão, direito à diferença, incomunicabilidade etc, gerando muitas vezes a dúvida se tratava-se, enfim, de um psicodrama.

Basicamente, enfim, esse teatro trabalha com três noções importantes que estruturam sua ação de abrangência simultânea do individual e do coletivo: *pessoa*, *personalidade* e *personagem*. Teríamos em nosso interior um caldeirão fervilhante de vícios e de virtudes que constituiriam a *pessoa*, enquanto que a *personalidade* seria uma redução disto, pois, através dos filtros censores da moral, do medo etc, só permitiria que alguns desses aspectos se externalizassem, trabalho responsável pela “civilização” da

sociedade; o *personagem* seria, então, uma redução de uma redução, se o indivíduo que o representa não fosse instigado a mergulhar na pessoa para, do fundo dela, retirar certo personagem lá escondido ou certos elementos para construí-lo. Isto um ator costuma fazer, desde o método de interpretação teatral concebido pelo russo Constantin Stanislavski, na virada do século XIX para o XX, e já canonizado no ocidente. O *teatro do oprimido*, no entanto, tenta que os cidadãos excitam dentro de si mesmos as partes boas (coragem, determinação etc), pratiquem e ensaiem com elas e, depois da representação, em vez de devolvê-las ao seu interior, incorporem-nas a sua personalidade. Diferentemente de Stanislavski, mais uma vez, Boal afirma que não só a emoção é que dá a forma exterior válida para a representação de um personagem, mas acima de tudo a idéia que está por trás de uma emoção, que gera a emoção; daí seu teatro optar sempre pela análise crítica profunda das situações que vão à cena; e conseguir, conseqüentemente, seu grande poder político e social, que envolve não só o indivíduo como também o agrupamento humano a que pertence.

Do Teatro do Oprimido ao Teatro Legislativo - Rio de Janeiro

De volta real ao Brasil em 1986, após experiências com o *teatro do oprimido* com o apoio do governo estadual do Rio de Janeiro, Boal envereda pela política brasileira novamente, mas por vias institucionais, tornando-se vereador no período 1993-96, eleito pelo PT-Partido dos Trabalhadores, na cidade do Rio de Janeiro; ou seja, passando a ocupar um cargo político no poder legislativo da cidade. Daí em diante, o “espectador” envolvido vai galgar um nível mais elevado, profundo e efetivo de participação social e política e transformar-se em *legislador*, numa sociedade já democrática, ainda que imperfeita devido ao alto índice de corrupção, injustiça social, péssima distribuição da riqueza e total dependência econômica do capital internacional heranças da longa ditadura militar, em grande parte, e que não foram resolvidas até o momento.

Boal conclui que a solução dos problemas podem depender não só da exclusiva vontade e esforço do indivíduo, pois a opressão pode residir “na própria lei, opressiva, ou na ausência da lei necessária, libertadora” (Boal,1996:33); daí a tentativa de aumentar o alcance da “cidadania teatral” conseguida até então nas ações junto aos bairros periféricos cariocas e em cidades próximas como São João do Meriti, Duque de Caxias, Nilópolis etc, aceitando candidatar-se a vereador, com a lembrança de exemplos anteriores de artistas legisladores como o da atriz e deputada na Inglaterra, Glenda Jackson, do ator e presidente Ronald Reagan nos EUA e do dramaturgo e presidente Vaclav Havel na República Checa. Já na campanha foram-se criando grupos teatrais diversos —ecologistas, mulheres, universitários, negros. Não seria fazer “teatro político”, como no passado, mas fazer “teatro como política”, para lutar por uma “democracia transitiva” (segundo o autor, não a falaciosa “democracia direta” grega, nem a falida democracia dita “representativa”): feita de diálogo, interação, troca e cuja estratégia seria trabalhar não visando à cidadania “em geral”, mas “pequenas unidades orgânicas: indivíduos unidos por necessidade essencial —professores, idosos, operários, estudantes, camponeses, empregadas domésticas, estudantes negros”.

Assim nasce a primeira fase do *teatro legislativo*, ligada ao Mandato de vereador carioca de Boal, pelo PT, no período de 1993 a 1996, quando toda a sua equipe de campanha passou a assessorá-lo em seu gabinete e nas ruas, mediante contrato de trabalho. Em resumo, a organização das ações se apoiava em “elos” (conjunto de pessoas da mesma comunidade em comunicação periódica com o Mandato) e “núcleos” (constitui um elo tornado grupo do teatro do oprimido, agindo de forma mais freqüente e sistemática): *núcleos comunitários*, caso unissem pessoas que viviam ou trabalhavam na mesma comunidade, com problemas comuns (a exemplo dos Morros cariocas do Chapéu Mangueira, da Saudade, do Borel etc.), *núcleos temáticos*, com pessoas unidas por uma idéia ou objetivo comum (portadores de deficiência física, meninas e meninos de rua, homossexuais, empregadas domésticas etc), e *núcleos comunitários e temáticos*, como o *Sol da manhã*, camponeses que ocuparam terras abandonadas; ou *Casa das palmeiras*, pacientes e psicólogos de organização psiquiátrica; alunos e professores de uma escola municipal, ou egressos de hospital psiquiátrico e psicólogos etc. A dinâmica envolve um animador-líder, o Curinga, em oficinas de 2 horas ou de anos, a depender da necessidade e objetivos dos interessados. Os “ensaios” são entendidos como reunião político-cultural. Faz parte o

diálogo intergrupos com outras comunidades e os festivais, para conhecerem a opressão dos demais e se solidarizarem: “devem conhecer e reconhecer e trocar idéias, informações e sugestões, informes, propostas, isto é, fazer política” (Boal,1996:78).

Típica metrópole latino-americana, o Rio de Janeiro nos anos 80 e 90, como descrito por Boal, deixa entrever as grandes dificuldades de uma ação político-cultural de intervenção tal como a concebida por ele via teatral. Como afirma o teatrólogo e político, o Rio se estende substancialmente entre o mar e os morros, classes sociais de poder aquisitivo embaixo e classes desprivilegiadas em plena miséria nos morros, assim, a “zona sul”; para além dos morros, a “zona norte”, dos subúrbios superpopulosos e degradados. E um panorama desalentador de falência geral da ordem pública: o desleixo ou ausência no atendimento dos serviços básicos à população, como saneamento, saúde, educação, transporte, moradia, previdência, segurança, emprego e direitos trabalhistas etc. Boal, em suas palestras e escritos, assinala, com dados da imprensa e experimentados ao vivo, os impasses a que se chegou em um quadro desses: as freqüentes chacinas, os seqüestros sistemáticos empreendidos por narcotraficantes, cujo poder se articula em redes a partir das favelas e envolve policiais, advogados etc (Boal,1996:53), uma ponta num *iceberg* nacional de corrupção generalizada, falta de planejamento e dívida externa de juros astronômicos (segundo Boal, foram pagos 84 bilhões de dólares com a dívida externa e empregados somente 10-12 bilhões com educação e 8-10 bilhões com saúde) (Boal,2001:33), que penalizam a população com péssima distribuição de renda, dentre as piores do planeta, num quadro internacional de imperialismo econômico, exploração e marginalização, via “globalização”, de países e até de continentes inteiros, como a América Latina e África.

Os problemas enfrentados por Boal em seus trabalhos junto a comunidades faveladas devem-se, portanto, às indigentes condições de vida dessa parcela da população, desamparada pelo poder público e à mercê da arbitrariedade policial, por um lado, e das forças paralelas do poderoso narcotráfico (diga-se, “emprega” centenas de milhares de pessoas na cidade, direta e indiretamente), o qual inclusive provoca o deslocamento de famílias inteiras, dos morros, para a vida debaixo das marquises nas ruas dos bairros à beira-mar, aumentando o contingente de mendigos, dos meninos e meninas de rua e as estatísticas de desrespeito a mulheres, negros, idosos, homossexuais, adolescentes, crianças em geral, enfim, aos cidadãos pobres (e não só) como um todo.

Declara o autor que ensaios e espetáculos em tais comunidades são muitas vezes interrompidos por causa de ameaças, perigo de morte por balas oriundas dos costumeiros tiroteios entre gangues, ou entre bandidos e polícia, ou até por roubo do próprio carro (uma kombi) e equipamentos do grupo do Teatro Legislativo, como sucedeu-lhes no Morro da Saudade, em Vigário Geral e no Morro do Borel, mesmo quando se trata de pretensos enclaves tais que igrejas católicas e áreas de ação social de grupos religiosos. Palavras do autor:

[...] nossa estratégia, no entanto, é a de não nos lançarmos nunca em “ações heróicas”. Se a situação se tornar por demais arriscada, preferimos não insistir, não correr riscos inúteis e ir trabalhar em outras regiões, outros grupos, outros temas [...] quando se instala essa situação, abandonamos o local, ou transferimos os ensaios para outro lugar. Foi o que já aconteceu em diversas comunidades (Boal,1996:62-63).

Evidentemente os problemas (Boal,1996:66-77) foram muitos, durante esta primeira fase em que este teatro esteve ligado ao seu mandato de vereador do Rio; não só os financeiros de toda ordem, compreensíveis, mas também quanto à dificuldade da formação dos grupos, mostrando-se mais fácil o trabalho em comunidades religiosas; problemas de atrasos nos encontros marcados, de dispersão e falta de concentração pelo uso de lugares impróprios, precários para os ensaios; a cautela e certa desconfiança da população diante de um “político de partido”, muito mal visto no Brasil; a dispersão dos elementos de um grupo, como os de meninos e meninas de rua; a resistência diante dos exercícios físicos, hostilidade no toque corpo a corpo, como no caso dos sindicalistas, em que os elementos dos grupos só se entregam no caso de *teatro-imagem*, teatralizando situações como se fosse para uma foto, mas não prescindindo, evidentemente, de todas as discussões acirradas que as escolhas envolvem; falta total de noção do que seja teatro, por jamais terem tido contato com um, prevalecendo a imagem da telenovela, com seus trejeitos, cenários, tramas e paixões em tudo destoantes das experiências reais dos

despossuídos sociais, a necessidade de convencer os grupos a mostrar as pessoas que eles próprios conhecem realmente bem como as situações que eles próprios vivem, na vida real cotidiana, como tudo aconteceu, como sentiu, como lembra, imagina, para que pudessem se conhecer, soltarem os gestos, a voz, os movimentos. Enfim, todo um trabalho de “ativação do oprimido como artista”, de atualização de potencialidades que possam ajudá-lo na construção da cidadania.

Do ponto de vista do trabalho de construção dramática das situações, Boal observou a tendência generalizada dos artistas comunitários para querer incluir muitos dados da vida real nas peças, e de forma caótica, até porque cada um sempre deseja incluir suas contribuições, tendo que ser levados, então, a um trabalho crítico de seleção e organização do essencial, a partir de algumas leis essenciais ao teatro, como a do “conflito de vontades livres e conscientes dos meios que empregam para atingir seus fins”, desenvolvendo-se a noção de personagem como uma “vontade em movimento”, que no *teatro do oprimido* pertence ao protagonista, “mas deve ser partilhada pela comunidade: vontade individual e coletiva”. Daí a estrutura dramática seja uma estrutura conflitual de vontades que expressam forças sociais, centralizada por um conflito central que concretiza uma idéia central da peça, bem perceptível, para ser entendida e todo mundo poder intervir. O trabalho da noção de obstáculo: um oprimido encontrando vários opressores, tudo ligado ao conflito temático principal, com a concretização, personificação dos poderes abstratos. Há todo um leque de tipos de vontade que os exercícios e ensaios vão dando à percepção crítica dos participantes; vontades que devem ser identificadas às reivindicações dos envolvidos no processo: a *vontade simples* —intensa, uniforme, busca uma meta; a *vontade dialética* — que carrega ao mesmo tempo uma vontade e seu oposto; *vontade plural* —quando vários possuem a mesma vontade ou semelhante; *vontade lua*— que se prende à vontade de um outro; *vontade e contra-vontade* —que geram um equilíbrio instável, como o medo de ser derrotado numa greve; *vontade negativa*— que se expressa sempre contrária ao que os outros querem etc. (Boal,1996:78-92).

Ações na atualidade

O *teatro do oprimido* atualmente mantém-se através de convênios diversos, a partir sempre do CTO-Rio, empreendendo o mesmo tipo de ação e com base nos mesmos conceitos e fundamentalmente usando as mesmas técnicas, mas diversificando cada vez mais o público alvo. Além do Teatro Legislativo, que hoje conta com financiamento da Fundação Ford¹ e mantém-se na formação de grupos populares de Teatro-Forum, objetivando “propostas legislativas, jurídicas e/ou políticas” a partir da intervenção do público nesses espetáculos (foram criadas recentemente mais dois tipos de atividades: as *sessões solenes simbólicas*, que reproduz o ritual cerimonioso de votação nas casa legislativas, e o *teatro legislativo relâmpago*, que realiza, num único evento em determinado local, a definição de um tema com o público, as discussões, a construção de imagens e cenas, as alternativas e a votação de propostas), existem ainda dois outros grandes projetos: (a) *Direitos Humanos em Cena - Teatro nas Prisões*, envolvendo 37 penitenciárias do estado de São Paulo, o CTO-Rio, o People’s Palace Projects (instituição sócio-cultural da Universidade de Londres), e uma fundação que responde pelo sistema educacional dos presídios do estado de São Paulo. Consiste em ministrar oficinas teatrais para presidiários sobre a temática do direitos humanos dentro do sistema prisional, para humanização do sistema e abertura de canais de diálogo e cooperação entre o sistema penitenciário e a sociedade civil, tencionando a elaboração das “Declarações dos Direitos Humanos” pelos próprios presos; (b) *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)*, projeto de Augusto Boal e de João Pedro Stédile, membro da Direção Nacional do MST e que envolve o CTO-Rio e este movimento, para capacitar e multiplicar curingas do *teatro do oprimido*, para que o militante do MST incorpore ao seu trabalho cotidiano a metodologia de Boal, praticando-a em oficinas nos assentamentos, acampamentos, encontros de formação, eventos em geral, para construção de grupos que possam discutir conflitos e alternativas do MST. Além de dois “encontros de formação” de 25 militantes de 15 estados, já havidos no Rio, estavam previstas visitas, acompanhamentos mediante relatórios e mais uma oficina em novembro de 2001 para preparar a participação da “Brigada Nacional do Teatro do Oprimido – Patativa do Assaré” (militantes do MST) no Fórum Social Mundial realizado em janeiro de 2002 no Rio.

Em outubro de 2001 foi enviado à Assembléia Legislativa do Rio um projeto de lei muito importante

que tende a minorar a situação educacional injusta que, dentre outros fatos, veda ao estudante pobre o acesso às universidades públicas.².

Portanto, não se pode acusar o *teatro do oprimido* de “ultrapassado” ou anacrônico, nem nos objetivos, nem em sua metodologia, que continua seu trabalho quase silencioso de movimentar os dinamismos do imaginário³ dos grupos sociais marginalizados do Brasil a fim de que essas energias possam —vivificadas, atualizadas— mudar a configuração do poder, sobretudo nos países ditos do “terceiro mundo”. A representação do cotidiano por seus próprios atores sociais, além do fato positivo da formação voluntária de agrupamentos humanos movidos por uma série de afinidades, curiosidade pela arte, insatisfação e desejo de mudança, põe em circulação forças da dimensão *latente*⁴ da cultura, onde residem escondidos os medos, desejos, crenças esquecidas, sonhos, fantasmas de toda ordem que, provocados, irrompem no cotidiano social sob formas novas de pensar, sentir, agir no mundo, gerando o novo, a dimensão *emergente* da cultura, do instituinte, que pode impor-se e renovar a carcaça do *patente*, do estabelecido, do já sabido e aceito, consolidado e engessado em normas e leis petrificadas que não mais atendem ao dinamismo do social em perene transformação.

A sobrevivência por tantos anos, e em tantas e diferentes sociedades, do *teatro do oprimido*, se prova, por um lado, que o mundo aparentemente muito transformado permanece o mesmo por toda parte quanto às questões de estrutura de poder, por outro lado, demonstra a eficácia social, política, imaginária desse teatro, para se pôr à escuta das diferentes culturas e fazer nascer, do próprio seio delas, as soluções para os conflitos dos homens em sociedade.

Cronologia

1931 – nasce Augusto Pinto Boal na cidade do Rio de Janeiro; vive no bairro da Penha, desde os nove anos dirige os irmãos em cenas teatrais nos almoços familiares dos domingos, a partir dos fascículos semanais de *O Conde de Monte Cristo* e de *A ré misteriosa*, comprados por sua mãe; a partir dos 11 anos ajuda o seu pai na padaria e observa os operários do Curtume Carioca ali perto; já rapaz, trabalha no TEM-Teatro Experimental do Negro, escreve peças, dirige o departamento cultural dos alunos por três anos na universidade, e assim conhece Sábato Magaldi e o dramaturgo Nelson Rodrigues, que lhe lê e comenta os textos, corrigindo seus diálogos e aconselhando-lhe uma “deformação do real” e não uma reprodução; forma-se em Química aos 22 anos; corresponde-se com John Gassner, com quem deseja estudar.

1950-52 – consegue ir estudar na School of Dramatic Arts, da Columbia University, em Nova York, EUA, onde se inscreve em Química; é aluno de John Gassner, o prof. de A. Miller e de T. Williams; integra o *The Writers Group*, grupo de escritores de teatro, novelistas, romancistas; escreve 20 peças em dois anos sobre seu bairro carioca, a Penha, em geral melodramas de violência; estuda dramaturgia, direção, história do teatro, Shakespeare.

1954 – trabalha no Rio com Léo Jusi e Gláucio Gil; objetivo: “Desenvolver a dramaturgia brasileira, descobrir um estilo brasileiro de interpretação”. Recebe convite de José Renato, do Teatro de Arena para dirigir *Ratos e homens*, de Steinbeck e *Juno e o Pavão*, de Sean O' Casey. Pesquisa o estilo realista como encenador.

1955 – o Teatro de Arena deixa de ser itinerante e passa a ter sede própria.

1956 e 1957 – dois cursos de dramaturgia, para público em geral, como divulgação e não laboratório; Boal passa a ser diretor cultural do Teatro de Arena.

1957 – cria a comédia leve *Marido magro*, *Mulher chata*, numa breve fase aparentemente desligado de suas pesquisas de problemas sociais como matéria teatral

1958 – Seminário de Dramaturgia, a partir de 16 de março; dali saíram *Chapetuba Futebol Club*, de Vianninha; *Eles não usam black-tie*, de Guarnieri, e *Revolução na América do Sul*, do próprio Boal. Pensam em criar uma agência de colocação de peças mimeografadas e distribuídas pelo Brasil e pelas companhias mais importantes.

1959 – abre o Laboratório de Interpretação, junto ao Arena, em moldes semelhantes ao Actors Studio de N.Y.; planeja um teatro político, “uma integração maior do teatro com a população”, voltando aos temas sociais do início de sua carreira, anos antes; quer atingir o maior número de espectadores, uma platéia popular, uma tentativa de teatro não emocional, com peças escritas por equipes (*O que você sabe sobre o petróleo?* e *Vida, paixão e morte do presidente Vargas*).

1960 – escreve *Revolução na América do Sul*

1961 – escreve *José, do parto à sepultura*

1971 – concebe o Teatro Jornal em São Paulo; é exilado; cria o *Teatro do Oprimido*, já na Argentina, onde permanece por cinco anos, com uma estadia no Peru também.

1976 – em cinco anos desenvolve três formas do *Teatro do Oprimido*: o “Teatro Fórum”, o “Teatro Invisível” e o “Teatro Imagem” (com índios no Peru em 1973)

1976-1986 – desenvolve as técnicas introspectivas de teatralização da subjetividade, junto a povos europeus: “Arco-Íris do Desejo”; além de divulgar e desenvolver o *Teatro do Oprimido*, ministrando oficinas, formando núcleos e criando centros em cidades européias.

1978 – leciona na Sorbonne e funda o CTO de Paris - Centre de Théâtre de l' Opprimé, com apoio do presidente Mitterand.

1982 – Darcy Ribeiro, vice-governador do Rio, convida-o a voltar ao Brasil e fazer o *teatro do oprimido* junto ao projeto dos CIEPs (rede de escolas públicas estaduais modernas)

1986 – o apoio governamental de Darcy termina com a sua não reeleição ao Governo e Boal não encontra ajuda nem na iniciativa privada.

1989 – remanescentes dos CIEPs procuram-no para a criação de um Centro de Teatro do Oprimido no Rio; nasce o CTO-Rio. Darcy Ribeiro torna-se governador do Rio, mas propostas e projetos não mais se afinam e Boal perde os elos com os CIEPs do Rio.

1990 – publica *O arco-íris do desejo – método Boal de teatro e terapia*, Rio: Editora Civilização Brasileira

1992 – em três anos o CTO-Rio só teve alguns contratos com o sindicato dos bancários, com prefeituras pequenas de Ipatinga e São Caetano, o evento Terra e Democracia do IBASE, oficinas para público em geral e estrangeiros (grupos vindos ao Brasil da Alemanha e Nova York); funcionando precariamente, sem elos ou apoios governamentais desde 1989, Boal e os integrantes do CTO-Rio resolvem encerrar suas atividades, porém de forma festiva e musical (um enterro no “estilo Nova Orleans”), pondo-se a serviço de um partido político, o PT; as atividades do grupo, em Campanha por Bené (Benedita da Silva) para a prefeitura do Rio e mais tarde no movimento popular pela deposição do Presidente do Brasil (Collor de Mello), ganham tanta repercussão e espaço na mídia que Boal é convidado a candidatar-se a vereador do Rio de Janeiro, reluta, acaba aceitando e ganha as eleições, tomando posse no início de janeiro de 1993.

1992 – publica pela Civilização Brasileira *Duzentos exercícios jogos para ator e não-ator com vontade de dizer alguma coisa através do teatro*.

1993 – empossado vereador, Boal contrata todos os animadores do CTO-Rio para seus assessores de gabinete na Câmara Legislativa do Rio e, indo além do Teatro Fórum, inventam o Teatro Legislativo, percorrendo os bairros da cidade para a criação conjunta de leis, com a população, através do teatro, segundo uma “democracia transitiva”.

1996 – termina o mandato de vereador; publica pela Revan o livro *Aqui ninguém é burro!*, em que transforma em crônicas seus discursos na Câmara do Rio

1998 – retoma o Teatro Legislativo, agora sob o patrocínio da Fundação Ford; publica, pela Record, *Jogos para atores e não-atores*

2000 – publica, pela Record, *Hamlet e o filho do padeiro*

2001 – lança o mesmo livro na Inglaterra; começa a trabalhar com o MST-Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; e um imenso trabalho com presidiários do estado de São Paulo; funda no Rio de Janeiro a sonhada Fábrica de Teatro Popular e uma revista (endereços eletrônicos para contato: ctorio@domain.com.br, geobritto@domain.com.br).

O Bando de Teatro Olodum

Os espetáculos desta companhia teatral de atores negros, que começa na rua e logo fica sediada no Teatro Vila Velha, em Salvador até hoje, nunca deixou de oferecer um olhar crítico sobre a situação do negro na cidade e na sociedade brasileira. Integrando desde o início a Banda Mirim Olodum originada de um projeto de recuperação de meninos de rua —Projeto Axé— através de um convênio com o Grupo Carnavalesco Olodum, do qual se desvinculou, conservando entretanto o mesmo nome e a perspectiva crítica perdida em grande parte pelo famoso Grupo Afro-Carnavalesco.

O objetivo era a criação de um “teatro vital” que aliasse as tradições culturais baianas e a realidade cotidiana de seu povo; partiu, então, de observações e de experiências da realidade urbana do Pelourinho entre 1990-94, anos cruciais para a população local, em face da reforma urbana radical empreendida pelo governo estadual na época. Nas oficinas, todos trabalharam com interpretação, voz, figurino, cenário, carpintaria, iluminação, música, dança etc.

Para um exemplo rápido de seu trabalho, podemos citar a *Trilogia do Pelô*, conjunto formado por *Essa é a nossa praia*, *Ó paí, ó* e *Bai, Bai, Pelô*, que observaram e mostraram criticamente em cena o drama da expulsão da população negra que habitava o centro histórico de Salvador, quando da reforma urbana iniciada no início dos anos 90. *Essa é a nossa praia* funciona como uma cartografia dramática, mapeando os lugares, seus usos e significados: o espaço público das ruas e largos do Pelourinho, com implicações do subúrbio, do interior do estado, Europa, “esteites” (Estados Unidos) —o cais apontando para fora do país; os bairros de classe média e os sonhos frustrados de ascensão social; o “mundo cartão postal” do guia turístico, dos gringos, dos dólares, dos idiomas estrangeiros, do prazer, da espetacularização de tradições afro-baianas, como a capoeira, da baiana estilizada de porta de loja, e do interiorano desorientado, da escola pública quebrada e desacreditada; os embates entre seguidores de candomblé, protestantes e a figura de ausência e de distanciamento do catolicismo e vários outros tipos sociais. Já *Ó paí, ó*, como o título indica em dialeto baiano (“olhe para isso, olhe”), volta as lentes para um maior detalhamento espacial: o espaço interno, “privado”, de um cortiço; surge a figura despótica do “homem”, “o governador” do Estado, nos boatos da reforma urbanística: apreensões sobre o bairro se transformar em um grande *shopping center* para a “brancada” classe média e turistas em geral e sonhos de indenização em dinheiro, em reconstrução da vida numa casa para cada família; o extermínio de uma criança do bairro, personagens-ícones da presença imperiosa da indústria cultural na Bahia: Maicongel (ex-Zé Bunda) e Mary Star (moça vinda do interior), de aparências deploráveis e sonhos delirantes de sucesso na mídia e pelo mundo; surge Pissilene, ex-baiana de porta de loja, que saíra do país com um gringo; uma vidente jogadora de búzios; um travesti, que sonha com o “circo de Brasília”, onde ele subiria e desceria rampa, andaria de *jet ski* e “treparia” com todo mundo (menções ao presidente brasileiro da época, o deposto Collor de Mello); a África surge como espaço rejeitado; devaneios delirantes de saída do país. Por último, *Bai Bai, Pelô*, como diz o título (notar o adeus em inglês e o termo de conotação carinhosa “Pelô”), encerra a *Trilogia* com o drama da expulsão dos habitantes em virtude da reforma urbana; são exploradas as fronteiras nebulosas entre legal-ilegal, dentro-fora, oficial-não oficial, interdito-liberado e surgem as figuras do pacto, da negociação ou, a mais importante, da resistência negra. A comunidade dos excluídos sociais se estilhaça, instaurando uma nova “diáspora”: uns vão para subúrbios distantes (surtem na *Trilogia* a rodoviária, os ônibus com suas catracas duplas etc, a figura de Canabrava, depósito de lixo de Salvador), outros resistem em “coiós”/esconderijos, a maioria se amontoa nas zonas ainda por reformar (a rua 28 de Setembro), outros criam favelinhas por trás de ruas recuperadas, uns raros conseguem permanecer, traindo o coletivo com pactos políticos junto aos representantes do IPAC-Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural, do Governo Estadual.

Em resumo, este trabalho inicial de Bando, de 1990 a 1994, se estende até hoje, com dezenas de outros trabalhos sobre a realidade do negro, empreendendo inclusive uma revisão da História do Brasil, e

pesquisando referências da luta negra internacional, usando a linguagem musical do samba-reggae e figuras-ícones da cultura negra veiculada internacionalmente sobretudo pelo mercado fonográfico. Esta *Trilogia* fundante das ações do grupo consistiu em rasurar a superfície cenográfica do espaço cartão-postal desenhado por uma reordenação urbanística do bairro pelos poderes político-governamentais. A rasura deixa entrever ao leitor ou espectador outros textos sob o texto de fachada, deste Pelourinho-palimpsesto: camadas de significação podem vir à tona, através de um corte vertical, paradigmático, de onde surge a memória histórica de outras intervenções⁵ no mesmo espaço, que violentaram territorialidades negras em tentativas vãs de embranquecimento cultural e de desafrianação dos espaços públicos de Salvador. A *Trilogia* registra uma síntese dramática da resistência negra em luta pela afirmação da identidade de sua cultura; cria texto dramático, reorganizando artisticamente a matéria bruta de uma cidade e seus dramas étnico-raciais. Os tambores do Olodum rompem espaço e tentam, também por meio do teatro, verbalizar⁶ um discurso para a cidade. Envolvendo os antigos casarões coloniais recuperados, os novos tambores⁷ tentam exorcizar⁸ o velho fantasma branco-senhorial-patriarcal e promover ao menos um equilíbrio de forças na ocupação real e simbólica do espaço-emblema Pelourinho, enviando literalmente aos quatro cantos do mundo mensagens já não mais “silenciosas”⁹.

Referências bibliográficas

Sobre o Teatro do Oprimido

Amaral, Marina e outros (2001) “Boal Exilado”. Entrevista com Augusto Boal. In: *Caros Amigos*, Ano IV, nº 48 (São Paulo).

Boal, Augusto (1967) *Arena Conta* Tiradentes: Sagarana.

————— (1977) *Crônicas de nuestra América*. Rio de Janeiro: Codecri.

————— (1978) *Murro em ponta de faca*. São Paulo: Hucitec.

————— (1979) *Milagre no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1979) *Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular: uma revolução copernicana ao contrário*. Com o anexo: Teatro do oprimido na Europa. São Paulo: Hucitec.

————— (1980) *Teatro do oprimido e Outras Poéticas Políticas*, 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1980) *Stop! C'est Magique!* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1982) *200 Exercícios e jogos para o ator e o não-ator com vontade de dizer algo através do teatro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1985) *O corsário do rei* - Letras de Chico Buarque. Música de Edu Lobo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1990) *Histórias de nuestra América. A lua pequena e a caminhada perigosa. Torquemada*. São Paulo: Hucitec-SEC.

————— (1996) *O arco-íris do desejo: o método Boal de teatro e terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (1996) *Teatro Legislativo. Versão Beta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

————— (s/ data) *A tempestade. As mulheres de Atenas*. Lisboa: Editora Plátano.

Duvignaud, Jean (1976) *Les Imaginaires*. Paris: Union Générale des Éditions.

Sant'Anna, Catarina (1985): "Eterno Viajante - Entrevista com Augusto Boal". In: *Folhetim, Folha de São Paulo*, 10/11/1985 (São Paulo).

Sobre o Bando de Teatro Olodum

Almeida, Paulo Henrique (1999): "O Carnaval e as perspectivas de uma nova economia baseada em serviços". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária (Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, Salvador)*.

Araújo Pinho, Osmundo de (1998-1999) "Espaço, poder, e relações sociais: o caso do Centro Histórico de Salvador". In: *Afro-Ásia*, Nº 21-22 (Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA, Salvador).

Azevedo Brandão, Maria de (1995) "Uma proposta de valorização do centro de Salvador". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Salvador).

Azevedo, Thales de (1996) *As elites de cor numa cidade brasileira – Um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio*. Apresentação e prefácio de Maria de Azevedo Brandão (EDUFBA:EGBA, Salvador).

Bacelar, Jeferson (1989) *Etnicidade – ser negro em Salvador*. (Ianamá; PENBA-Programa de Estudos do Negro na Bahia, Salvador).

Bacelar, Jeferson e Ieda Machado (org.) (1997) *II Encontro de Nações de Candomblé* (CEAO-Centro de Estudos Afro-Orientais Programa A Cor da Bahia, Fundação Gregório de Matos, Câmara de Vereadores de Salvador, Salvador).

Bandeira, Cláudio (2001) "Barra não terá mais camarotes públicos no carnaval de (2001)". In: *A tarde*, 9/03/2000 (Salvador).

Borges Pereira, João Baptista (1999) "As relações entre a academia e a militância negra". In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

Brandão, Maria (1999) "Carnaval, carnavais: cultura e identidade nacional". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária (Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, Salvador)*.

Castro de Araújo, Ubiratan (1995) "Repassando pelo centro da Bahia (ou Memórias em Trânsito)". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Salvador).

Dantas, Marcelo (1999) "Os Blocos Afros, o Mercado Cultural e a Identidade Étnica". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária*. Salvador, Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, (1999): 250 p., pp. 51-56 e 78-81.

Da Silva, Maria Auxiliadora e Delio J. Ferrez Pinheiro (1997) "De Picota a Agora. Las transformaciones del Pelourinho (Salvador, Bahia, Brasil)". In: *Anales de geografía da Universidad Complutense*, Nº 17 (Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid).

Duarte Travassos, Sonia (1999) "Negros de todas as cores – Capoeira e mobilidade social". In: Jeferson Bacelar

e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

Duvignaud, Jean (1976) *Les Imaginaires*. Paris: Union Générale des Éditions, p. 444.

Fernandes, Ana e Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (1995) "Caminhos e descaminhos da desqualificação do Pelourinho". In: Márcio Meirelles e Bando de Teatro Olodum. *Trilogia do Pelô* (Salvador, FCJA, Copene, Grupo Cultural Olodum).

Ferreira Filho, Alberto Heráclito (1998-1999) "Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)". In: *Afro-Ásia*, N^{os} 21-22 (Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA).

Figueiredo Ferretti, Sérgio (1999) "Sincretismo Afro-Brasileiro e resistência cultural". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de e Ana Fernandes (1995) "Pelourinho: turismo, identidade e consumo cultural". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Salvador).

Franco, Ângela (1995) "Não só de referência cultural (Sobre)Vive o centro de Salvador". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Franco, Aninha (1994) *O teatro na Bahia através da imprensa - Século XX*. (Salvador, FCJA; COFIC; FCEB.).

Franco, Aninha e Bando de Teatro Olodum (1995) "*Zumbi – está vivo e continua lutando*". Programa da peça [com texto] (Salvador, Apoio Fundação Cultural do Estado da Bahia-FCEB, Gov. da Bahia-Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Britânico, e outros).

Frigerio, Alejandro (1996) "Imagens do negro no Uruguai: carnaval e reprodução de mitologias de exclusão". In: *Estudos Afro-Asiáticos* N. 31 (Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro).

Gil, Gilberto (1982) "Gilberto Gil e O Carnaval". In: Antonio Riserio (org.). *Gilberto Gil – Expresso 2222*. (Salvador: Editora Corrupio).

Gomes Consorte, Josildeth (1999) "Em torno de um Manifesto de lalorixás Baianas contra o sincretismo". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.) (1999) *Faces da tradição Afro-Brasileira - Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Gonçalves da Silva, Vagner (1999) "Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira - Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (1997) "Racismo e restrição de direitos individuais: a discriminação racial 'publicizada'". In: *Estudos Afro-Asiáticos* N. 31 (Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro).

————— (1998) *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Publicação do Programa A Cor da Bahia; Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. (Salvador: Novos Toque).

Lima, Ari (1997) “Espaço, lazer, música e diferença cultural na Bahia”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* (31): 151-167, Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes, outubro de (1997).

Lima Sampaio, Antônio Heliodoro (1995) “O centro histórico de Salvador: uma agenda de questões”. In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Magnavita, Pasqualino Romano (1995) “Quando a história vira espetáculo”. In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Marinho de Azevedo, Célia Maria (1996) “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* N. 30 (Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro).

Medeiros Epega, Sandra (1999) “A volta à África- na contramão do Orixá”. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira - Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum (1995) “Essa é a nossa praia”. In: *Trilogia do Pelô* (Salvador, FCJA, Copene, Grupo Cultural Olodum)

————— (1995) “Bai Bai, Pelô”. In: *Trilogia do Pelô*. (Salvador, FCJA, Copene, Grupo Cultural Olodum).

————— (1995) “Ó paí, ó”. In: *Trilogia do Pelô*. (Salvador, FCJA, Copene, Grupo Cultural Olodum).

————— (1997) *Cabaré da RRRRRaça. - Programa da peça [com texto]* (Salvador, Apoio: FCJA, FCEB e outros).

MNU (1990) Programa de Ação – Estatuto do MNU- Movimento Negro Unificado (Belo Horizonte, IX Congresso Nacional).

Moura, Marjorie (2000) “Pagamento dos cordeiros gera confusão no centro”. In: *A tarde* (Salvador,09/03/200).

Moura, Milton (1999) “Corda e cordão no carnaval da Bahia”. In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA).

Ojo-Ade, Femi (1999) “O Brasil, paraíso ou inferno para o negro? – subsídios para uma nova negritude”. In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

Pacheco, Lenilde (2000) “Políticos já tratam das eleições municipais ao ritmo do carnaval”. In: *A tarde* (Salvador,04/03/200).

Paula Carvalho, José Carlos de (1990) *Antropologia das Organizações e Educação – um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro: Imago.

Prandi, Reginaldo (1999) “Referências sociais das religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Franqueamento,

Africanização". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Ribeiro Fenelon, Dea (1995) "Políticas públicas em centros históricos: a experiência de São Paulo (1989-1992)". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Salvador).

Ribeiro, Ronilda I. (1999) "Identidade do afro-descendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial". In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO)

Risério, Antonio (1981) *Carnaval Ijexá – notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano* (Salvador: Corrupio).

Rocha Peres, Fernando da (1999) *Memória da Sé* (Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia; Conselho de Cultura do Estado da Bahia).

Rodrigues, João Jorge (1995) "O Olodum e o Pelourinho". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

————— (1999) "É preciso pensar o carnaval no âmbito da cidade". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA).

Rosa Ribeiro, Fernando (1997) "Ideologia nacional, antropologia e a 'questão racial'". In: *Estudos Afro-Asiáticos* N. 31 (Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro).

Sanchis, Pierre (1999) "Sincretismo e Pastoral - O caso dos agentes de Pastoral Negros no seu meio. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira -Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Sansone, Livio (1995) "O Pelourinho dos jovens negro-mestiços de classe baixa da grande Salvador". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

————— (1999) "O olhar forasteiro. Seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil". In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

————— (2000) "A internacionalização da cultura negra – Uma comparação entre jovens de classe baixa no Brasil e na Holanda". Trad. do inglês de Giselle Grecco Ferreira. In: *Novos Estudos CEBRAP* (56): 89-110.

————— (2000) "Os objetos da identidade negra – Consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil" [Texto de 20 p. digitadas para a *Revista Mana*, Salvador].

Sant'Anna, Catarina (1987) "A problemática do negro no teatro brasileiro – século XX". In: V Congresso Internacional de Estudos Afro-Asiáticos, da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos (Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires).

————— (1999) "Dramatis/cidade: uma poética do espaço na 'Trilogia do Pelô' do Bando de Teatro Olodum". In: *Memória ABRACE I – Anais do Congresso Brasileiro de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas* (São Paulo: EDUFBA).

Santos, Jocélio Teles dos (1999) "Dilemas nada atuais das políticas para os afro-brasileiros – Ação afirmativa no Brasil dos anos 60". In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

Santos Godi, Antonio Jorge Victor dos (1999) "A música no processo de legitimação da cultura negra contemporânea". In: Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (org.). *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO).

————— (1999) "Carnavalização, música e pertencimento". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária (Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, Salvador)*.

Santos, Milton (1995) "Salvador: centro e centralidade na cidade contemporânea". In: Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.) *Pelo Pelô: História, Cultura e idade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Serra, Ordep (1999) "Identidade e reflexão crítica". In: *Seminários de Carnaval II – Seminários de Verão II – Folia Universitária (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA)*.

Souza, Marconi de (2000) "Atrás do trio só vai quem tem dinheiro". In: *A tarde* (Salvador, edição na Internet, em 04/03/2000).

Teixeira, Maria Lina Leão (1999) "Candomblé e a (re)invenção de radições". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).

Telles, Edward (1997) "A promoção da diversidade racial no Brasil: uma visão dos estados". In: *Estudos Afro-Asiáticos* N. 31 (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA- Conjunto Universitário Cândido Mendes).

Vallado, Armando (1999) "O sacerdote em face da renovação do Candomblé". In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.). *Faces da tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO).¹⁰

¹Notas

*Catarina Sant'Anna, Universidade Federal da Bahia. Correo eletrônico: catana@terra.com.br

Sant'Anna, Catarina (2002) "Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências teatrais". 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. pp: 2-22

Segundo documento informativo do CTO-Rio, organizado por Geo Britto, seu diretor de comunicação, o apoio da Fundação Ford, a partir de 1998, possibilitou a retomada do Teatro Legislativo, encerrado em 1996 com o fim do mandato de vereador de Boal e que já totalizava na época 34 projetos de lei, dos quais 13 chegaram a tornar-se leis municipais.

² Projeto de Lei Nº 2068/2001, encaminhado através do mandato do deputado estadual do PT, Chico Alencar, mas concebido a partir das discussões e sugestões de platéias diante das apresentações do grupo comunitário "Corpo em Cena", de moradores da Pedreira, onde existe um pré-vestibular comunitário. Diz o Projeto de Lei: "Artigo. Primeiro: Fica assegurada aos estudantes universitários a contagem, como jornada de atividade em estágio, das horas-aula ministradas em curso pré-vestibular popular comunitário ou similar. Artigo Segundo: É garantida a gratuidade nos vestibulares das universidades públicas estaduais aos vestibulandos dos cursos de que trata esta lei" (Informativo eletrônico do CTO-Rio, de 28 de setembro de 2001).

³ Ver Jean Duvignaud: "le dynamisme collectif est de même nature que le dynamisme de l'imaginaire".

⁴ Ver José Carlos de Paula Carvalho.

⁵ Ver a sanha de modernização urbanística que assolou Salvador nas primeiras décadas do século XX. In: Peres, Fernando da Rocha (1999) *Memória da Sé*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia. Para o aspecto ideológico dessas modernizações (saneamento, higienização e ordenação do uso do espaço público pensados contra a africanização da cidade, com a apropriação do carnaval, perseguição aos candomblés e seus atabaques, discriminação e violências instituídas) ver Ferreira Filho, Alberto Heráclito (1998-1999) "Desafricanizar as ruas: elites, letrados, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)". In: *Afro-Ásia*, nºs 21-22, (Centro de Estudos Afro-Orientais- FFCH/UFBA, Salvador).

⁶ Em 1995, Milton Santos afirma sobre o Pelourinho: "Porque embora sejam cânticos, amanhã podem ser reclamações, discursos políticos, para iniciar o discurso da cidade que havemos de elaborar"; apud Silva, M^a Auxiliadora e Delio J. Ferraz Pinheiro (1997) "De Picota a Ágora. Las transformaciones del Pelourinho (Salvador, Bahía, Brasil)". In: *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, nº 17, (69:97), 275p . p. 95.

⁷ O processo de reafricanização do Pelourinho é patente: lá têm sede o afoxé "Filhos de Gandhi", os blocos afros Olodum (na verdade, uma Organização Cultural de renome internacional), Ara Ketu, Ylê Ayê, Muzenza, e outras organizações da raça negra como UNEGRO, SITOC, Sociedade Protetora dos Desvalidos (desde 1832), Casa do Benin, a futura de Casa de Angola, o CEAO-Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA, e inúmeras outras manifestações culturais "afro-baianas". Ver Silva, M^a Auxiliadora e Delio J. Ferraz Pinheiro, *Op. Cit.*

⁸ O "pelourinho", instrumento de tortura e castigo, supliciou os negros em praças públicas do atual bairro de mesmo nome por quase de 300 anos: durante o século XVII inteiro, na Praça do Palácio, frente às treze janelas da Casa de Câmara e Cadeia; no século XVIII, no Terreiro de Jesus, perturbando com os gritos o cotidiano da Companhia de Jesus; no século XIX (1807-1835; período do ciclo de rebeliões escravas urbanas em Salvador), no Largo do Pelourinho, de onde é recolhido para sempre do olhar público, mas só abolido em 1886. Ver Silva, M^a Auxiliadora e Delio J. Ferraz Pinheiro. *Op. cit.*, pp. 81-85

⁹ Refiro-me à "dimensão oculta" da cultura, em Hall, Edward T (1971) *La Dimension Cachée*, Paris, Seuil, p. 219: "devemos aprender a decifrar as mensagens 'silenciosas' tão facilmente quanto as enunciações escritas ou faladas. É somente por um esforço desta natureza que poderemos esperar entrar em comunicação com as outras etnias (dentro e fora de nossas fronteiras), já que somos cada vez mais freqüentemente requisitados a fazê-lo".

**“O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui”:
Música Popular, Dependência Cultural e Identidade
Brasileira
na Polêmica Schwarz-Silviano Santiago**

Liv Sovik *

**Escola de Comunicação
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Quando você for convidado para subir no adro da Fundação Casa Jorge Amado
Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos
Ddando porrada na nuca de malandros pretos
Dde ladrões mulatos
Ee outros quase brancos
Ttratados como pretos
Ssó para mostrar aos outros quase pretos
(e são quase todos pretos)
Ee aos quase brancos pobres como pretos
Ccomo é que pretos, pobres e mulatos
Ee quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados.
E não importa se os olhos do mundo inteiro possam estar por um momento voltados para o largo
onde os escravos eram castigados.
E hoje um batuque, um batuque com a pureza de meninos uniformizados
de escola secundária em dia de parada
e a grandeza épica de um povo em formação,
nos atrai, nos deslumbra e estimula.
Não importa nada:
nem o traço do sobrado, nem a lente do *Fantástico*,
nem o disco de Paul Simon.
Ninguém,
ninguém é cidadão.
Se você for ver a festa do Pelô
e se você não for
pense no Haiti

reze pelo Haiti.

O Haiti é aqui

o Haiti não é aqui.

De: "Haiti", CD *Tropicália 2*, 1993

Música: Gilberto Gil

Letra: Caetano Veloso

Quando no show *Noites do Norte* Caetano Veloso canta os versos do nosso título, ele aponta para o chão com os dedos indicadores: "O Haiti é aqui" e depois aponta os mesmos dedos para o alto, em gesto típico de dança do carnaval, "O Haiti não é aqui". As alternativas de um Brasil violento, racista e miserável e um Brasil da percussão, de corpos orgulhosos e da alegria carnavalesca se apresentam como comentários um sobre o outro. Eis um dilema atual, recorrente, histórico, permanente da identidade brasileira: como entender a coexistência de injustiça e felicidade no mesmo lugar social? Vem acompanhado de outra questão: qual é o lugar do Brasil no mundo?

Conforme "Haiti", não importam as câmeras de televisão do *Fantástico*, programa dominical de notícias, nem a fama internacional do Olodum, bloco afro que gravou um disco com Paul Simon e cujo batuque é identificado com o Pelourinho, lugar da repressão policial e da festa em Haiti. O olhar externo não é eficaz em controlar a violência, mas a afirmação e sua contradição já evocam esse olhar: "O Haiti é aqui —o Haiti não é aqui". Haiti foi o primeiro país independente da América Latina; é um país de população miserável, de descendentes de escravos. Qual é mesmo o lugar do Brasil no mundo? Ao citar "Haiti", a letra lembra o lugar chave ocupado pela população de "pretos, pobres e mulatos e quase brancos quase pretos de tão pobres" na história do continente, lugar de revolucionários, sofrimento e violência, lugar que pode ser, ou é, o Brasil. A questão aparentemente interna ao Brasil, de conciliar a festa cívica —"a pureza de meninos uniformizados de escola secundária em dia de parada/ e a grandeza épica de um povo em formação"— com a violência, de assumir ambos os lados de Haiti, está encravada na história colonial: só a história da colonização e da escravidão —além da letra, o som do *rap* composto por Gilberto Gil está aí para centrar a atenção na diáspora africana— podem explicá-la.

Não é à toa que uma vinheta tirada da música popular introduza esta discussão de posições sobre colonização e cultura, questões de poder político e dependência cultural, pois a canção popular brasileira é um campo privilegiado de representação do nacional, onde se concatena e reconcatena repertórios musicais e imagens verbais. Propõe-se aqui, depois de retomar o momento em que se configurou uma estética para a música popular e em que houve forte debate político-cultural nos meios de comunicação, apresentar e discutir dois discursos teóricos. São dois lados da polêmica, de Silvano Santiago e Roberto Schwarz, que representam posições ainda citadas em discussões de identidade nacional e dependência cultural. Se ainda são válidos hoje é porque ajudam a entender o quadro político-cultural contemporâneo como herdeiro, não só da cultura de massa em seu momento fundador no Brasil os anos 60, mas em sua relação com a história mais longa à qual Caetano alude tão claramente em "Haiti". Espera-se, então, dimensionar a utilidade de cada uma das duas vertentes para interpretar a dependência cultural na cultura de massa contemporânea em um país como Brasil —e talvez no Haiti.

A música começou a ser o meio para o comentário sobre a situação nacional nos anos 60, uma época de grande conflito político, a partir da instalação do regime militar, e cultural, com a instauração de novas formas de subjetividade, ligadas ao advento da sociedade de consumo. Época, ainda, em que a música popular começou a ser levada a sério por intelectuais respeitados, que a encararam como problema a ser discutido e teorizado. Mas talvez a maior contribuição à potencialização da música popular como discurso identitário tenha vindo da própria história da música popular, da Bossa Nova. A Bossa Nova é uma forma musical que, a partir de 1958, inovou em ritmo e harmonia, criando uma espécie de música de câmara. Vários dos músicos que compuseram músicas Bossa Nova receberam formação musical erudita ou até de vanguarda, o caso de Tom Jobim. Embora a forma

fosse popular, pretendiam fazer uma música elaborada, que exigisse conhecimento para ser desfrutada plenamente. Tanto é que o ápice do sucesso da Bossa Nova, atingido em 1962, foi um concerto em Carnegie Hall, local de concertos de música clássica, com o apoio do Ministério das Relações Exteriores, ciente do impacto positivo de uma música sofisticada nos EUA —uma revanche para a dignidade brasileira depois do sucesso de Carmen Miranda em Broadway duas décadas antes?

Na Bossa Nova, o comentário mútuo entre letra e música abriu o caminho para a metalinguagem. Citando clássicos de Tom Jobim e Newton Mendonça, *Desafinado* e *Samba de uma nota só*, Santuza Cambraia Neves explica:

Nestas composições, é introduzido um procedimento ímpar na história da música popular no Brasil, pois letra e música, ao mesmo tempo em que se comentam mutuamente, fazem uma crítica às convenções musicais. Ambas as composições permitem dois tipos de recepção: uma crítica e outra descomprometida com a discussão estética. Um ouvinte atento às inovações promovidas pelo *cool jazz* pode interpretar as canções como libelos contra a mesmice na tradição musical, como se vê na própria temática de “Desafinado”, em que o sujeito argumenta com o interlocutor que seu comportamento presumivelmente “antimusical” é, no fundo, “bossa nova”. Em “Samba de uma nota só”, de maneira semelhante, pode-se perceber o comentário crítico em favor de um certo tipo de minimalismo, ao remeter ao “sambinha feito de uma nota só”. Um outro tipo de ouvinte, mais ingênuo, pode meramente experimentar a fruição de canções sentimentais, pois tanto em “Desafinado” quanto em “Samba de uma nota só” o comentário estético mescla-se com o discurso amoroso. (Naves,2001:292).

Os dois ouvintes podem se fundir em um, ao mesmo tempo ingênuo e interessado na discussão estética, ou na discussão política. O golpe militar de 1964 e a criação no Brasil de uma sociedade de consumo suscitaram reações dos estudantes universitários, público preferencial da música popular na época. As pressões políticas dos anos 60 fizeram com que o potencial metalingüístico da Bossa Nova tenha se desenvolvido em um novo sentido, fazendo um discurso não sobre a própria forma, mas sobre a realidade brasileira.

A censura potencializou a duplicidade, ao reprimir o que era crítica explícita. Talvez ninguém tenha sabido produzir músicas em forma de álibi tão bem quanto Chico Buarque (Hollanda,1994:93ff). Em 1970, por exemplo, compôs o conhecidíssimo *Apesar de você*, cuja letra funde “dor-de-cotovelo” com a crítica ao regime autoritário:

Hoje você é quem manda.

Falou, tá falado

Não tem discussão

[...]

A

pesar de você

Amanhã há de ser

Outro dia

Eu pergunto a você

Onde vai se esconder

Da enorme euforia

Como vai proibir

Quando o galo insistir

Em cantar

Água nova brotando

E a gente se amando

Sem parar.

O que surpreende, desde a perspectiva contemporânea, é quão pouco os censores desconfiaram da multivocalidade de músicas como essa ou *Acorda amor* (1974), que recomenda chamar o ladrão quando a polícia chega na porta de casa, ou *Jorge Maravilha* (“Você não gosta de mim/ Mas sua filha gosta”), supostamente dirigido a um general; ou do teor político da recepção de *A Banda* (1966), que canta a alegria da comunidade de indivíduos e termina comentando sua passagem para o isolamento, assim: “

E cada qual no seu canto/
Em cada canto uma dor/
Depois da banda passar/
Cantando coisas de amor”.

Os duplos sentidos não foram fruídos passivamente. A música se tornou não só comentário sobre a conjuntura histórica, mas sua forma e sentido foram interpretados como sintomas do quadro político-cultural, em uma forte polêmica que se expressou, principalmente, em discussões e posições de artistas e seus públicos. De um lado, estavam os sucessores da Bossa Nova, que assumiram uma posição mais política do que grande parte da primeira geração e que queriam criar uma música com maior consciência política do que o “amor, o sorriso e a flor”. Compositores como Carlinhos Lyra, Edu Lobo, Geraldo Vandré e Chico Buarque eram líderes, a eles era atribuído um papel na mobilização contra a ditadura, de levantar o estandarte “do não”, como se dizia na época, ao autoritarismo vigente. Em julho de 1967, houve até uma passeata para defender as raízes da Música Popular Brasileira, com a participação de Elis Regina e Gilberto Gil, que acabou sendo conhecida como a passeata contra a guitarra elétrica, por ser emblemática do entreguismo. Grupos de pessoas se organizavam para “torcer” em festivais de música popular, transmitidos ao vivo pela televisão, e receber canções novas com vaias e aplausos: entendiam seu próprio consumo cultural como posição política. A música “de protesto” ou “engajada” dava continuidade, em parte, à Bossa Nova, mas valorizava o popular por convicção política e dava destaque ao rural, ao pobre e ao nordestino. Outra tendência da época, contraponto do engajamento, considerada vendida à indústria cultural: a “jovem guarda” cantava música romântica em ritmo de *rock* do tipo Beach Boys e sua música foi conhecida como *iê-iê-iê*, em referência a essa outra *boys’ band*, os Beatles.

O movimento tropicalista (conhecido também como a Tropicália) logo entraria com uma posição diversa, deslocando o eixo bom/ruim; comprometido/alienado: o país não poderia ser reduzido a esses binários. Sua figura de maior destaque foi Caetano Veloso, que trabalhou em estreita aliança com Gilberto Gil e Gal Costa, baianos da mesma geração, e outros. As primeiras músicas tropicalistas foram *Alegria Alegria*, de Caetano, que usava guitarras elétricas, e *Domingo no Parque*, de Gil, que contava a história de um assassinato em um parque de diversões em Salvador, ambas lançadas no mesmo festival em setembro de 1967. Um ano mais tarde, em colaboração com músicos eruditos (Rogério Duprat, Julio Medaglia e, por formação, Tom Zé), uma bossa-novista (Nara Leão), um poeta (Torquato Neto) e roqueiros (Os Mutantes, o grupo composto pelos irmãos Batista e Rita Lee), entre outros, foi feito um disco que constitui uma espécie de manifesto estético, chamado *Tropicália ou panis et circensis*. O trabalho propunha uma releitura do popular sem preconceitos ou instrumentalização política. Assim, incorporou sons do *rock* e também fez uma releitura quase a *capela*, com acompanhamento singelo de um único violino, de *Coração Materno*, *hit* sentimental da geração do rádio. Influenciado pelos Beatles (*Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*) e pela arte *pop*, o *tropicalismo* era associado a outros impulsos no mundo das artes, especialmente ao teatro de José Celso Martinez, que encenou uma peça de Oswald de Andrade, *O Rei da Vela*, em 1967; e a Hélio Oiticica, o nome de cuja obra *Tropicália*, um “ambiente”, ou instalação, que se referia a uma favela, foi emprestado ao movimento musical pela imprensa. Alguns entendiam o *tropicalismo* como alienado; outros encontraram nele uma resposta criativa a tempos em que o voluntarismo político tinha tomado prioridade sobre a criação estética, em que se confundia consumo com ação política. O *tropicalismo* fez o que Homi Bhabha afirma ser papel dos “engajamentos na fronteira da diferença cultural”, ou seja, chegou a

confundir nossas definições de tradição e modernidade; realinhar as fronteiras costumeiras entre o privado e o público, o alto e o baixo; e questionar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (Bhabha,1994:2).

Na definição de Bhabha se encontram as causas do mal-estar provocado pelo *tropicalismo*.

Os censores não entenderam muito bem, pelo menos no início, mas a partir dos anos 60 os intelectuais começaram a apreciar a cultura de massa e torná-la objeto digno de reflexão, em um movimento que, em retrospectiva, parece típico da sociedade de consumo, em que a cultura erudita perde sua força. O literato e crítico Augusto de Campos criou o divisor de águas ao publicar, pela editora acadêmica Perspectiva, *O Balanço da Bossa e outras bossas* (Campos,1968), um conjunto de textos, a maioria de sua autoria, que discutem a música popular, especialmente a Bossa Nova e o *tropicalismo*. Foi divisor de águas porque consagrou, no domínio da discussão erudita da cultura, algo que vinha acontecendo por algum tempo, sem alarde, nas horas vagas de intelectuais. Hermano Vianna, em *O Mistério do Samba* mostra que o interesse de importantes intelectuais, articuladores da identidade nacional, pela música popular remonta pelo menos até os anos 20, pois Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda saíram pelo menos uma vez “de noite boemiamente”, nas palavras de Freyre (*apud*: Vianna,1995:19), com Donga, autor do primeiro samba gravado, o compositor popular Pixinguinha e, ainda, o compositor nacionalista modernista Heitor Villa-Lobos. Uma geração mais tarde, o perfil dos *bossanovistas* mais importantes —Vinicius de Moraes, diplomata e poeta reconhecido, Tom Jobim, seguidor de Villa-Lobos, e João Gilberto, que produzia música “de câmara, de detalhe, de elaboração progressiva” (Medaglia *in* Campos,1968:67)— também abriu o caminho para o tratamento sério do escândalo cultural vivido pela geração dos 60, pelos intelectuais da época.

Um dos desdobramentos atuais da seriedade com que se trata da música é que existem as figuras do “*pop star* intelectual”, como se auto-denomina Caetano Veloso (1997:19), e a da erudição *pop*, que Chico Buarque representa, enquanto sambista tradicional e inovador, romancista experimental e filho de Sérgio Buarque de Hollanda, autor de importante livro sobre a identidade nacional, *Raízes do Brasil*, de 1936. Hoje, espera-se de largos setores da música popular, desde o samba até o *rap*, passando pelo *rock*, não só a “educação sentimental” (palavras de José Miguel Wisnik) que as letras oferecem, mas comentários *em forma pop* (isto é, em letras, ritmos, repertórios, figurinos e *releases*) sobre o estado da Nação, um gênero de discurso cujos principais autores incluem eruditos como Silvio Romero, Oswald e Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Hollanda e Darcy Ribeiro. Em suma, alguns músicos populares e bandas se tornaram “intelectuais

orgânicos” da cultura de massas nacional em contexto mundial, enquanto a música popular se tornou um campo de luta pela hegemonia em discursos de identidade nacional.

Mesmo que a arena de produção de discursos identitários tenha sido deslocada, nos anos 60, para incluir esses produtos culturais de massa as temáticas identitárias, os problemas da nacionalidade, continuaram a ser formulados, *a grosso modo*, a partir de duas perspectivas. Primeiro, a questão do brasileiro ser o colonizado, o “Outro” do colonizador, que estava mais do que nunca em pauta, nos anos 60, por causa do golpe militar de 1964 e a participação do governo dos EUA em sua preparação. Segundo, quando esse “Outro”, que enuncia a identidade nacional a partir de sua diferença em relação à metrópole, volta suas atenções para o Brasil, depara-se com, ou até busca um “Outro” interno, lastro da cultura popular, autenticidade e singularidade, um “Outro” que é também o povo dominado (negro ou quase negro, pobre, de baixa escolaridade), em contraposição ao “Eu” que o observa.

A música popular dos anos 60 fazia frente a ambas as partes do díptico da identidade hegemônica, o estrangeiro e o popular, mas as forças estrangeiras não são tão fáceis de separar das brasileiras quanto parecia na época. As indústrias culturais se firmavam, baseadas em uma aliança entre as redes de televisão brasileiras, que transmitiam festivais de música de alto teor político, e as gravadoras, cada vez mais delas estrangeiras. Em função dessa aliança entre o mundo dos negócios e a mídia audiovisual, a música foi reformatada e se tornou espetáculo; atraiu um grande público jovem e tendencialmente de classe média; e se norte-americanizou, no sentido do lucro se tornar o propósito mais explícito do negócio. Quanto à busca do “Outro” interno, o golpe de 1964 levou à busca do popular e do povo como lastro político e estético de resistência ao regime militar. A longo prazo, a postura adotada pelos tropicalistas sobre a dependência cultural e identidade brasileira foi vitoriosa em seu ecletismo estilístico e ligação à cultura urbana: a partir dos anos 60, não se contempla mais a possibilidade da exclusão da influência estrangeira, nem se pensa em, por motivos de mobilização política e didatismo, cantar a cultura rural. Em suma, no Brasil dos anos 60, o discurso musical popular começou a ser entendido pelo público da maneira múltipla em que ainda o é hoje; a música começou a ser levado a sério por intelectuais; e se delinearão posições, ainda vigentes, sobre relações sociais e dependência cultural, cultura brasileira e dominação estrangeira, no campo da música e o da teoria.

É dessa teoria que o resto deste ensaio trata, mostrando as posições tomadas pelos críticos literários Roberto Schwarz e Silviano Santiago sob o impacto da polêmica musical e toda a trama política, econômica e cultural da qual foi metonímica, principalmente em seus ensaios “Idéias fora de lugar”, publicado em 1973 (Schwarz,2000), e “O entre-lugar do discurso latino-americano”, de 1971 (Santiago,1978). Parte dos pressupostos deste ensaio, apoiada na cronologia da obra dos autores em questão, é que a cultura de massa contribuiu para a teorização da cultura erudita e não só o contrário, como seria o caso de *O Balanço da Bossa* e de tantos outros casos em que o objeto é considerado “baixo”, enquanto o teórico é da “alta” cultura. Schwarz e Silviano (nome pelo qual é mais conhecido) são da área de Letras, não das ciências sociais, até então privilegiados campos de discussão da identidade nacional e mais acostumadas a lidar com objetos considerados banais. A relativa afinidade dos críticos literários com o universo da música popular talvez se explique pelo fato que a produção literária foi chave, no Brasil como em outros países, para a formação de discursos identitários (Anderson,1991). Além disso, na literatura, como na música popular da época, a representação da “realidade social” é difusamente política, menos instrumental do que nas ciências sociais, que se preocupam com políticas. Mesmo assim, os autores fazem avaliações conflitantes do *tropicalismo*, até por causa de diferenças em sua valorização do ficcional, do não realista. Ambas as posições ainda se discutem hoje, Schwarz sendo muito lido no exterior (“o mais eminente crítico literário brasileiro”, como a *New Left Review* o chamou em número recente) e Silviano, mais influente no Brasil; queremos avaliar suas vantagens e desvantagens para o estudo da cultura de massa e dependência cultural hoje.

Em 1969, ano seguinte à publicação do livro de Augusto de Campos, Roberto Schwarz escreveu e publicou na França, *Cultura e Política: 1964-1969*, republicado em *O pai de família e outros estudos* (1992), que explica as relações político-culturais nos anos 60 no Brasil, e analisa, em especial, o discurso tropicalista em fortes tons negativos. Schwarz explica as relações político-culturais da época a partir de um quadro das relações de classe e o lugar dos intelectuais, fazendo uma análise social que

[...] tinha menos intenção de ciência que de reter e explicar uma experiência feita, entre pessoal e de geração, do momento histórico. Era antes uma tentativa de assumir literariamente, na medida de minhas forças, a *atualidade* de então (Schwarz,1992:61)

Discute vários temas: o populismo, o movimento estudantil e o impacto da violência policial, a presença cultural dos Estados Unidos da América. A hegemonia da “esquerda” e a efervescência da vida cultural duraram até dezembro de 1968, quando da edição do *Ato Institucional 5*, o “golpe dentro do golpe”, que cassou o mandato de legisladores de oposição e instalou a censura. Deveu-se, segundo Schwarz, à preocupação do Estado com outros afazeres: as soluções técnicas para questões econômicas, implantadas em aliança com o capital estrangeiro através da desmobilização popular. Por outro lado, a influência do Partido Comunista, anti-imperialista, mas tendendo a procurar força no Estado e não na organização popular, combinou com o populismo nacionalista para formar “uma espécie desdentada e parlamentar de marxismo patriótico [...] facilmente combinável com o populismo nacionalista então dominante” (Schwarz,1992:63).

Quem articulava essa ideologia eram os intelectuais de esquerda, apertados entre as forças de produção e o Estado, de um lado, e o trabalho, de outro.

Ora, como os intelectuais não detêm os seus meios de produção, essa teoria não se transpôs para a sua atividade profissional, embora faça autoridade e oriente a sua consciência crítica. Resultaram pequenas multidões de profissionais imprescindíveis e insatisfeitos, ligados profissionalmente ao capital ou governo, mas sensíveis politicamente à revolução (Schwarz,1992:67).

Outra explicação dessas “multidões”, o público da música e da produção cultural em geral, é citada por David Harvey. Resultaria menos da sua falta de ligação ao Estado ou às massas do que da “indústria da produção da imagem”, era uma “massa cultural” que forma em si um mercado e que influencia o “público mais amplo da cultura de massas”.

Não [são] os criadores da cultura, mas os seus transmissores: os que se ocupam da educação superior, da atividade editorial, das revistas, da mídia eletrônica, dos teatros e dos museus, que processam e influenciam a recepção de produtos culturais sérios. (Bell *apud* Harvey,1992:262).

Talvez o setor tenha sido produzido, na forma em que se deu a conhecer nos festivais de música nos anos 60, mais pelas novas condições econômicas da sociedade de consumo, cada vez mais arraigada no Brasil, mais do que pelas relações e história políticas, conforme a versão de Schwarz. O certo é que esse grupo foi portador de visões utópicas sem raízes na organização popular. Talvez a marca deixada pelo ensaio de Schwarz resulte, em parte, de sua ênfase no que dizemos lamentar: que a utopia que a geração 68 comemorava foi derrotada.

Mas voltemos ao *tropicalismo*, um dos elementos da cultura de massas daqueles tempos que maior marca deixou. Para analisá-lo, Schwarz começa assim sua discussão do quadro cultural:

Sistematizando um pouco, o que se repete nestas idas e vindas é a combinação, em momentos de crise, do moderno e do antigo. [...] Superficialmente, esta combinação indica apenas a coexistência de manifestações ligadas a diferentes fases do mesmo sistema. (Não interessa aqui a famosa variedade cultural do país, em que de fato se encontram religiões africanas, tribus indígenas, trabalhadores ocasionalmente vendidos tal como escravos, trabalho a meias e complexos industriais.) O importante é o caráter sistemático desta coexistência, e o seu sentido, que pode variar. Enquanto na fase Goulart a modernização passaria pelas relações de propriedade e poder, e pela ideologia, que *deveriam ceder à pressão das massas* e das necessidades do desenvolvimento nacional, o golpe de 64 [...] firmou-se pela derrota deste movimento, através da mobilização e confirmação, entre outras, das formas tradicionais e localistas de poder. (1992:73-74) [grifo meu]

O golpe desviou o país de seu caminho, preservando as diferenças sociais, segundo Schwarz. A rota da mudança político-social estava alinhada e as barreiras ao progresso “deveriam ceder à pressão das massas”, mas o golpe interrompeu esse processo e o resultado foi a afirmação do atraso, na forma do tradicionalismo e do controle de coronéis. O futuro político e econômico, sem o golpe, pertence ao mundo da especulação, mas a questão aqui é o lugar da política quando se trata de produção cultural e, nessa discussão, o peso e a importância do *tropicalismo* e seus rivais nos anos 60, para a teorização da dependência cultural. É curioso que acontecimentos recentes deponham a favor dessa análise no plano político, pois só em 2001, depois de quase 40 anos de poder autoritário, o senador baiano Antonio Carlos Magalhães, coronel dos coronéis, foi incriminado em investigação de manipulação política. E logo procurou o aval dos artistas baianos, inclusive os antigos tropicalistas, para apaziguar a opinião pública. Noutras palavras, enquanto análise da sociologia dos tropicalistas como produtores de cultura, Schwarz analisou bem; o problema, no entanto, não é ler o autor mas a obra.

Quanto a essa obra, Schwarz é crítico do teatro, cinema, affiche, música, os “gêneros públicos”, do período, que transformaram a cultura em comício e festa, enquanto a literatura “saía do primeiro plano” (1992:80). Reserva uma atenção especial ao conteúdo temático do *tropicalismo*, entendendo que reproduz a valorização pelo regime militar de elementos atrasados:

De obstáculo e resíduo, o arcaísmo passa a instrumento intencional da opressão mais moderna, como aliás a modernização, de libertadora e nacional passa a forma de submissão [...] Arriscando um pouco, talvez se possa dizer que o efeito básico do tropicalismo está justamente na submissão de anacronismos desse tipo, grotescos à primeira vista, inevitáveis à segunda, à luz branca do ultra-moderno, transformando-se o resultado em alegoria do Brasil (Schwarz,1992:74).

A justaposição alegórica do moderno com o arcaico promove a noção de “uma ‘pobreza brasileira’, que vitima igualmente a pobres e ricos” (Schwarz,1992:77), o que favorece os generais. Aí reside a crítica fundamental de Schwarz: o *tropicalismo* expressa a inércia política do grupo ao qual pertence, as “multidões de profissionais imprescindíveis e insatisfeitos”; é resultado das relações políticas e de classe de um grupo dependente da metrópole, desligado dos interesses das massas.

A vontade de que as coisas fossem diferentes, inclusive que a literatura não tivesse “saído do primeiro plano” (Schwarz,1992:80), permeia o texto de Schwarz. Silviano Santiago adota uma perspectiva inteiramente diferente, entende a cultura de massas como se fosse um conjunto de textos, já dados. “Os Abutres”, ensaio de 1972 publicado em *Uma Literatura nos Trópicos*, parte da peça *Urubu-Rei* de Gramiro de Matos (pseudônimo de Ramiro de Matos, que lembra o poeta baiano seiscentista Gregório de Matos) para discutir a sensibilidade da geração 60 e sua produção de música, cinema, teatro, jornalismo de revistas, poesia; defende a “curtição” da cultura, em contraposição à sua leitura. Cita Caetano Veloso para defender a noção de uma arte, que é jogo e que quando se transforma em jogo político deixa suas qualidades artísticas para começar a ser um simulacro de política. Examina obras poéticas para discutir nelas a nova sensibilidade, que inclui a possibilidade de ser “abutres do lixo americano”. Considera as desvantagens do desligamento da cultura nacional e conclui, respondendo diretamente à crítica de Schwarz e à linha paulista de crítica literária à qual está afiliado:

Uma primeira resposta à crítica sociológica a que nos referimos poderia ser dada através de uma análise da reavaliação da cultura de massas que o grupo vem fazendo, desde o primeiro sopro dado por Tropicália. Esta resposta poderia ser complementada por uma sutil diferença entre a cultura-institucionalizada brasileira (que eles verdadeiramente rejeitam, seguindo os passos de Oswald nos manifestos dos anos 20) e a cultura que o povo vem organizando dentro das suas próprias categorias, categorias estas que são taxadas de mal gosto pelos donos da cultura. Assim é que Caetano se aproxima de Luís Gonzaga, canta “Coração Materno” de Vicente Celestino, enquanto Gramiro de Matos pode se apresentar como ‘um Valdiki Soriano da literapura brasileira’ (sic).¹ (Santiago,1978:133).

Silviano continua mostrando a relação da revalorização do brega, do mau gosto, pelos tropicalistas e a nova geração de “curtidores”, herdeiros do modernismo de Oswald com um novo *mapa mundi*. Nesse mapa, a metrópole não remete ao nacional, como no caso dos modernistas que trouxeram de

volta a consciência da singularidade da mistura e da devoração, nem se reduz à sede do imperialismo, como queriam as torcidas dos festivais de música. É o lugar de um encontro que leva o brasileiro a novas identificações geracionais, não nacionais, enquanto se valoriza o que a cultura oficial brasileira desvaloriza: macumba, favela, carnaval.

Daí a afinidade com o Oswald a que Silviano se refere: Oswald de Andrade, o principal articulador do conceito de antropofagia, do movimento modernista brasileiro identificado com “A Semana de 1922”. A antropofagia modernista propunha a assimilação, pelo processo da “deglutição” do europeu e de sua diferença como força. Conforme explica Maria Cândida Ferreira de Almeida em “Só me interessa o que não é meu”: a *antropofagia* de Oswald de Andrade”, neste volume, era um projeto em devir, daí sua força. Cunha (1997) desenvolve a comparação de Schwarz e Silviano a partir das leituras que fazem da literatura colonial e suas visões da antropofagia. Silviano entenderia que a inversão de hierarquias não é simples troca de posição, mas chega a questionar o próprio valor e motivação da hierarquia. Em outras palavras, Silviano difere de Schwarz ao apostar que a valorização do que é considerado inferior, presente no modernismo e no *tropicalismo*, não é retrocesso, muito pelo contrário. A lógica familiar na cultura de massa, que vive de “descobertas” e consagrações fugazes. Assim, em uma cultura onde o prestígio da “alta” cultura se dilui, a lógica do antropofagismo e a da cultura de massas engrenaram facilmente no *tropicalismo*, que se perpetuou como estilo e visão brasileiros até hoje. O que era nos anos 20 uma ação cultural descolonizadora de elite, torna-se na cultura de massa tão fugaz em sua irreverência quanto o próprio fenômeno *pop*. Colocado de uma forma mais otimista, podemos lembrar que a cultura de massa está cheia de cópias, de repetições, e o público reconhece minúsculos desvios da norma.

Outros dois textos desse período expõem o pensamento de Silviano sobre a cultura de massas. “Caetano Veloso enquanto superastro”, ao contrastar o tratamento dado pela imprensa às estrelas de Hollywood nos anos 50, com a produção da imagem de Caetano em diversas linguagens e discursos, é um texto metodológico. Mostra que materiais devem ser “lidos” para se entender o discurso de uma figura como Caetano. Roupas, acessórios, cabelo e corpo, assim como as entrevistas e a própria obra musical, tudo contribui para o discurso do superastro. Por outro lado, como é de seu hábito, Silviano volta sua atenção para o campo da arte e encontra coincidência com as recomendações de Ferreira Gullar de “transgredir [...] a diferença entre arte-para-museu e espetáculo de rua.” (Santiago,1978:152). Assim, em lugar de notar a saída de primeiro plano da literatura, associa a busca dos artistas de vanguarda ao que está sendo processado pela nova geração de artistas da cultura de massas.

Um breve ensaio final desse conjunto, “Bom Conselho” (Santiago,1978:155-165), interpreta o silêncio de Caetano Veloso sobre suas intenções artísticas e políticas. Compara a suspensão da fala com a “desmaterialização da arte” preconizada na mesma época pela crítica de arte Lucy Lippard. Com enorme simpatia pelo artista, afirma que ele não pode falar de seu trabalho sem sacralizá-lo, que esperar que fale sobre política é esperar seu suicídio, inclusive porque explicitaria, simplificaria e portanto neutralizaria eventuais transgressões contra o regime autoritário. Silviano finaliza comentando o mecanismo pelo qual o artista “apaga a força que o oprime do exterior (com o seu silêncio), para melhor canalizar a força de sua própria personalidade” (Santiago,1978:162). Em lugar da referência à literatura, neste ensaio Silviano compara a obra de Caetano com a de Chico Buarque, que usaria o mesmo mecanismo de deslocamento para fazer ouvir a voz popular ao distorcer e reinventar máximas e provérbios. Silviano ainda toma posição no *Flá-Flu* (ou *Boca-River*) da época, entre Chico e Caetano, considerando a poesia deste mais sofisticada (Santiago,1978:163), por incorporar a linguagem não verbal.

As abordagens de Schwarz e Silviano ainda combinam, uma para entender as circunstâncias, outra, a cultura de massa enquanto texto? ou são incompatíveis, duas formas polarizadas de pensar? Para responder, é preciso ler suas propostas mais teóricas sobre as marcas na cultura da colonização e do escravagismo. Os ensaios principais, escritos entre 1970 e 1972, são:

-Silviano Santiago: *O entre-lugar do discurso latino-americano*, escrito e apresentado em francês, na Universidade de Montreal, em março de 1971 e publicado nos EUA no mesmo ano sob o título *Latin American Literature: the space in-between* e, finalmente, em português *Uma literatura nos trópicos*, em 1978 e reeditado pela Rocco em 2000; e

-Roberto Schwarz: "Idéias fora de lugar", publicado em Estudos CEBRAP, No.3 em janeiro de 1973 e em 1977, como o primeiro capítulo de *Ao vencedor as batatas*, reeditado em 2000 pela Duas Cidades/Editora 34.

O debate continuou em "Apesar de dependente, universal", de 1980, publicado em *Vale quanto pesa* em 1982 e "Nacional por subtração", apresentado em 1985 e publicado em 1987.

O texto de Schwarz, *Idéias fora do lugar*, está de tal forma sintonizado com um sentimento geral brasileiro que seu título entrou no vocabulário comum e não raro aparece em manchetes de reportagens sobre os mais diversos assuntos culturais. O senso comum ratifica sua afirmação do "caráter postiço" (Schwarz,1987:93) da cultura nacional e do "torcicolo cultural" (Schwarz,2000:26) causado pela imitação de formas alheias. O ensaio é o primeiro capítulo de um estudo de Machado de Assis, onde Schwarz procura explicar como o "favor, cooptação, sutilezas da conformidade e da obediência substituem, no miolo do romance, o antagonismo próprio à ideologia do individualismo" (Schwarz,2000:93-94), explicação da singularidade do Brasil, sua estrutura econômica e social no século XIX e a influência européia na sua vida cultural.

O propósito imediato do texto é ligado à interpretação de Machado de Assis. Pretende-se localizar Machado de Assis na história cultural do país:

o que estivemos descrevendo é a feição exata com que a História mundial, na forma estruturada e cifrada de seus resultados locais, sempre repostos, passa para dentro da escrita (Schwarz,2000:30).

Por outro, Schwarz está interessado em definir e explicar a originalidade brasileira de forma geral.

Abre com uma descrição do desencaixe, da "disparidade entre a sociedade brasileira, escravista, e as idéias do liberalismo europeu" na época em que a Abolição era a controvérsia política principal. Continua:

Sumariamente está montada uma comédia ideológica, *diferente da européia*. É claro que a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências, encobrindo o essencial —a exploração do trabalho (Schwarz,2000:12).

A tarefa que Roberto Schwarz se propõe é de estudar os efeitos na literatura da disparidade, da "comédia ideológica" que resulta dela e que constituiria a originalidade brasileira:

éramos um país agrário e independente, dividido em latifúndios, cuja produção dependia do trabalho escravo por um lado, e por outro do mercado externo. Mais ou menos diretamente, vêm daí as singularidades que expusemos (Schwarz,2000:13).

O argumento de Schwarz é anti-populista. Tira da cultura não letrada o ônus da singularidade e o coloca na vida intelectual e cultural urbana, letrada. O vínculo com o "Outro", o popular, passa pelo econômico, pelo modo de produção. O "Eu" brasileiro está no fulcro entre a dominação interna, onde é ativo, e a externa, passivo, um fulcro definido pelas relações econômicas. Está implícita a metáfora marxista de base e superestrutura, pois a economia é o "plano da prática"; as instituições, a ciência, a ideologia, o "plano das convicções" (Schwarz,2000:13-14).

O que está em jogo não é a autenticidade entendida como ligação reflexiva entre o econômico e o ideológico. Afinal, a "comédia ideológica" tinha uma certa consistência, havia uma coerência entre base e superestrutura, até maior do que na metrópole.

Ora, o lucro como prioridade subjetiva é comum às formas antiquadas do capitalismo e às mais modernas. De sorte que os incultos e abomináveis escravistas até certa data —quando esta forma de produção veio a ser menos rentável que o trabalho assalariado— foram no essencial capitalistas mais conseqüentes do que nossos defensores de Adam Smith, que no capitalismo achavam antes que tudo a liberdade. Está-se vendo que para a vida intelectual o nó estava armado. Em matéria de racionalidade, os papéis se embaralhavam e trocavam normalmente: a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática, o altruísmo implantava a mais-valia etc. (Schwarz,2000:15).

Schwarz critica a falta de força da intelectualidade, no embate entre duas formas de lucro, duas formas de investir capitais, de organizar a infra-estrutura econômica. Na ausência do escravo para defender interesses contrários aos do senhor, é a figura do “homem livre”, o agregado, que vive de favores e cuja gratidão confirma o *status* de seu benfeitor, que é o interlocutor do latifundiário. É essa relação que determina a vida intelectual na sociedade, segundo Schwarz. Polêmicas constantes chegam a desmerecer as idéias, mas, segundo Schwarz, são mantidas por uma

cumplicidade que a prática do favor tende a garantir. No momento de prestação e de contraprestação — particularmente no instante-chave do reconhecimento recíproco— a nenhuma das partes interessa denunciar a outra (Schwarz,2000:20).

Schwarz convence? Suas afirmações sobre o estatuto das idéias, centro do texto, continua a ser aceita. As idéias no Brasil conformariam ideologias “de segundo grau”, que não circulam segundo a regra das aparências que encobrem a essência, a exploração, mas a do *look*. As idéias “eram adotadas [...] com orgulho, de forma ornamental, como prova de modernidade e distinção” (Schwarz,2000:26) ou se adquiria um ceticismo, sem grande esforço de reflexão, acerca do “progresso como desgraça e o atraso como vergonha” (Schwarz,2000:28). No plano da identidade nacional, ao focalizar o agregado, Schwarz acerta a excessiva admiração pela metrópole. Mas sua análise da outra face, a da dominação interna, ao descartar a importância de boa parte da população porque não participava das trocas que seguem a lógica econômica ou logocêntrica, não se justifica. Como entender que quem se vê e se ouve em grande número, cotidianamente, mesmo quando não participa das trocas sociais oficiais, não interfere na elaboração intelectual a partir dessas trocas?

Quando, por exemplo, Schwarz cita Joaquim Nabuco protestando “contra o assunto escravo no teatro de Alencar: ‘Se isso ofende o estrangeiro, como não humilha o brasileiro?’” (Schwarz,2000:11), ele o entende como constatação da disparidade entre idéias e realidade social no Brasil, a fraqueza ou deslocamento das idéias com relação à realidade. Mas também pode ter sido uma forma de Nabuco usar o prestígio europeu para criar um pólo de identificação com o novo Brasil pós-escravatura. Nabuco chamava a nação inteira, com diferenças abismais de interesses, a identificar-se com o novo “Eu” nacional, de sentimentos nobres (consideradas nobres em parte “por que são” europeus), dirigido pelo velho “Eu” branco, masculino, proprietário. Assim, Schwarz faz uma leitura de Nabuco que não admite o não escrito, o hiato, o silêncio. A frase popular “não está escrito” expressa nossa suspeita sobre a presença escrava, silenciosa e silenciada, na vida cultural na época da Abolição, pois o que não está escrito impressiona por suas grandes dimensões. Evidentemente, a releitura de Nabuco e Schwarz são de hoje, quando uma situação paralela persiste: as massas de negros e pobres interferem só indiretamente nos espaços políticos públicos, mas sua presença é forte, mesmo assim. Nos anos 60 Schwarz leu mal as manifestações tropicalistas porque não reconheceu sua forma indireta de evocar a presença da multidão, ao recuperar o mau gosto popular e incorporar estilos musicais “alienados” —e populares. Evocar uma presença sem nomeá-la é do domínio da arte. E reconhecer a existência da multidão enquanto consumidor é uma necessidade estrutural da cultura de massa.

Encontra-se em *O entre-lugar do discurso latino-americano* uma citação de Montaigne, que por sua vez cita o rei Pirro: “Os bárbaros não se comportam como tal” (Santiago,1978:12). Para Silviano, o que está sob exame não é a natureza da vida cultural brasileira nem a do colonizador, mas o encontro/desencontro entre o índio e o colonizador que constitui o Brasil. Encontro/desencontro onde se constata, primeiro, a crueldade do europeu no ato da colonização, a violência física e a brutalidade de sua lógica, pois o colonizador se mostra incapaz de perceber valores que não lhe servem materialmente: aqui não há comédia ideológica nem idéias fora de lugar, pois a aparente incapacidade era útil aos colonizadores.

Em um segundo momento, a colonização envolve a conversão dos indígenas, que requer a substituição da língua e da religião indígenas, sua erradicação. A substituição leva à cópia, à produção do Novo Mundo que se afirma como paralelo ao Velho. Temos aqui uma outra versão da cópia, diversa do postiço e ornamental de Schwarz: ela é imposta, a exigência da imitação é uma forma “incompleta” de controle, pois no esforço da reprodução, a mistura vinga.

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural [...] (Santiago,1978:18).

O caminho da descolonização, afirma Silviano, passa pelo mestiço e pela hibridização dos sistemas lingüístico e religioso e pelo reconhecimento crítico da paternidade européia. O trecho em que Silviano incita à “sabotagem” (a palavra exata ocorre mais adiante no texto) vale uma citação extensa.

A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. Em virtude do fato de que a América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira, não pode tampouco reencontrar sua condição de ‘paraíso’, de isolamento e de inocência, constata-se com cinismo que, sem essa contribuição, seu produto seria mera cópia —silêncio—, uma cópia muitas vezes fora de moda [...]. O silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas serve para apertar mais os laços do poder conquistador.

Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra. (Santiago,1978:18).

Os ecos do antropofagismo se fazem ouvir, em Silviano como no *tropicalismo*, no aval ao “desvio da norma, ativo e destruidor”, na iconoclastia em suas várias reconfigurações, na reprodução irônica e alegórica de modelos populares e eruditos. Resumindo, “O entre-lugar do discurso latino-americano” tem três pontos básicos: lembra a violência do processo colonizador; rebate e recontextualiza a crítica da influência e à cópia, colocando-a “em seu verdadeiro lugar” (Santiago,1978:19); e recomenda para avaliação positiva a escritura dos “entre-lugares”, o lugar do híbrido, entre colonizador e colonizado.

Podemos entender essas questões em paralelo com as levantadas por Schwarz. Primeiro, a inter-relação do econômico com o cultural, principalmente no que se refere à colonização, é recolocada por Silviano em termos de violência, do extermínio e da cultura que resultou da dominação (“incompleta”) do europeu sobre o índio e depois sobre o negro. Enquanto as relações econômicas em Schwarz explicam o cultural, para Silviano, a conquista econômica produz textos coloniais etnocêntricos, mas inevitavelmente marcados pelos “traços do ‘Outro’, das culturas não européias” (Cunha,1997:138). Segundo, o parasita, o dependente, é identificado não com o “homem livre” da sociedade do século XIX, como em Schwarz, mas com a opção crítica latino-americana que busca sempre a dívida da obra com alguma “fonte”. Pelos critérios de Silviano, Schwarz cabe nessa categoria de crítica dependente, pois fala em faltas: de uma relação mais “própria” com as idéias européias, entre o plano da prática e o das convicções; de uma organização de resistência escrava que tivesse interlocução com os latifundiários; enfim, de uma “transparência social” (Schwarz,2000:29). Silviano deixa de lado o agregado para focalizar “o problema do índio e do negro”, afirmando que é antes um problema de hierarquia de valores do que de apagamento (Santiago,1982:17). Terceiro, quanto ao lugar do artista num país dependente: Schwarz via, nos anos 60, uma inconsequência fruto da distância entre arte e realidade nacional, mas para Silviano há artistas latino-americanos que, em uma “busca dom-quixotesca [...] acentuam por ricochete a beleza, o poder e a glória das obras criadas no meio da sociedade colonialista ou neocolonialista” (Santiago,1978:20). Essa visão permitiu a Silviano uma apreciação da brasilidade da Tropicália, antes de sua subalternidade, enquanto a aceitação de Roberto Schwarz no exterior talvez tenha a ver com o tipo de olhar crítico, “como se fosse de fora”, desde a Europa.

Mas comparar os termos e a estrutura do debate Schwarz-Silviano nos deixa ainda nos anos 60. Hoje, é importante comparar o entre-lugar de Silviano (*in-between* foi o termo que usou, em versão em inglês, anterior à publicação em português) com o de Homi Bhabha (1994). O entre-lugar de Silviano é definido pela tendência para a paródia, a digressão, o pastiche, ou seja: formas aparentemente leves típicas da cultura de massa. Sem medo da influência (Oswald se faz sentir), o escritor lê e improvisa a partir de sua leitura. Nisso, sua produção se parece com a de Marx, diz Silviano, citando Althusser a respeito:

Quando lemos Marx, pomo-nos imediatamente diante de um *leitor*, que ante nós e em voz alta lê [...] lê Quesnay, lê Smith, lê Ricardo etc. [...] para se apoiar sobre o que disseram de exato e para criticar o que de falso disseram (Santiago,1978:27).

O entre-lugar de Bhabha se definiu como ponto de articulação de identidades culturais, lugar de antagonismo e afiliação cultural. Os dois autores compartilham leituras de Freud, Foucault e Derrida. Seus entre-lugares são, ambos, leituras do centro e da periferia ao mesmo tempo, escritos desde o centro, mas identificados com a periferia. O de Bhabha é mais denso teoricamente: aproveita especialmente o estranho familiar de Freud e as reflexões mais recentes sobre a mulher como figura que incorpora a “fronteira paradoxal entre o público e o privado” (Bhabha,1994:10), enquanto o de Silvano é mais claramente político, quase o tema de um manifesto. O texto de Silvano foi escrito em tempos de “imperialismo cultural” e repressão política, o de Bhabha, de migrações pós-coloniais e feminismo.

Os textos de Silvano e de Schwarz ainda contribuem, na discussão da cultura de massa, para levantar o problema das massas. A tematização do não escrito, do silêncio da cópia, da importância da linguagem não verbal (e da presença não verbalizada), o impacto do “Outro”no monólogo do colonizador: tudo isso é tematizado nos textos de Silvano e Schwarz e constitui uma problemática constante e muitas vezes perdida de vista, nas discussões da dependência e da dominação culturais, que focalizam o conteúdo dos produtos. Cada CD com seu entono discursivo, cada telenovela, são feitos para um público grande, o próprio público se torna ao mesmo tempo objeto e objetivo, assunto e consumidor. O que o público quer? Por que o público gosta? É impossível entender o discurso tropicalista ou da cultura de massa que se pretende descolonizado, sem dar importância à presença surda do público massivo, presença cuja existência é pressuposto de qualquer produto de cultura de massas, mas que teve particular destaque naquele momento da história política e da indústria cultural.

A estética tropicalista já não perturba ninguém e, durante muito tempo, os escândalos no universo da música popular se confundiam com técnicas de promoção e marketing. Hoje, no entanto, um novo discurso, não hibridizante, despreocupado com a alegoria, a ironia e o *kitsch*, aparece em cena. O grupo de *rappers* Racionais MCs fizeram impacto na cena nacional quando seu videoclipe, “Diário de um detento”, *rap* sobre o massacre de 111 presos na Casa de Detenção de São Paulo em 1992, ganhou o prêmio Escolha da Audiência da MTV em 1998. Pode ter sido a primeira ruptura com a estética tropicalista, pois reativa o vínculo direto entre arte e política, aproveita tecnologias de produção de discos novas, independentes das grandes indústrias culturais que se arraigaram no Brasil nos anos 60, métodos de divulgação outros (o cartaz, rádios comunitários, shows em ginásios das periferias), enquanto deixa de fazer misturas estilísticas para afirmar a existência da negritude periférica transnacional. O que continua a discutir é a natureza do público: a identificação do público com o *rap*, seja esse público de classe média ou da periferia. No discurso artístico, esse público já não é imaginado como consumidor. Por outro lado, como canta Caetano diante das cenas da violência discriminatória em “Haiti”, “ninguém, ninguém é cidadão”.

Referências bibliográficas

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities*. New York: Verso.

Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.

Cambráia Naves, Santuza (2001) “A canção crítica”. In: Cláudia Neiva de Matos,

Fernanda Teixeira de Medeiros e Elizabeth Travassos (orgs.): *Ao encontro da palavra cantada*. Rio de Janeiro: Sete Letras.

Campos, Augusto de (1968) *Balanço da Bossa e outras bossas*. São Paulo: Perspectiva.

Harvey, David (1992) *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola.

Hollanda, Chico Buarque de (1994) *Chico Buarque, letras e música*. São Paulo: Companhia das Letras.

Leal Cunha, Eneida (1997) “Leituras da Dependência Cultural”. In: Eneida Maria de Souza e Wander Melo Miranda (orgs.): *Navegar é preciso, viver: Escritos para Silvano Santiago*. Belo Horizonte: UFMG/EDUFBA/UFF. pp:126-139.

Santiago, Silvano (1978) *O entre-lugar do discurso latino-americano* (1971); *Os Abutres* (1972); *Caetano Veloso enquanto superastro* (1972); *Bom Conselho* (1973). In: *Uma Literatura nos Trópicos*. São Paulo: Perspectiva. pp:11-28 e 123-166.

_____ (1982) "Apesar de dependente, universal". In: *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp:13-24.

Schwarz, Roberto (1977) "As idéias fora do lugar"; "Generalidades". In: *Ao vencedor as batatas* (2000). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34. pp:9-31; 83-94.

_____ (1978) "Cultura e política, 1964-69". In: *O pai de família e outros estudos* (1992). Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.61-92.

_____ (1987) "Nacional por subtração". In: Gerd Bornheim et alii. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/Funarte.

Veloso, Caetano (1993) Letra de "Haiti". Música: Gilberto Gil. Letra: Caetano Veloso. Encarte de CD *Tropicália 2*, de Caetano e Gil. (Polygram).

_____ (1997) *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vianna, Hermano (1995) *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Zahar/Editora UFRJ.

¹Liv Sovik , Universidade Federal do Rio de Janeiro. Correo eletrônico: livsovik@terra.com.br

Sovik, Liv (2002) "O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui": *Música Popular, Dependência Cultural e Identidade Brasileira na polêmica Schwarz-Silviano Santiago*. 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.

Algumas explicações: Luíz Gonzaga (1912-1989) foi sanfoneiro e, com Humberto Teixeira, inventor do baião, música de estilo, ritmo e temática nordestinos, que atingiu o auge de popularidade em meados dos anos 50; a mais famosa música de sua autoria é o hino regional do Nordeste, "Asa Branca". Waldick Soriano (1933-) é cantor de "dor-de-cotovelo", com músicas como "Tortura de Amor", e teve grande sucesso no Nordeste nos anos 60.

Una mirada otra. La cultura desde el consumo

Guillermo Sunkel *

Hace casi una década atrás, en su Introducción al libro *El Consumo Cultural en México*, Néstor García Canclini se preguntaba:

¿Por qué el consumo cultural es uno de los temas menos estudiados en México y en América Latina? Su lugar casi vacío en la vasta bibliografía existente sobre arte, literatura, comunicación y culturas populares parece indicar que una de las cuestiones que menos interesa es conocer que les pasa a los públicos, los receptores, las audiencias. Ni siquiera está claro como sería mejor denominar a quienes son los destinatarios de la producción y comunicación de cultura. Dado que los pocos ensayos disponibles sobre el tema suelen limitarse a aproximaciones intuitivas, carecemos de los datos básicos y la reflexión teórica sobre quienes asisten o no a los espectáculos, quienes se quedan en su casa a ver televisión, que ven, escuchan o leen, y cómo relacionan esos bienes culturales con su vida cotidiana". (García Canclini,1993).

En los años que han transcurrido desde entonces la situación ha variado significativamente. En varios países de la región se cuenta con los datos básicos "sobre quienes asisten o no a los espectáculos, quienes se quedan en su casa ver televisión, que ven, escuchan o leen". Además, se ha generado una reflexión teórica respecto a los modos en que los públicos ven, escuchan y leen, respecto a los usos que le dan a los bienes culturales y a las maneras en que ellos relacionan esos bienes con su vida cotidiana.

Investigadores en diversos países de la región han contribuido a darle al tema del consumo una gran relevancia en la agenda de los estudios culturales latinoamericanos. Entre los textos claves se podría destacar, entre otros, los de Jesús Martín Barbero y Sonia Muñoz en la Universidad de Cali; los de Néstor García Canclini y su equipo en la Ciudad de México; los de Guillermo Orozco y otros en el Iteso en Guadalajara; los de María Cristina Mata en Córdoba; los de Ma. Immaculata V. López y de Antonio Arantes en Sao Paulo; los de Marcelino Bisbal en Venezuela; y los de Valerio Fuenzalida en Chile.

De esta vasta y fecunda producción intelectual latinoamericana que viene realizándose desde fines de los años 80 quisiera detenerme en los aportes fundamentales —y fundacionales— de dos autores: Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini. Ello con el propósito de ofrecer una lectura crítica y reflexiva, que recupere los aportes de estos autores a la conceptualización y a la investigación del consumo cultural en América Latina. Este ejercicio no constituye una exégesis de toda la obra de Martín Barbero, o de toda la obra de García Canclini. Es sólo una lectura que tira de la hebra del consumo.

La hipótesis que orienta lo que sigue es que la contribución de Martín Barbero y García Canclini ha sido fundamental porque detectaron la importancia de la temática del consumo en un momento en que la preocupación dominante en los estudios sobre cultura y comunicación en América Latina todavía era el análisis de los mensajes en los medios masivos en tanto soportes de la "ideología de la dominación". En ese contexto, ellos contribuyeron a generar la inflexión teórico-metodológica desde el énfasis en el mensaje como estructura ideológica a los procesos de consumo.

Pero también su aporte ha sido fundamental porque definieron una cierta aproximación conceptual desde la cual sería posible abordar empíricamente el estudio del consumo. Por cierto,

hay elementos conceptuales básicos que son compartidos por Martín Barbero y García Canclini en su aproximación al consumo. Sin embargo, también hay diferencias —en el tratamiento del tema, en la centralidad que se le otorga, etc. — que son significativas y que, en lo que sigue, se intentará relevar.

La noción de consumo

Una de las vías por medio de las cuales el tema del consumo ingresa al debate cultural latinoamericano consistió en poner en discusión las distintas conceptualizaciones (o teorías) existentes sobre el consumo. Este fue el camino que tomó inicialmente García Canclini en un momento en que era coordinador del Grupo de Trabajo de Políticas Culturales del CLACSO, desde donde se impulsa un conjunto de estudios sobre consumo en grandes ciudades latinoamericanas (véase: Landi, Vachieri y Quevedo, 1990; García Canclini, 1993; Catalán y Sunkel, 1990; Arantes, 1999). Posiblemente, la ubicación de la temática del consumo en este contexto se encuentra asociada al reconocimiento de que una política cultural democrática requiere superar las formulaciones dirigistas y vincular orientaciones globales con demandas reales de la población. Reconocimiento que a su vez está relacionado con la constatación que en países desarrollados que llevan a cabo políticas culturales orientadas hacia la sociedad civil proliferan estudios de este tipo, necesarios tanto en la formulación de políticas como en su evaluación.

En su artículo “El consumo cultural: una propuesta teórica”, presentado inicialmente al seminario del Grupo de Trabajo de Políticas Culturales realizado en Ciudad de México en 1990 y que luego pasó a ser el texto introductorio al libro sobre consumo cultural en Ciudad de México, García Canclini toma como punto de partida las dificultades político-institucionales y teóricas para avanzar en el estudio del consumo, situando este proceso como parte del ciclo de producción y circulación de los bienes (García Canclini, 1999). En el plano teórico, comienza discutiendo para luego descartar la definición conductista del consumo; es decir, aquella donde éste queda reducido a una simple relación entre necesidades y los bienes creados para satisfacerlas. Pero descartar la definición conductista del consumo supone a su vez re-plantearse para trascender dos elementos que sustentan esta definición. Por una parte, la concepción naturalista de las necesidades, lo que implica reconocer que estas son construidas socialmente y que incluso las necesidades biológicas más elementales se satisfacen de manera diferente en las diversas culturas y en distintos momentos históricos. Por otra parte, la concepción instrumentalista de los bienes, vale decir aquella que supone que los bienes tienen solo un valor de uso para satisfacer necesidades concretas.

En seguida, García Canclini examina distintos modelos que se han utilizado para explicar el consumo. Entre ellos, los modelos que definen el consumo como lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social; o como lugar de diferenciación social y de distinción simbólica entre los grupos; o como sistema de integración y comunicación; o como proceso de objetivación de deseos; o como proceso ritual. De la discusión de estos modelos se concluye que si bien cada uno de ellos es necesario para explicar aspectos del consumo, sin embargo ninguno de ellos es autosuficiente.

De esta re-visión de las nociones de consumo García Canclini llega a establecer una perspectiva, que es concordante con la que sustenta Mary Douglas y Baron Isherwood, al relevar el “doble papel” de las mercancías: “como proporcionadores de subsistencias y establecedores de las líneas de las relaciones sociales” (Douglas e Isherwood, 1979:75). De acuerdo a estos autores, además de sus usos prácticos los bienes materiales “son necesarios para hacer visibles y estables las categorías de una cultura” (Douglas e Isherwood, 1979:74), con lo cual se está destacando los significados sociales de las posesiones materiales. Desde esta perspectiva, se va a poner entre paréntesis la utilidad práctica de las mercancías para asumir en cambio “que la función esencial del consumo es su capacidad para dar sentido” o, en otros términos, que “las mercancías sirven para pensar” (García Canclini, 1991:77). La racionalidad del consumidor será, entonces, la de “construir un universo inteligible con las mercancías que elija” (García Canclini, 1991:81).

Douglas e Isherwood consideran el consumo de cualquier tipo de mercancías como una *práctica cultural* en tanto las mercancías “sirven para pensar”, “sirven para construir un universo inteligible”. En

forma concordante, García Canclini va a definir el consumo como “el conjunto de procesos socioculturales en que se realiza la apropiación y los usos de los productos” (García Canclini,1999:34). El consumo sería una práctica sociocultural en la que se construyen significados y sentidos del vivir con lo cual este comienza “a ser pensado como espacio clave para la comprensión de los comportamientos sociales”(Mata,1997:7) Para los investigadores de la comunicación y la cultura en América Latina es esta perspectiva la que devuelve interés al análisis del consumo de medios y de otros productos culturales.

En su libro *De los medios a las mediaciones* Martín Barbero llega al tema del consumo por un camino distinto: a través de la crítica al “mediacentrismo” y su elaboración de la categoría de mediaciones. Sin embargo, la conceptualización del consumo que desarrolla este autor estará, en varios sentidos, íntimamente conectada con la de García Canclini. Consideramos brevemente cuatro aspectos de esta conceptualización.

En primer lugar, el desarrollo de una concepción no reproductivista del consumo, la que permite una comprensión de los modos de apropiación cultural y de los usos sociales de la comunicación. A través de la reivindicación de las prácticas de la vida cotidiana de los sectores populares, las que no son consideradas meramente como tareas de reproducción de la fuerza de trabajo sino más bien como actividades con las que “llenan de sentido su vida”, este autor considerará el consumo como *producción de sentido*. Dice Martín Barbero que:

[...] el consumo no es sólo reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos: lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de acción que provienen de diferentes competencias culturales (Martín Barbero,1987:231).

Por cierto, esta reivindicación de las prácticas cotidianas como espacios que posibilitan un mínimo de libertad no implica, en el análisis de Martín Barbero, una sobre-estimación de la libertad del consumidor. Por el contrario, estas prácticas se ubican dentro de un sistema hegemónico; son prácticas del “escamoteo” que buscan burlar el orden establecido. En esta óptica, el consumo será una práctica de producción invisible, hecha de ardidés y astucias, a través de la cual los sectores populares se apropian y re-significan el orden dominante.¹

En segundo lugar, el énfasis en la dimensión constitutiva del consumo, lo cual supone una concepción de los procesos de comunicación como espacios de constitución de identidades y de conformación de comunidades. Martín Barbero señala:

[...] yo parto de la idea de que los medios de comunicación no son un puro fenómeno comercial, no son un puro fenómeno de manipulación ideológica, son un fenómeno cultural a través del cual la gente, mucha gente, cada vez más gente, vive la constitución del sentido de su vida (1995:183).

En su análisis de la iglesia electrónica, por ejemplo, Martín Barbero destaca que estas se caracterizan porque no se limitan a usar los medios de comunicación para ampliar sus audiencias sino más bien porque han convertido a la radio y la televisión en “una mediación fundamental de la experiencia religiosa” (Martín Barbero,1995:184). Mediación que posibilita una sintonía con los sectores populares latinoamericanos porque “los protestantes han entendido que los medios de comunicación también son reencantadores del mundo, que por los medios de comunicación pasa una forma de devolverle magia a la experiencia cotidiana de la gente (Martín Barbero,1995:185). Este sería el caso de una comunidad religiosa que se constituye a través de la mediación tecnológica de la experiencia religiosa.

Martín Babero resalta, en tercer lugar, la dimensión estratégica de la investigación del consumo en un contexto en que la globalización de los mercados se encuentra directamente unida a la fragmentación de los consumos. La importancia estratégica de la investigación reside, según este autor, en que permite una comprensión de las nuevas formas de agrupación social, de los cambios en los modos de estar juntos de la gente.

Por último, el planteamiento de que el consumo implica un cambio epistemológico y metodológico: cambia el lugar desde el cual se piensa el proceso de la comunicación. Marcando una clara diferencia con el paradigma de los “efectos” y la teoría de los “usos y gratificaciones” Martín Barbero señala que:

De lo que se trata [...] es de indagar lo que la comunicación tiene de intercambio e interacción entre sujetos socialmente construidos, y ubicados en condiciones que son, de parte y parte aunque asimétricamente, producidos y de producción, y por tanto espacio de poder, objeto de disputas, remodelaciones y luchas por la hegemonía (1999:21)

A mi modo de ver, es esta insistencia en un cambio en el lugar desde el cual se mira —y desde el que se formulan las preguntas sobre— el proceso de comunicación un aspecto clave del aporte de Martín Barbero a la investigación del consumo.

El consumo cultural: ¿una práctica específica?

En su artículo “El consumo cultural: una propuesta teórica” García Canclini se preguntaba: “¿Tienen los llamados consumos culturales una problemática específica?”. Luego ofrecía la siguiente argumentación:

Si la apropiación de cualquier bien es un acto que distingue simbólicamente, integra y comunica, objetiva los deseos y ritualiza su satisfacción, si decimos que consumir, en suma, sirve para pensar, todos los actos de consumo —y no sólo las relaciones con el arte y el saber— son hechos culturales. ¿Por qué separar, entonces, lo que sucede en conexión con ciertos bienes o actividades y denominarlo consumo cultural? Esta distinción se justifica teórica y metodológicamente debido a la parcial independencia lograda por los campos artísticos e intelectuales en la modernidad. Desde el Renacimiento en Europa y desde fines del siglo XIX en América Latina, algunas áreas de la producción cultural se desarrollan con relativa autonomía —el arte, la literatura, la ciencia—, liberándose del control religioso y político que les imponía criterios heterónomos de valoración. La independencia de estos campos se produce, en parte, por una secularización global de la sociedad; pero también por transformaciones radicales en la circulación y el consumo. La expansión de la burguesía y los sectores medios, así como la educación generalizada, van formando públicos específicos para el arte y la literatura que configuran mercados diferenciales donde las obras son seleccionadas y consagradas por méritos estéticos. Algo equivalente sucede con la ciencia, cuya legitimación depende de los logros en el conocimiento. Un conjunto de instituciones especializadas —las galerías de arte y los museos, las editoriales y las revistas, las universidades y los centros de investigación— ofrecen circuitos independientes para la producción y circulación de estos bienes. (García Canclini,1999:41-42).

La delimitación del “consumo cultural” como una práctica específica frente a la práctica más extendida del consumo se justificaría, entonces, por la parcial independencia alcanzada por los campos artísticos y culturales durante la modernidad. Estos campos habrían superado la heteronomía que tenían en relación a la religión y la política, lo cual se enmarca en un proceso de secularización global de la sociedad.

Pero además, el consumo cultural se constituiría como una práctica específica por el carácter particular de los productos culturales. En este sentido, se ha propuesto que los bienes culturales, es decir, los bienes ofertados por las industrias culturales o por otros agentes que actúan en el campo cultural (como el Estado o las instituciones culturales) se distinguen porque son bienes en los que el valor simbólico predomina por sobre su valor de uso o de cambio. Según García Canclini:

Los productos denominados culturales tienen valores de uso y de cambio, contribuyen a la reproducción de la sociedad y a veces a la expansión del capital, pero en ellos los valores simbólicos prevalecen sobre los utilitarios y mercantiles. Un automóvil usado para transportarse incluye aspectos culturales; sin embargo, se inscribe en un

registro distinto que el automóvil que esa misma persona —supongamos que es un artista— coloca en una exposición o usa en una performance: en este segundo caso, los aspectos culturales, simbólicos, estéticos predominan sobre los utilitarios y mercantiles (1999:42).

Así, el consumo cultural llega a ser definido como “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica” (García Canclini,1999:42). Esta es la definición operante que ha orientado buena parte de las investigaciones sobre consumo cultural realizadas en América Latina durante los años 90. A mi modo de ver, esta construcción del consumo cultural como objeto de estudio ha sido uno de los principales —y más influyentes— aportes de García Canclini al desarrollo de la investigación en esta área.

Las mediaciones como "lugares" de apropiación

Hemos señalado que Martín Barbero llega a percibir la importancia del consumo por medio de su crítica al “mediacentrismo” (con su propuesta de “pensar la comunicación desde la cultura”) y su elaboración de la categoría de mediaciones. En un artículo escrito a fines de los años 80 señalaba:

Lo que nos interesa es la propuesta de una teoría social de la comunicación basada en el paradigma de la mediación. Que es aquel modelo 'que trabaja con intercambios entre entidades, materiales, inmateriales y accionales' adecuado para 'estudiar aquellas prácticas en las que la conciencia, la conducta y los bienes entran en proceso de interdependencia'[...]. Un modelo que referido al campo del que nos ocupamos busca dar cuenta de las formas/instituciones que toma la comunicación en cada formación social, de las lógicas que rigen los modos de mediación entre el ámbito de los recursos.. la organización del trabajo y la orientación política de la comunicación, y por último de los usos sociales de los productos comunicativos (Martín Barbero,1988:9).

A mi modo de ver, este planteamiento supone una concepción sustantiva de la mediación.² Ello significa que la mediación no implica una relación neutral o instrumental (que es el sentido que tiene en la política) ni tampoco una relación indirecta o distorsionadora (que es el sentido que se le ha dado en la investigación sobre la ideología de los medios). Por el contrario, considera que la mediación es una actividad directa y necesaria entre distintos tipos de actividad y la conciencia. La mediación es positiva y en cierto sentido autónoma: es decir, tiene sus propias formas. Por ello, de lo que se trata es de comprender la relación entre dos fuerzas como algo que es sustantivo por si mismo, como un proceso activo en que la forma de la mediación altera aquello que es mediado.

Desde esta base conceptual lo que se intentará pensar son los modos de interacción e intercambio en el proceso de comunicación: en particular, las formas de mediación entre la lógica del sistema productivo y las lógicas de los usos sociales de los productos comunicativos. Según Martín Barbero, la forma de la mediación entre estas dos lógicas es el *género*. Este es concebido “como una estrategia de comunicabilidad, y es como marcas de esa comunicabilidad que un género se hace presente y analizable en el texto”. O como estrategias de interacción, esto es “modos en que se hacen reconocibles y organizan la competencia comunicativa entre los destinatarios y los destinatarios” (Martín Barbero,1987). Lo que a su vez supone que la competencia textual no se halla presente sólo del lado de la emisión sino también de la recepción. “Cualquier telespectador sabe cuando un texto/relato ha sido interrumpido, conoce las formas posibles de completarlo, es capaz de resumirlo, de ponerle un título, de comparar y de clasificar unos relatos” (Martín Barbero,1987:52).

Es por esta centralidad que se otorga a la categoría de género que Martín Barbero desarrolla una propuesta metodológica para estudiar la telenovela. En esa propuesta:

Las mediaciones son entendidas como ese ‘lugar’ desde el que es posible percibir y comprender la interacción entre el espacio de la producción y el de la recepción: que lo que se produce en la televisión no responde

únicamente a requerimientos del sistema industrial y a estratagemas comerciales sino también a exigencias que vienen de la trama cultural y los modos de ver (Martín Barbero, 1987).

A fin de precisar ese “lugar” desde el que es posible observar la interacción entre esas dos lógicas Martín Barbero propone partir la investigación desde “las mediaciones, esto es, de los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural de la televisión”(1987:233). Esos “lugares” serían aquellos en que se desarrollan las prácticas cotidianas que estructuran los usos sociales de la comunicación: la cotidianeidad familiar, las solidaridades vecinales y la amistad, la temporalidad social y la competencia cultural.

¿Cuál es la mediación que estos “lugares” cumplen en la configuración de la televisión? Según Martín Barbero se trataría de una doble mediación. Por un lado, la mediación familiar inscribiría sus marcas en el discurso televisivo forjando los dispositivos básicos de comunicación entre los cuales el autor menciona la simulación del contacto y la retórica de lo directo. Por otro lado, y este es el aspecto que interesa relevar aquí, la cotidianeidad familiar media los usos sociales de la televisión. Como también lo ha destacado aquella línea de investigación conocida como “etnografía de audiencias”, la familia (y no el individuo) es la unidad básica del consumo televisivo (véase por ejemplo: Mosler,1986). Se entiende, entonces, que la familia/hogar es el lugar clave de lectura, resemantización y apropiación de la televisión. Y son las dinámicas familiares las que estructuran las modalidades del consumo televisivo.

La “operacionalización” de la categoría de mediación en determinados “lugares” desde los cuales se desarrollan los procesos de apropiación y usos sociales de los productos comunicativos abre un nuevo territorio para la investigación. Un elemento clave que de aquí va a surgir será la indagación sobre los modos de ver/leer a través de los cuales los sujetos realizan los usos sociales de los productos comunicativos.

La reorganización de los consumos culturales

En su estudio sobre el consumo de cine en México García Canclini “conecta” con la indagación sobre los modos de ver aunque sin asumir las implicancias metodológicas de la categoría analítica de las mediaciones.³ Tomando como punto de partida las transformaciones en las tecnologías de las comunicaciones —ya no sólo se ve cine en salas sino también en video y televisión— la investigación se pregunta por los cambios en los modos de ver cine al pasar de las salas a la exhibición doméstica.

Según García Canclini el espectador de cine es producto de un cierto aprendizaje. “Se aprendió a ser espectador de cine, ir periódicamente a las salas oscuras, elegir la distancia adecuada de la pantalla, disfrutar las películas sólo o acompañado, pasar de la intimidad de la proyección al intercambio de impresiones y la celebración gregaria de los divos”(1995:133). En definitiva, este era un aprendizaje en un cierto modo de ver cine. La pregunta que plantea García Canclini en el contexto de la llamada “crisis del cine”, la que se manifestaba en el cierre de salas y en la baja asistencia es, entonces:⁴ “¿Qué queda de todo esto cuando las películas se ven por televisión, en la sala iluminada de la casa, cortadas por anuncios publicitarios, el timbre del teléfono o las intervenciones discordantes del resto de la familia? ¿En qué se convierte el cine cuando ya no se va al cine, sino al videoclub o se ve lo que al azar transmite la televisión”(1995:133).

Lo que el estudio sugiere es que está cambiando la figura del espectador de cine y con ella los modos de ver películas:

En vez de llegar a las salas para buscar 'la intimidad en medio de la multitud'[...] en esa comunidad devota que se forma en el oscuro silencio frente a la pantalla, la televisión y el video fomentan la sociabilidad restringida de la pareja o la familia, con una concentración débil en el filme” (García Canclini,1995:134).

Por otro lado, el estudio sugiere que se está produciendo una reorganización de los consumos culturales donde lo que tiende a primar es el consumo doméstico.

En el contexto de las transformaciones en la ciudad García Canclini observa una atomización de las prácticas de consumo cultural asociada a una baja asistencia a los centros comunes de consumo (cines, teatro, espectáculos) y una disminución en los usos compartidos de los espacios públicos. En otras palabras, una pérdida de peso de las tradiciones locales y las interacciones barriales la que es “compensada” por los enlaces mediáticos. En definitiva, frente a la pérdida de peso de las tradiciones locales se produce el reforzamiento del hogar y, a través de este, la conexión con una cultura transnacionalizada y deslocalizada en que las referencias nacionales y los estilos locales se disuelven.

A mi modo de ver, interesaría saber con mayor precisión que implica la atomización de las prácticas de consumo. ¿Significa acaso que en este mundo postmoderno —de disolución de monoidentidades y de conformación de identidades políglotas— la familia sigue siendo una forma clave de mediación de los consumos? ¿O significa más bien la constitución de un consumidor que se conecta individualmente con el nuevo ecosistema comunicativo?

Los nuevos modos de ver/leer

En el estudio de la telenovela Martín Barbero se preguntaba por el sentido que puede tener esa investigación en un contexto de profundas transformaciones de la televisión. Su respuesta era que “si el medio está en trance de sufrir numerosos cambios, la mediación desde la que ese medio opera social y culturalmente no parece estar sufriendo modificaciones de fondo”(1987:232). Lo que significa que los cambios no están afectando sustancialmente ni al modelo de producción televisiva ni a la relación de los públicos —especialmente de las mayorías— con la televisión.

Casi una década después de realizado aquel estudio se puede apreciar un cierto cambio en la perspectiva producto del análisis que Martín Barbero realiza de las transformaciones socio-culturales. En efecto, sus escritos más recientes parecen sugerir que los cambios en el contexto socio-cultural estarían alterando una de las mediaciones fundamentales, que es la relación de los públicos con la televisión. Esta alteración se estaría produciendo particularmente en los modos de ver/leer de los jóvenes.

Para comprender esta alteración hay que hacer referencia, en primer lugar, a lo que Martín Barbero denomina el des-ordenamiento cultural. Este proceso, que comenzó a hacerse visible en los movimientos del 68 desde París a Berkeley, “remite al entrelazamiento cada día más denso de los modos de simbolización y ritualización del lazo social con las redes comunicacionales y los flujos audiovisuales”(1999:88). Proceso en el cual va a ser la televisión el medio que más radicalmente va a desordenar la idea y los límites del campo de la cultura, con sus tajantes separaciones entre alta cultura y cultura popular, entre realidad y ficción, entre vanguardia y *kistch*, entre espacio de ocio y de trabajo, entre saber experto y experiencia profana, entre razón e imaginación.

El proceso de des-ordenamiento cultural, el que está marcado por la centralidad de la televisión y la experiencia audiovisual, es lo que lleva a Martín Barbero a plantear el tema de los nuevos modos de ver/leer asociado a la formación de un nuevo sensorium. Según Martín Barbero:

[...] más que buscar su nicho en la idea ilustrada de cultura, la experiencia audiovisual la replantea desde los modos mismos de relación con la realidad, esto es, desde las transformaciones que introduce en nuestra percepción del espacio y del tiempo (1999:89-90).

La transformación en nuestra percepción del espacio se produce:

[...] profundizando el desanclaje que la modernidad produce sobre las relaciones de la actividad social con las particularidades de los contextos de presencia, desterritorializando las formas de percibir lo próximo y lo lejano, hasta tornar más cercano lo vivido ‘a distancia’ que lo que cruza nuestro espacio físico cotidianamente (1999:90).

Paradójicamente, esta nueva espacialidad no surge del recorrido viajero sino, en cambio, de una experiencia doméstica convertida por la alianza televisión/computador en un territorio virtual donde “todo

llega sin que haya que partir". Para Martín Barbero lo que en ese movimiento entra más fuertemente en crisis es el espacio de lo nacional y, en consecuencia, de la cultura nacional. "Pues, desanclada del espacio nacional la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio, y con la lengua" (1999:90).

Por otro lado, "la percepción del tiempo que instaura el sensorium audiovisual está marcada por las experiencias de la simultaneidad, de la instantánea y del flujo"(1990:91). Una de las tareas claves que realizan los medios es la "fabricación del presente" lo que remite, por un lado, al debilitamiento del pasado, a su reencuentro descontextualizado y deshistorizado. Por otro lado, esta contemporaneidad nos "remite a la ausencia de futuro que nos instala en un presente continuo, en una secuencia de acontecimientos que no alcanza a cristalizar en duración"(1990:91).

Según Martín Barbero serían los jóvenes quienes encarnarían este sensorium audiovisual pues ellos son:

[...] sujetos dotados de una 'plasticidad neuronal' y elasticidad cultural que[...] es más bien apertura a muy diversas formas, camaleónica adaptación a los más diversos contextos y una enorme facilidad para los 'idiomas' del video y el computador (1999:35).

Lo que, de acuerdo a este autor, requiere sentar las bases para una:

[...] segunda alfabetización que nos abre a las múltiples escrituras que hoy conforman el mundo del audiovisual y la informática. Pues estamos ante un cambio en los protocolos y procesos de lectura, que no significa, no puede significar, la simple sustitución de un modo de leer por otro, sino la compleja articulación de uno y otro, de la lectura de textos y la de hipertextos [...]. Pues es por esa pluralidad de escrituras por la que pasa hoy la construcción de ciudadanos que sepan leer tanto periódicos como noticieros de televisión, videojuegos, video clips e hipertextos (1999:46).

Por último, interesa destacar que para Martín Barbero el tema del nuevo sensorium también tiene una dimensión metodológica: indica un lugar —el de la percepción y la experiencia social— desde el cual mirar los cambios en el escenario socio-cultural. Lo cual necesariamente requiere una revalorización cognitiva de la cultura audiovisual sin desconocer, por cierto, la vigencia de la cultura letrada.

Un proyecto inacabado

En este artículo hemos intentado recuperar los aportes de Martín Barbero y García Canclini a la conceptualización y a la investigación del consumo cultural en América Latina. En relación al proyecto "Estudios y otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder", para el cual este texto ha sido redactado, me interesa señalar que tal como ha quedado en evidencia en el desarrollo de la argumentación los aportes de estos autores no pueden ser considerados como "simples" o "convencionales" estudios comunicacionales sino que forman parte de los llamados "estudios culturales". Entre otras razones, y retomando algunos elementos que ya han sido mencionados, quisiera destacar los siguientes. Primero, Martín Barbero y García Canclini contribuyeron a generar la inflexión teórico-metodológica desde el énfasis en el mensaje como estructura ideológica a los procesos de consumo, con lo cual han situado el análisis comunicacional en el contexto de los procesos socio-culturales. Al decir de Martín Barbero, el proyecto consiste en "pensar la comunicación desde la cultura". En segundo lugar, estos autores han definido una cierta aproximación conceptual desde la cual se ha hecho posible abordar empíricamente el estudio del consumo. Aproximación desde la cual el consumo pasa a ser pensado como un espacio clave para la comprensión de los procesos sociales. Tercero, la formulación de la temática del consumo se encuentra asociada al reconocimiento de que una política cultural democrática

requiere superar formulaciones dirigistas y vincular sus orientaciones con la demandas reales de la población. Por lo tanto, los aspectos políticos (o de política) tampoco han permanecido ajenos a esta aproximación. Por último, resaltar el planteamiento de Martín Barbero de que la investigación del consumo significa un cambio teórico-epistemológico en el lugar desde el cual se mira —y se formulan las preguntas— sobre el proceso de comunicación.

Quisiera concluir planteando tres conjuntos de interrogantes a lo que considero es un proyecto en pleno desarrollo. Primero: ¿No será necesario re-pensar la noción de “consumo cultural” elaborada por García Canclini a la luz de los profundos cambios en el contexto sociocultural que han tenido lugar en la última década? En este sentido, se podría plantear que el desordenamiento cultural al que hace referencia Martín Barbero también remite al entrelazamiento cada día más denso entre economía y cultura, con lo cual estamos aludiendo a una relación de constante intercambio, de influencia mutua entre ambos “campos”. Podríamos decir que el consumo es precisamente el lugar donde se produce estos procesos de intercambio con lo cual estamos sugiriendo que la tajante separación de campos que supone la noción de consumo cultural desarrollada por García Canclini, y que ha guiado gran parte de la investigación en América Latina, se encuentra actualmente en un proceso de des-dibujamiento. Lo cual pareciera hacer necesario volver a la noción de consumo como una práctica cultural que se manifiesta en la apropiación y usos de todo tipo de mercancías y no sólo en los llamados “bienes culturales”.

Segundo: ¿Qué relación tienen los nuevos modos de ver/leer que desarrollan especialmente los jóvenes en el actual ecosistema comunicativo con las mediaciones en cuanto lugares de apropiación y uso de los productos? ¿Sigue siendo la cotidianeidad familiar, la solidaridad vecinal, la temporalidad social y la competencia cultural lugares que cumplen una mediación en la configuración de la televisión y las nuevas tecnologías? ¿Ha sufrido la familia y el barrio procesos de desintegración producto de las transformaciones en la ciudad, los flujos migratorios, etc. dejando de operar como instancias de mediación? En ese caso: ¿Cuáles son las nuevas formas de mediación que operan en la conexión/desconexión con el nuevo entorno comunicativo?

Por último: ¿Qué queda de “lo popular” en el contexto de la globalización comunicacional y de desordenamiento cultural? ¿No será que la centralidad que tuvo esta categoría en los inicios de la investigación del consumo —siendo memoria, complicidad, resistencia— ha sido sustituida por la de los jóvenes, particularmente aquellos que tienen acceso a las nuevas tecnologías? ¿Dónde quedan los jóvenes excluidos de la sociedad de la información los que, como lo ha señalado Martín Barbero, seguirán siendo una mayoría si la escuela no asume el reto de asumir la tecnicidad mediática como dimensión estratégica de la cultura?

Usos de la investigación del consumo cultural

La investigación sobre consumo cultural es un proyecto inacabado y en pleno desarrollo que requiere enfrentar un conjunto de inquietudes tanto desde el punto de vista teórico, como de sus usos sociales y políticos. En la parte final del artículo hemos planteado tres conjuntos de interrogantes que enfrenta esta investigación desde el punto de vista teórico sobre las que no parece necesario volver a insistir. Más bien interesa señalar dos ejes de reflexión en torno a los usos de la investigación del consumo cultural.

En primer lugar, una cierta paradoja: a la fecundidad teórica de este tipo de estudios se opone el escaso uso que se le ha dado en otros campos que no sean el de la propia investigación social. En este sentido, cabe resaltar especialmente el escaso uso que la investigación del consumo ha tenido en la formulación de políticas culturales. Cuestión paradójica porque la temática del consumo cultural emerge en el debate latinoamericano íntimamente asociada al reconocimiento de que las políticas culturales democráticas requieren estar conectadas con las demandas reales de la población. En este sentido, cobra relevancia lo señalado por Ana Rosas Mantecón en el artículo incluido en este mismo volumen cuando dice que:

[...] en la mayoría de las ocasiones los estudios se realizan y se reciben por una estructura burocrática que no está diseñada para recibirlos y para transformarse en función de lo que plantean, lo cual dificulta que las investigaciones sobre los públicos tengan el impacto deseado (Mantecón,2002).

En segundo lugar, la necesidad de profundizar en la relación entre consumo y acceso, tema este último que adquiere creciente importancia en el nuevo panorama comunicacional del siglo XXI que se caracteriza por el dramático aumento en la cantidad de imágenes, información y datos que se difunden a través de un espectro cada vez más amplio de medios, dispositivos y redes. Pero que también se caracteriza porque ha ido produciendo profundas desigualdades en el acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación (véase, por ejemplo: Aníbal Ford *La marca de la bestia*, Grupo Editorial Norma, Argentina, 1999). En un contexto de crecientes desigualdades “info-comunicacionales”, las que en buena medida son producto de la ausencia de una política que busque enfrentar este nuevo panorama comunicacional, la pregunta es: ¿Cuál es el aporte de la investigación sobre consumos culturales? ¿Podría aportar, por ejemplo, en cuestiones tan claves como la protección de la diversidad socio-cultural, el resguardo de los intereses de los ciudadanos y los consumidores, la garantía en la calidad de los bienes y servicios?

Referencias bibliográficas

Arantes, A. (1999) “Horas Hurtadas. Consumo cultural y entretenimiento en la Ciudad de Sao Paulo”. En: Guillermo Sunkel (coord.): *El Consumo Cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

Bisbal, M. y Nicodemo, P. (1999) “El consumo cultural en Venezuela”. En: Guillermo Sunkel (coord.): *El Consumo Cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

Catalán, C. y Sunkel, G. (1990) *Consumo cultural en Chile: la elite, lo masivo y lo popular*. FLACSO.

De Certeau, M. (1996) *La Invencción de lo Cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Douglas, M., e Isherwood, B. (1979) *El Mundo de los Bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: Editorial Grijalbo.

Fuenzalida, V. (1997) *Televisión y Cultura Cotidiana*. Santiago de Chile: CPU.

García Canclini, Néstor, ed. (1993) *El Consumo Cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1995) *Consumidores y Ciudadanos*. México: Editorial Grijalbo.

_____ (1999) “El consumo cultural: una propuesta teórica”. En: Guillermo Sunkel (coord.): *El Consumo Cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

_____ coord. (1993) *Los Nuevos Espectadores. Cine, televisión y video en México*. México: Instituto Mexicano de Cinematografía.

Landi, O., A. Vachieri, y A. Quevedo (1990) *Públicos y consumos culturales en Buenos Aires*. Buenos Aires: CEDES.

Martín Barbero, Jesús (1987) *De los Medios a las Mediaciones*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

_____ (1995) “Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”. *Pre-Textos. Conversaciones sobre las comunicaciones y sus contextos*. Cali: Programa Editorial Facultad de Artes Integradas, Universidad del Valle.

_____ (1988) “Euforia tecnológica y malestar en la teoría”. *Diálogos de la Comunicación*, No.20. Lima.

_____ (1987) "La telenovela en Colombia: televisión, melodrama y vida cotidiana". *Diálogos de la Comunicación*, N°17. Lima.

_____ (1999) "Los descentramientos del arte y la comunicación". En: Ossa, Carlos (comp.): *La Pantalla Delirante*. Lom Ediciones, Universidad Arcis.

_____ (1999) "Recepción de medios y consumo cultural: travesías". En Guillermo Sunkel (coord.): *El Consumo Cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

_____ y Muñoz, Sonia, coords (1992) *Televisión y Melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

_____ y Rey, G. (1999) *Los Ejercicios del Ver*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Mata, M.C. (1997) *Públicos y Consumos Culturales en Córdoba*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

Morley, David (1986) *Family Television*. Londres: Comedia/Routledge.

Muñoz, S. (1995) *El Ojo, el Libro y la Pantalla. Consumo Cultural en Cali*. Cali: Editorial Facultad de Humanidades, Universidad de Cali.

Orozco, Guillermo (1996) *Televisión y Audiencia. Un enfoque cualitativo*. Madrid: Ediciones de la Torre, Universidad Iberoamericana.

Williams, R. (1983) *Keywords. A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.

¹Notas

Guillermo Sunkel, Universidad de Chile. Correo electrónico: gsunkel@cntv.cl

Sunkel, Guillermo (2002) "Una mirada otra. La cultura desde el consumo". 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.

Estos planteamientos están en sintonía con De Certeau, M. *La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

² Esta interpretación se basa en Williams, R. *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Oxford University Press, New York, 1983.

³ Véase: García Canclini (coordinador) *Los Nuevos Espectadores. Cine, televisión y video en México*, Instituto Mexicano de Cinematografía, 1994. Una síntesis de esta investigación se encuentra en García Canclini, N. *Consumidores y Ciudadanos*, Editorial Grijalbo, México, 1995.

⁴ Cabe destacar que esta situación ha cambiado significativamente en los años 90 con la aparición de las multisalas.

Cultura, poder e identidad; la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos

Miguel Tinker Salas y María Eva Valle *

El tema de los/as intelectuales chicanos/as no puede separarse del movimiento social y político del cual surge en la década de los sesenta. Ante la guerra en Vietnam, el racismo y las adversas condiciones socioeconómicas que enfrentaban, los/as chicanos/as se radicalizaron y se unieron a las protestas que sacudieron a la sociedad norteamericana a finales de la década de los sesenta e inicios de los setenta. Durante esta época politizada compartieron el espacio social con un movimiento afroamericano más desarrollado que contaba con una organización nacional, con los grupos euroamericanos opuestos a la guerra en el sur de Asia y con el movimiento de mujeres que luchaban por la igualdad. No obstante su participación en este proceso, los/as chicanos/as no establecen presencia nacional en los Estados Unidos por otra razón fundamental. Tradicionalmente, los estadounidenses han interpretado el tema racial como una realidad bipolar marcada sólo por la existencia de dos grupos raciales: los euroamericanos y los afroamericanos. Dentro de este paradigma dominante, otros grupos raciales o étnicos suelen ser invisibles, no reconocidos por no corresponder a la perspectiva hegemónica euroamericana ni a la condición de esclavitud a la que fueron sometidos millones de africanos. Más allá de esta construcción bipolar los/as chicanos/as también han sufrido la percepción de ser extranjeros/as en una región que en un momento histórico perteneció a México. Los/as chicanos/as persisten como un enigma racial y cultural, nunca aceptados como “americanos/as” sin importar su nivel de asimilación, su uso del inglés o sus años de residencia en los Estados Unidos.

La dramática explosión demográfica de la última década —la población mexicana/latina aumentó en un 60% elevándose de 22.4 millones en el censo de 1990 a 35.3 millones en el censo del 2000— ha producido una reacción xenofóbica entre algunos sectores de la sociedad estadounidense (Hasting,2001). Esta reacción negativa facilitó la aprobación de leyes anti-inmigrantes y la reafirmación del inglés como idioma oficial exclusivo, medidas adoptadas en California en la primera mitad de la década de los noventa. Esta legislación racista buscaba reconquistar con leyes represivas el espacio que la sociedad dominante había cedido en el campo cultural. Por lo tanto, la sociedad da por sentado que los/as chicanos/as, sean nativos/as o hijos/as de inmigrantes, presentan una lealtad dividida en el ámbito cultural, lingüístico y hasta nacional.

El origen “radical” del movimiento Chicano/a trae consigo ciertas implicaciones sobre el carácter de este proceso y las tendencias intelectuales que generó. El movimiento Chicano/a, ampliamente definido, representó un proceso con múltiples tendencias sociales y políticas que incluía a radicales, nacionalistas, marxistas y hasta reformistas que sólo buscaban ubicarse dentro de las existentes estructuras del poder. Sin un programa político que los uniera, las diversas tendencias de este movimiento concentraron esfuerzos para luchar contra la exclusión generalizada que la sociedad dominante practicaba contra los/as chicanos/as. Los sectores más nacionalistas de este movimiento trataron, a veces artificialmente, de establecer una visión común del pasado y los objetivos que buscaban implementar. El movimiento Chicano/a, en ningún momento ejerció hegemonía sobre toda la población de origen mexicano en los Estados Unidos. Tanto la población de origen mexicano como los/as mismos/as chicanos/as no sólo se definían en relación con su grupo étnico, sino que también exhibían marcadas divisiones de clase, de regionalismo, de generación, de género, de orientación sexual y, por supuesto, diversos niveles de transculturación. Durante su auge en la década de los setenta, los/as chicanos/as sólo llegaron a representar un sector, aunque quizás el más politizado de la población de origen mexicano en los Estados Unidos. Los/as chicanos/as enfrentaban un doble reto, se vieron obligados a liberar una lucha

contra la sociedad estadounidense que los/as excluía mientras que a la vez trataban de popularizar este esfuerzo dentro de su propia comunidad. Ante esta situación, el movimiento Chicano/a, desde su inicio, refutó los paradigmas tradicionales y las normas sociales impuestos tanto por la sociedad euroamericana como por la sociedad mexicana. La definición de lo que implica ser chicano/a está sujeta a constantes cambios, afectada por la política, la cultura y hasta las condiciones económicas.

Los orígenes del movimiento

El movimiento Chicano/a, como proceso social, según Vélez-Ibáñez incluye múltiples “estratos con características internacionales, nacionales y locales” (1996:93). Como parte de su esfuerzo antihegemónico y antiasimilacionista, los/as chicanos/as buscaron inspiración en el pasado revolucionario de México. Por lo tanto, apropiaron la imagen del líder indígena Cuauhtémoc, el último emperador azteca, la Virgen de Guadalupe, a Emiliano Zapata y Pancho Villa héroes de la Revolución mexicana, al igual que guerrilleros contemporáneos como Genaro Vázquez y Lucio Cabañas. También se apropiaron de la figura del mártir de la Revolución cubana Ernesto “Che” Guevara. Estas imágenes se convirtieron en poderosos símbolos políticos y culturales de una nueva generación que buscaba una alternativa a la cultura e identidad euroamericana. Los esfuerzos por establecer una nueva identidad también implicaron una ruptura profunda con la generación previa de mexicoamericanos/as que los/as jóvenes chicanos/as caracterizaron como asimilacionistas. La afirmación de lo que implica ser chicano/a no sólo rechaza las prácticas de la sociedad dominante, sino que también se define en oposición a la anterior generación política de mexicoamericanos (Muñoz,1989:16). La juventud chicana rechazó las formas tradicionales de participación política y en su lugar optaron por fundar organizaciones de base y adoptar formas directas de protesta incluyendo el *boycott*, las huelgas y las manifestaciones.

Reformas educacionales, protestas estudiantiles y la creación de instituciones

Las/os jóvenes chicano/as de la década de los sesenta enfocaron sus protestas contra el sistema educativo estadounidense que excluía sus experiencias (Muñoz,1989, Rosales,1996). Los/as estudiantes exigían la educación bilingüe, una representación auténtica de la experiencia chicana en el país y el reclutamiento y retención de alumnos/as y profesores/as chicanos/as en las universidades. La lucha en pro de las reformas educativas reunió las diversas tendencias chicanas y en 1969 resultó en la publicación del *Plan de Santa Bárbara*. Elaborado por activistas e intelectuales, el documento sirvió de modelo para el desarrollo de centros de estudios chicano/as, tanto en las universidades como en la comunidad. Para el movimiento Chicano/a, las universidades, especialmente en su función como difusoras de la cultura dominante, se convirtieron en centros de lucha y un grupo importante de activistas optaron por carreras académicas aumentando así el número de intelectuales chicano/as con preparación universitaria. La petición dirigida a las universidades para que establecieran centros de estudios chicano/as sigue siendo uno de los más importantes legados de este movimiento. Esta demanda cumplió dos exigencias: buscó establecer una representación coherente de la experiencia chicana en las universidades y, a la vez, les permitió acceso a los/as intelectuales chicanos/as a este nuevo campo, ofreciéndoles un sitio legítimo donde podían articular sus puntos de vista y refutar la cultura dominante. Aunque en su momento, estas exigencias fueron juzgadas como radicales, en realidad representan los intereses de una clase media que buscaba su propio espacio cultural dentro de la sociedad estadounidense (Alvarez,1985;50-53).

El campo de estudios chicano/as surge como resultado de un movimiento social, no a raíz de una iniciativa gubernamental como sucedió en el caso de los estudios regionales o de áreas de carácter internacional en la academia estadounidense. El estudio de Latinoamérica, África y Asia en las universidades estadounidenses surge al fin de la segunda guerra mundial como parte de la política de la guerra fría y el grado de ignorancia que existía sobre esas regiones. No obstante, existe un importante punto de convergencia entre los centros de estudios regionales y étnicos que tiene que ver con la confluencia entre la política de la guerra fría y la disponibilidad de los Estados Unidos a conceder reformas a grupos étnicos para promover la imagen de una sociedad igualitaria. Desde su inicio, el

campo de estudios chicano/as y los/as intelectuales que de allí surgieron, quieran o no, estaban vinculados/as con un movimiento social insurgente que obtuvo ciertas concesiones del Estado y de la sociedad civil. Para los/as intelectuales esta trayectoria produjo una difícil coexistencia dentro de la universidad ya que los estudios chicanos/as fueron vistos como una concesión a un movimiento social. La situación tenue de los estudios étnicos ocasionó tensiones dentro del propio campo ya que muchos intelectuales chicano/as expresaron cierta inquietud sobre su propia legitimidad dentro del nuevo mundo académico. Otros factores también influyen en esta decisión e incluyen el carácter político de la actividad académica y el liderazgo patriarcal que frustra la amplia participación. Al enfrentar estas presiones, algunos/as intelectuales buscaron refugio en los departamentos académicos tradicionales mientras continuaban aprovechando de su etnia para obtener concesiones de los que ejercen el poder.

Las relaciones de poder y jerarquía definen e influyen en el mundo de los/as intelectuales chicanos/as ya que en pocas ocasiones se les acepta como iguales. Las expectativas y, a veces las metas, de los/as intelectuales chicanos/as difieren de las de la mayoría euroamericana. Los/as intelectuales chicanos/as no sólo tienen la responsabilidad de desempeñar las actividades comunes a todo académico, sino que dado el grado de alienación que existe en muchas instituciones, también recae sobre ellos la responsabilidad de reclutar y entrenar a la próxima generación de estudiantes chicanos/as. Estas responsabilidades pocas veces son apoyadas por dichas instituciones, mucho menos reconocidas como parte de la labor de dicho grupo. A su vez, el carácter interdisciplinario de los estudios chicanos/as desafía los límites institucionales de las universidades donde los departamentos de las disciplinas tradicionales ejercen todo el poder.

Algunos académicos tradicionales, incluso los de izquierda, como es el caso de Tod Gitlin, han criticado severamente el concepto de estudios étnicos, acusándolos de “balcanizar” los programas de estudios de las universidades (Tod Gitlin,1996). Esta postura presupone que las diferencias raciales y étnicas han sido resueltas y, por lo tanto, la afirmación de lo racial o étnico le resta importancia a las diferencias de clase. Sobre este tema existe una curiosa alianza entre algunos intelectuales de la vieja izquierda con los de la derecha al proponer que los estudios étnicos resaltan las diferencias raciales en vez de promover la asimilación (Skerry,1993). Estos sectores opinan que los estudios étnicos son una forma de discriminación moderna que le provee a la gente de color ciertos privilegios y diferentes normas de comportamiento. En la mayoría de los casos la realidad es otra. Las experiencias de los/as intelectuales chicanos/as —a diferencia de sus colegas euroamericanos— son condicionadas por el racismo, la imposición de una cultura dominante, las relaciones de clase y las circunstancias históricas en que se desempeñan. Los/as intelectuales euroamericanos mantienen una posición de privilegio que los/as protege de estas tensiones y conflictos raciales. Son pocos los individuos de este grupo que rompen las barreras de sus paradigmas tradicionales y se involucran en temas de carácter chicano/a o participan en conferencias sobre chicanos/as. Por lo tanto, el nivel de ignorancia acerca de los/as chicanos/as entre los sectores intelectuales dominantes es francamente atroz. Sin duda, esta realidad es parte de la dinámica general que existe en los círculos académicos, pero también refleja las condiciones de poder que predominan, especialmente cuando la ignorancia sobre el tema constituye la condición normativa.

Para promover sus intereses los/as intelectuales chicanos/as crearon sus propias organizaciones, centros de investigación, revistas y redes académicas. La Asociación Nacional para los Estudios Chicanos y Chicanas (NACCS), fundada en 1973 por estudiantes de pos-grado y profesores/as chicanos/as, continúa siendo la organización más importante en el campo. Desde su fundación la organización se vio sacudida por intensos debates sobre el marxismo, el papel de raza en la condición chicana, el concepto de colonia interna, la validez de una nación chicana denominada Aztlán, el nacionalismo cultural, la distribución del poder y liderazgo entre hombres y mujeres, de orientación sexual, al igual que tensiones de carácter generacional y otros temas que en su momento fueron sumamente candentes (García,1973; Flores,1973; Almaguer, 1975; Muñoz,1989). Inicialmente, NACCS promovió el concepto del activista e intelectual cuya labor incluía no sólo su carrera personal sino que también alentaba un análisis de la problemática que confrontaba a los/as chicanos/as, el carácter de las instituciones dominantes y la posibilidad de un cambio radical en las relaciones de poder en los Estados Unidos (Muñoz,1989:152). En la última década, el propósito de la organización ha cambiado,

abandonando su carácter político, pasando a ser, según Muñoz, “como cualquier otra organización profesional, aunque todavía preserva un carácter mexicanoamericano”(1989:156).

A partir de la década de los noventa las condiciones que enfrentan los intelectuales chicanos/a cambiaron significativamente. Un número importante de universidades estatales y privadas en los Estados Unidos crearon algún tipo de departamento de estudios chicano/as, latinos/as o étnicos que se enfoca en la problemática de estos grupos. Los estudios de “gente de color,” y estudios chicanos/as en particular, han adquirido cierta legitimidad a la vez que se han ido distanciando de los movimientos sociales que los vieron surgir en décadas anteriores. La presencia de los intelectuales chicanos/as aumentó dramáticamente tanto en campos tradicionales como en los no tradicionales. Los/as intelectuales chicanos/as se han destacado en campos como la literatura y los estudio de la mujer (Sánchez,1992), (García,1997), sociología (Pardo,1998), historia (Ruiz,1998; González,1999), antropología (Alvarez,1987), educación (Gandara,1995), teatro (Huerta,1982), ciencias políticas (Barrera,1979), y muchas otras áreas. Como consecuencia de esta presencia, asociaciones académicas y profesionales en los Estados Unidos hoy día incluyen una sección “latina” o sea representativa de intereses chicanos/as, puertorriqueños y de otros grupos.

Categoría étnica

Desde la década de los sesenta el movimiento Chicano/a ha lidiado con un nombre aceptable que defina las experiencias de la población de origen mexicano en los Estados Unidos. La percepción histórica y la imagen popular que los estadounidenses mantienen de México y aplicaron a los/as chicanos/as marca los contornos de este debate. La guerra entre México y los Estados Unidos de 1846-1848, la pérdida por parte de México de la mitad de su territorio, el racismo institucionalizado, la aplicación desigual de la justicia, la inmigración de millones de personas y un patrón de explotación laboral han afectado la manera en que la sociedad dominante considera a los/as mexicanos/as y, por extensión, a los/as chicano/as. Aunque los mexicanos y los/as chicanos/as comparten una herencia histórica, enfrentan distintas realidades. La experiencia chicana no es paralela ni a la mexicana, ni a la condición de dominación o privilegio que gozan los euroamericanos. La afirmación de una herencia mexicana dentro de una cultural estadounidense hostil ha sido un tema sumamente difícil para los/as chicano/as. La observación de Jurgen Habermas es importante en este contexto, cuando sostiene que ningún grupo puede establecer una identidad independientemente de la que le impone la sociedad dominante (1976:107).

Una de las características excepcionales que marca la experiencia chicana es su continua relación con México y los mexicanos, la cercanía de la frontera y la constante inmigración del país vecino. Esta particularidad también la comparten millones de inmigrantes caribeños, centroamericanos y suramericanos que al abandonar sus hogares y establecerse en los Estados Unidos fortalecen a la comunidad chicana/latina, amplían su presencia, estimulan su cultura y lenguaje, aunque en contextos muy diferentes de los que existen en su país de origen. La presencia de millones de mexicanos/as, latinos/as e incluso chicano/as establece nuevos espacios transnacionales y redefine conceptos tradicionales de nacionalidad y ciudadanía tanto en América Latina como en los Estados Unidos. Lo importante de este proceso, como lo señala Renato Rosaldo es que la “reproducción cultural involucra la forma en que comunidades se [...] propagan a través del tiempo como una constelación dinámica y no un artefacto inmóvil”(Rosaldo,1985;10-11). En las primeras décadas del siglo XX, las comunidades mexicanas/chicanas en los Estados Unidos servían de resguardo social y enlace cultural para los inmigrados recién llegados de México. Este proceso continuó hasta que los/as inmigrantes desarrollaron su propia masa crítica llegando al punto en que desplazaron demográficamente a los propios chicanos/as, agravando las tensiones entre estos dos sectores de la población. Uno de cada tres californianos, para citar un caso, se define hoy en día como latino/a.(Lerner y Marrero, 2001) Los/as mexicanos/as en los Estados Unidos han enfrentado un proceso continuo de afirmación de identidad determinada fundamentalmente por su interacción con la sociedad dominante, su propio nivel de transculturación y el constante flujo de inmigrantes que llegan de México. La identidad chicana no es un fenómeno estático, se forja en relación con esta experiencia histórica, encarna múltiples prácticas

culturales e incorpora la innovación y la espontaneidad que implican las diferencias regionales y las condiciones sociales. Los/as inmigrantes mexicanos/as o latino/as se familiarizan con esta identidad, introducen sus propias normas culturales, efectúan cambios y, a su vez, son transformados por este complejo proceso.

En un mundo marcado por estas tensiones y por contextos contradictorios, los/as intelectuales chicanos/as han luchado por varias décadas por la creación de un término anti- hegemónico que defina su realidad. La primera edición de la revista chicana *Aztlán*, (1970) incluía dos artículos, uno por Fernando Peñalosa, y el otro por Deluvina Hernández, que pugnaban con los parámetros y la dimensión de lo que constituye una identidad chicana. Este no es un proceso que refleje una simple política de identidad o un esfuerzo despiestado. Ante una realidad que incluye grandes diferencias raciales, étnicas y una amplia diversidad cultural y social, el tema de la identidad entre los/as chicanos/as suele ser sumamente complejo. ¿Sobre qué factor se puede basar esta identidad; la apariencia física, el lenguaje, la cultura, o una experiencia de exclusión por parte de los sectores dominantes en los Estados Unidos? Algunos intelectuales, como es el caso de Zaragoza, cuestionan si en realidad existen factores comunes que definan al grupo o si existe la posibilidad de acción política común (1990,40). Por lo tanto, el tema de lo que define la realidad y la identidad chicanas continúa involucrando a muchos intelectuales aunque no siempre se plantee de esta misma forma.

Mientras que la comunidad de herencia africana en los Estados Unidos encuentra amplia aceptación en el uso de calificativos como afroamericano, el nombre chicano/a no tuvo la misma aceptación a causa de su carácter político (Limón,1981). Para describir a la población de descendencia mexicana en los Estados Unidos existen, además de chicano/a, un gran número de calificativos que incluye mexicano/a, mexicoamericano/a, hispano/a, latino/a y xicano/a, que ha sido tomado por jóvenes que desean asociarse con un pasado indígena. Curiosamente, el uso de "mexicano," con su obvia referencia a México ha aumentado en popularidad entre varios sectores encarnando el carácter anti-hegemónico que antes se le atribuía a chicano/a. Más allá de cualquier agenda política, el uso de múltiples calificativos empleados por la presente generación sugiere que los conceptos de identidad no son una proposición fija, más bien las personas la utilizan con relación a las situaciones que enfrentan. Una persona de origen mexicano, se puede auto definir como chicano/a al igual que en otro contexto utiliza el nombre mexicano. Esta realidad implica que los conceptos de identidad se han separado de sus raíces ideológicas y se basan en condiciones situacionales representando una realidad excepcionalmente fluida.

Los debates, a veces polémicos, sobre la etnia, la raza o la identidad revelan los aportes de los/as intelectuales chicanos/as sobre lo que implica ser una "persona de color" e inmigrante dentro de la sociedad estadounidense. Estas contribuciones siguen cobrando importancia, dado el hecho de que en algunas regiones de los Estados Unidos los euroamericanos ya no constituyen la mayoría de la población. No obstante, cómo definir una cultura común, una estrategia política o una identidad chicana sigue produciendo debates intensos tanto en los círculos académicos como en la prensa tradicional. Desde su origen, las condiciones históricas y un conjunto de experiencias circunscribieron el nombre chicano/a. Antes de que fuera apropiado por la generación de los sesenta, el nombre chicano/a se utilizaba para definir a una persona de la clase obrera "o a los más pobres inmigrantes de México"(Limón,1981:205). Su uso por los/as chicanos/as destaca su deseo de establecer vínculos entre estudiantes socialmente marginalizados y la gran masa de obreros mexicanos e inmigrantes en los Estados Unidos (Limón,1981:201). Por lo tanto, desde sus inicios representó un concepto ideológico de solidaridad que buscó incluir a toda persona de origen mexicano en los Estados Unidos. El nombre chicano/a incorpora un concepto de conciencia étnica y política caracterizado por una fuerte tendencia nacionalista. Según el Plan de Santa Bárbara, un manifiesto chicano/a, "Chicanismo es un concepto que integra un auto reconocimiento con una identidad cultural, la primera etapa en el desarrollo de una conciencia política" (Plan de Santa Bárbara,1970:55). Estos nuevos valores chicano/as implican un rechazo del modelo asimilacionista euroamericano y un compromiso general de luchar por cambios sociales. Según Ignacio García, el nombre representa la alianza contradictoria de lo americano con lo mexicano, "chicanismo simboliza la fusión de los dos y a su vez la aceptación simultánea y el rechazo de ambos" (1997:72). Aunque en su fase inicial sirvió para inspirar un nuevo movimiento social, el uso del calificativo chicano/a también promovió una agenda nacionalista y sexista que ciegamente empleó los

conceptos de etnia y raza mientras negaba la importancia de clase o la necesidad de forjar alianzas entre varios grupos étnicos.

El nacionalismo que se utilizó durante el auge del movimiento, el cual implicaba cierta autenticidad cultural, que solía incluir el uso del español, la piel morena, o el conocimiento de la historia mexicana produjo una marcada alienación entre algunos chicanos/as que no cumplían con estos requerimientos. Además, el machismo, basado en el estereotipo del patriarca latinoamericano obstaculizó el papel que las mujeres desempeñaran en este proceso social y político. La posición de la mujer no fue el único hecho manipulado por el Movimiento. El tema de la sexualidad siguió siendo tabú. En muchos casos, las personas que proponían una discusión franca sobre el género o el uso del marxismo fueron caracterizado como traidores. Las cosas llegaron a tal extremo que un supuesto líder chicano planteó que el feminismo era una conspiración promovida por la CIA para debilitar el movimiento (Rosales,1996:182).

Es su afán por forjar la unidad, el movimiento Chicano/a disminuyó la importancia de las diferencias regionales, culturales, lingüísticas, sociales y sobre todo la cuestión de clase. No obstante, es posible que la frágil unidad que existía en este movimiento haya intensificado la necesidad de implantar una uniformidad cultural sobre sus miembros. Entre los/as chicano/as la tendencia nacionalista y cultural sigue teniendo considerable apoyo. La inclinación por imponer una visión hegemónica ha llevado a algunos nacionalistas a tratar de asignarle a todos los latinos en los Estados Unidos, no obstante su país de origen, el nombre de chicano/a (xicano) o destacar sólo sus raíces indígenas.

Rescatando una historia negada

Mas allá de la lucha por la igualdad socioeconómica, las/os intelectuales chicanos/as enfrentaron el reto de situar a la experiencia chicana dentro de la historia estadounidense de la cual habían sido excluidos. Durante la década de los sesenta, como lo señala Tomás Almaguer “numerosos académicos chicanos retaron enérgicamente los paradigmas tradicionales utilizados por las ciencias sociales que servían de base para los estudios acerca de la población mexicoamericana”(Almaguer,1987:7). Los trabajos iniciales de Acuña (1972), Maciel (1977), Griswold del Castillo (1979), Camarillo (1979), García (1981, 1989), Rosales (1996), Sánchez, (1977) y Ruiz (1987), situaron a los/as chicanos/as dentro de la sociedad estadounidense de la cual habían sido excluidos/as. Hacia fines de la década de sesenta un grupo importante de intelectuales adquirió puestos universitarios y con esto, el campo de estudios chicano/as avanzó considerablemente. La obra del historiador Rodolfo Acuña, *Occupied América*, de inmediato causó sensación y se convirtió en el trabajo más polémico de esta época (1972). Utilizando un estilo desafiante Acuña documentó un sinnúmero de casos en que los euroamericanos despojaron a los/as chicanos/as de sus tierras y luego los explotaron como mano de obra barata. Aunque su trabajo ha sido criticado e incluso modificado por el propio Acuña, su obra inspiró a una nueva generación y les permitió desarrollar una visión crítica de la sociedad estadounidense y su lugar dentro de ella (Zaragoza,1990 y González,1999).

Durante la década de los setenta e inicios de los ochenta, algunos/as intelectuales debatieron sobre diferentes formas de interpretar la realidad chicana con mayor énfasis sobre el papel de clase, el marxismo, los conceptos de etnia, de raza, la idea de colonia interna, el poder político y la existencia de una nación o territorio independiente denominado Aztlán. Una obra influyente durante este periodo fue el trabajo de Mario Barrera, *Race and Class in the Southwest (1979)*. El estudio de Barrera analizó la existencia de una fuerza laboral segregada por su raza y en la cual los/as chicanos/as representaban una colonia interna dentro de los Estados Unidos. Inspirados por las obras de Pablo González Casanova entre otros, Barrera y varios intelectuales chicanos promovieron el uso del concepto de colonialismo interno porque les permitió un punto de comparación con las experiencias de otros grupos raciales o étnicos “en otros países y con la experiencia del tercer mundo en general” (Barrera,1978:203). El tema de la colonia interna adquirió amplia popularidad entre algunos/as intelectuales chicanos/as ya que, según Almaguer, sirvió para acentuar “la importancia de raza y el racismo como puntos fundamentales que captaba la experiencia chicana en los Estados Unidos” (Almaguer,1987:8). No todos/as los/as intelectuales chicanos/as se mostraron dispuestos/as a estudiar la dinámica chicana/as sólo desde el

punto de vista de la raza o el racismo. Rosaura Sánchez destacó que la etnia no era el factor determinante en las condiciones opresivas que enfrentaban los chicanos/as. Ella insistió que la condición y los intereses de clase solían ser más sobresalientes que la categoría étnica, porque para las/os chicanos/as “los deslindes culturales no eran geográficos o legales, sino más bien sociales, económicos e ideológicos” (Sánchez,1987:81). El debate entre los méritos de raza o clase como formas de análisis para explicar la condición chicana sigue creando discordia entre los/as intelectuales chicanos/as.

Los/as intelectuales chicanos/as también prestaron atención a la dinámica fronteriza entre México y los Estados Unidos. La frontera entre México y los Estados Unidos sirvió de metáfora para el choque cultural entre mexicanos/as y estadounidenses y a su vez los/as chicanos/as. La frontera conjugaba la posibilidad de una nueva cultura que no fuese ni mexicana, ni estadounidense, sino más bien una singular expresión de la región y sus habitantes. Una de las proponentes de este argumento, Gloria Anzaldúa, insistió en que la frontera representa una herida abierta, “donde el tercer mundo roza contra el primero y sangra. Antes de que la sangre logre cicatrizar, la herida sangra nuevamente, la sangre de estos dos países forma una nueva nación, una cultura fronteriza” (1987:3). La premisa de este proyecto es que la cultura fronteriza, “no es ni completamente mexicana ni americana, sino más bien una que revela las diferencias y presiones de ambas culturas”(García, 1981:231). La frontera se proyecta como sitio de conflicto cultural y social, donde los intereses antagónicos euroamericanos y mexicanos chocan y a raíz de este conflicto surge una tercera vía, conocida popularmente como “cultura fronteriza.” La idea de una cultura fronteriza, de una vía alterna a la mexicana y la estadounidense, es ampliamente aceptada entre los/as intelectuales chicanos/as. La noción de una cultura fronteriza independiente de México y de los Estados Unidos se basa en un argumento algo ambiguo que no incorpora ni toma en consideración cuestiones de cultura y poder. Esta idea presupone la existencia de experiencias y perspectivas homogéneas compartidas por la gente de la frontera y no toma en cuenta el carácter heterogéneo de la región. Aun más allá de la simple existencia de distintas clases sociales, tampoco consideran el origen de los pobladores o las múltiples experiencias generacionales que allí coexisten y que no comparten una visión uniforme de la frontera (Tinker Salas:1997).

En los últimos diez años un gran número de intelectuales chicanos/as desfavoreció el uso de los análisis estructurales para explicar las condiciones desiguales que enfrenta la población. Motivados por el deseo de evitar una unidimensional historia de victimización, estas obras buscan ampliar los parámetros tradicionales del campo. Descontando las intenciones que posiblemente motiven estas obras, las mismas aparecen descontextualizadas y en su mayoría no consideran las relaciones de poder que todavía influyen en la vida cotidiana de la comunidad chicana. Indiscutiblemente, las representaciones del pasado no pueden partir de una simple historia de la opresión, y sin duda esta tendencia se manifestó en las primeras décadas del movimiento Chicano/as. Pero a su vez, el hecho de que la población chicana reúna una realidad compleja que incluya la resistencia y la complicidad, no implica que no enfrentaron anteriormente o sigan enfrentando hoy día condiciones desiguales. El debate entre “víctima y resistencia,” tiene que ir más allá de una realidad bipolar e incorporar una presentación comprensiva que considere las complejas experiencias de los/as chicanos/as en los Estados Unidos.

La inmigración y la experiencia chicana

Otro campo fundamental que captó la atención de los/as chicanos/as tuvo que ver con el estudio de la inmigración, en particular con el esfuerzo por trazar la evolución y las contribuciones de la población de origen mexicano en los Estados Unidos. En los estudios tradicionales de la inmigración los mexicanos solían ser meros trabajadores de campo, representados como una masa obrera sin rostro ni carácter, que regresaba a México al acabar sus labores. En sus obras los/as intelectuales chicanos/as trataron de infundirle cierta humanidad a estas personas, destacando sus aportes a los Estados Unidos y subrayando las luchas que emprendieron los inmigrantes por sus derechos y así refutando la patología social que personificaba al mexicano como un indolente, flojo y borracho. En este sentido las obras de Ernesto Galarza, *Merchants of Labor*, (1964) y Julian Samora, *Los Mojados, the Wetback Story* (1971), revelan las condiciones cotidianas que enfrentaron los/as inmigrantes mexicanos/as.

El estudio de la inmigración resultó ser uno de los pocos campos donde los/as chicano/as, mexicanos/as y euroamericanos/as se desplegaron paralelamente, aunque no de forma organizada. Obviamente, tanto los/as mexicanos/as como los/as estadounidenses tenían un interés profundo en el tema de la inmigración mexicana a los Estados Unidos. En México, Jorge Bustamante (1977,1978), siguió el legado de Manuel Gamio (1930), quien había documentado las condiciones que enfrentaron los/as inmigrantes en la primera mitad del siglo XX. Los académicos euroamericanos como Mark Reisler (1976) analizaron las condiciones que llevaron a que Estados Unidos aprovechara la mano de obra mexicana. La contribución de los/as chicanos/as al campo de los estudios de la inmigración fue más allá de lo económico y político e incluyó temas como el papel del racismo, la etnia, la cultura, la asimilación y la aculturación.

Los estudios sobre la inmigración europea a los Estados Unidos impulsados por Milton Gordon, Robert Parks y otros habían sembrado el ideal de una "sociedad inclusiva" ("melting pot") donde los/as inmigrantes, después de dos o tres generaciones, se despojaban de sus características culturales y asumían las normas de la sociedad dominante. En su trabajo, Renato Rosaldo demuestra que el "concepto estadounidense de sociedad inclusiva despoja al inmigrante de su cultura. Desde el punto de vista de la sociedad dominante, el proceso de inmigración priva al individuo de su cultura tradicional, permitiéndole que se convierta en ciudadano estadounidense transparente, al igual que usted y yo, gente sin cultura" (Renato Rosaldo,1989:209). Debido a su papel político, el proceso de asimilación en los Estados Unidos es un concepto social deficiente, o lo que es peor, malamente representado. La asimilación no es un proceso unidimensional o un trayecto lineal que ocurre naturalmente con el tiempo como lo plantea Parks sino, más bien, como lo señala Rosaldo encarna un proceso multi-dimensional que reúne diversas probabilidades. Desde el punto de vista de los que estudian el fenómeno de raza y etnia hay distintos factores y condiciones que intervienen en el proceso de asimilación. Estos factores incluyen la posición social de la persona, (Sánchez-Janowski,1986), su residencia en un enclave o barrio étnico o su cercanía a la frontera entre México y los Estados Unidos, (Keefe/Padilla,1987), la generación a la cual pertenecen, (Alvarez,1985) y la experiencia de opresión racial y de clase (Barrera,1979). En su obra Padilla y Keefe (1987) reprochan la noción tradicional de la aculturación, y en su lugar proponen la idea de la aculturación selectiva, o la identidad étnica situacional, donde el inmigrante aun después de varios años preserva aspectos importantes de su previa cultura. Los que siguen planteando el concepto tradicional de la aculturación y "sociedad inclusiva" no consideran o se rehúsan a aceptar el papel que el racismo sigue ejerciendo en la condición del chicano/a y el/la mexicano/a en los Estados Unidos. El tema de la aculturación y la asimilación continúa ocasionando serios debates llegando hasta a los medios de comunicación social en los Estados Unidos. Por un lado, y este es un campo amplio, están los que insisten en que los/las chicano/as enfrentan una realidad particular, y por el otro, están los que reclaman que la experiencia de los inmigrantes mexicanos es semejante a la de los irlandeses o italianos que llegaron a este país durante el siglo XIX (Skerry,1993).

Hablan las mujeres

Los temas relacionados con el género y la sexualidad recibieron poca atención en la primera fase del movimiento Chicano/as. El manejo de esta problemática revela la hegemonía que ejercieron los hombres sobre el movimiento y su producción intelectual. La exclusión de la mujer va más allá de su simple ausencia en los textos, y además incluye los temas sobre los cuales se presta atención, las oportunidades de empleo, las redes profesionales y el acceso a fondos para realizar investigaciones. Durante la década de los setenta estudios sobre las condiciones que enfrentaban las mujeres eran escasos (Longeaux Vásquez ,1972, Sosa Riddel 1974,). Los primeros esfuerzos se enfocaron en la triple opresión que confrontaban las chicanas notando que “no obstante su origen y sus variadas interpretaciones, el problema de la dominación masculina en la cultura chicana es real y debe ser encarnado”(Mirandé y Enríquez, 1979:13). A raíz de estos planteamientos hubo un esfuerzo concreto por analizar las contribuciones de las mujeres en todos los aspectos. Aunque las/os intelectuales chicanos/as demostraron una madurez intelectual y emplearon métodos sofisticados para analizar los problemas relacionados con el racismo y la etnia, según Vicki Ruiz y otras autoras, no aplicaron el mismo criterio al estudio de la mujer, sus aportes a la vida cotidiana, su posición como obrera y su “rica herencia de activismo político y laboral” (1986:148).

Las activistas e intelectuales chicanas exigieron la “liberación total” y la necesidad de estudiar equilibradamente a la mujer y al hombre (Longeaux Vásquez,1972:31). No obstante su propuesta, las mujeres hallaron tremenda resistencia entre los supuestos “jefes” del movimiento Chicano/a que además incluyó un importante número de mujeres que temían ser llamadas *agringadas* o *vendidas* (americanizadas o traidoras). Ante el rechazo de las instituciones controladas por los hombres, las chicanas formaron sus propias organizaciones. La creación de Mujeres Activas en Letras y Cambio Social, (MALCS) refleja esta trayectoria, que ha logrado impulsar el nivel de consciencia sobre el tema de la mujer y su papel político. Así Sonia López plantea que “si la chicana procuraba el cambio social, no sólo por su gente, sino para todos los sectores oprimidos en una sociedad de clase, debería analizar las condiciones que dan origen a su explotación, pobreza y miseria”(1997:106).

Durante la década de los ochenta el papel de la mujer quedó establecido como tema central del movimiento Chicano/as y sobre todo la necesidad de alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres. Las chicanas también lidiaron con el tema de la cultura analizando los símbolos tradicionales que habían sido asociados con la subordinación femenina. En este contexto situaron a la figura de la Malinche, no como una traidora Azteca ante los españoles sino más bien como una mujer independiente y capaz de defender sus propios intereses. Asimismo, otros símbolos mexicanos como el de la Llorona e incluso la propia Virgen de Guadalupe o la monja Sor Juana Inés de la Cruz adquirieron nuevas características asociadas con la independencia de la mujer. El esfuerzo por rescatar figuras de carácter feminista del pasado indígena o de la colonia, se asemeja al esfuerzo previo de los chicanos/as nacionalistas de los años setenta (Sánchez,1997).

Esta nueva apreciación critica las contradicciones inherentes en la cultura tradicional mexicana y chicana a la vez que promueve una nueva visión de poder feminista centrandose en el discurso sobre temas de la mujer. La publicación de *Borderlands, La frontera, The new mestiza* (1987) obra maestra de Gloria Anzaldua, destaca la creación de una conciencia mestiza y permite que la mujer reclame aspectos de su vida y cultura que antes se le habían negado. No obstante, Anzaldua tiende a enfocarse en factores psicológicos y culturales y casi nunca aborda las condiciones estructurales que contribuyen a la opresión de la mujer. El concepto de mestizaje, como lo señala Eva Valle refleja “una etapa en el proceso de concientización, pero al igual que el concepto de raza no trata con temas complejos como lo son la clase social, la cultura, el papel de la mujer o nociones de la sexualidad. Además, refleja un concepto fijo, que a largo plazo limita la habilidad de adaptarse a bruscos cambios socioeconómicos” (Valle,2002).

Durante el fin de los ochenta y el comienzo de los noventa los estudios sobre la chicana conquistaron cierto espacio y aceptación dentro de las disciplinas tradicionales. Una nueva generación de chicanas en las ciencias sociales y la historia comenzaron a pugnar con el tema de la mujer. Por ejemplo, Tiano y Ruiz (1987) adoptaron una perspectiva que “centraba” el papel de la mujer y desde este punto de vista

analizaron la dinámica que existe entre la identidad que ella va forjando y su papel en los conflictos laborales.. En su obra Zavella (1987) examinó la vida cotidiana de la mujer obrera, la cultura que le imponía ciertos límites y su capacidad de negociar sus nuevas condiciones y establecer redes de apoyo. Otras autoras, no todas chicanas, estudiaron el papel de la mujer inmigrante y cómo la residencia permanente en este país afecta su condición (Hondagneu Sotelo,1994). La obra de Alma García, *Chicana feminist thought* (1997), replanteó la historia del movimiento Chicano/a pero desde la perspectiva de la mujer. Hacia fines de la década de los noventa las investigadoras chicanas habían adoptado una perspectiva abiertamente feminista y crítica de su papel en la sociedad partiendo de la visión de que existen divisiones infinitas en la realidad personal, cultural y política de la chicana moderna. (Galindo y González,1999;Trujillo,1998).

¿Conflicto político o generacional?

Los/as intelectuales chicano/as, como en otros casos, no representan un grupo homogéneo, sino que más bien presentan diferencias generacionales y regionales, además de diversas perspectivas políticas. Durante el apogeo del movimiento Chicano/a las divisiones internas, aunque intensas, no siempre salían a luz pública. A partir de los ochenta, las discrepancias entre los/las chicano/as se han intensificado y son evidentes como lo demuestran las obras de Gutiérrez, (1989), Zaragoza (1990), Acuña (1998) y Navarro (1997). No obstante, sería ingenuo creer que las discrepancias evidentes hoy en día sólo surgen a raíz de diferencias generacionales, como lo han planteado algunos académicos. Por ejemplo, Armando Navarro trata de explicar las actuales diferencias políticas en términos de una ruptura generacional entre viejos activistas y la nueva generación de personas apáticas que sólo piensan en sí mismos, lo que él llama la supuesta “generación yo” (Navarro,1997).

Indudablemente, algunos individuos de la generación de los ochenta usurparon la retórica chicana pero sin su visión política. Pero a la vez es contraproducente tratar de describir a toda una generación de una sola forma. Este argumento menosprecia el hecho de que las condiciones han cambiado y que esta generación es producto de otra época. La gran mayoría no creció en los sesenta, durante los movimientos radicales, sino que más bien maduró en la época conservadora de Reagan, Bush y Clinton. Por lo tanto, durante los ochenta y noventa un estrato importante de los chicanos/as exhibían lo que Muñoz caracterizó como “la perspectiva de una clase media ligada a la ideología capitalista del estado”(Muñoz 1989:176). Durante la década de los ochenta algunos chicano/as, según Ignacio García, abandonaron las organizaciones étnicas “ya que su asociación con los grupos radicales de chicanos era una simple reacción a su rechazo por parte de la sociedad dominante”(García,1997;142). Está el caso de Richard Rodríguez (1982) que difunde sus propias experiencias familiares y restringidos conocimientos convirtiéndose en un “agente cultural” (“native informant”) para la sociedad dominante. En el peor de los casos está Gregory Rodríguez (1999) que abiertamente promueve una agenda asimilacionista. Estos individuos son solicitados por los medios de comunicación y se han convertido en agentes culturales, o portavoces de la “comunidad chicana” ante una sociedad dominante que ignora las condiciones de la población de origen mexicano en los Estados Unidos. Estos individuos evitan el tema del racismo o raza y se enfocan en un discurso muy generalizado sobre la aculturación o el papel negativo de la cultura mexicana. Su manejo de los temas chicano/as de una forma aceptable a las instituciones dominantes le confiere cierta legitimidad para con estos individuos. A su vez, los que proponen una alternativa o visión contraria son escasamente reconocidos por los medios de comunicación. Individuos como los Rodríguez aprovechan de su etnicidad, y de las propias demandas del movimiento Chicano/a para adquirir puestos y promover sus propios intereses. Este proceso representa una ruptura importante con la política del viejo movimiento y hacia la aceptación de la política y cultura tradicional de los Estados Unidos. A su vez sirve para recalcar importantes divisiones que surgen entre los intelectuales chicano/as.

La idea que en la actualidad los conflictos entre intelectuales chicanos/as es simplemente de carácter generacional oculta la realidad que durante los años setenta la vieja guardia luchó interminablemente entre sí sobre estos mismos temas. Los autores Arturo Rosales (1996) Carlos Muñoz (1989) y Juan Gómez Quiñones (1990) han señalado las serias divisiones que existían entre la generación de los setenta que incluía a marxistas, nacionalistas, indigenistas y reformistas liberales del partido demócrata.

Cada grupo promovía su estrategia para lograr el poder político, impulsar la unidad étnica y reducir o eliminar la desigualdad social. A su vez, las mujeres, y en particular el sector feminista promovía la igualdad de la mujer y una franca discusión sobre la sexualidad. La tendencia indigenista, que impulsa un retorno al pasado indígena mítico y romántico ha sido un factor constante en todos estos periodos. Las luchas en el seno de NACCS sobre éstos y, otros temas, sugieren que no existe tendencia homogénea entre los/as intelectuales chicano/as, ni ahora, ni en el pasado. Lo que sí se puede señalar, es que la tendencia radical, que dio vida al movimiento Chicano/a, ha disminuido notablemente.

Conclusiones

El movimiento Chicano/a y muchos de sus primeros intelectuales fueron en su mayoría producto de la época radical de los setenta. Pero aun durante su auge, este proceso nunca fue un movimiento étnico unido con una clara agenda política ni un único programa de acción. Desde sus inicios, este movimiento representa una amplia coalición de múltiples perspectivas políticas e intereses de clase en contra de una sociedad dominante que los relegaba a los más bajos puestos sociales. La oposición a la guerra en Vietnam, donde un número alto de chicanos/as perecía diariamente, y la existencia de movimientos de liberación en el tercer mundo radicalizó al nuevo movimiento, dándole un carácter anticapitalista y antiimperialista. No obstante, la izquierda chicana nunca desarrolló una visión concreta sobre las condiciones que enfrentaba la población, ni un plan de acción para resolver dichas condiciones. El movimiento y su liderazgo refleja las particularidades regionales de Texas, California, o Illinois, y las luchas locales que se impulsaron. Nunca lograron un carácter o una presencia nacional. Al terminar la guerra en Vietnam, la izquierda perdió terreno y surgieron múltiples intereses políticos y de clase los cuales se disputaron el control del movimiento. La perspectiva de izquierda o el análisis de clase, que en un momento dado influyó sobre los primeros planteamientos chicanos/as ahora brilla por su ausencia. El ala reformista del movimiento incrementó su importancia en los últimos diez años, pero el movimiento Chicano/a sigue caracterizado por un eclecticismo donde coexisten múltiples tendencias políticas contradictorias.

No obstante su retórica radical, el movimiento desde sus inicios representó los intereses de una clase media que rechazó la posición subordinada que enfrentaban sus padres. Este proceso de radicalización incluyó el apoyo a las causas de los países del tercer mundo, los campesinos, la condición de los inmigrantes indocumentados y otros temas sociales. En el seno de esta agenda reformista estaba la estrategia de crear oportunidades para incrementar la posición de la clase media y obtener el poder político dentro del sistema dominante. Programas en pro de las pequeñas empresas y la representación política, coexisten con las apenas visibles demandas de los que apoyan a los derechos de los obreros, de los campesinos y de las comunidades. Aunque su posición sigue siendo extremadamente frágil, un número importante de intelectuales y profesionales chicanos/as ha logrado penetrar las instituciones de poder. El éxito obtenido por estos chicanos/as, representa poco si se contrasta con las condiciones que todavía enfrenta la gran mayoría de las personas de origen mexicano en los Estados Unidos.

La globalización neoliberal ha transformado dramáticamente el carácter y naturaleza de la población de origen mexicano y latinoamericano en los Estados Unidos. En la última década, los cambios demográficos han producido una población que según Frank Bonilla y Rebecca Morales, está "anclada simultáneamente" en más de una realidad cultural o económica. (Morales & Bonilla, 1993:235). A primera vista esto no parece ser un fenómeno nuevo, ya que históricamente, los inmigrantes mexicanos siempre mantuvieron una relación estrecha con su país de origen. Pero, la transformación demográfica actual de los Estados Unidos no tiene precedente. El número de mexicanos, centro y sudamericanos que hoy día radican en los Estados Unidos ha superado al de los/as chicanos/as, disminuyendo su presencia y produciendo nuevos intercambios culturales y tensiones. Después de haber contribuido al estudio de la población de origen mexicano en los Estados Unidos, los/as intelectuales chicanos/as ahora deben considerar el contexto global y transnacional en que se encuentra la población. La otra opción implica la continuación de un enfoque demasiado limitado con el cual se corre el riesgo de convertirse en una corriente irrelevante.

Referencias bibliográficas

- Acuña, Rodolfo (1972) *occupied America, a history of chicanos*. New York: Harper and Row.
- Acuña, Rodolfo (1998) *Sometimes there is no other side*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Almaguer Tomas (1975) "Race, class and chicano oppression". *Socialist Revolution*. (July, Sept 1975). pp: 71-99.
- _____ (1987) "Ideological distortions in recent chicano historiography, The Internal Model and Chicano Historical Interpretation". *Aztlán* Spring, 1:18.
- Alvarez, Robert (1987) *Family Migration and Adaptation in Baja y Alta California*, Berkeley: University of California Press.
- Alvarez, Rodolfo (1985) "The psycho historical and socioeconomic development of chicano community in the united states.". En: Rodolfo de la Garza, Frank D. Bean, Ricardo Romo, Charles Bonjean y Rodolfo Alvarez (ed.): *The Mexican American Experience*. Austin: University of Texas Press. pp: 33-56.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands, la frontera, the new mestiza* San Francisco: Ante Lute Press.
- Baca Zinn, Maxine (1975) "Political familism, toward sex role equality in chicano families". *Aztlán*, 6 Spring, p. 13-26.
- Barrera, Mario (1979) *Race and class in the southwest, a theory of racial inequality*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Bonilla, Frank & Rebeca Morales (1993) *Latinos in a changing u.s. economy*. Newberry Park: Sage Press.
- Bonilla, Frank, Edwin Melendez, Rebecca Morales & María de los Angeles, ed. (1998) *Borderless borders, U.S. latinos, latin americans and the paradox of interdependence*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bustamante, Jorge (1977) *Espaldas Mojadas, Materia Prima para la Expansión del Capital Norteamericano*, México: Centro de Estudios Sociológicos Colegio de México.
- _____ (1978) *La Inmigración Indocumentada en los Debates del Congreso de los Estados Unidos*, México: Centro Nacional de Información y Estadísticas del Trabajo.
- Camarillo, Albert (1979) *Chicanos in a changing society* . Harvard: Harvard University Press
- Flores, Guillermo (1973) "Race, Culture in the Internal Colony, Keeping the Chicano in his place. En: Frank Bonilla: *Structures of Dependency*. Stanford: Stanford University Press.
- Galarza, Ernesto (1964) *Merchants of labor, the mexican bracero story*. Santa Barbara: McNally & Loftin Press.
- Galindo, Leticia & María Dolores González (1999) *Speaking chicana, voice power and identity*, Tucson: University of Arizona Press.
- Gamio, Manuel (1971) *Mexican immigration to the united states*. New York: Dover Publications 1971.
- Gandara, Patricia (1995) *Over the ivy walls, the educational mobility of the income chicanos*. Albany: State University Press of New York.
- García, Mario (1973) "Internal Colonialism and the Chicano". *La Luz*, November, pp: 27-28.

- _____ (1981) *Dessert immigrants, the mexican of el paso*, new haven: Yale University Press.
- García, Alma M.(1997) *Chicana feminist thought: the basic historical writings*. New York: Routledge.
- García, Ignacio M. (1997) *Chicanismo, the forging of a militant ethos*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gitlin Tod (1996) *The twilight of common dreams, why America is wracked by cultural wars*. New York: Henry Holt.
- Gómez Quiñones, Juan (1990) *Chicano politics, reality and promise 1940-1990*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- _____ (1994) *Roots of chicano politics*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- González, Deena, J. (1999) *Refusing the favor, the spanish mexican women of Santa Fe, 1820-1880*. New York: Oxford University Press.
- González Manuel (1999) *Mexicanos a history of mexican in the United States*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gordon, Milton (1963) *Assimilation in american life, the role of race, religion and national origins*. Oxford: Oxford University Press.
- Griswold del Castillo, Richard (1979) *The Los Angeles Barrio, a social history*. Berkeley: University of California Press.
- Gutiérrez, Ramón & Genaro Padilla (1993) *recovering hispanic literary heritage*. Houston: Arte Público Press.
- Gutiérrez, David (1995) *Walls and mirrors, mexican americans, mexican immigrants and the politics of ethnicity*. Berkeley: University of California Press.
- Gutiérrez, David (1989) "the third generation: reflections on recent chicano historiography". *Mexican Studies /Estudios mexicanos* (Summer,1989) Vol. 5: N° 2. pp: 281-296.
- Habermas, Jurgen (1976) *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press.
- Hasting, Maribel (2001) "En 10 años se han convertido en la primera minoría del país, según Oficina del Censo," *La Opinión*, Los Angeles 8 de marzo de 2001.
- Hernández, Diluvia (1970) *La raza satellite system, Aztlán* (Spring,1970). Vol.1: N° 1. p. 13-36.
- Hondagneu Sotello, Pierrette (1994) *Gendered transitions, mexican experiences of immigration*. Berkeley: University of California Press.
- Huerta, Jorge A. (1982) *Chicano theater, themes and forms*. Ypsilanti: Bilingual Press.
- Keefe, Susan & Amado Padilla (1987) *Chicano ethnicity*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lerner, Gabriel y Pilar Marrero (2001) "Uno de cada tres californianos se define como latino". *La Opinión*, (Los Angeles,) 30 de marzo 2001.
- Limón, José (1981) "The folk performance of chicano and the cultural limits of political ideology". En: Bauman, Richard & Roger Abrahams (ed.): *And Other Neighborly Names*. Austin: University of Texas Press.
- Longeaux Vasquez, Enriqueta (1972) *The women of la raza*. *Magazin*,1:4:31.

- López, Sonia (1997) "The role of the chicana within the student movement". In: Alma García: *Chicana Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Maciel, David, ed. (1977) *La otra cara de México, el pueblo chicano*. México: Ediciones El Caballito.
- McWilliams, Carey (1968) *North from México, the spanish speaking people of the United States*. New York: Greenwood Press.
- Mirandé, Alfredo y Enríquez Evangelina (1979) *La Chicana, The Mexican American Woman*, Chicago: University of Chicago Press.
- Muñoz, Carlos (1989) *Youth, identity power, the chicano movement*. London: Verso Press.
- Navarro, Armando (1997) "The post mortem politics of the chicano movement, 1975-1996". En: *Perspectives in mexican american studies*, Vol 6: 52-79.
- Pardo, Mary (1998) *Mexican american women activist, identity and resistance in two Los Angeles communities*. Philadelphia: Temple University Press.
- Parks, Robert & Burgess, Ernest (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Peñalosa, Fernando (1970) *Towards an operational definition of the mexican american*. *Aztlán*. Vol.1 N° 1: 1-12. (Spring)
- Reisler, Mark (1976) *By the sweat of their brow, mexican immigrant labor in the United States*. Wesport.
- Rosales, Arturo (1996) *Chicano, the history of the mexican american civil rights movement*. Houston: Arte Publico Press.
- Rodríguez, Richard (1982) *Hunger of memory, the education of Richard Rodriguez*. New York: Bantam Books.
- Rosaldo, Renato (1985) *Assimilated revisited*, SCCR Working. Paper No. 9 Stanford University Center for Chicano Research,10-11.
- Renato Rosaldo (1989) *Culture and truth, the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Ruiz, Vicki, (1986): "Texture, text and context, new approaches in chicanos historiography". *Mexican Studies/Estudios mexicano*, Vol.2, N° 1. pp:145-152. (Winter,1986).
- Ruiz, Vicki L & Susan, ed. (1987) *Women on the U.S. Mexico border, responses to change*. Boston: Allen & Unwin.
- Ruiz, Vicki (1998) *From out of the shadows*. Oxford: Oxford University Press.
- Samora, Julian (1971) *Los mojados, the wetback story*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Sánchez Janowski, Martín (1986) *City bound, urban life and political attitudes among chicano youth*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Sánchez Rosaura, ed. (1977) *Essays The Woman*, Los Angeles: Chicago Studies Center Publications, University of California.

_____ (1987) "Ethnicity, ideology and academia". In: *The Americas Review*

Vol. XV:80-88. (Spring,1987).

_____ (1990) "The history of chicanas: proposal for a materialist perspective". In: Adelaida Del Castillo (ed.): *Between borders, essays on mexicana/chicana history*. Encino: Florincanto Press.

_____ (1992) "Discourse on gender, ethnicity and class in chicano literature". *The Americas Review*, Vol. 2: 72-88. (Summer,1992)

Skerry, Peter (1993) *Mexican americans, the ambivalent minority*. New York: Free Press.

Sosa Riddell, Adaljiza (1974) "Chicanas and El Movimiento". *Aztlán*:155-165. (Spring, Fall 1974).

Tinker Salas, Miguel (1997) *Under the shadow of the eagles, Sonora and the transformation of the border during the porfiriato*. Berkeley: University of California Press.

Trujillo, Clara ed. (1998) *Living chicana theory*. Berkeley: Third Women Press.

Valle, María Eva (2002) "A latina professors struggle for consciousness". En: Sánchez Cassal, Susan and Amie MacDonald (ed.): *Feminist Classroom in the 21st Century*. New York: St Martins Press forthcoming.

Vélez Ibáñez, Carlos G. (1996) *Border visions, mexican cultures of the United States Southwest*. Tucson: University of Arizona Press.

Zaragoza, Alex (1988-90) "Recent chicano historiography, an interpretive essay". *Aztlán*, Vol. 19, No. 1:1-78.

Zavella, Patricia (1987) *Women's work & chicano families, cannery workers in Santa Clara*.

Ithaca: Cornell University Press.

Nota

* Miguel Tinker Salas, Pomona Collage. Correo electrónico: mrt04747@pomana.edu

María Eva Valle, California State University, Domínguez Hills. Correo electrónico: caripito@iccas.com

Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle (2002) "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos". 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.

Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio.

(Una lectura político personal)

Virginia Vargas *

Ocurre que en nuestros días la vida cotidiana también se ha comenzado a rebelar. Y ya no a través de gestos épicos, como la toma de la Bastilla o el asalto al Palacio de Invierno, sino en formas menos espectaculares o menos anecdóticas[...], hablando cuando no se debe, saliendo del lugar destinado en el Coro, aunque manteniendo su fisonomía propia. El símbolo por excelencia de esta rebelión es el movimiento de liberación de la mujer, precisamente porque las mujeres han sido siempre el símbolo por excelencia de la vida cotidiana. En lo máximo de su sorpresa, el soldado o el comunero descubren su responsabilidad con la ropa sucia o la crianza de los hijos. Con todo, la alteración de los itinerarios es más general: son las minorías étnicas, los ancianos, los pobladores[...], los homosexuales, todos los que violan los rituales de la discriminación y las buenas maneras, vienen al centro del escenario y exigen ser oídos (Nun,1989:8).

Una mirada al proceso feminista en la región actoras, estrategias y espacios de actuación

Los movimientos feministas de la segunda oleada han sido posiblemente el fenómeno subversivo más significativo del siglo XX, por su profundo cuestionamiento a los pensamientos únicos y hegemónicos sobre las relaciones humanas y los contextos sociopolíticos, económicos y culturales y sexuales en las que se desarrollaban. Los feminismos latinoamericanos han sido parte activa y fundamental de este proceso en la región.

Los feminismos latinoamericanos se desarrollaron, significativamente y con diferentes ritmos, desde fines de la década de los 70 generalizándose, durante los 80, en todos los países de la región. Su surgimiento se dio paralelo la expansión de un amplio y heterogéneo movimiento popular de mujeres, expresando las diferentes formas en que las mujeres comenzaban a entender, conectar y actuar sobre su situación de subordinación y exclusión. Dentro de esa heterogeneidad, en los inicios del despliegue movimientista podemos distinguir algunas vertientes básicas que expresaban la forma específica y diferente en que las mujeres construyeron identidades, intereses y propuestas. La vertiente feminista propiamente dicha, que inició un acelerado proceso de cuestionamiento de su ubicación en los arreglos sexuales y sociales, extendiéndola a una lucha por cambiar las condiciones de exclusión y subordinación de las mujeres en lo público y en lo privado. La vertiente de mujeres urbano populares, que iniciaron su actuación en el espacio público, a través de la politización de sus roles tradicionales, confrontándolos y ampliando sus contenidos hacia el cuestionamiento en lo privado. Y la vertiente de mujeres adscritas a los espacios más formales y tradicionales de participación política, como los partidos, sindicatos, las que a su vez comenzaron un amplio proceso de cuestionamiento y organización autónoma al interior de estos espacios de legitimidad masculina por excelencia. Estas vertientes se multiplicarán en muchos otros espacios en la década de los 90.

Cada una de estas vertientes fue desarrollando sus propios objetivos, dinámicas de interrelación y confrontación, perfilando intereses diversos, a veces contradictorios pero también con muchos puntos de intersección. Esta pluralidad de procesos se fue desarrollando con diferentes dinámicas y estrategias, respondiendo a los contextos específicos en los que se insertaban. Su interacción también se fue modificando. Las relaciones, más defensivas y rígidas al inicio, se fueron flexibilizando y diversificando, de tal forma que muchas veces las militantes de esos espacios se sentían parte y/o

representadas en más de uno de ellos. Un temprano aprendizaje de esta flexibilidad fue el reconocer que las luchas de las mujeres pueden tener distintos puntos de partida, desde los cuales cuestionar sus subordinaciones y construir movimientos.

La vertiente feminista, nutriéndose de las anteriores, ampliándose con ellas, y también manteniendo sus propias formas y espacios de desarrollo, va desplegándose en forma desigual pero constante en la región. Inicialmente se despliega con más fuerza en Brasil, México, Perú, Colombia, Argentina. Chile, Uruguay, así como el Caribe de habla hispana, especialmente República Dominicana y Puerto Rico y, más adelante, Cuba. Posteriormente; desde mediados de la década se comienza a expresar en Ecuador, Bolivia, Paraguay, Costa Rica y, hacia fines de la década se expande hacia los otros países centroamericanos. De esta forma, se generaliza, con mayor o menor intensidad, en todos los países de la región hacia fines de la década de los 80. Lo hace tratando de responder a las características particulares y heterogéneas de los diferentes países latinoamericanos, pero desarrollando también algunos rasgos y dinámicas compartidas: inicialmente eran mujeres del amplio espectro de clase media; una parte significativa provenía de la amplia vertiente de las izquierdas, entrando rápidamente en confrontación con ellas por la resistencia para asumir una mirada más compleja de las múltiples subordinaciones de las personas y las específicas subordinaciones de las mujeres.

De estas influencias iniciales, los feminismos, ya “sin apellidos” (socialista, popular o revolucionario fueron los apellidos iniciales) mantuvieron una perspectiva subversiva, de transformación de largo aliento, y un compromiso por unir las luchas por la transformación de las subordinaciones de las mujeres con las transformaciones de la sociedad y la política. No siempre fue fácil. Las búsquedas y construcciones de un discurso propio representan siempre un reto para los movimientos, porque responden a las potencialidades y limitaciones de los contextos específicos donde se despliegan. Estas búsquedas se expresaban tanto en el contenido de sus luchas, en las articulaciones establecidas con los amplios movimientos de mujeres populares, y en la creciente producción de conocimientos, visibilizando nuevos “saberes”, desde la propia experiencia personal y colectiva. Se reflejaron también en una temprana diferenciación, al interior de los núcleos feministas, expresada en “dos formas de existencia”, como centros de trabajo feminista, y como parte del amplio, informal, movilizad, callejero movimiento. Así, hicieron confluír, desde una “identidad feminista” dos dinámicas diferenciadas: la de profesionales en los temas de las mujeres y las de militantes de un movimiento en formación. Ambas dinámicas densificaron enormemente sus formas de existencia y dieron origen a colectivos, de redes, a fechas, encuentros regionales, calendarios feministas, rituales, simbologías y subjetividades, compartidos crecientemente por el conjunto de los feminismos de la región. La posterior incidencia en la academia, a través de los “estudios de género” y “estudios feministas”, se nutrieron de y potenciaron las estrategias feministas y la producción de conocimientos sobre la realidad de las mujeres, sus formas de inserción en la sociedad y sus formas cada vez más amplias, de resistencia.

En todo este proceso, los Encuentros Feministas Latino Caribeños —realizados desde 1981, cada dos años primero y luego cada tres— fueron espacios de confluencia que tuvieron una importancia crucial en la producción de nuevos saberes y en alimentar el nuevo paradigma, al conectar experiencias y estrategias, volverlas colectivas y expresar los avances, tensiones, conflictos, ideas, conocimientos, que traían las diferentes búsquedas feministas a lo largo de la región. Así, el feminismo como organización y como propuesta teórico-política se expandió en lo nacional, desarrollándose al mismo tiempo una articulación regional que potenció estrategias y discursos y acentuó el histórico carácter internacionalista de los feminismos de la primera oleada.

La producción de conocimientos y de nuevos “saberes” fue parte sustancial del desarrollo feminista. Desde sus inicios, fue un movimiento que no sólo quiso visibilizar la realidad de subordinación de las mujeres sino que, al hacerlo produjo, como dice Mary Carmen Feijoo, un conjunto de rupturas epistemológicas y la construcción de nuevos paradigmas y nuevas pautas interpretativas alrededor de la realidad. Su resultado fue el desarrollo de nuevas cosmovisiones “[...] que, más que añadir la “problemática” de las mujeres a los campos tradicionales de pensamiento, comienza a “deconstruir y reconstruir el campo de conocimiento desde una perspectiva feminista” (Feijoo,1996:229). Esta forma particular de producción de conocimientos o “saberes”, desde la experiencia militante y desde la subjetividad, expresan lo que Richards llama una teoría feminista pluridimensional, que cruza la construcción de objetos (producción de conocimientos) con la

formación de sujetos (nuevas políticas de la subjetividad que se reinventan en torno a la diferencia), multiplicando sus trayectos de intervención. (Richards,2000:236).

Desde los inicios, los feminismos avanzaron en propuestas que ligaban la lucha de las mujeres con la lucha por la "recalificación" y/o la recuperación democrática. Más específicamente, en las luchas contra las dictaduras, los feminismos comenzaron a ligar la falta de democracia en lo público con su condición en lo privado. No es gratuito que el slogan de las feministas chilenas en su lucha contra la dictadura: "democracia en el país y en la casa" fuera entusiastamente asumido por todo el feminismo latinoamericano, porque articulaba las diferentes dimensiones de transformación que se buscaban y expresaba el carácter político de lo personal, aporte fundamental de las luchas feministas de la segunda oleada.

La preocupación fundamental de los feminismos en los 80 se orientó básicamente a recuperar la diferencia de lo que significaba ser mujer en experiencia de opresión, develar el carácter político de la subordinación de las mujeres en el mundo privado, sus persistencias y sus efectos en la presencia, visibilidad y participación en el mundo público. Al politizar lo privado, las feministas se hicieron cargo del "malestar de las mujeres" en ese espacio (Tamayo,1997:1), generando nuevas categorías de análisis, nuevas visibilidades e incluso nuevos lenguajes para nombrar lo hasta entonces sin nombre: violencia doméstica, asedio sexual, violación en el matrimonio, feminización de la pobreza, etc. fueron algunas de los nuevos significantes que el feminismo colocó en el centro de los debates democráticos. Así, las feministas de los 80, como diría Nancy Fraser (refiriéndose a la violencia contra la mujer, pero con validez mayor), cuestionaron los límites discursivos establecidos y politizaron problemas hasta entonces despolitizados, crearon nuevos públicos para sus discursos, nuevos espacios e instituciones en los cuales estas interpretaciones opositoras pudieran desarrollarse y desde donde pudieran llegar a públicos más amplios (Fraser,1994).

Estos procesos fueron acompañados con el desarrollo de una fuerte política de identidades, motor de las estrategias feministas en esta primera etapa. Una temprana y significativa reivindicación de la autonomía política del movimiento, hacía énfasis en la defensa del espacio y el discurso propio, énfasis característico y necesario en un movimiento en construcción, con negociaciones débiles con el Estado, con tensiones fuertes con los partidos políticos, que se defendía de los intentos de invisibilización y buscaba la incidencia del discurso propio en la arena social. Esta política de identidades se intercaló sin embargo permanentemente con la búsqueda de nuevas formas, más flexibles, de inclusión y de interacción con la realidad social. La política de identidades se fue flexibilizando y complejizando al mismo tiempo que se avanzaba en definiciones más complejas y más relacionales de la autonomía.

Los 90 presentan nuevos y complejos escenarios, que incidieron en el desarrollo de los feminismos y en sus estrategias de transformación. Estos escenarios estuvieron marcados por el proceso de globalización de efectos ambivalentes y contradictorios, cuyas dinámicas más negativas se profundizaron y aceleraron en el marco de las políticas neoliberales, y cuyas dinámicas más positivas y articuladoras se vieron favorecidas por los nuevos escenarios de recuperación-transición-construcción democrática en la región. Los procesos de globalización en lo económico, pero también en lo político y sociocultural, con sus tremendas amenazas y también sus promesas (Waterman,1998), trajeron nuevos terrenos de disputa para los movimientos sociales y para los feminismos y nuevos terrenos para la lucha por derechos ciudadanos, evidenciando las transformaciones de los estados nación y la creciente incursión en los espacios globales. Estas dinámicas se desplegaron en los nuevos escenarios que trae la globalización y se nutrieron tanto de las dinámicas globales que impulsaban los movimientos sociales como del espacio global abierto por Naciones Unidas, que colocó los contenidos de las nuevas agendas globales a lo largo de la década de los 90, a través de las Cumbres y Conferencias Mundiales sobre temas de actualidad democrática global. Un sector significativo de estas instituciones feministas estuvo presente "disputando" contenidos y perspectivas para cada uno de ellos. Estas feministas comenzaron así a ser actoras fundamentales en la construcción de espacios democráticos de las sociedades civiles regionales y globales.

Paralelamente, a nivel de la región, la generalización de la democracia como sistema de gobierno ahí donde había dictaduras, los intentos de modernización de los estados y de recalificación de las democracias existentes trajo, ya desde fines de los 80, un nuevo clima político cultural. Los gobiernos, en el proceso de completar la inconclusa modernidad y en las exigencias de los poderes transaccionales de incluir a las mujeres en esta modernización, hicieron del "reconocimiento" de las

mujeres un pivote significativo de su política nacional. Reconocimiento sin embargo, sin redistribución, ni de poder ni de recursos.

Muchas expresiones feministas asumieron la lucha por la ampliación de la democracia, con mujeres incluidas, como una estrategia fundamental, ampliando el espectro de sus alianzas hacia las sociedades civiles y movimientos sociales con estrategias similares e, inéditamente, también hacia el Estado. Se partía sin embargo de enfoques diferentes (o más bien se trataba que fueran diferentes, lo que no siempre se logró). Para la sociedad civil —y las feministas en su interior— la perspectiva democrática y el enfoque de derechos aparecía como un terreno de disputa, de conflicto, como “guerras de interpretación” (Slater,1998) entre sociedad civil y Estado, frente a sus contenidos hegemónicos parciales y aun duramente excluyentes. Se buscaba, al menos teóricamente, no sólo el acceso a la igualdad sino el reconocimiento a la diversidad y a la diferencia, no sólo el acceso a los derechos existentes sino más bien al proceso de descubrimiento y permanente ampliación de sus contenidos, a través de la lucha de las actoras y actores. La lucha por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos no sólo como derechos de las mujeres sino como parte constitutiva de la construcción ciudadana es un ejemplo de este proceso.

Las continuidades y los cambios

Todos estos procesos y aceleradas modificaciones en las dinámicas regionales y globales impactaron fuertemente a los feminismos, que se diversifican en los 90, expandiendo su presencia e influencia, extendiéndose:

[...] en un amplio, heterogéneo, policéntrico, multifacético y polifónico campo discursivo y de actuación / acción. Se multiplican los espacios donde las mujeres que se dicen feministas actúan o pueden actuar, envueltas no sólo en luchas clásicamente políticas, sino simultáneamente envueltas en disputas por sentidos, por significados, en luchas discursivas, en batallas esencialmente culturales. (Alvarez,1998:298).

A lo largo de la década de los noventa, los feminismos se enfrentaron a un movimiento “en transición” hacia nuevas formas de existencia, que comenzaron a expresarse en diferentes espacios y con diferentes dinámicas. Una primera aproximación a estas variaciones se da con relación a los espacios desde los que perfilan sus discursos y despliegan sus estrategias feministas: desde la sociedad civil, desde la interacción con los Estados, desde su participación en otros espacios políticos o movimientos, desde la academia, desde el llamado “sector cultural”. Otras, añadiéndose a cualquiera de estos espacios, lo hacen desde sus identidades específicas: negras, lesbianas, indígenas, jóvenes. Otras desde temas específicos, alrededor de los cuales se generan núcleos y movimientos y redes temáticas de carácter regional (salud, derechos humanos, violencia, entre los más desarrollados). Y desplegándose a niveles locales, nacionales, regionales y/o globales.

El terreno desde el cual se desplegaron las interacciones en lo público social y público político también cambiaron, con los cambios en el contexto y con la modificación de las formas de existencia de las organizaciones feministas. Muchas de las organizaciones que en la década de los 80 habían logrado combinar el activismo movimientista con la creación de centros laborales u “organizaciones no gubernamentales” (en adelante ONGs), comenzaron perfilarse como “institucionalidad” feminista. Su extensión y visibilidad en relación a otras dinámicas e instituciones feministas ha sido señalado críticamente por varias autoras, (Alvarez,1998; Lang,1997), como el proceso de “ongización” del movimiento feminista.

Otro cambio significativo fue la profesionalización de algunos de los temas feministas, como el de la salud reproductiva y los derechos reproductivos y sexuales. La violencia contra las mujeres, doméstica y sexual, ha sido asumida también por todos los estados de la región ¹. Se logró ampliar la injerencia feminista a otros temas de candente actualidad, como el de los derechos humanos. Muchas feministas, a través de sus ONGs, de sus redes regionales, se lograron perfilar como expertas en una perspectiva de derechos, desde la cual orientaron muchas veces sus intervenciones en lo público político, generando movimientos específicos y nueva institucionalidad alrededor de estos y otros temas.

En suma, esta “institucionalidad” modificó profundamente las dinámicas y perspectivas de los centros de trabajo/ ONGs de los 80. Desarrolladas en sus inicios, en un clima de solidaridad, de

cercanía a las organizaciones sociales, de acciones colectivas de movilización y presión alrededor de los temas “en disputa”, los cambios en los contextos socioeconómicos y en los climas culturales del período incidieron también en su orientación y su dinámica, dando paso a una más eficiente y efectiva forma institucionalizada de existencia. Ello implicó ganancias en capacidad de propuesta, en profesionalización, en cierto nivel de influencia en el Estado, sin llegar aún —para algunas— a posicionarse de los espacios y asuntos “macro” y perdiendo en este tránsito —para otras— el sabor de las movilizaciones callejeras y/o creativas, innovadoras y audaces, que marcaron su existencia y visibilidad en las décadas anteriores.

Estos procesos, que contienen múltiples sentidos, comenzaron a percibirse, sin matices, en forma polarizada y excluyente como la tensión entre las “autónomas” y las “institucionalizadas” a lo largo de la década de los noventa. En efecto, un acercamiento a priori nos podría dar dos grandes tendencias, percibidas como polares, entre las cuales el tema en disputa es el contenido de la autonomía feminista como expresión movimientista y cuyo punto de tensión es la institucionalización de sectores importantes de los feminismos, tanto por trabajar en instituciones feministas como por apostar a la institucionalización de las ganancias de las mujeres. Una primera parece definirse desde la defensa de las prácticas primigenias, alimentando una fuerte política de identidades, negando la posibilidad de negociar con lo público político ya sea a niveles nacionales o globales. Una segunda, en un continuo con muchas dudas intermedias, asume la importancia de negociar con la sociedad y el Estado. Richards, refiriéndose a Chile, pero con alcance mayor, define este proceso como el retraimiento de los ámbitos de movilización política del feminismo militante, desplazándose hacia dos áreas principales de institucionalización de las prácticas y saberes ganados por las mujeres: las ONGs y los estudios de género en las universidades.

No son sin embargo procesos unívocos. La diversidad conflictiva de estrategias feministas también se expresa dentro del amplio espectro “institucionalizado”. Así, mientras unas privilegian la relación y perfilan su visibilidad con relación a su capacidad de negociación con el Estado, o a su capacidad de asumir la ejecución de planes y programas de los gobiernos, otras la perfilan justamente desde su capacidad de incidir en los procesos de fiscalización y exigencia de rendición de cuentas; y algunas más en la posibilidad de fortalecer un polo feminista desde la sociedad civil, capaz de levantar perspectivas cuestionadoras a las democracias realmente existentes y fortaleciendo articulaciones y alianzas con otras expresiones de los movimientos democráticos y de identidad. Otras muchas tratan también de mantener el difícil equilibrio entre dos o más posibilidades.

Y ambas posturas —institucionales y autónomas— también presentan sus propios riesgos. Si los riesgos en una postura apuntan al aislamiento, los riesgos en la otra apuntan a lo que muchas autoras han considerado la despolitización de las estrategias feministas, al hacer que lo profesional desplazaré y reemplazará a lo militante y que lo operativo adquiriera mayor urgencia que lo discursivo (Richard, 2000:230). Ungo da cuenta de ello cuando afirma que “[...] visiblemente esas dos políticas confrontadas viven de modo tenso y agudo al interior del movimiento feminista, pero no son las únicas y es mucho más complejo el asunto de debatir como para que ahora los nuevos autoritarismos cierren toda comunicación” (Ungo,1998:184). Estas posturas y tensiones siguen expresándose en el nuevo milenio, en formas sin embargo menos antagónicas, dejando lentamente paso al reconocimiento de dinámicas y realidades más complejas y al reconocimiento de los riesgos que una u otra perspectiva contiene.

Apostar por la democracia y la institucionalidad colocó a los feminismos que asumieron estas estrategias al centro de una de las tensiones históricas de los movimientos sociales, que preocupaba ya hace varios años a Tilman Evers, al reconocer que los movimientos se enfrentan permanentemente a la disyuntiva de conquistar algunos espacios de poder dentro de las estructuras dominantes con el riesgo de permanecer subordinados o sustentar autónomamente una identidad sin negociar, a riesgo de continuar débiles y marginados (Evers,1984). Esta tensión ha marcado a los feminismos en los 90 de manera mucho más concreta y compleja. Su despliegue ha evidenciado también los contenidos ambivalentes y contradictorios de las estrategias feministas.

Desde diferentes entradas se ha analizado esta tensión. María Luisa Tarres (Tarres,1993) la expresa como el difícil equilibrio entre la ética y la negociación. Por su parte, Shields subraya el carácter ambiguo y contradictorio de las estrategias feministas, (Shields,1998) al orientarse por un lado hacia transformaciones que acerquen a las mujeres a la igualdad dentro de las democracias realmente existentes, en las que nos toca vivir, y al mismo tiempo pretender subvertir, ampliar y radicalizar esas mismas democracias. En referencia al caso chileno, esta autora analiza cómo las

estrategias feministas pueden simultáneamente confrontar y al mismo tiempo re-producir las nociones de dominación al articularse al proyecto hegemónico de modernización socioeconómica que impulsa una particular concepción de ciudadanía: como acceso individual al mercado y en concepciones minimalistas de ciudadanía.

El impacto de esta tensión o “nudo” del poder (Kirkwood,1985) se ha expresado, para muchas, en cierta “tecnificación” de las agendas feministas, que ha llevado, en muchos momentos a que los temas más trabajados por los feminismos fueran los que facilitaban la negociación con lo público estatal, debilitando aquellos contenidos que avanzan en el fortalecimiento de las sociedades civiles democráticas y en las transformaciones político culturales.

Quizá por ello, dentro de esta gran tensión, uno de los aspectos en el que más se ha reflexionado, o ideologizado, ha sido alrededor de la relación (autónoma) con el estado y los contenidos de las agendas feministas. Encontramos acá —en los dos polos y nuevamente, con muchos matices a su interior— desde posiciones que ven con sospecha cualquier intento de los gobiernos de asumir algunas de las propuestas de las agendas feministas hasta las que reclaman la incorporación “consecuente” de toda la agenda. Las posturas más radicales rechazan cualquier interacción con el Estado, argumentando la pérdida de control sobre las agendas feministas al dejar que se utilice nuestros conocimientos y se sirvan del trabajo realizado por las organizaciones de mujeres, en lo que se considera un innegable proceso de integración al sistema (Lidid,1997), dando paso a un “feminismo de expertas” que ha llevado a que “[...] parte importante de movimiento feminista (haya) entrado en una ola prolongada de desgaste, de pactos, con la estructura de poder, y por lo tanto, de debilitamiento de su rebeldía” (Álvarez,1997:34), concluyendo que “[...] nuestra lucha que buscaba cambiar el mundo, debe ahora mostrarse aceptable y legítima dentro del orden establecido” (Bedregal,1997:51). Mucho más contundente es la apreciación de Pisano: “Quienes leen a las mujeres dentro de las estructuras de poder como un signo de avance y de cambio no están teniendo en cuenta que el sistema de dominio no ha sido afectado y que el acceso de las mujeres al poder desde lo femenino no lo modifica. Las relaciones de género pueden cambiar, sin embargo, no por ello cambia el patriarcado”. (Pisano,1997:65).

Son muchas otras sin embargo las posturas críticas que, sin negar la posibilidad de interacción con los espacios públicos alertan contra los riesgos de una relación “amorfa” con el Estado, sin considerar, como afirma Tamayo, las ambivalencias y los efectos perversos que puede tener en disciplinar y censurar a las mujeres y sus movimientos sobre temas claves de las agendas feministas, y democráticas, sin prácticas garantes de los derechos y libertades fundamentales y sin mecanismos ciudadanos para vigilar e incidir de manera efectiva sobre la actividad estatal (Tamayo,1997:2). Ello estaría produciendo, según esta misma autora, una capa de agentes que vienen interviniendo con orientaciones disciplinarias en la vida de las mujeres. Barrig a su vez señala que:

[...]si se trata de identificar una línea demarcatoria de aguas (entre sociedad civil y estado) estaría mucho más arriba que la (o) posición de las feministas frente a los estados nacionales, pues de lo que se estaría tratando es de un viraje más profundo, y quizás más peligroso, de un feminismo, remozado y en ciertas circunstancias, casi hegemónico, hacia una visión y acción tecnocráticas. Asépticas despojadas del sello político que la memoria persistente del feminismo aún insiste en rescatar (Barrig,1999:25).

En la misma línea, Shumaher y Vargas, analizando la experiencia brasileña, afirman que:

[...] si conceptualizamos política pública en sentido estricto, entendiéndola como un conjunto concatenado de medidas que apuntan la acción directa del estado en determinada área de su competencia y con el objetivo de intervenir en una realidad social específica, entonces debemos reconocer que la actuación de los consejos se guió por intervenciones puntuales y acciones localizadas que no redundaron en la implementación de políticas públicas (Shumaher y Vargas,1993:14).

Vargas y Olea en 1998, Abrcinskas en el 2000, Birgin en 1999, Guerrero y Ríos en el 2000, y Montañó en 1998, son otras de las muchas feministas que también han reflexionado sobre estas contradicciones.

Así, parecería que, como señalan Barrig y Vargas refiriéndose a Perú pero con itinerario más general, un cierto pragmatismo espontáneo ha predominado en las estrategias feministas, y no

siempre ha aparecido con nitidez el lugar de enunciación y el posicionamiento desde donde las feministas influyen, concertan o colaboran con los gobiernos. Aparentemente, sin mediar un tránsito entre la identidad del colectivo feminista y sus apuestas “contra-culturales”, se llegó al Estado en un proceso insuficiente de debate. Al parecer, estaríamos ante un estrecho margen de maniobra para tener la capacidad de incidencia en políticas públicas pero al mismo tiempo, mantener la autonomía para la crítica y la movilización (Barrig y Vargas, 2000). O, como señala Valenzuela, no existirá una política sistemática, coherente y explícita tendiente a crear canales que permitan a la población fiscalizar la gestión pública (Valenzuela, 1997).

Ello explicaría por ejemplo porque —en la década de los 90 del siglo pasado— temas tan cruciales para las agendas feministas como los relativos a los derechos sexuales, se desdibujaron durante largo tiempo y no se desarrollaron estrategias hacia y desde las sociedades civiles para desde allí presionar a los estados para su reconocimiento. O porque aspectos tan centrales a la modernidad, que amplían el piso de maniobra de las mujeres, como el divorcio, no fue peleado suficientemente por los feminismos ni las sociedades civiles democrática en Chile, o porque la defensa del derecho democrático y triunfo histórico de la modernidad de tener estados laicos y no de rasgos tan asombrosamente confesionales como los de América Latina no fue asumida siempre con fuerza. Explicaría también porque las luchas por la ampliación de las ciudadanía femeninas han incidido mucho más fuertemente en la dimensión cívico política que en la dimensión socioeconómica, produciendo una especie de esquizofrenia ciudadana, que ha reemplazado el sentido de derechos en lo económico por las prácticas de “caridad” como dirían Fraser y Gordon (Fraser y Gordon, 1997), con el consiguiente riesgo de manipulación y clientelismo, tan propio aún de las culturas políticas latinoamericanas. O porque sectores importantes de los feminismos en Perú vivieron la tentación de aislar los avances de las ciudadanía de las mujeres de las tenaces luchas democráticas que se libraban en contra del gobierno dictatorial de Fujimori.

Es decir, los feminismos han transitado en el último periodo, por ese terreno riesgoso. Posiblemente el riesgo fundamental ha sido el de desdibujar las competencias y las interrelaciones autónomas entre sociedad civil y Estado descuidando los contenidos de disputa o las guerras de interpretación a través de las cuales la sociedad civil va perfilando sus propuestas democráticas y va asumiendo una mirada política que, al decir de Beatriz Sarlo, es una “[...] mirada oposicional, siempre atenta a desprogramar lo pre-convenido por la ritualización del orden acercando y exhibiendo frente a ese orden el escándalo de la diferencia, el escándalo de muchas perspectivas” (Sarlo, en Richards, 1993: 43).

Sin embargo, son procesos complejos que, insistimos, conllevan ambivalencias, incertidumbres, búsquedas, riesgos y no realidades univocas. Y son procesos no privativos de los movimientos feministas, pues responden también a los dramáticos y acelerados cambios que ha traído la globalización, que ha llevado a algunos autores a hablar de un “cambio de época” y no simplemente una época de intensos cambios, con el consiguiente impacto en las subjetividades de las personas. Además de las transformaciones mencionadas, estas dinámicas acentuaron la tendencia hacia una creciente fragmentación e individuación de las acciones colectivas como movimiento. Según Lechner:

[...] el espacio de acción de las organizaciones cívicas se encuentra acotado por las transformaciones que sufre tanto lo público como lo privado. Las reformas económicas en curso no sólo restringen la acción del estado sino que a la vez fomentan un vasto movimiento de ‘privatización de las conductas sociales’[...]. En la ‘sociedad de consumo’, válida incluso para los sectores marginados, los individuos aprecian y calculan de modo diferente el tiempo, las energías afectivas y los gastos financieros que invierten en actividades públicas. Toda invocación de solidaridades será abstracta mientras no se considere esta ‘cultura del yo’, recelosa de involucrarse en compromisos colectivos (Lechner, 1996b: 29).

Así, en estas transformaciones han pesado no solo la voluntad militante de las actoras, sino también las modificaciones sociales, culturales, económicas y políticas del cambio de milenio. Indudablemente, también han pesado los ciclos de desarrollo como movimiento, en la medida que las dinámicas de expresión de los movimientos sociales corresponden tanto a los efectos de la visibilización y consolidación de algunas de sus propuestas como a las cambiantes formas de interacción, dominación económica, social y cultural, y a las nuevas oportunidades y limitaciones

políticas que enfrentan. Y si bien Offe (Offe,1992) sostiene que los movimientos están mal pertrechados para enfrentar el problema del tiempo, también advierte que el declive de los movimientos sociales (no sólo de los feminismos) nunca es total. Hay ciclos que comienzan a cerrarse, dejando modificaciones significativas, o expresándose en otras formas. Hay nuevos procesos que se abren, dentro de un mismo movimiento o desde el surgimiento de nuevos espacios y nuevos actores/as, que expresan de diferente forma las exclusiones —antiguas y nuevas— incluidas las de género, alrededor de dominios más específicos, con contenidos quizás más valóricos, más culturales, más innovadores, contenedores de mayor pluralidad, expresando discriminaciones que van mas allá de su particularidad, y se enmarcan en preocupaciones democráticas más amplias. Hay por ejemplo un movimiento indígena cada vez más interesante, más visible y potente en diferentes países de la región, donde las mujeres indígenas están avanzando — aun con dificultades— en su capacidad de propuesta y visibilidad; hay fuertes y variados movimientos alrededor de los derechos humanos, donde están incluidos —en conflicto y en tensión— los de las mujeres; hay feministas activas en movimientos ecologistas, movimientos alrededor del derecho al consumo, alrededor de la defensa democrática, alrededor del poder local, nuevas expresiones de los movimientos estudiantiles, con significativo liderazgo de mujeres, etc. Hay un movimiento de jóvenes pero también una brecha generacional significativa. Las jóvenes traen nuevos referentes, nuevas propuestas, nuevas capacidades de analizar la realidad y con las cuales no siempre se establecen las conexiones adecuadas al pretender que “ingresen” a un campo feminista cada vez más difuso e indefinido, sin ver donde están ellas ni que nuevas definiciones traen. Son todos estos movimientos significativos, que expresan aspectos parciales de la construcción ciudadana, todos ellos cruzados también con conflictos de género, lo cual ha abierto nuevos terrenos para la lucha y la expresión feminista.

A modo de Conclusión

Cada uno de los procesos y momentos feministas a lo largo de estas dos décadas, ha dejado un hábeas teórico y una experiencia práctica que la ha nutrido permanentemente. Sin embargo, las profundas transformaciones de este “cambio de época” han instalado no solo nuevas posibilidades sino también nuevos riesgos y nuevos retos para los movimientos sociales. También ha instalado búsquedas ambivalentes, que tratan de responder a las incertidumbres y al mismo tiempo de encontrar posicionamientos políticos que le permita responder a las nuevas exigencias y dinámicas que trae un mundo globalizado

La incertidumbre se ha instalado no sólo en la práctica sino también en la teoría, en la medida que nuestros códigos interpretativos no siempre cambian junto con las transformaciones de la realidad. Estos nuevos contextos requieren nuevas reflexiones y nuevas propuestas, sustentadas en las nuevas sensibilidades, nuevas miradas y nuevos horizontes globales, regionales y nacionales que comienzan a alimentar las prácticas ciudadanas pero que no logran aún posicionarse y explicitarse como los nuevos derroteros de las acciones de los movimientos. Nuevamente Feijoo resume bien este desfase, cuando dice que las feministas estamos en un momento crítico, como el del ahorrista que vive del interés bancario de su capital y al hacerlo sin embargo se va aceleradamente descapitalizando (Feijoo,1996). Es decir, la capacidad de elaborar nuevas preguntas para interrogar esta nueva realidad y nuestras propias “verdades”, es fundamental. No podemos analizar lo que está pasando con los códigos anteriores. Ni solo en relación a las necesidades mas funcionales de la modernización. Así, como señala Valenzuela, si bien es necesario producir conocimientos que sean funcionales al Estado, es también fundamental mantener la externalidad del proceso de producción de este conocimiento y su vinculación a temas globales. Se necesita por lo tanto “[...] un conocimiento independiente, contestatario, de denuncia” (Valenzuela,1997:157), que coloca la producción de conocimientos en el nivel de las necesidades de la acción.

Sin embargo las prácticas, como decía Lechner, se adelantan a la teoría (Lechner,1996). De muchas formas la practica feminista del nuevo milenio esta apuntando nuevas tendencias.

Aunque son muchas las dinámicas, orientaciones y discursos en la pluralidad feminista, una de ellas es la tendencia a la activación de dinámicas movimientistas, expresando un nuevo ciclo. Muchas expresiones feministas, desde diferentes espacios y entradas, comienzan a recuperar los temas y miradas mas subversivas y transgresoras, recuperando también una perspectiva autónoma y buscando posicionar una visión diferente de futuro, sustentada en las nuevas condiciones que

presentan los cambios que trae un mundo globalizado. Hay un intento de responder a los nuevos riesgos, las nuevas exclusiones y los nuevos derechos que de allí emergen.

Podemos identificar —sumariamente— algunas de las tendencias más prometedoras: 1) el reconocimiento de la diversidad no solo en la vida de las mujeres sino en su estrecha relación con las características multiculturales y pluriétnicas de nuestras sociedades. Características que han estado, por siglos, tenidas de desigualdad, y cuyo compromiso feminista frente a ellas es ya ineludible. Como me dijo hace varios años Leila Gonzáles, feminista negra brasileña, los feminismos han sido racistas quizás no por acción pero sí por omisión. Esta mirada a la diversidad y su característica de permanente exclusión ha llevado también al surgimiento de nuevos /as actores, expresando nuevos movimientos sociales. 2) Una incursión en nuevos temas y dimensiones, buscando ampliarse a una perspectiva macro. Especialmente en relación a las dinámicas macroeconómicas que sustentan la pobreza y la desigualdad y en relación a la gobernabilidad democrática. buscando estrategias que empoderen a las mujeres en esos ámbitos. Ello ha significado recuperar la agenda parcialmente olvidada, comenzando a cerrar la brecha entre la dimensión política y la dimensión social de las ciudadanías femeninas. La justicia de género y la justicia social comienzan a juntarse en las estrategias feministas y ya existen reflexiones aportadoras al respecto. Recuperación de la subversión cultural y la subjetividad como estrategia de transformación de más largo aliento. Subversión que trasgrede y modifica valores y sentidos comunes tradicionales, que cuestiona la cultura política autoritaria en nuestras sociedades y que da nuevos aires a las democracias. Esta mirada hacia lo político cultural ha impulsado nuevos interrogantes frente a nuestras luchas históricas como la de violencia contra la mujer, que hoy por hoy parece encontrar su límite mas claro justamente en esta cultura autoritaria desde el Estado sino también desde la misma sociedad civil. Y nuevas luchas estratégicas hacia lo global, negociando con los estados nuevas normatividades para derechos desconsiderados en los ámbitos nacionales, como por ejemplo la movilización liderada por el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM) y apoyada por muchas organizaciones y ONGs feministas en la región para lograr una Convención en la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre Derechos Sexuales y Reproductivos, que cumpla el mismo rol que cumple la Convención de Belem du Para, en relación a la violencia contra la mujer.

En todo este proceso, la autonomía de los feminismos de alguna forma comienza a des centrarse y ampliarse; además de las impostergables “agendas propias” y la autonomía necesaria para negociarlas y/ o posicionarlas, muchas expresiones feministas han asumido también la lucha por la autonomía de la sociedad civil como parte fundamental de su posicionamiento. Y una ampliación de sus alianzas con otros movimientos sociales, que luchan por la ampliación de los derechos humanos. Parecería que en este posicionamiento en construcción, comienza a asentarse la percepción que los asuntos de las mujeres debe ser posicionados como asuntos político culturales democráticos de primer orden, que atañen a mujeres y hombres, y que los asuntos de las democracias a nivel cultural, social, económico y político deben ser asuntos de competencia feminista y parte de sus agendas. También se asienta la percepción de la impostergable necesidad de articular las agendas feministas con las agendas democráticas. Estas nuevas orientaciones amplían el espectro de acción feminista y permite avanzar, desde las luchas por la democratización de las relaciones de género, a alimentar las luchas antirracistas, antihomofóbicas, por la justicia económica, por un planeta sano, por las transformaciones simbólico culturales, etc. Esta tendencia creciente a recuperar una perspectiva de transversalidad e intersección del género con las otras múltiples luchas democráticas, políticas y culturales que levantan no solo las mujeres sino también otros múltiples movimientos sociales, comienza a ser uno de los cambios más profundos y más prometedores.

Referencias bibliográficas

Abrcinskas, Lilian (2000) “El aborto ¿da o quita votos?”. *Cotidiano Mujer* III Epoca, N° 31, Noviembre 1999, Marzo 2000. (Montevideo).

Alvarez, Elizabeth (1997) “Ponencia”. Presentada en el VI Encuentro Feminista Latinoamericanos y del Caribe. Cartagena - Chile: Edición de la Comisión Organizadora.

Alvarez, Sonia (1998) "Latin american feminisms go global: trends of the 1990s and challenges for the new millennium". En Alvarez Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics Politics of Cultures re-visioning Latin American Social Movements*. USA: Westview Press.

Barrig, Maruja (1999) "La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90". En: *Documento del Proyecto Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur* (Fundación Ford - Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima).

Barrig, Maruja y Vargas, Virginia (2000) "Una agenda feminista: el rescate de la utopía". En: Ivonne Macassi y Cecilia Olea (eds.): *Al Rescate de la Utopía*. Lima: Flora Tristán.

Bedregal, Ximena (1997) "Ponencia". Presentada en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Cartagena - Chile: Edición de la Comisión Organizadora.

Birgin, Haydee (1999) "De la certeza a la incertidumbre". *Fempres*. (Red de comunicación alternativa de la mujer. Santiago de Chile).

_____ (1998) "El cuarto propio en el Estado". En Especial de *Fempres*. Sonia Montañó editora. (Santiago Chile).

Evers, Tilman (1984) "Identidade: a fase oculta o movimentos sociaes". *Novos Estudos*, Vol. 2, N° 4. (Brasil).

Feijoo, Maria del Carmen (1996) "La influencia de los referentes teóricos y de los contextos sociales en la fijación de las agendas de investigación sobre las relaciones de género". En: Virginia Guzmán y Eugenia Hola (eds.): *El Conocimiento como un hecho político*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer.

Fraser, Nancy (1994) "La lucha por las necesidades. esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío". *Propuestas Documentos para el Debate* (Red "Entre Mujeres": Lima).

Fraser, Nancy y Gordon, Linda (1997) "Contrato versus caridad. Una reconsideración entre ciudadanía civil y ciudadanía social". *CON/TEXTOS*, N° 2. (Programa de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima).

Guerrero, Elizabeth y Ríos, Marcela (1998) "El camino que lleva a la plaza: delineando el campo de acción feminista hoy". Reflexiones Teóricas y Comparativas sobre los Feminismos en Chile y América Latina. Conversatorio realizado el 2 y 3 de abril en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Kirkwood, Julieta, (1985) *Ser política en Chile. las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.

Lang, Sabine (1997) "The NGOization of Feminism". En: Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates (eds.): *Transitions, Enviroments, Translations. Feminism and International Politics*. New York y Londres: Routledge.

Lechner, Norbert (1996) "Los limites de la sociedad civil". *Revista Foro*, N° 26. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

_____ (1996b) "La problemática invocación de la sociedad civil". En: Los Límites de la Sociedad Civil. *Revista Foro* N° 28. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

Lidid (1997) "Ponencia". Presentada en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Edición de la Comisión Organizadora. Cartagena-Chile).

Montañó, Sonia (1998) "Actuar por Otras: la representación política de las Mujeres", en *Partidos políticos y representación en América Latina* (Caracas: Thomas Manz y Moira Zuazo (coord.). Editorial Nueva Sociedad).

Nun, José (1989) *La Rebelión del Coro* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Offe, Claus (1992) "Reflexiones sobre la auto transformación institucional de la cultura política de los movimientos: un modelo provisional según estados". En: Russel J. Dalton y Manfred Kuechler (ed.): *Los Nuevos Movimientos Sociales*. España: Alfons el Magnanim, Generalita Valenciana, Diputación provincial de Valencia.

Pisano, Margarita (1997): *Ponencia en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* (Cartagena - Chile: Edición de la Comisión Organizadora).

Richards, Nelly (1993) "En torno a las diferencias". En: Manuel Antonio Carretón, Saul Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (eds.): *Cultura, Autoritarismo y Redemocratización en Chile*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2001) "La problemática de los feminismos en los años de la transición en Chile". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de Globalización 2*. Buenos Aires y Caracas: CLACSO-UNESCO.

Schilds, Veronica (1998) "New subjectcs of rigths? women's movements and the construction of citizenship in the "new democracies". En Alvarez Sonia, Dagnino Evelina y Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics Politics of Cultures re-visioning Latin American Social Movements*. USA: Westview Press.

Shumaher, M. Aparecida y Elizabeth Vargas (1993) *El Lugar en el Gobierno: Alibí o conquista?*. Río de Janeiro: Separata.

Slater, David (1998) "Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture, and Politics in Global Times". En: Alvarez Sonia, Dagnino Evelina y Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics Politics of Cultures re-visioning Latin American Social Movements*. USA: Westview Press.

Tamayo, Guilia (1997a) "La maquinaria estatal: puede suscitar cambios a favor de las mujeres?". *Revista Socialismo y Participación*, N° 79. (CEDEP. Lima).

_____ (1997b) *La 'cuestión de la ciudadanía' y la experiencia de paridad*. Documento inédito. (Lima: Flora Tristán).

Tarres, María Luisa (1993) "Hacia un Equilibrio de la ética y la negociación". *Debate Feminista*, marzo 93. (México).

Ungo, Urania (1998) "Dilemas del Pensamiento Feminista: del nudo a la paradoja" En: Cecilia Olea (ed.): *Encuentros, (des) Encuentros y Búsquedas: El Movimiento Feminista en América Latina*. Lima: Flora Tristán.

Valenzuela, María Elena (1997) "Las mujeres y el poder: la acción estatal desde una perspectiva de género en Chile". Seminario La participación social y política de las mujeres en Chile y Latinoamérica.

Vargas, Virginia y Cecilia Olea (1998) "El proceso hacia Beijing: es desde adentro". En Vargas: *Caminos a Beijing*. Lima: UNICEF, IFEM. Ediciones Flora Tristán.

Waterman, Peter (1998) *Globalization, Social Movements and the New Internationalism*. Londres y Washington: Mansel.

Notas

* Virginia Vargas, Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán".

Correo electrónico: vargas@amauta.rcp.net.pe

Vargas Valente, Virginia (2002) "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)". 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.

Es interesante el proceso de "domesticación" de lenguaje cuando las propuestas logran llegar a los espacios oficiales: la lucha por leyes contra la violencia doméstica y sexual se convirtió, en la mayoría de países de América Latina, en ley contra la violencia "intrafamiliar", descentrando a las mujeres como objeto directo y específico de un tipo particular de violencia.

El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso¹

Catherine Walsh con Juan Garcia*

Como ignorante que soy
me precisa preguntar
si el color blanco es virtud
para mandarme a blanquear.

Negra fue la cruz de Cristo

El ser negro no es afrenta

ni color que quita fama,

porque de zapatos negros

se viste la mejor dama.

Las cejas y las pestañas

y su negra caballera,

que lo analice cualquiera

que interrogando que estoy.

Me precisa preguntar

Como ignorante que soy.

Se acaban las hermosuras

Pregunto sin vacilar

que esto no comprendo yo;

si el Sabio que hizo la tierra

de qué color la dejó?

De que pasta le formó

a nuestro padre Adán

Y el que me quiera tachar

Que me sepa contestar.

Como ignorante que soy,

Pregunto porque me conviene,

si ser negro es un delito.

Desde que nací a este mundo

Letras blancas yo no he visto.

donde murió el Redentor.

De negro vistió María

viendo morir a Jesús.

Me precisa preguntar

si el color blanco es virtud?

El negro con su color

y el blanco con su blancura,

todos vamos a quedar

en la negra sepultura.

de las blancas señoritas,

se acaba el que más critica

y el del color sin igual.

Y si el color blanco es virtud

para mandarme a blanquear.

Me precisa preguntar.

La pregunta del negro. Décima afroesmeraldeña², citada en Juan García,1982.

En el Ecuador como en varios países latinoamericanos, los pueblos afrodescendientes comparten una historia caracterizada por la violencia simbólica, epistémica y estructural, una violencia que tanto en sus formas abiertas como en la encubiertas, está vinculada a procesos de disciplinamiento colonial y cultural (Rivera,1993). Esta violencia que se inició con la experiencia de esclavitud luego se institucionalizó en las estructuras, instituciones, representaciones, prácticas y actitudes racializadas de la sociedad, aquellas que, hasta hoy, sobrevaloran la “blancura” e invisibilizan el ser negro. Como decía Nina de Friedemann, la invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos; “su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidas como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos así victimizados” (citado en Montaña,2000:58). Además de desdibujar realidades, niega, oculta y subalterniza la agencia del pueblo negro y su subjetividad, pero también su conocimiento.

Esta realidad se extiende al campo académico donde, a pesar del creciente interés en estudiar los movimientos culturales y sociales, la subjetividad y prácticas intelectuales que construyen y ejercen estos movimientos y sus líderes permanecen prácticamente invisibilizadas³. Enfocarse no sólo en las políticas de identidad, resistencia y movilización de los movimientos sino en sus procesos de pensar permite ir más allá de la diferencia cultural y la oposición en sí; al apelar e interrogar el entretejido de lo cultural con lo que Aníbal Quijano (1999) denomina la colonialidad de poder —un patrón configurado sobre la base de la clasificación social-racial que ha servido a subalternizar no sólo los grupos sino sus conocimientos. También permite tender puentes entre las experiencias y los saberes del pasado y del presente, de estallar la fuerza intelectual al interior y de moldear una pedagogía dirigida hacia el futuro.

Este artículo explora el pensar del emergente movimiento afro en el Ecuador, haciendo resaltar los elementos centrales que contribuyen a su actual conceptualización y construcción desde la heterogeneidad negra⁴. En sí, hace un aporte al campo de los estudios culturales y otras prácticas en cultura y poder, porque pone de relieve los procesos y prácticas a la vez culturales, políticos e intelectuales de los actores sociales afroecuatorianos⁵. Procesos y prácticas al interior del movimiento que rescatan y reinventan conocimientos deslegitimizados y trastornan el blanqueamiento, la colonización interna y “los imperios conceptuales que desdibujan nuestras realidades” (García,2001b:81). Procesos y prácticas afroecuatorianos y afroamericanos que buscan la intervención en los ámbitos de la cultura y del poder, ambos cruzados por la colonialidad pasada y presente.

Más que informar o documentar, el artículo representa un esfuerzo de reflexionar sobre un proceso iniciado durante 2001 por los autores y con las organizaciones y grupos negros del país, un proceso de debate, discusión y diálogo sobre temas identificados por estos grupos como ejes centrales del movimiento naciente. De manera poco tradicional, representa un intento de escribir *con* en vez de *sobre*; de armar una reflexión compartida entre dos intelectuales activistas, una (blanca) cuyo ámbito principal de trabajo es la universidad y otro (afroecuatoriano) dedicado principalmente a las luchas de nivel de comunidad, autodenominado como “obrero del proceso”:

Los hermanos dicen que soy el Bambero Mayor, eso es un personaje un poco como ancestral que guía, que orienta, que propone políticas, que ayuda a la creación de propuestas. Yo me autodefino más como un obrero del proceso (J.G.).

Para nosotros, el *con* marca una metodología de colaboración que no encuentra su lógica en la academia sino en lo cotidiano, en las exigencias producidas por las invasiones comunitarias en curso y la sobrevivencia humana y ambiental, en los reales labores de un “obrero del proceso”⁶. Representa un interés de desarrollar prácticas y activismos intelectuales fundados en una praxis que necesariamente reconoce la importancia epistémica del lugar e identidad social del interlocutor o escritor, y los problemas inherentes en representar, mediar e interpretar las voces de otros (Alcoff,1992)⁷. A partir de relatos y extractos de transcripciones tomadas en los talleres, y concientes de los posibles efectos de palabras

sobre el contexto discursivo y material (Alcoff,1992), el artículo pretende construir un diálogo que refleje los procesos de discusión, análisis y colaboración iniciados en los talleres⁸. Su objetivo es tanto evidenciar prácticas intelectuales afroecuatorianas como procesar lo hecho para guiar colaboraciones futuras; y por eso, es un trabajo todavía en construcción. Por supuesto, estos proyectos locales y prácticas intelectuales no deberían ser leídos como manifestaciones singulares o aisladas de lo que está ocurriendo en otras partes del continente o del mundo (Walsh,2002b). Más bien, necesitan ser comprendidos por su relación y por su inserción dentro de una sociedad (y colonialidad) ya globalizada (Mignolo,2000).

Exclusión, colonialidad y reconstrucción identitaria

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo⁹.

Esta historia forma parte de los proyectos de modernidad y del Estado-nación, de la relación íntima entre subordinación racial y colonialidad y su continua rearticulación en el presente. Una relación que produce la alteridad y, por medio de prácticas, discursos y representaciones, naturaliza la diferencia racial y cultural así justificando la subordinación, subalternización y exclusión del “otro” en términos físicos y territoriales como también en términos de derechos, valores y pensamiento (ver, por ejemplo, Rahier 1999). Es esta colonialidad del poder que en el Ecuador sigue posicionando los negros como los ‘últimos otros’, relegados aún más al frente de lo que Alexandra Ocles, líder de una organización de mujeres negras, llama la ‘indomanía’ que, al hacer destallar el movimiento indígena, invisibiliza y minimaliza la diferencia e heterogeneidad afroecuatoriana que, según algunos cálculos, consta de 5 a 10% de la población nacional.

El hecho de que la exclusión y marginalización viene no sólo del poder blanco-mestizo, sino también de algunas tendencias de la hegemonía indígena, muestra el carácter jerárquica de lo que Mignolo (2000) llama la diferencia colonial, y su complicidad racial/racista. Dentro de esta coyuntura e inclusive en la mirada de la izquierda y de los movimientos sociales, los afroecuatorianos son vistos a la sombra de los indígenas, es decir, siempre en comparación a ellos y desde su marco organizativo, sociopolítico y cultural. En esta comparación, los negros aparecen como débiles y fragmentados, incapaces de la organización y movilización como también de la producción de un pensamiento propio¹⁰.

Siempre se nos ha dicho que somos estos, que somos aquello y nosotros en nuestra reconstrucción sabemos que no somos lo que se nos dice que somos, empezando por los mismos procesos históricos [...]. Es más fácil organizar a los mitos para tomarles fotos que tener organizaciones negras, nos dijeron. Entonces empezó desde el movimiento negro una propuesta, empezamos a usar exactamente lo que antes se nos había dicho que era malo, los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos, que no valían, empezamos a usarlos para proponerlos a la gente. [En Esmeraldas] vamos a organizarnos en palenques, vamos a empezar hacer palenques de negros, las comunidades van hacer pequeños palenques y los grandes palenques van a hacer la unión de comunidades. Y en todo eso empezamos a ver que los viejos tenían muchos discursos guardados que nos iban sirviendo para construir esta propuesta política de organizaciones hacia el interior de las comunidades. Se trabajó mucho con la tradición oral, con los conocimientos que la gente tenía en su cabeza[...]. La gente joven que había estudiado, que habíamos ido al colegio y sufrido este terrible dolor durante todos estos años de no escuchar nada de nuestra historia, nuestra realidad, regresaban al movimiento para preguntar cómo hago, cómo me oriento, cómo acomodo mi conocimiento, cómo doy, cómo avanzo en la propuesta. Nos dimos cuenta que desde la misma comunidad, desde la misma propuesta de palenques había cómo enseñar[...]. Se empezó hablar del proceso de desaprender lo aprendido y reaprender lo propio[...] todos estos ancianos se convirtieron entonces en conocimiento para nosotros mismos. La lucha es volver esta

forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión del conocimiento.

Al posicionar el conocimiento tanto actual como el que ha venido desarrollándose desde antes como elemento central del desarrollo e intervención sociopolítica e identitaria demuestra la actual agencia intelectual negra. Esta agencia que funciona con los sentidos entrelazados de oposición, participación y creación como también en relación a y a partir de las políticas del lugar (las de comunidades de Esmeraldas, del Valle Chota-Mira y de Quito, por ejemplo), demuestra una nueva invención y reconstitución colectiva, pasos no sólo hacia la construcción de un movimiento sino hacia la construcción de un plural pensar afroecuatoriano.

No obstante, los espacios para promover el diálogo, debate y reflexión sobre estos procesos entre grupos negros y a nivel nacional han sido limitados y debilitados, en gran parte por divisiones y conflictos de carácter político y regional que inclusive han impactado la conformación de la Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA). Además el hecho de que en la mira de los movimientos sociales, las instituciones académicas y la sociedad ecuatoriana, los pueblos negros continúan virtualmente inexistentes, contribuya aún más a su invisibilización y exclusión en el escenario social-político y en los debates sobre la conformación de un país pluri e intercultural.

En el año 2000, el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques conjuntamente con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador empezaron una iniciativa dirigida al diálogo y debate sobre la realidad actual de los pueblos afroecuatorianos y sus nuevos procesos identitarios y organizativos. Inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público y ligado a los estudios (inter)culturales, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente —el Taller Afro— en el cual, a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país discutían y debatían sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación. El hecho de ser un espacio 'neutral', es decir un espacio académico, público y no organizacional o gremial, ha permitido e impulsado una amplia participación afroecuatoriana como también no afro así ayudando superar las diferencias organizativas, grupales y regionales que históricamente han caracterizado el movimiento y, a la vez, abriendo una conciencia no afro, como pasos hacia la interculturalidad y hacia la reconstrucción colectiva de lo afroecuatoriano. Este espacio y proceso refleja lo que está en desarrollo a nivel local, pero también refleja el ambiente nacional que con la Reforma Constitucional de 1998, por primera vez reconoce "los pueblos negros o afroecuatorianos" y les otorga derechos colectivos. Como anotó José Chalá en uno de los talleres:¹¹

Los afrochoteños en particular y los afroecuatorianos en general en estos últimos tiempos nos encontramos en un profundo proceso de fortalecimiento y construcción de nuestra identidad sobre la base del reconocimiento de que el Ecuador se encuentra configurado por una sociedad diversa que precisa revalorizar las culturas étnicas para encontrar puentes de unidad y diálogo, de esta manera podemos construir una sociedad más justa y tolerante, sustentada en el reconocimiento y en el sustento del otro con sus propias diferencias.

Los procesos de fortalecimiento y construcción de la identidad negra en el Ecuador han venido desarrollándose a lo largo de la última década, impulsados en parte por la fuerte agencia social y política indígena, por alianzas y diferencias con ellos, y por la Asamblea Constituyente de 1998 que por primera vez y *después de más de 170 años de vida Republicana* se reconoció en la Constitución Política, los pueblos negros o afroecuatorianos, otorgándoles derechos colectivos. Pero a diferencia de lo ocurrido con los indígenas, quienes han encontrado el impulso identitario en la organización nacional, los procesos identitarios de los pueblos afroecuatorianos vienen principalmente del contexto regional y local, a través de líderes con sus bases en las comunidades y provincias. El hecho que estos líderes están incorporados a una red andina con grupos y organizaciones negras de Colombia, Venezuela y Perú, muestra que los procesos identitarios también son transterritoriales, parte de una naciente identificación y relación afro-andina¹².

No obstante, las bases y los procesos establecidos local y regionalmente no han tenido cabida en el ámbito nacional donde las diferencias regionales y entre grupos rurales y urbanos, intereses políticos y manipulaciones de partidos (particularmente la del PRE, partido del ex-presidente destituido Abdala Bucaram) han obstaculizado el diálogo y la organización. Esfuerzos iniciados en 1999 de formar la Confederación Nacional de Afroecuatorianos no tuvieron mayor éxito y la presentación de un proyecto de ley afro por grupos de Esmeraldas en el 2000 tampoco tuvo mayor convocatoria entre las otras provincias.¹³ Empero, estas tensiones entre lo local y lo nacional dentro del movimiento también tiene otro efecto; sin visibilidad social y política dentro de lo nacional y sin líderes e instituciones nacionalmente identificados, los actores afroecuatorianos permanecen invisibilizados dentro de la sociedad en general pero también dentro del mundo intelectual y académico.

Dadas estas realidades y la necesidad expresada por grupos tanto rurales como urbanos de promover un diálogo y debate con miras hacia una agenda y pensar compartida, comenzamos con el espacio del taller y con los temas centrales de territorio, derechos colectivos y etnoeducación que según algunos líderes se hallan íntimamente imbricados con los procesos identitarios.

La relación territorio-identidad

Para nosotros, identidad está en primer lugar muy ligada al territorio. Para nosotros el que la identidad como que vive, como se recrea, como que persiste, como que afianza en la medida en que vive en el territorio¹⁴.

La relación territorio-identidad ha sido central en el rescate del ser negro en el Ecuador, una manera de destallar la experiencia de la esclavitud, del cimarronaje y la ancestralidad, de consolidarnos como pueblos afroecuatorianos culturalmente diferenciados, de confrontar la pérdida acelerada de nuestros territorios ancestrales y promover el cuidado ambiental de ellos al frente de la actual explotación y destrucción¹⁵. Eso ha sido de importancia particular para los pueblos del Pacífico, descendientes de africanos esclavizados y divididos por la 'raya', lo que los abuelos llamaban a la frontera colombiana-ecuatoriana.

Por más de 400 años los miembros del pueblo negro hemos vivido en estas tierras alimentando nuestros cuerpos de sus recursos naturales y fortaleciendo nuestros espíritus de sus fuerzas telúricas. Generación tras generación los miembros del pueblo negro del Pacífico hemos obedecido los mandatos de los Dioses ancestrales de nuestros antepasados, los Cimarrones, de cuidar, defender y mantener estas tierras como el único legado que nuestro pueblo tiene y puede heredar a sus futuras generaciones. Estos mandatos claros de conservar estas tierras como una heredad colectiva para nuestro pueblo han sido fielmente transmitidos de generación en generación por los guardianes de la tradición y son hoy en día una doctrina para las actuales generaciones. Y son además, una recomendación eterna para mantener la unidad y la sobrevivencia de nuestro pueblo en una sociedad racista que pretende negar nuestros logros culturales.

El establecimiento de una comarca pro-pacífica que debe entenderse, ante todo, como un espacio físico para vivir de acuerdo a nuestras tradiciones y costumbres que nos permita además garantizar el futuro de nuestro pueblo que sea un espacio espiritual para ejercer nuestra identidad cultural porque la cultura necesita un espacio para su re-creación. Que sobre todo, sea un espacio para ser diferente porque ser diferente es una voluntad de este pueblo reflejado en el planteamiento al Estado ecuatoriano y a la sociedad civil, no como razón para dividir más este país —las divisiones entre rico y pobres, entre blancos y negros ya están establecidas— sino a ser un espacio territorial para mantenernos en el tiempo como pueblo, para protegernos de la voracidad de esta sociedad mayor donde ya queda solo un 42% de las tierras ancestrales de los negros.

¿Qué es la Gran Comarca? Es un modelo de organización territorial, política, étnica-comunitaria, formado por los palenque locales y otras organizaciones del Pueblo Afroecuatoriano, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales que hay en ellos.

Cuando alguna vez discutimos eso de la comarca, un hermano me preguntó hasta dónde llega el territorio de la comarca y un anciano que estaba por ahí dijo hasta donde halla sangre negra, sangre africana regada. Quizás tendría que ser donde ha habido asentamientos de negros esclavizados, donde ha habido asentamientos ancestrales, esas tierras que puedan ser declaradas ancestrales. ¿Y qué significa la ancestralidad? Tiene que ver con leyes, con prácticas como también con formas de manejar los recursos. La posesión ancestral decimos que es un derecho adquirido por medio de un conjunto de mandatos ancestrales y prácticas culturales que el pueblo negro ha heredado de sus mayores para hacer propias sus tierras en beneficio de uno o más troncos familiares, ó sea de la colectividad. Esa posesión ancestral sí está definida en Esmeraldas.

Uno de los artículos [de la Constitución] que nos parecía como el generador, era el artículo 224 donde dice que el territorio del Ecuador es indivisible, pero para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones, parroquias, y habrá circunscripciones territoriales, indígenas y afroecuatorianos

Los conceptos territoriales e identitarios de comarca y palenques y las prácticas actualmente en proceso hacia su conformación forman parte central de la re-creación y el fortalecimiento de un movimiento negro en el norte de Esmeraldas (región numéricamente más grande en población negra), como también una manera propia de responder y poner en aplicación a las circunscripciones territoriales. Sin embargo, no necesariamente tienen la misma importancia o cabida en otras regiones y espacios del país donde también viven comunidades negras, especialmente en centros urbanos. El hecho de que la propuesta de la comarca ha sido conceptualizada en el contexto de Esmeraldas sin necesariamente considerar las particularidades de estas otras regiones ha contribuido a la tensión entre localidades, entre lo local y lo nacional afroecuatoriano; es decir, las políticas del lugar y las instancias de poder ejercidas dentro de ellas. Al discutir la propuesta dentro del espacio del Taller y pedir que intelectuales urbanos y del Valle de Chota-Mira hablaron de su manera de entender la relación territorio-identidad, resultaba evidente la pluralidad de pensar como también la necesidad de debatir y articular en el ámbito nacional, las propuestas y políticas localizadas.

Por ejemplo, aunque los pueblos del Valle Chota-Mira todavía no tienen una propuesta concreta de la formación de una comarca, ellos sí están conceptualizándola desde las particularidades de la ancestralidad regional como también desde el derecho colectivo de circunscripciones territoriales.

Como afroecuatorianos y afrochoteños estamos conscientes que el fortalecimiento de nuestra cultura e identidad y el reconocimiento de nuestros territorios ancestrales nos permitirá la permanencia como individuos y como pueblo. En este contexto reclamamos nuestros territorios ancestrales que aparecen con el nombre de circunscripciones territoriales en la Constitución Política, la totalidad del hábitat natural que ocupan y poseen ancestralmente una o varias comunidades, donde desarrollan sus propias formas de vida, sus manifiestas acciones culturales y de cosmovisión[...] autoridad, identidad, territorio delimitado. Nosotros estamos conceptualizándola como comarca y palenques¹⁶.

No obstante, para los pueblos negros que viven dentro de las urbes, la conceptualización es necesariamente distinta.

Desde la propuesta de la gran comarca territorial se descubre ya un proyecto político y filosófico que tiene como sustento lo ancestral y sobretodo el territorio, experiencia ancestral que se proyecta en el presente y en el futuro, que nos permite perpetuarnos en el tiempo y en el espacio como pueblo. La dificultad planteada entonces es ¿dónde nos ubicamos las negras y negros que estamos desarrollándonos en las ciudades? Sin desconocer que para nosotros las comunidades negras también son nuestros referentes, en las grandes ciudades nos enfrentamos a un problema distinto. No podemos hablar de un territorio geográficamente localizado[...], un territorio al que podamos definir como nuestro. Pero si partimos del concepto básico de territorio como espacio en el cual hombres y mujeres pueden desarrollarse, entonces sí tenemos territorios que son nuestros en los que

vamos recreando ser negros y negras...Nuestra alternativa para contrarrestar esta lucha por el espacio urbano radica en la organización, que es en definitiva, una apropiación de espacios de la ciudad, donde podamos recrear nuestra cultura y vivir con dignidad, mantener nuestras tradiciones probadas en múltiples circunstancias. Representa la fidelidad de una cultura que ha mostrado en el tiempo su sabiduría¹⁷.

El diálogo y debate alrededor de la relación territorio-identidad sirvió para promover una consideración más amplia de los derechos colectivos presentados en la Constitución, particularmente los de las circunscripciones territoriales. Una propuesta de ley sobre circunscripciones territoriales desarrollada por las organizaciones de Esmeraldas también fue tema de discusión, luego extendido a una discusión más amplia entre representantes de todas las organizaciones negras del país y miembros del Congreso Nacional. Esta última reunión logró establecer el consenso sobre la necesidad de pensar dos proyectos de ley, uno enfocado en las circunscripciones territoriales o comarcas desde los contextos rurales y el otro sobre el desarrollo y la aplicación de los derechos colectivos, incluyendo los mandatos de la ancestralidad, dentro de la pluralidad de contextos tanto rurales como urbanos en que actualmente se encuentran los pueblos afroecuatorianos.

Pasos importantes sí, pero preguntamos: ¿Cómo asegurar que se llevará a cabo, especialmente cuando no existe instancia dentro del movimiento que lo ha asumido como tarea? Al estimular el proceso ha sido nuestro propósito en organizar el Taller. Pero, ¿Cómo evitar las dependencias creadas por los ONGs y otros organismos nacionales e internacionales que limitan la acción como también la responsabilidad? ¿No es todo eso un reflejo de otras problemáticas íntimamente imbricadas con asuntos de cultura y poder? Por ejemplo, de trabajar 'con' pero a la vez 'sobre' y 'por' los pueblos afroecuatorianos; de idealizar desde la izquierda (tanto de los movimientos como de los intelectuales, sean 'orgánicos', activistas, académicos) sus luchas, procesos y prácticas, incluyendo prácticas intelectuales, como instancias de resistencia, subalternidad y real oposición sin considerar sus debilidades, contradicciones, heterogeneidades o desafíos. Y, ¿qué sobre los elementos epistemológicos, pedagógicos, éticos y políticos de este 'proceso' que hemos iniciado? ¿Dónde y cómo proceder? Y, ¿para qué, es decir, con qué fines?

Etnoeducar

Mucho antes de que el Ecuador exista como Estado, los negros ya estuvimos aquí. Eso no enseñan a nuestros hijos, eso no enseñan a nuestros jóvenes, entonces eso es todo un proceso de colonialización al interior[...]. Desde el pueblo afroecuatoriano comencemos a plantear nuestras propias alternativas, con nuestra propia misión y nuestra propia visión histórica[...]. Cuando el aprendizaje se vuelve significativo, los pueblos se liberan, se desarrolla y se auto perpetúan[...].¹⁸

En el Ecuador, todos sabemos que la educación que nos impone en nuestras comunidades negras responde a la intención de consolidar un proyecto de nación que no reconoce particularidades culturales y que por el contrario promueve la idea de un país donde todos somos iguales. Los negros más que nadie sabemos que esto no es verdad. Un hombre me decía, "cuando nosotros pequeños hombres niños negros hijos de la diáspora Africana en América aprendimos la historia de la Patria en la que nos tocó nacer, siempre era la historia de los guerreros blancos dominando a los otros pueblos entre los que generalmente casi siempre estábamos nosotros los pueblos negros". Esta afirmación todavía tiene mucho que ver. Las escuelas enseñan a nuestros hijos una historia donde no están reflejados, donde nuestras contribuciones a que esta Patria, esta nación sea como es ahora quedan ausentes.

Un documento del Centro Cultural Afroecuatoriano (2001) aclara los objetivos de

estos procesos educativos: de promover la organización y asimilación del hombre/mujer negros al ámbito de la productividad; lo cual resulta rentable para el sector dominante, negando de paso una historia y una cultura, por la vía del desconocimiento de la alteridad, de los valores y de la dinámica propia de los sujetos afroamericanos.

Trabajar entonces para lograr un cambio en la intención del modelo educativo equivale a transformar los poderes de la escuela en términos de construir niños y niñas con un profundo sentido de pertenencia a su pueblo. Etnoeducación significa entonces imponer y despertar ese sentido de pertenencia al ser negro[...] de construir un modelo educativo que permite en primer lugar un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que hemos dado y aportado a la construcción de cada una de las naciones en donde nos tocó vivir.

Para los pueblos afro tanto de las comunidades rurales de la costa y la sierra como de las urbanas, la etnoducción significa la adquisición y el desarrollo de conocimientos, valores y aptitudes para el ejercicio de un pensamiento afro y la capacidad social de decisión. Poner énfasis en la importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización, contesta el discurso oficial¹⁹. Por eso, la etnoeducación es un proceso social conforme a las necesidades y expectativas de las comunidades pero siempre en forma reflexiva de entender los elementos tanto propios como ajenos; todo para promover nuevas formas de interacción social y cultural y nuevas imágenes de ser negro²⁰.

A diferencia de las propuestas territoriales, la etnoeducación representa una visión, una práctica y una meta compartida entre los varios pueblos afroecuatorianos; una propuesta que no sólo supera las diferencias geoculturales sino que construye unidad alrededor de un proyecto nacional y transterritorial (entre los territorios afro del Ecuador pero también incorporando los de los otros países andinos) dirigida a responder a la violencia epistémica y colonial. Las experiencias iniciales en el desarrollo de materiales y en la implementación pedagógica discutidas dentro del Taller tanto de grupos rurales como urbanos, mostraron que sí existen semillas de compromiso y acción. El debate entonces fue en torno a cómo oficializar (y financiar) estos procesos, es decir, cómo impulsar políticas educativas.

Con este propósito en mente, organizamos un foro público entre representantes de los pueblos afroecuatorianos de las varias regiones y funcionarios del Ministerio de Educación, incluyendo las directoras provinciales de Esmeraldas y de Imbabura (que cubre el Valle de Chota) y el Ministro —encargado— de Educación y Cultura. Al proponer la etnoeducación como política regional y nacional, el foro planteó una serie de retos a la educación actual, la reforma educativa e inclusive a la Constitución Política del país que ponen la interculturalidad como eje transversal, responsabilizan al Estado a su implementación y otorgan derechos colectivos, incluyendo:

Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico;

La propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo;

Acceso a una educación de calidad y a un sistema de educación intercultural bilingüe. ²¹

Mientras que las directoras provinciales hablaron de experiencias que apoyan esfuerzos locales de la etnoeducación, la preocupación ministerial fue de no repetir la experiencia de la educación intercultural bilingüe (indígena), no fomentar la separación de sistemas. Empero, a reconocer lo que él llamó el “derecho a la diversidad”, los procesos de descentralización y al mismo tiempo las problemáticas de formación docente y desarrollo curricular, el Ministro no cerró la puerta sino que propuso tareas concretas. Estas tareas incluyeron la formación de recomendaciones claras sobre todo en el desarrollo de la nueva ley de educación. También expresó su apertura e interés a trabajar conjuntamente con representantes de los proyectos de etnoeducación como tarea compartida. Casi un año más tarde, estas tareas continúan por hacer.

El espacio del Taller permitió una mayor discusión y análisis sobre iniciativas, propuestas y experiencias iniciales de la etnoeducación como también sobre la posición central de ella dentro del actual pensar afroecuatoriano. Este hecho, en si importante, sugiere una consolidación de intereses, esfuerzos y conocimientos ancestrales y locales en el ámbito nacional como también a nivel del ‘movimiento’; posibles bases de la construcción de una política epistémica afroecuatoriana. No obstante, la práctica de intervención parece permanecer dentro de la localidad; los espacios pequeños donde los individuos sienten que pueden tener impacto y efecto sobre lo cotidiano. Sin minimizar estos espacios de accionar o sus posibilidades de multiplicarse, preguntamos de qué manera debería incidir en las políticas

nacionales. Es decir, al frente del tren de cambios propulsados por el proyecto neoliberal, ¿Deberían los pueblos afroecuatorianos interesarse en hacer públicas y oficiales sus propuestas de etnoeducación o más bien, deberían seguir a su ritmo las prácticas intelectuales y el fortalecimiento de experiencias y propuestas? ¿Y cuál debería ser el rol presente y futuro del Taller al respecto?

Un artículo reciente escrito por un intelectual afroecuatoriano involucrado en los procesos organizativos (Montaño,2001) mantiene que existe un problema de liderazgo al interior del movimiento que ha dificultado y limitado los triunfos, el crecimiento de las organizaciones y las posibilidades de formar “una sola y poderosa agrupación”. Como argumenta Montaño:

[...] hay triunfos en la actividad de las organizaciones de negritud y también conquistas de espacios políticos y sociales que antes parecían distantes; pero todos entendemos que lo andado es insuficiente y el ritmo es lento. Demasiado lento para las ansias legítimas del corazón (2001:5).

Reflexiones (no) finales

Tanto los debates dentro del Taller como lo discutido aquí hace evidente, como propone Alexandra Ocles²²:

La importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de organización. Eso va más allá de una mera utilización de lo étnico como enganche para la organización sino que intenta ver una nueva posición política del proceso de comunidades negras y hacia a donde se orienta ese pensar el espacio público. Da elementos para poder repensar en términos de cultura política, cómo se construyen esos repertorios no sólo influyen en un tipo de organización sino también en la población en general, en la construcción de una nueva imagen de ser negro.

Para nosotros como organizadores del Taller, una lección clave tiene que ver con lo que Mato llama la necesidad de pensar con vocación de intervención acerca de transformaciones sociales (Mato,2001). Frente de condiciones económicas, sociales, culturales y políticas nacionales abrumadoras y de una colonialidad del poder que, especialmente después de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, ya está globalizada, la brecha entre el discurso de los derechos colectivos constitucionales y las prácticas políticas neoliberales (trans)nacionales se ensancha. El gobierno actuando dentro del ‘nuevo orden multicultural’ reconoce las diferencias étnicas e identitarias incluyendo su carácter ancestral y territorial pero, a la vez y a las espaldas de ellas, otorga concesiones para la explotación de los recursos naturales y cognitivos sin consultar con los pueblos. Aumenta la militarización de comunidades fronterizas con Colombia y se mantiene ciego a las alteraciones, la violencia, la destrucción y la pobreza creciente que estas acciones y políticas producen²³. Y mientras que el emergente movimiento se centra en los procesos de fortalecimiento identitario y del reconocimiento político y jurídico, el capitalismo y lo que Fernando Coronil (2000:100) llama la nueva tendencia de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como “capital” y “elementos constitutivos de la riqueza”, siguen su marcha sin oposición mayor.

Más que impulsar la acción a escala nacional y de hacer resaltar una iniciativa de intervención como han hecho los levantamientos indígenas, los pasos afro sugieren otros procesos ligados a lo local, reflejos de la heterogeneidad política y geocultural y la dificultad de construir puentes entre ellas, incluyendo las razones para hacerlo. Sin enfocar en las problemáticas de la unidad y organización, el espacio del trabajo del Taller parecía ofrecer la oportunidad de resaltar las experiencias y los conocimientos desarrollados en el ámbito local con el reto y el afán de construir articulaciones nacional y globalmente. Es decir, de permitir, provocar y promover una pluralidad de pensar guiada por ejes compartidos.

¿Cómo avanzar este proceso de pensar con vocación de intervención? Es una interrogación y un reto para todos los que hemos estado involucrados. Pero también hay otros retos, inclusive algunos que tienen que ver con el quehacer intelectual e investigativo tanto de los movimientos como de las universidades, las posibles relaciones entre ambas y las funciones y responsabilidades a partir y dentro

de ellas, en torno a transformaciones sociales, políticas y culturales y maneras de teorizar y actuar sobre ellas con una pedagogía y metodología de colaboración verdadera.

Las reflexiones recientes del palestino Edward Said sobre el rol del intelectual parecen relevantes tanto para el Taller como espacio de trabajo como para todos involucrados en lo que este libro denomina “prácticas intelectuales en cultura y poder”.

El rol del intelectual generalmente es dejar al descubierto y aclarar la disputa, desafiar y derrotar tanto el acallado impuesto como el silencio normalizado del poder inadvertido, donde y cuando quiera que sea posible [...]. No solamente definir la situación sino también percibir las posibilidades de invención activa, si realizamos ésta nosotros mismos o las reconocemos en otros quienes han venido antes o que ya están en la obra. El intelectual como centinela. (Said, 2001:31) (Traducción mía, C.W.)

Referencias bibliográficas

Alcoff, Linda (1992) “The Problem of Speaking for Others”. *Cultural Critique*, 20, 5-31.

(Centro Cultural Afro-ecuatoriano. 2001. “Propuesta etnoeducativa”. *Palenque*, 20:1, marzo, 2-3).

Coronil, Fernando (2000) “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo,”. En: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 87-112.

García, Jesús (2001a) “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales,”.En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 49-58.

_____ (2001b) “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad,”. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires y Caracas: CLACSO y UNESCO. pp: 79-88

García, Juan (1982) *La poesía negrista en el Ecuador*. Quito: Colección Pambil.

Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar 2001 “El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia”. En: *Política cultural y cultura política*. Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. pp: 235-260.

Mato, Daniel (2001) “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 7, N°3: 83-110.

Mignolo, Walter (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Montaño, Juan (2001) “Movimiento Negro. Liderazgo en la negritud ecuatoriana”. *Palenque*, 20:1, marzo, 5-7.

_____ (2000) “La interculturalidad desde la perspectiva de la negritud”. *Estudios interculturales*, 2:55-60. (Universidad Estatal de Bolívar, Ecuador:)

Quijano, Aníbal (1999) "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (ed.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano. pp: 99-109.

Rahier, Jean (1999) "Representaciones de gente negra en la Revista Vistazo". *Iconos. Revista de FLACSO*, 7:96-107. Ecuador.

Ramírez, Angel (2001) "Problemas teóricos del conocimiento indígena: Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base". *Yachaikuna/Saberes*, 1:12-25. (Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito).

Rueda, Rocío (2001) *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala.

Said, Edward (2001) "The Public Role of Writers and Intellectuals". *The Nation*, 17-24 de septiembre, 27-36.

Sanjinés, Javier (2001) "Indianizar al 'Qára': una nueva política". *Comentario Internacional*, N° 2, II semestre:101-112. (Quito).

Schiwy, Freya (2002) "Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena". En: Catherine Walsh (ed.): *Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, en prensa.

Walsh, Catherine (2001) "Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". *Comentario Internacional*, N° 2, II semestre: 65-77. (Quito).

_____ (2002a) "The (Re)Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge". *Nepantla*, 3:1. Versión en español, En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (ed.): *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*: UASB/Abya Yala, en prensa.

_____ (2002b) "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo" En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (ed.): *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*: UASB/Abya Yala, en prensa.

_____ (2002c) "¿Qué saber, cómo ver y qué hacer? Los desafíos (y predicamentos) disciplinares, políticos y éticos de los estudios culturales desde América Latina," En: Catherine Walsh (ed.): *Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, en prensa.

¹Notas

* Catherine Walsh, *Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Correo electrónico: cwalsh@uasb.edu.ec* Juan García, *Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.*

Walsh, Catherine y Juan García (2002) “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”. 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.*

Agradecemos los comentarios de Alexandra Ocles, Daniel Mato y los participantes de la III Reunión del GT “Cultura y Poder” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

² La décima es una de las primeras y más fuertes manifestaciones de la “literatura de la negritud” en la región afropacífico.

³ Como excepciones a eso, véase el trabajo de Grueso, Rosero y Escobar (2001) sobre los procesos del movimiento negro del Pacífico Sur colombiano, Jesús “Chucho” García (2001a, 2001b y en este texto) e Illia García (este texto) sobre la lucha de los afrodescendientes en Venezuela y Afroamérica, Sanjinés (2001) y Schiwy (2002) sobre la producción intelectual del movimiento indígena en Bolivia, y García (1982), Davalos (este texto) Ramírez (2001) y Walsh (2001 y 2002a) en relación a la de indígenas y afroecuatorianos.

⁴ Esta heterogeneidad es histórica, geográfica y cultural. La región del afropacífico que se extiende desde la Provincia del Esmeraldas en el norte del Ecuador hasta la frontera entre Colombia y Panamá se caracteriza por relaciones de parentesco y similitudes culturales, especialmente entre el Sur Pacífico colombiano y el Ecuador. Existen importantes diferencias históricas entre estos asentamientos negros y otros como del Valle de Chota-Mira en la sierra central ecuatoriana, diferencias marcadas por la presencia temprana en Esmeraldas de elementos cimarrones y de un proyecto social autónomo (ver Rueda 2001). Aunque hoy en día las diferencias geoculturales entre estas regiones se mantienen, la población negra actualmente tiene presencia en todas las provincias y centros urbanos.

⁵ Aunque entiendo las preocupaciones de Mato en relación a cómo nombrar este campo (ver Introducción), pienso que los “estudios culturales” están en pleno proceso de reinención en América Latina, tomando eje no en los textos (de los Estados Unidos o otras partes) sino en los actores y prácticas sociales y culturales (ver Walsh 2002c). Usar la denominación “estudios culturales” es de reconocer la existencia de un campo (global y local) con que podemos entrar en diálogo desde la especificidad latinoamericana.

⁶ Mientras que desarrollábamos este artículo, Juan se dedicaba a la lucha en contra de las acciones de palmicultores y la compañía minera transnacional STIC, S.A. en las comunidades negras y chachis del Río Cayapas al norte de la Provincia de Esmeraldas, acciones, apoyadas por el gobierno ecuatoriano, que seriamente amenazan el medio ambiente y el sustento de estas comunidades, entre las más pobres del Ecuador. Debido a la aceleración inesperada de estas acciones y los subsiguientes conflictos, tuvimos que reajustar el plan de escribir conjuntamente, responsabilizándome con ésta redacción.

⁷ El activismo intelectual siempre ha tenido una presencia en América Latina tanto en las universidades como fuera de ellas, incluyendo en la investigación-acción de Fals Borda y la pedagogía crítica de Paulo Freire (Mato 2001). Sin embargo, todavía no es usual que los intelectuales demuestran en sus publicaciones una reflexividad sobre sus propias posicionalidades. Esta reflexividad ha sido central tanto en el espacio de trabajo del Taller como en la presente tarea de escritura. Por ejemplo, como mujer blanca estadounidense radicada en El Ecuador, Catherine entendió su responsabilidad y rol dentro del Taller como facilitadora, a hacer posible el espacio del diálogo, documentar e impulsar la reflexión y acción-intervención con preguntas e ideas generativas. Ayudó construir puentes pero no al asumir una voz de conocimiento o autoridad; un rol que se extiende a la presente escritura- de facilitar el diálogo y hacer ver las conexiones y articulaciones tanto entre los líderes como entre ellos y otras posicionalidades intelectuales. Juan, en cambio, era el “obrero del proceso”, compartiendo luchas, experiencias y perspectivas y prácticas locales, guiando, orientando, proponiendo políticas y ayudando en la creación de propuestas.

⁸ Para el propósito de este diálogo y para hacer resaltar las diferentes voces involucradas, utilizamos una letra y estilo variado. El texto en itálicas sin sangría representa los relatos y comentarios de Juan García, el texto en itálicas y con sangría de los otros intelectuales negros del proceso, y el texto estandar las reflexiones de Catherine Walsh sola o conjuntamente con Juan García.

⁹ José Chalá, Presidente de la Confederación Nacional de Afroecuatorianos (CNA). Comentarios presentados en el *Taller Afro sobre etnoeducación*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 27 de marzo del 2001

¹⁰ A pesar de las alianzas políticas establecidas a mediados de los 90 entre indígenas y negros incluyendo en la formación de Prodepine (Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador) financiado por el Banco Mundial y FIDA, prácticamente ya no existe una relación a nivel nacional. Esta deterioración tiene que ver, en gran parte, por la emergencia de tendencias indianistas (ver Walsh 2002a).

- ¹¹ Comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.
- ¹² Es importante recalcar la contribución del Comité Andino de Servicios en apoyar el desarrollo de esta red andina. Ver, por ejemplo, La Declaración Conjunta de las Organizaciones de la Comunidad Negra de la Región Andina, reimpresa en *Comentario Internacional*, número 2, II semestre, 2001.
- ¹³ La CNA ahora se encuentra en proceso de reorganización y refortalecimiento bajo un liderazgo más consensuado y como reflejo de eso, existe un renovado interés en el proyecto de ley actualmente en discusión dentro del Congreso Nacional.
- ¹⁴ Nell Pimentel, comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.
- ¹⁵ Esta reinención, resignificación y uso político-cultural de la territorialidad contrasta con las discusiones académicas sobre la desterritorialización en tiempos posmodernos. Hace ver que desde las prácticas intelectuales negras, la territorialidad construye lazos entre identidad, ancestralidad, saberes, organización política y naturaleza que desafían las propuestas académicas, el derecho individual-liberal como también los actuales proyectos y políticas neoliberales.
- ¹⁶ José Chalá, Comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.
- ¹⁷ Alexandra Ocles, Presidenta del Movimiento de Mujeres Negras de Pichincha. Comentarios presentados en el Taller sobre la Ley Afro, noviembre del 2001 y en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.
- ¹⁸ José Chalá, Comentarios presentados en el Taller sobre Etnoeducación: Construyendo políticas regionales y nacionales, Universidad Andina Simón Bolívar, 27 de marzo del 2001.
- ¹⁹ Agradezco a Alexandra Ocles por esta clarificación.
- ²⁰ Comentarios de Alexandra Ocles, Taller sobre Etnoeducación: Construyendo políticas regionales y nacionales, Universidad Andina Simón Bolívar, 27 de marzo del 2001.
- ²¹ Constitución Política de la República del Ecuador, Artículo 84. La referencia al sistema de la educación intercultural bilingüe obviamente dirigido a los pueblos indígenas, abre la posibilidad del derecho a otro sistema para los pueblos afros.
- ²² Comentarios después de leer el borrador de este artículo.
- ²³ Además de los ejemplos de la minería del Río Santiago y los palmicultores antes mencionados, podemos mencionar otros como la permanente destrucción por parte de compañías madereras a pesar de leyes al respecto, la construcción del nuevo oleoducto (un contrato entre el gobierno, Petroecuador y una compañía transnacional) que pasa por bosques primarios y comunidades afro e indígenas, la extracción y uso de recursos naturales, genéticos y conocimientos tradicionales por parte de empresas y organismos transnacionales, etc.

Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina

Ana Wortman*

1. Introducción

Pensar sobre la cultura y producir bienes culturales¹ en la Argentina ha constituido una empresa atravesada por conflictos de corte ideológico político desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX. Los escritores, los actores, los ensayistas y más recientemente una porción de los científicos sociales preocupados por la cultura piensan su objeto desde la política². Como señala Svampa, dada su corta historia, la política³ argentina siempre necesitó de la cultura para establecer sentidos y horizontes. También la cultura se apoyó en la política para establecer límites, linajes, definir actores, etc.

En Argentina, como también en el resto de los países latinoamericanos, existe una larga tradición intelectual de reflexión sobre la llamada cultura nacional realizada desde variados géneros discursivos —como el ensayo, el periodismo ficcional, la literatura, la dramaturgia, entre otros— la cual se propone dar cuenta de los problemas políticos nunca resueltos en nuestros países, textos en los que a su vez prevalecen las vivencias subjetivas del autor. Así, escritores y periodistas escribieron gran cantidad de páginas para reflexionar sobre la singularidad argentina a lo largo del siglo XX⁴.

Cierto estilo de reflexión sobre la cultura comenzó a cambiar, curiosamente, durante los difíciles años de la última dictadura militar de 1976. Si bien las ciencias sociales comenzaron a desarrollarse durante los años sesenta, en el marco de un proceso de modernización cultural vinculado, por un lado al proyecto desarrollista de Frondizi, a la existencia de un cierto bienestar económico y por otro, a la generación de un nuevo periodismo consumido por clases medias en el cual se difundía el saber sociológico como un producto moderno, se podría afirmar que —recién en los años de la última dictadura militar— comienza a generarse una reflexión de otro orden en la Argentina vinculada a la necesidad de intervención en el plano de la cultura⁵, a partir del reconocimiento, no sin conflictos, de la demanda de constitución de un campo intelectual.

Para abordar este problema vamos a recorrer diversos aspectos de la historia político cultural de las últimas décadas a partir de algunos textos emblemáticos de intelectuales que se proponen pensar la sociedad argentina a partir del vínculo cultura y política, como objeto pero también como sujetos que intervienen en la praxis. Para ello abordaremos la producción intelectual de Beatriz Sarlo y Oscar Landi sobre aspectos de la cultura y la política como: políticas culturales, consumos culturales, la presencia dominante de los medios de comunicación en el campo de la cultura y el papel de los intelectuales de la cultura, temas que expresan los nudos temáticos de cada momento histórico político argentino, desde los llamados tiempos de la transición de la dictadura a la democracia hasta el presente.

2. La cultura argentina en dos tiempos democráticos

2.1. *La mirada de los intelectuales de la cultura sobre el pasado reciente, pero cuál?*

La demanda política de formular políticas culturales en los años ochenta convocó a los intelectuales y artistas a reflexionar sobre quiénes eran los actores de la cultura, posicionamientos, concepciones ideológicas, etc. Este acontecimiento tuvo un impacto autoreferencial ya que en los debates apareció casi por primera vez la necesidad de delimitar un campo de los productores de la cultura, esto es un campo intelectual. Esta cuestión se contraponía al lugar sobredeterminado por la política que habían tenido los intelectuales una década atrás, donde el hecho de definirse como intelectuales no constituía una preocupación.

La transición democrática, que comenzó unos años antes del traspaso efectivo del poder, fue un escenario muy rico en balances y revisiones no sólo de lo ocurrido en el plano de la cultura como

consecuencia de la dictadura militar (1976-1983), durante el cual las voces de la cultura y de la esfera intelectual fueron silenciadas material y simbólicamente, sino también de los momentos de mayor efervescencia política, los años setenta. En los años ochenta, y con la transición, los espacios culturales constituyeron uno de los principales escenarios de reflexión y elaboración del nuevo momento político.

Desde la crítica cultural y un posicionamiento fuerte como intelectual de izquierda Sarlo problematiza la relación cultura y política, desde el momento que sostuvo un proyecto cultural⁶ en un contexto dictatorial desde las llamadas revistas culturales. Es necesario recordar aquí que, en la historia cultural argentina, las revistas culturales tuvieron un papel destacado en generar espacios de debate, confrontación y crítica poco institucionalizados⁷.

Así describe Sarlo (1984:79) el lugar de los intelectuales hasta mediados de los años setenta, momento que comienza la persecución política e ideológica de los representantes de la cultura y la política.

Argentina se había caracterizado, hasta mediados de la década del setenta, por una trama densa de las relaciones entre los intelectuales de izquierda y sectores del peronismo[...]. Las instituciones formales e informales del campo intelectual eran expresión pública de esta vida cultural rica y articulada. Además, tanto la izquierda como las tendencias radicalizadas del peronismo, mantenían un sistema de lazos lábiles pero relativamente estables con sectores populares: corrían los años en que los grupos teatrales independientes se proponían su camino hacia el pueblo con representaciones en las villas miseria, en que los artistas plásticos organizaban acontecimientos en sindicatos o sedes partidarias [...] en que grupos como *Cine Liberación* pusieron las cámaras al servicio de diferentes variantes del nacionalismo revolucionario o que cineastas formados en las vanguardias del sesenta⁸ argumentaban que había que utilizar la cámara como un fusil [...] fueron las utopías culturales de los años sesenta, utopías fuertemente marcadas por el mayo francés, la revolución cultural china, la idea difundida de que, por fin, en Cuba se habían unido esos polos. Se había impuesto el ideal de un intelectual vinculado estrechamente con los sectores populares. Esta trama compleja y también conflictiva, fue destruida por la dictadura militar en 1976.

En los análisis sobre el lugar de la cultura en el comienzo de la transición, Sarlo, es quien más insiste en reflexionar sobre este vínculo, ya que lo que está implícito en esta mirada es el reconocimiento del lugar del intelectual, lugar cuestionado, o mejor dicho impugnado en la historia cultural argentina, desde cierta historiografía nacionalista, aunque también desde la línea más dura del Partido Comunista Argentino. Derrotado el umbral de la acción política revolucionaria, por el exilio, la muerte, la cárcel, se propone recuperar a la cultura, esto es la producción intelectual, en su especificidad. Es de destacar que tanto en el caso de Landi, como el de Sarlo⁹, sus discursos se generan en un contexto de creciente institucionalización de las ciencias sociales y humanidades. Las universidades argentinas comienzan a expulsar al plantel docente impuesto por la dictadura y a renovar todos sus claustros. Esto se realizó con mayor rapidez en el campo de las ciencias sociales y humanidades donde se insertaron ambos intelectuales, en particular en la Universidad de Buenos Aires.

En esta búsqueda de un espacio autónomo —búsqueda en las que se puede detectar las lecturas sobre Bourdieu— los autores propuestos reconocen sus limitaciones en el contexto de la historia del campo en la Argentina. Por otra parte, tanto Sarlo como Landi no pudieron soslayar sus identificaciones ideológicas previas a la dictadura militar en los debates sobre la relación cultura y política¹⁰.

Los argumentos que utilizan uno y otra para mostrar las dificultades de constitución de un campo cultural e intelectual en la transición a la democracia son distintos. Sarlo remite insistentemente al pasado ideológico previo a la dictadura militar, a diferencia de Landi, quien analiza el problema del campo intelectual y del espacio cultural en relación a la operatoria cultural de la última dictadura militar.

En efecto, desde un imaginario sostenido por ideas de corte socialista, al estilo del pensamiento de Richard Hoggart¹¹ y Raymond Williams, con quienes se identifica, Sarlo, analiza la relación cultura y política partiendo de la trama densa de asociaciones culturales existentes en la sociedad que

históricamente le han dado un singular dinamismo¹². De esta manera para Sarlo formular políticas culturales¹³ supone referirse a lo político cultural, ya que aparece claramente en su pensamiento el papel fuerte que ejercen sobre la cultura los estilos de hacer política en Argentina.

Hacer una fuerte alusión por parte de los ahora llamados explícitamente intelectuales, per se, a la necesidad de formular políticas culturales, supone reconocer la ruptura de un entramado intrínseco a la sociedad argentina. Históricamente se atribuyó a esta sociedad una relación casi natural con la cultura, como algo intrínseco a su identidad, entendida como una sociedad que tuvo una gran capacidad de generar proyectos culturales, sobre la base de conformación de un público con las destrezas necesarias para consumirlos¹⁴ (lo cual no supone desconocer la desigualdad de competencias para disfrutarlos). En estos años se vislumbra como insoslayable la intervención del Estado en la cultura, no sólo en la educación, como había sido hasta antes de 1976.

La apelación al Estado es nueva en los intelectuales y en los artistas en la Argentina. Por el contrario, siempre se había desconfiado del Estado y de sus estructuras, ya que históricamente la intervención estatal se caracterizó por la censura en la esfera cultural. Era impensable el Estado como un actor de política cultural¹⁵.

Landi, si bien reconoce un escenario cultural devastado, no alude al pasado cultural, previo a la dictadura, se detiene en el análisis de la operatoria cultural de la dictadura, ya que su objetivo es pensar la gobernabilidad democrática de la transición. Su lógica expositiva se funda en la matriz de la ciencia política dominante en esos años, cuyo objetivo giraba en construir una nueva cultura política. En ese sentido, pensar sobre políticas culturales era contribuir a generar nuevos sentidos de lo social y de los lazos de la sociedad con el sistema político. Ahora bien esta nueva cultura política debía generar nuevos lenguajes, nuevos modos de decir y nombrar las cosas. Lo creativo de los trabajos de Landi de esos años es la lectura que realiza de la política, a partir de sus lecturas del psicoanálisis y las teorías del lenguaje. Con esta matriz de pensamiento Landi contribuyó a comprender cómo ciertos sectores de la sociedad argentina resistieron con ciertas prácticas en el orden de lo cotidiano a la ferocidad de la dictadura militar. El uso de videos, *cassettes*, cartas, la capacidad de leer lo no escrito, han constituido estrategias de la sociedad para resistir la opresión y construir algún sentido subjetivo. (Landi,1984)¹⁶. En esta misma línea Landi(1984, 1988) sostiene que fue el peso persecutorio de los militares sobre la cultura, lo que le otorgó a las pocas actividades culturales públicas, como recitales de rock, el carácter de verdaderas estrategias de sobrevivencia del sentido¹⁷. El caso del rock nacional como escenario de resistencia cultural fue paradigmático en esa dirección, ya que a pesar de las persecuciones y prohibiciones, la producción local de rock se constituyó en un espacio de reconocimiento de jóvenes que resistía a la vigilancia estatal. Por eso su preocupación en esos años giró en torno a la necesidad de generar un Estado democrático, esto es transformar un Estado que estuvo atravesado por la lógica militar.

Landi compartía la idea de generar un campo intelectual con Sarlo, pero reivindicando la tradición de cierto pensamiento político de corte nacional-popular, que tenía como horizonte a los sectores populares (Landi,1984). Esta vinculación entre intelectuales y los sectores subalternos permitiría a aquellos tener una visión de la producción de bienes culturales más amplia que la que se supone tributaria de los intelectuales como la denominada cultura culta. Si el horizonte son los sectores populares, las políticas culturales deberían decir algo sobre los productos culturales que consumen las masas, esto es la televisión y los productos de la industria cultural, universo que Sarlo rechaza desde ciertas reminiscencias frankfurtianas, y su identificación del arte con la cultura, identificación a mi juicio necesaria, dada lo confuso del uso del término. En sus reflexiones sobre el tema, compartiría con Bourdieu, que es a través del gusto artístico donde se percibe con mayor fuerza la desigualdad social y es en ese plano donde deberían actuar las políticas culturales, incidiendo también en los contenidos (Sarlo,1988) y no sólo en las formas como sugiere Landi. Desde la perspectiva de Landi, si bien es compartida la necesidad de establecer principios y referentes de un campo intelectual, constituye una meta difícil dada la estrecha relación entre cultura y poder en nuestros países, donde se percibe como determinante resolver problemas de orden político.

2.2. *El debilitamiento del discurso cultural*

La cultura fue objeto de diversas revisiones en los años de la transición. La pregunta que atravesaba todas las producciones intelectuales era, qué tipo de acción político cultural legitimó una dictadura tan sangrienta como la que existió en la Argentina, así como también ¿Qué temían los

militares argentinos y los sectores de la reacción de la cultura argentina, a la cual identificaban como atea y producida por la izquierda.? ¿Qué había en la sociedad argentina para que se instalara una dictadura tan sangrienta y represiva? ¿Fue sólo a través del terror? ¿O el aparato de dominación militar se ancló en zonas autoritarias de la sociedad argentina? Esta vasta problemática se tematizó a través de libros de periodistas¹⁸ como así también a través de la realización de seminarios y jornadas promovidas por una dependencia del Estado creada en esos años, dependiente en forma directa del Poder Ejecutivo, como el *Programa por la democratización de la cultura*, donde se tomaba a la cultura en su acepción micro social, la que produce la vida cotidiana.¹⁹ Otra herramienta que se promovió para conformar una nueva cultura política fue el cine. En efecto, el cine fue el escenario más relevante de presentación de los homenajes y en la construcción de una memoria, de hecho en el plano de la política cultural, el gobierno de la transición, fue quien más hincapié hizo en esta cuestión.

Landi señala en una revista de la época²⁰ cómo las políticas culturales que se formularon en esos años estaban desvinculadas de los contenidos programáticos del partido en el gobierno, así como tampoco se relacionó la formulación de gran cantidad de loables objetivos con una necesaria reforma del Estado. La desvinculación de la política cultural de las acciones de la sociedad civil incidió —desde la perspectiva de Landi— en la crisis de convocatoria, legitimidad y continuidad, las cuales terminaron siendo en muchos casos prácticas de propaganda político-partidaria.

Sarlo (1988) critica fuertemente la mirada sostenida por el discurso de la teoría política “democrático liberal” que enuncia Landi y en sus análisis sobre los *mass media* aparece su concepción sobre la necesidad de intervenir en la programación de la televisión masiva, avizorando en las concepciones centradas en el *rating*, la presión del sector financiero y del sistema de medios, el cual pocos años después se va a transformar en multimedios —y que favorecen, en buena medida, la salida acelerada del gobierno de Alfonsín.

La función del Estado no puede limitarse a la regulación de las ondas y a evitar, cuando pueda, los monopolios de producción e información. Ello significaría abandonar a las desigualdades del mercado una dinámica cultural, ideológica y política que afecta, en primer lugar, a los sectores populares. Los barones del show business han demostrado suficientemente que la cuestión de los valores implicados en todo debate cultural les es indiferente [...]. Si la legislación no es todo, por lo menos debería no proponer obstáculos para que esa esfera pública y también el Estado produzcan nuevas formas de comunicación. Más bien podría decirse que esas nuevas formas serán posibles si se crean las condiciones para que la voracidad del mercado no las digiera cada vez que comiencen a dibujarse.²¹

3. El fracaso del discurso cultural. El gran problema para los intelectuales. ¿Desde dónde pensar en una sociedad pautaada por el mercado?

La consolidación del sistema democrático observado en el plazo de una década no estuvo acompañada de la formación de la deseada nueva cultura política de la transición. Por el contrario, dicho proceso se realizó a través de formas de liderazgo populista, marcados más por el decisionismo y la “*real politik*” que por reglas de juego democráticas. Una fuerte inestabilidad política fue producida por el acrecentamiento del poder financiero, razón por la cual, el gobierno de la transición tuvo que adelantar la entrega del poder. Ya las políticas culturales parecían importar poco. A partir de 1987, también se evidencia un cambio en el discurso televisivo el cual comienza a ser muy crítico de las iniciativas de la naciente democracia, lo cual fue generando el clima que benefició profundamente al gobierno entrante. Los noventa habían comenzado antes en la Argentina.

Los últimos años del gobierno de Alfonsín estuvieron teñidos por el descreimiento, el desencanto y la falta de presupuesto para las iniciativas culturales. También su discurso comenzó a ser otro.²² La creciente desilusión que atraviesa el conjunto de la sociedad con respecto a las posibilidades de resolución de conflictos y postergadas demandas a través del sistema democrático, impacta a su vez en el campo intelectual. En ese sentido, si en los años de la transición se había producido una revalorización del conocimiento de las ciencias sociales, a partir de la participación de intelectuales provenientes de dichas disciplinas en la conformación de un nuevo discurso político, ahora estas comenzaban a ser opacadas en el marco de la crisis de la educación pública en general y del predominio cultural de un discurso economicista.

Si bien el gobierno de Menem gana las elecciones apoyándose en una serie de consignas que nunca se cumplieron, luego del primer año de gobierno signados por la continuidad de la hiperinflación, los saqueos a supermercados, y fuertes presiones del sector financiero, éste comienza a desarrollar una política de aciertos en el plano económico que permiten la construcción de una nueva hegemonía cultural, fundada en la idea de la estabilidad. Menem no desarrolló políticas culturales en sentido estricto, pero sí fue exitoso en lo que denomináramos, oportunamente, lo político cultural, en la generación de nuevas representaciones sociales, nuevos imaginarios y nuevos valores.²³ Su eje fue la privatización de esferas paradigmáticas del Estado Argentino. Se interpretó la sensación encarnada por el conjunto de la sociedad y en la forma más radical implementada en América Latina, que el Estado es ineficiente y que todos aquellos servicios que provienen del Estado debían ser privatizados.²⁴ En ese marco, los canales televisivos fueron privatizados y las nuevas reglas económicas posibilitaron la formación de conglomerados multimedias, en los cuales las empresas telefónicas privatizadas cumplieron un rol fundamental.

Este proceso de desprendimiento del Estado de cada vez más esferas de la vida social, fue generando una sociedad de individuos determinados por el sistema del mercado. Así como hablamos de privatización de la esfera estatal, en un marco de creciente flexibilización laboral, también hablamos de privatización de la vida social. Los primeros años del menemismo son los años de disminución fuerte de los consumos culturales y de la vida pública en el marco de una profunda despolitización..

La privatización del tiempo libre y de cierto disfrute del espacio íntimo, que de algún modo continuó en otro contexto político, la transformación del cotidiano que comenzó a gestarse en los años de la última dictadura militar fueron generando un nuevo clima de época. La ocupación del espacio público a través de la acción cultural comenzó a desaparecer, ya que paralelamente se instaló en Buenos Aires, primero y en el resto del país después, la TV²⁵ por cable, así como también se expandió masivamente la compra de la videograbadora y de los electrodomésticos en general. A nivel cinematográfico, comenzó a decaer la producción nacional, así como también comenzó a instalarse masivamente la industria norteamericana en ese plano a través de la distribución y exhibición del cine en salas de *shopping*, lo cual generó asimismo otra cultura en relación al consumo de cine, al uso del tiempo libre y a los usos de la ciudad,²⁶ en un contexto de acentuación de las desigualdades sociales y de acrecentamiento de la inseguridad urbana.

¿De qué manera impacta en los discursos intelectuales progresistas, este profundo cambio del imaginario cultural, cómo interpretan nuestros intelectuales este momento político cultural y cómo se posicionan?. Luego de cierto florecimiento de las ciencias sociales en la Argentina durante los años de la transición democrática, muchos centros de investigación que habían tenido una presencia importante en los últimos años de la dictadura militar, comenzaron a desdibujarse y a perder presencia pública, así como parte de sus investigadores configuraron sus espacios en el ámbito universitario. Un fenómeno llamativo del campo intelectual de esos años es la desaparición del debate sobre las políticas culturales. Dos son los temas ejes de este primer escenario de los noventa: en primer lugar, la pregunta por la identidad o mejor dicho por la autonomía del campo: ¿Hay lugar para los intelectuales, en una cultura del mercado, hay lugar para los artistas? Se percibía cierta disolución de la especificidad de cada uno de los campos, ya que se había instalado fuertemente el mercado como regulador de la vida social y cultural. En segundo lugar, se impone en la reflexión sobre la cultura y la política el enorme desarrollo del escenario *massmediático*. Así podríamos decir que los medios, en particular la televisión por aire y cable, y la reorganización del campo mediático en los llamados multimedia, constituyeron el eje de la configuración cultural de los noventa y de la reflexión cultural, cuestión que produjo alineamientos y rechazos diversos.

En ese contexto se edita el libro de Landi y dos años después el de Beatriz Sarlo, cuyos aportes a la cuestión de la cultura y la política en la Argentina, siguen manteniendo distintas concepciones sobre lo político cultural.

El libro de Landi *Devórame otra vez, qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión* refleja un giro en la preocupación por la cuestión cultural vinculada al escenario político-cultural de la transición, según describiéramos más arriba. Aquí aparece una hipótesis fuerte que se prolonga en posteriores análisis de Landi sobre política y cultura en la Argentina: la conformación de un escenario *massmediático* como parte de una transformación civilizatoria universal impone repensar nuestros valores, sentidos y representaciones ya que implica la constitución de un nuevo fundamento cultural y en forma determinante modifica la política y el vínculo del sistema político con

los distintos sectores sociales.

Este escenario massmediático redefine la política, las prácticas de los políticos y sus lenguajes, así como también la relación de la sociedad con la cultura, con el tiempo libre y los usos de los espacios vitales. Esta consideración desplazó en alguna medida la reflexión iniciada en la transición sobre el papel de la cultura en la consolidación de las nuevas democracias, y de los ordenes políticos en general, lo cual parece demostrar cierta coyuntura muy específica, y una escasa apropiación del tema, como si este hubiera sido implantado por debates ajenos a los esquemas de pensamiento de nuestra cultura argentina. ¿Se creyó realmente en la necesidad de formular políticas centrales culturales? ¿Por qué desaparece la reflexión sobre la tan mentada nueva cultura política?

A pesar de los escasos datos con los que contamos en el campo de los consumos culturales es posible detectar un cambio en las prácticas de consumos culturales de los argentinos, lo cual supondría nuevos vínculos con la cultura en un sentido restringido, así como nuevas prácticas cotidianas en el marco de transformación de la sociedad argentina, en términos económicos, sociales y políticos (Wortman, 1996). En una investigación realizada por Landi y otros en 1990,²⁷ aparecía este proceso de²⁸ crecimiento del consumo de medios, fenómeno que se advertía en otras ciudades latinoamericanas. Sin embargo, este hecho era paralelo a la costumbre argentina de hacer uso del tiempo libre en el espacio público haciendo uso de las ofertas de las acciones culturales estatales.

Para Landi, este acercamiento de los argentinos a los medios masivos, así como la presencia *massmediática* en la vida social, como una nueva forma de representación de lo real, supone por un lado un dato de la realidad, sobre lo que no resulta productivo emitir juicios de valor, así como una reformulación, que celebra, cierta desaparición de los vínculos de las clases sociales con la división entre cultura popular y cultura de élite. Landi, en consonancia, con las reflexiones de Gianni Vattimo (1990) alude a la presencia de cierta opacidad de lo real a partir de la proliferación mediática en nuestra vida cotidiana. Este fenómeno cultural asimismo genera nuevas formas de hacer política y de lo político en general. Así lo posmoderno, término que se instala sin reflexión en el universo intelectual de nuestros países, estaría estrechamente vinculado con la presencia de los medios masivos en la vida cotidiana de las personas. La realidad no es más transparente como pretendían los iluministas y el proyecto de la ilustración. Y si bien, esto no supone identificarse con los valores contemporáneos del capitalismo, es allí donde debemos centrar nuestras esperanzas de emancipación. También podemos apreciar en los textos de Landi de los noventa una aproximación e identificación con el llamado discurso posmoderno. En particular Landi toma de Lipovetsky, su reflexión sobre la cuestión de la seducción mediática y la emergencia de un nuevo tono emocional subjetivo, con manifestaciones corporales²⁹.

A partir precisamente, de esta cuestión, moderno-posmoderno, continúa en la Argentina el debate cultural (Sarlo, 1991). Como es de esperar, por lo que venimos desarrollando, Sarlo, adopta una mirada crítica, política sobre este escenario que configura la cultura de los noventa y en consecuencia se identifica en forma militante con la causa de la modernidad tomada como sinónimo de sociedad democrática e igualitarista, identificándose con quienes sostienen que neoliberalismo es igual a posmodernismo (Sarlo, 1994b). Si Landi abandona en algún momento la relación planteada en los ochenta entre cultura y política, Sarlo se propone continuarla como un modo de correrse de la concepción fundada en el peso de las transformaciones tecnológicas como algo neutro, dado, y de cierto discurso celebratorio del fin de las ideologías, en el cual se inscribiría las tesis de la llamada cultura *massmediática*.

Para Sarlo —que la televisión se instale en el escenario cotidiano de los argentinos— no es casual, no constituye una marca civilizatoria, desvinculada de las relaciones sociales, políticas e históricas de la coyuntura. Por el contrario, Sarlo afirma en *Escenas de la vida posmoderna* que su crecimiento acompaña el proceso de transformación política, económica y representacional que se ha instalado en el Argentina a partir del estilo político menemista, fundado en un modelo económico social de corte neoliberal, hoy en crisis terminal pero sin proyecto alternativo a la vista. Si bien se debe aceptar la universalización de ciertas prácticas culturales producidas a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías, como señala repetidamente García Canclini, su presencia no es inocente y adquiriría diversos significados según los países. Aunque Sarlo no desarrolla la cuestión de los medios en la Argentina,³⁰ se deduce de sus trabajos que la presencia fuerte de las industrias culturales en la vida cotidiana es consecuencia —en parte— de políticas económicas que tienen consecuencias culturales,³¹ (ver Brunner³² al respecto) de la reorganización empresarial de la industria televisiva, de la prensa gráfica y la constitución de conglomerados multimedias, así como

también de la industria de la música y de la industria editorial.

La economía de mercado imperante en la Argentina desde los noventa se sostiene en la política de privatización de los medios y la configuración de cierto discurso único sobre el que se asentó el gobierno en forma hegemónica y el sistema social en general. Por otro lado Sarlo afirma que este nuevo discurso hegemónico cultural instituido por los medios y la acción política sostiene un orden social cada vez más desigual. El gobierno menemista tuvo la enorme capacidad de instalar un nuevo imaginario en la Argentina en torno a qué se debe entender como moderno y adaptado a los nuevos tiempos y qué modelos sociales o culturales forman parte de un pasado ya muerto. Así hasta el momento toda alusión a modelos políticos de transformación social y/o de acción revolucionaria no se corresponde con lo dado, con el *ethos* epocal o nuevo clima cultural. Han quedado desplazados al menos por el momento ciertos debates, como el papel del arte en la sociedad, la cuestión de la desigualdad cultural, etc. La crisis político cultural argentina es societal y también intelectual. Aquí nos resultan útiles para dar cuenta de este proceso cultural, el concepto de tradición selectiva formulado por Williams en torno a cómo un poder hegemónico hace una construcción determinada del pasado en función de los valores del presente. Si bien el debate cultural no podría estar nunca obturado, dado que la creatividad social es permanente, y como dice Williams, nunca se agota toda la energía humana, no podemos dejar de advertir la crisis de la polémica en el campo del pensamiento, la crisis de la confrontación y del reconocimiento social del espacio intelectual.

4. Crisis de hegemonía cultural, crisis social y búsqueda de sentidos

En la segunda mitad de los noventa, la crisis del modelo político menemista se pone de manifiesto tanto a nivel social, económico, como cultural y político ya que comienzan a articularse otras voces disidentes. Si en los noventa los intelectuales se habían replegado en las universidades ahora comienzan a reaparecer en la escena pública cerca de algunas figuras políticas, en calidad de asesores. Así parte de los llamados intelectuales progresistas participan en la generación de nuevos proyectos políticos críticos del modelo político cultural producido por el menemismo en los años noventa en la Argentina. Tanto Sarlo como Landi participan políticamente en ese sentido tratando de intervenir en la generación de un lenguaje verosímil, alternativo al llamado pensamiento único. Nuevos temas aparecen en la agenda de la reflexión político cultural de fin de siglo. Paralelamente a sus intervenciones en la política, gran parte de la producción político cultural se difunde a través de la prensa gráfica (revistas y diarios), la cual constituirá el material de sendos libros de Sarlo principalmente.³³ Es escasa, por otra parte, la intervención de ambos intelectuales en la llamada vida académica universitaria en el vasto y heterogéneo campo de los llamados estudios culturales en la Argentina. Su presencia intelectual parecería orientarse hacia otros escenarios. En el caso de Landi es evidente su orientación hacia los medios, tanto en su producción intelectual como en la participación de actividades públicas promovidas por multimedios. En el caso de Sarlo su vida académica se realiza en el exterior del país, o en el campo de la literatura, entendida en su sentido específico. En ambos sus intereses político culturales, se presentan en su dimensión política mayormente, menos académica.

En los artículos periodísticos de Landi de los últimos años se puede observar una renovada preocupación por la política, el sistema político y el régimen democrático y por su capacidad e incapacidad de resolver los problemas de la gente. Se trata de interpretar cuáles son los canales por los que se establecen vínculos entre los políticos y los ciudadanos. En este abanico de temas lo que más aparece es la cuestión de los fundamentos del orden político, la justicia, la corrupción, las reglas de funcionamiento del sistema, en definitiva como un orden político, produce una sociedad, sus creencias y sentidos de la acción. En el caso de Sarlo, los libros más recientes —los cuales compilan sus artículos periodísticos— se sostienen sobre la tradición del ensayo con el propósito de describir escenarios sociales y culturales, y sobre todo dar cuenta del asombro ante la tragedia social, y cultural y sobre todo simbólica —repite Sarlo en varias oportunidades— argentina de los últimos años. Una cuestión aparece como central en estos escritos de Sarlo, si la educación pública forjó “poderosísimas ideologías colectivas” (Sarlo,1996), a través de la figura de la maestra como intermediaria cultural y como robot estatal (Sarlo,1997), las cuales posibilitaron una sociedad argentina moderna, igualitarista, con altos niveles de alfabetización y con fuerte valoración por la apropiación de los bienes simbólicos, su destrucción, a partir de la impronta de la sociedad de mercado instala culturalmente a los medios de comunicación como generadores de lenguajes que legitiman una creciente desigualdad social y cultural que se está produciendo en la Argentina hace

dos décadas y media. Y en ese proceso sitúa al derrotero de los intelectuales, planteando un problema de difícil resolución en la crisis social y cultural argentina:

En la historia cultural y política argentina, los intelectuales (en su versión tradicional, letrada) fueron arquitectos eficaces de la opinión pública: la república liberal, el nacionalismo antiimperialista, el populismo nacionalista, el democratismo, la idea misma de transformación social en un sentido de justicia, fueron ideologías formuladas por intelectuales. Las ideas comunes venían de ellos tanto como de la experiencia de masas o de la lucha política. Nadie se atrevería a sostener que este peso intelectual sobre la configuración de ideas se mantiene intacto. Intelectuales de nuevo tipo reemplazan a los tradicionales. Estos nuevos productores de ideas colectivas pertenecen al espacio de la cultura mediática más que a las viejas categorías de la cultura letrada ¿Quién compite con Grondona³⁴, en una punta y Mauro Viale en la otra?

A pesar de que los énfasis y los puntos de entrada son diferentes, la preocupación por la mercantilización de la sociedad y la política atraviesa el pensamiento de Landi actual, acentuando la dificultad de construcción de una palabra pública alternativa a la voz del discurso intelectual neoliberal. Afirma Landi (2001b) en un artículo reciente:

Los mercados ya no trabajan con sus “manos invisibles” como postularon los clásicos del pensamiento liberal: se presentan en público, dan lecciones inolvidables, amenazan, toman examen a los funcionarios, ponen buena o mala cara y tienen sus momentos de euforia y optimismo. Es cierto, pasa en todo el mundo, pero en la Argentina el fenómeno toma en el lenguaje dimensiones fetichísticas, absolutas, hiperreales, por momentos, ficcionales. Las razones de ello habrá que buscarlas en la gran vulnerabilidad externa de la economía nacional y su sesgo rentístico antes que productivo, en la crisis de la representación política partidaria y la cultura que dejó la impronta salvaje de la transferencia de funciones del estado al mercado durante la década menemista. Etapa de la que no se puede decir que fue guiada por políticas económicas populistas, y en la que se duplicó el gasto público a pesar de que el caballito de batalla del credo neoliberal que la orientó es precisamente el equilibrio fiscal.

De estas palabras, quedan flotando en el aire algunas cuestiones. ¿De qué manera la reflexión sobre la cultura puede incidir en la construcción de una hegemonía cultural opuesta al neoliberalismo, cómo los intelectuales provenientes del progresismo pueden construir un discurso o contribuir a construir un discurso político que regenere el interés por la política en una sociedad profundamente enojada con los políticos?

Reflexión final

Abordar la conformación de un campo intelectual en el Cono Sur, supone pensar en la historia de una promesa y de una tragedia al mismo tiempo. En América Latina el Cono Sur se proyectó y fue imaginado política e intelectualmente, como la parte más europea y como más moderna, —si se identifica europea con moderno—, del continente. También en el plano cultural se construyó una identidad cultural-nacional en ese sentido, sobre la base de autoritarismos y exclusiones y fundamentalmente de un proyecto estatal-nacional sólido. Los intelectuales de la cultura, o los estudios sobre Cultura y poder en el Cono Sur reflejan ese desgarramiento, precisamente entre un proyecto posible y su incompletud, o su fracaso según con la lente teórica como se los mire. Desgarramiento también que atraviesa nuestras sociedades atravesadas por experiencias dictatoriales, cuyos efectos han quedado, creemos para siempre en el tejido social, y que han posibilitado la implementación sin conflictos de experiencias económicas que han profundizado la atomización y la crisis del lazo social, fenómeno compartido con el resto de los países, pero con consecuencias distintas. En este profundo conflicto entre cultura y poder, cultura y política, o como lo relatan los actores del campo intelectual, entre campo intelectual y campo político podemos afirmar que se ha generado un pensamiento sobre la cuestión cultural en nuestros países que enfatiza dimensiones no siempre tenidas en cuenta en otras latitudes y que aporta una reflexión sobre la cultura de una gran densidad conceptual. El intelectual de la cultura se piensa como actor, se involucra, está más cerca de la sociedad que del Estado, lo cual no implica quitar principios de

validez a su pensamiento, por el contrario, le otorga una visión más compleja de la realidad que se propone analizar. El intelectual latinoamericano, y en nuestro caso, el del Cono Sur, está atravesado por el conflicto y escribe desde el conflicto social, forma parte de él, también de ahí su fragilidad como intelectual, ya que su continuidad en la labor intelectual está profundamente amenazada. En esta realidad ha producido, un pensamiento ecléctico, diverso con el propósito de pensar la realidad político cultural de su país, y en el momento de pensar la cultura, la realidad cultural se está pensando a sí mismo como actor. Si en los setenta se pensaba como actor, dejando de lado su identidad intelectual, a partir de cierto imaginario político anti-intelectual, hoy la demanda, su conflicto y desgarramiento es mantener su lugar intelectual. En el contexto del neoliberalismo, sostener el lugar del intelectual, su lugar en la cultura se transforma en una cuestión política. Así el modo de pensar la cultura en el Cono Sur, propone una reflexión sobre cultura y poder que podría trasladarse a otras latitudes, ya que supone revisar las condiciones de producción del conocimiento sobre las que en el Cono Sur la realidad nos obliga permanentemente a considerar.

En segundo lugar, es evidente que en los análisis sobre cultura y poder que hemos dado cuenta someramente en este artículo dan cuenta de una lógica interdisciplinaria. La cultura demanda este análisis interdisciplinario y aquí aparece claramente, los distintos énfasis pueden remitir a disciplinas de origen, pero no a jerarquías de esa naturaleza. Así la gran cantidad de preguntas que surgen acerca del sentido del lugar del intelectual y de su rol, empujan a nuestros intelectuales de la cultura a leer de todo, a no tener prejuicios teóricos cuando de lo que se trata es de construir un problema. Para finalizar, podemos decir que agudeza, creatividad, libertad de pensamiento y la reflexión permanente en torno al lugar desde donde se generan voces y discursos, constituyen rasgos distintivos a considerar de estos intelectuales en el campo del análisis cultural.

Referencias bibliográficas

Altamirano, Carlos (1983) "Algunas notas sobre nuestra cultura". *Revista Punto de Vista*, Año VI, N° 18: 6-10. Agosto. (Buenos Aires).

Baczko, Bronislaw (1991) *Imaginario social, imaginarios sociales*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Brunner, José Joaquín (1988) *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: FLACSO.

_____ (1997) *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Finquelievich, Susana, Alicia Vidal y Jorge Karol (1992) *Nuevas tecnologías en la ciudad*. Buenos Aires: CEAL.

García Canclini, Néstor (1987) *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

_____ (1996) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1999) *Las industrias culturales en los procesos de integración*. Buenos Aires: Eudeba.

Landi, Oscar (1984) "Cultura y política en la transición democrática". En: Oszlak, O.: *Crisis, proceso, transición a la democracia*. Buenos Aires: CEAL. Versión con modificaciones. *Revista Nueva Sociedad*, N° 32: 65-78, julio-agosto 1984. (Caracas).

_____ (1988) *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur.

_____ y otros (1990) "Públicos y consumos culturales en Buenos Aires". *Documentos CEDES* N° 32. (Buenos Aires)

_____ (1992) *Devórame otra vez, qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la TV*".

Buenos Aires: Planeta.

_____ (2001a) "El humor de Mr Merval". *Suplemento Zona, Clarín*, 11 de marzo. (Buenos Aires).

_____ (2001b) "Ese Estado gris de ausencia". *Suplemento Zona, Clarín*, 3 de junio. (Buenos Aires).

Lechner, Norbert editor (1982) *¿Qué significa hacer política?*. Lima: Desco.

Lipovetsky, Gilles (1991) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Revista *Debates en la sociedad y la cultura*. Buenos Aires, Abril-mayo 1985.

Sarlo, Beatriz (1984) "Argentina, 1984: la cultura en el proceso democrático". *Nueva Sociedad*, N° 73: 78-65, julio-agosto. (Caracas).

_____ (1988a) "Políticas culturales: democracia e innovación". *Punto de Vista*, N° 32:8-14. (Buenos Aires).

_____ (1988b) "Una legislación para los mass media". *Punto de Vista*, N° 33: 15-19:15-19, septiembre-diciembre. (Buenos Aires).

_____ (1991) "Un debate sobre la cultura". *Nueva Sociedad*, N° 116, noviembre-diciembre. (Caracas).

_____ (1991) *Buenos Aires: una modernidad periférica*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

_____ (1992) "Tesis de Oscar Landi sobre la televisión: la teoría como chatarra" *Punto de Vista*, N° 44:13-18, noviembre, (Buenos Aires).

_____ (1994a) "Políticas culturales. Hoy los medios audiovisuales". *La Ciudad futura, Revista del Club de Cultura Socialista*, pp: 15-18. (Buenos Aires).

_____ (1994b) *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.

_____ (1997) *La máquina cultural*. Buenos Aires: Planeta.

_____ (1996) *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*. Buenos Aires: Ariel.

_____ (2000) *Notas sobre el cambio de una cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Schmucler, Héctor (1988) "Innovación de la política cultural en la Argentina". En: F Calderón y M dos Santos: *Hacia un nuevo orden estatal en América Latina*. Vol. VIII Innovación cultural y actores socioculturales. Buenos Aires: CLACSO Biblioteca de Ciencias Sociales. pp:125-213.

Sigal, Silvia (1991) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Ediciones Punto Sur.

Svampa, Maristella (1994) *El dilema argentino: Civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

Vattimo, Gianni (1990) *La sociedad transparente*. Buenos Aires: Paidós.

Williams, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Madrid: Ed. Península.

_____ (1981) *Sociología de la comunicación y del arte*. (Buenos Aires: Paidós.)

_____ (1996) *La política del modernismo*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

Wortman, Ana (1995) "En torno de las políticas culturales para jóvenes en sociedades postajuste". Ponencia presentada *II Encuentro de Investigadores de Juventud*, FLACSO. Buenos Aires, diciembre.

_____ (1996) "Repensando las políticas culturales de la transición" *Sociedad* N° 9. : 63-85.

(Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales).

_____ (1997) "Nuevos sentidos de la palabra cultura en la sociedad argentina del ajuste" *Revista Estudios Sociales*, N° 13:59-84. Segundo Semestre, (Santa Fe, Argentina).

_____ comp. (1997) *Políticas y espacios culturales en la Argentina. Continuidades y rupturas en una década de democracia*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____ (1998) "Usos de Durkheim en las investigaciones sobre juventud en América Latina". En: Emilio De Ipola, comp.: *La crisis del lazo social. Durkheim, 100 años después*. Buenos Aires: Eudeba.

_____ (2001) "Globalización, consumos y exclusión social". *Revista Nueva Sociedad*, N° 175:134-143, septiembre- octubre, (Caracas).

¹Notas

* Ana Wortman, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: aewortman@ciudad.com.ar

Wortman, Ana (2002) "Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina". 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.

. Aquí pensamos a la cultura en términos de campo cultural y /o de campo intelectual, como espacio específico de producción de bienes culturales así como de discursos, donde la función simbólica prevalece. Williams (1980) diferencia al término cultura en dos sentidos más usuales: por un lado, la cultura como modo de vida, según lo define la antropología norteamericana y por otro lado, la cultura en relación a los productores culturales, quienes serían tanto los intelectuales como los artistas. En nuestro trabajo dejaríamos de lado la primera acepción propuesta por Williams y nos centraríamos sobre todo en la segunda. Sin embargo, cuando en nuestro artículo nos referimos a lo político cultural señalamos cómo la acción política así como la existencia de determinado orden político produce representaciones e imaginarios sociales que inciden en el plano de lo simbólico social, en la generación de un *ethos* epocal que penetra en las prácticas de la vida cotidiana. Así es como nos interesa un campo material de la cultura en términos de productores y productos culturales y un plano simbólico que incidiría en la orientación de la acción social. En el primer caso, la teoría de los campos de Bourdieu para delimitar esferas de sociedades complejas nos resulta muy útil para focalizar un aspecto de la cultura. Dejamos de lado la cultura en términos de culturas diversas vinculadas a orígenes étnicos. En relación al plano simbólico de lo social debemos señalar que éste no es igual para todos. Allí recurrimos al concepto de hegemonía cultural, en el sentido que lo plantea Gramsci primero y luego retoma Williams. También Baczko cuando desarrolla el concepto de imaginarios sociales hace referencia al poder hegemónico y cuanto la vivencia de un *ethos* epocal tiene que ver con determinadas relaciones de dominación.

². Se puede observar en todos estos intelectuales el señalamiento de una relación entre cultura y política, como una marca del pensamiento argentino y quizás latinoamericano que se expresa en sociedades no del todo democráticas. Generar producciones intelectuales críticas supone algún tipo de impugnación, y esto incomoda a sectores conservadores y a las oligarquías, ahora en versiones más modernizadas, donde la Iglesia Católica está asociada al Estado y además lejos de los sectores populares como es el caso de la Argentina. También los gobiernos neoliberales, sean democráticos o de corte dictatorial deben legitimarse culturalmente, en este sentido debe interpretarse la relación de estos gobiernos con los medios de comunicación. En todo caso este tipo de orden cultural no es de carácter crítico sino hegemónico. Las categorías propuestas por Williams como hegemonía cultural, cultura dominante, contracultura, son muy útiles para entender las distintas relaciones entre cultura y política, que pueden ser tanto de legitimación de un orden o de impugnación a un orden político. Precisar las distintas aristas del término contribuye a la comprensión de sus usos a lo largo de este artículo.

³. Resulta una característica sumamente singular de nuestro país, pensar la cultura en relación con la política y la política en relación con la cultura. Si tomamos cada una de sus definiciones existe una profunda distancia entre una y otra. En Max Weber la política es el mundo de los valores, de los fines e intereses, de las voluntades. Pero más aún, es el ámbito de la fuerza, del poder, de la coacción y violencia física. (Macht und Gewalt). Hacer política en sociedades modernas alude a la participación ciudadana en partidos políticos que expresan valores e intereses de distintos sectores sociales, así como a sus formas representativas a través del gobierno, el parlamento, etc. En la sociedad argentina hasta 1984 nunca existió una total libertad de expresión política plasmada en partidos políticos. La dimensión política de la sociedad no estuvo totalmente contenida en un sistema de partidos. La izquierda casi siempre fue censurada, desde el aparato estatal y de las corporaciones, para accionar políticamente dentro de los cánones de un sistema político democrático. Durante largos períodos lo hizo en la clandestinidad. Sin embargo, ha existido un fuerte arraigo de la izquierda en la cultura, a través de cierto activismo político cultural, en el teatro y la literatura, en la industria editorial, la plástica y la pintura, hoy bastante diluido. Tampoco han sido fuertes los partidos de derecha y/o centro derecha, los cuales se constituyeron como tales luego de la transición democrática de 1984. Sí encontramos hasta ese momento fuertes factores de poder como la Iglesia, el Ejército y los sindicatos. Sugiero ver la compilación de Lechner (1982).

⁴. Revisar los sesudos trabajos de Oscar Terán (1987), como por ejemplo *En busca de la ideología argentina*, Editorial Catálogos. Buenos Aires.

⁵. Previa a la experiencia de las dictaduras que atravesaron nuestros países, el que-hacer con la cultura ocupó parte importante de los debates intelectuales, los cuales, asimismo reaparecieron después, no ya vinculados a proyectos políticos de corte revolucionario, sino fundados en el objetivo de generar una nueva cultura política para la llamada transición democrática. Las dificultades de las transiciones democráticas, reubicaron y reposicionaron a nuestros intelectuales, generando nuevos planteos y desafíos en relación a qué entender por políticas culturales.

La impronta neoliberal ha incidido fuertemente en cierta dificultad de los gobiernos democráticos actuales de pensar en sentido fuerte la importancia de intervenir en el campo de la cultura. Si en los años setenta, la cuestión era pensar la cultura como campo de intervención en los sectores populares, luego de las dictaduras, el eje pasará en torno a cómo desarrollar un campo cultural destruido por la derecha y el autoritarismo. En los noventa, el problema girará en torno a la relación del Estado con las industrias culturales, en particular la televisión, a qué grupo social dirigir la atención de las políticas y fundamentalmente, cómo financiarlas.

⁶. Nos parece interesante rescatar en relación a la existencia de figuras que han promovido el desarrollo cultural en la Argentina, por fuera de las instituciones del Estado, el concepto de *organizadores culturales* quienes han operado en el ámbito no estatal y con financiamiento privado. Se trata de personas que han desarrollado editoriales, centros culturales, teatro independiente, revistas culturales, etc. movidos más por un proyecto cultural que por una lógica de mercado. Este tipo de figuras han desaparecido prácticamente en el *ethos* cultural dominante.

⁷. La socióloga argentina Silvia Sigal, residente en París hace algunas décadas, ha realizado una interesante investigación sobre la historia de los intelectuales en nuestro país, la cual resulta pertinente recordar en este punto. Sigal, afirma que la historia política argentina y su construcción como nación, sólo puede entenderse a partir de la importancia excepcional que tuvieron grupos de intelectuales. Sin embargo también debe reconocerse que a esa presencia directora le siguió un largo período, que cubre la mayor parte del siglo XX, durante el cual ni los grandes partidos nacionales, ni los sindicatos, ni el Estado ni, finalmente, tampoco los militares, creyeron necesario dar un lugar a la intervención de los intelectuales en tanto tales, y menos aún a quienes se encontraban en la difusa zona cruzada por la herencia liberal y la expansión de las izquierdas. De esta constatación, concibe que para entender el comportamiento que emprendieron grupos intelectuales resulta fructífero partir de una doble mirada a la relación entre campo político y campo cultural y, por la otra, a la figura específica de los intelectuales. (Sigal, 1991:16).

⁸. Sarlo relata esta experiencia en “La noche de las cámaras despiertas” en Sarlo, B. *La máquina cultural, ob. cit.*

⁹. Tanto Sarlo como Landi se formaron tanto intelectual como políticamente en el clima cultural existente en Buenos Aires de los años sesenta, según lo describe Sarlo en el párrafo del texto. Estamos hablando de la radicalización de los sectores medios, una nueva mirada desde la izquierda sobre el peronismo, el impacto de la Revolución Cubana en el debate marxista tradicional, etc.

¹⁰. En diversas publicaciones de ambos autores se puede observar el conflicto ideológico previo a los años de la dictadura militar. Este se profundiza y se hace público, en un momento de gran despolitización, como los primeros años del gobierno menemista (1990-1995). Luego de la publicación de Landi del libro sobre la televisión (ver referencia al final), Sarlo responde duramente a sus afirmaciones en un artículo publicado en *Punto de Vista* titulado “ Tesis de Oscar Landi sobre la televisión: La teoría como chatarra”, pp: 12-18.

¹¹. Podríamos afirmar que tanto Hoggart como Williams fueron conocidos en la Argentina a través de las traducciones que se hacían de ellos en la Revista *Punto de Vista*, creada y dirigida por Beatriz Sarlo en 1978.

¹². En *Buenos Aires, una modernidad periférica*, Sarlo (1991) tematiza el desarrollo cultural de Buenos Aires, tanto a partir de la proliferación temprana de industrias culturales, como de la gran capacidad de consumo cultural y la conformación de un espacio público de la cultura y fundamentalmente de públicos consumidores de cultura (tirada de diarios, editoriales de partidos políticos, ediciones de bolsillo de la literatura universal) La existencia de un público alfabetizado, hacía posible la existencia de este escenario cultural.

¹³. Existen variadas definiciones sobre políticas culturales las cuales se sostienen sobre distintos énfasis según el origen disciplinario de quien las formule y su posición, precisamente, político cultural. En mi caso, cuando aludo a políticas culturales hago referencia a su vinculación con las políticas públicas y en consecuencia a la relación de la cultura con el espacio público, en particular con el gobierno del Estado. Asimismo cuando aludo a lo político cultural, intento dar cuenta de un clima de época que instala ciertas ideas en torno a valores sobre la cultura, no sólo en su sentido específico, los productos culturales, sino también a una dimensión simbólica, representacional de la política, que hace que ciertas acciones tengan un sentido determinado según el contexto histórico. Fundamentalmente, en este trabajo hacemos alusión a las imbricaciones entre cultura y política en la sociedad argentina, en este segundo sentido. Como afirma Schmucler (1990:125) en relación a esos años “La cultura argentina es, sobre todo, un proyecto. Por eso se entrelaza permanentemente con la política, que siempre incluye la voluntad de modelar algo”.

¹⁴. Uno de los datos distintivos de la sociedad argentina, es la presencia temprana de un vasto público alfabetizado e interesado en el cine y el teatro. Nos referimos a las décadas del 10 y del 20 del siglo veinte. Sarlo enfatiza —en otros textos— el rol significativo de los mediadores culturales, que —en este caso de preeminencia de la cultura letrada— lo constituían los maestros. Ver sobre este tema *La máquina cultural*, Planeta 1997, Buenos Aires.

¹⁵. Ver al respecto el libro ya citado de Silvia Sigal.

¹⁶. Aquí podemos descifrar la lectura de Michel de Certeau.

¹⁷. Hacia fines de los años sesenta —en el contexto de una dictadura militar, de tono cultural conservador y católico que perseguía a los jóvenes y a las manifestaciones de vanguardia artística en general— comienza a desarrollarse el luego llamado *rock nacional*. En esos años comenzaron a surgir grupos de rock urbano en Buenos Aires y Rosario, que si bien imitaban las formas estéticas del rock inglés y americano, fue producido en castellano, y sus letras tenían un componente poético y contracultural. Aunque el movimiento de rock siempre se desarrolló en forma paralela a las juventudes políticas, con la última dictadura militar asumió un lugar político dada la represión que el régimen tuvo sobre lo juvenil en general llegando a su punto de máxima expresión con la tragedia de la Guerra de las Malvinas, etc.

¹⁸. De Enrique Vazquez (1985) podemos citar *La última*. Origen, apogeo y caída de la dictadura militar. EUDEBA, Buenos Aires, *Entrevistas de Mona Moncalvillo s/r*. Editorial Humor, revista muy significativa durante los años de la dictadura, entre otras.

¹⁹. Así el discurso dominante de esos años era debatir en torno a los mecanismos microsociales que generaban una cultura autoritaria, legitimadora de los golpes de Estado. Había que erradicar el autoritarismo, tanto en las relaciones de género, como en la escuela, el trabajo, la empresa. Se debía crear a nivel micro una nueva cultura política, legitimadora del sistema democrático. He desarrollado este tema en Wortman (1996).

²⁰. Estamos hablando de la revista *Debates*, revista producida por el Centro de Estudios de Estado y Sociedad, CEDES, parte de sus intelectuales formaron parte de los intelectuales orgánicos del gobierno de la transición.

²¹. Ver Sarlo, Beatriz 1988 "Una legislación para los mass media" en Revista *Punto de Vista*

²². Jaqueado por el sindicalismo, las FFAA y sectores reaccionarios de la cultura, a lo que se sumó, el confuso episodio del asalto al cuartel militar de la Tablada, hicieron abandonar la utopía cultural del comienzo de la transición El asalto al cuartel militar de La Tablada, en la provincia de Buenos Aires, constituyó un confuso episodio que contribuyó a enrarecer el clima político ya existente, a partir del asedio financiero a la incipiente democracia. Un grupo denominado *Movimiento Todos por la Patria*, realizó una acción guerrillera a partir de la información de la existencia de una amenaza de golpe de Estado, acontecimiento e información que nunca terminó de esclarecerse. Al poco tiempo, el entonces presidente Alfonsín tuvo que adelantar la entrega del poder dado el contexto de hiperinflación, y saqueos a supermercados que amenazaban el orden social.

²³. Su peso fue tan fuerte que, para dar cuenta de ciertas prácticas culturales y de un estilo de acción social, se habla de cultura menemista.

²⁴. A partir de 1992, muchos trabajadores pasan a no tener relación de dependencia, es decir que el Estado ya no se hace cargo de su salud ni de su seguridad social, y deben aportar a la caja de autónomos.

²⁵. Según datos de la revista *Mercado* de 1999, el 90% de la población argentina tiene un aparato de televisor y de ese total, el 47,7% está abonado a alguna empresa de cable.

²⁶. He desarrollado esta cuestión en el artículo "Identidades sociales y consumos culturales: el caso del consumo de cine en la Argentina", de próxima aparición en la Revista *Intersecciones* de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina, y del cual se ha presentado una versión en inglés en *III Crossroads in Cultural Studies*, Birmingham, June 21-25th, UK.

²⁷. Landi ha analizado la conformación de públicos de la cultura en el marco de una investigación más amplia de carácter regional y comparativo promovida por CLACSO. Un dato relevante de dicha investigación es el lugar creciente que ocupan los medios masivos en el marco de los consumos culturales en el tiempo libre de los porteños y habitantes del llamado Gran Buenos Aires. Aunque se comparte este dato con otros países, también sigue teniendo un lugar significativo, las salidas culturales en el espacio público, las cuales han disminuido fuertemente en otros países de la región. Compárese en este sentido con los resultados de la investigación coordinada por Néstor García Canclini para el caso de la ciudad de México (García Canclini, 1990).

²⁸. Pocas son las investigaciones existentes en la Argentina sobre la cuestión de los consumos culturales. Podemos citar, además de la investigación del equipo de Landi, una investigación de Finkelievich, Vidal y Karol sobre el impacto de la videocasetera en la transformación de los consumos y prácticas culturales, así como también del crecimiento de los abonados a la TV cable y la aparición en los noventa, hoy fenómeno masivo, de la telefonía celular (1992).

²⁹. La cuestión del cuerpo, como síntoma y lenguaje, es abordada en numerosos artículos periodísticos de su autoría.

³⁰. Sólo lo hace en un capítulo de *Escenas de la vida posmoderna* (1994) y en un artículo sobre la situación del Canal estatal ATC (1994b).

³¹. No comparto la idea de que las empresas generan políticas culturales. Prefiero pensar las políticas culturales como políticas públicas, en un sentido habermasiano.

³². En relación a las distintas formulaciones y criterios existentes para definir de qué hablamos cuando decimos políticas culturales, nos resulta de interés en este sentido incluir las reflexiones de Brunner.(Brunner,1987:279). Desde esta perspectiva las consecuencias que tuvo en la cultura la política de privatizaciones de los canales de televisión en la Argentina no permiten hablar de políticas culturales efectivas. En este caso se trata de políticas, que pueden tener efectos que no operan de manera directa o inmediata, pero significativas en su resultado. Por ejemplo la determinación de pautas de financiamiento para las actividades culturales. Podemos hablar de políticas culturales específicas que condicionen dichas pautas.

³³. Dejamos de lado sus producción intelectual más vinculada al campo literario

³⁴. Mariano Grondona y Mauro Viale son periodistas televisivos, que si bien con audiencias televisivas variables, han incidido en la conformación del universo de sentido común hoy en crisis en la sociedad argentina.

Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales¹

George Yúdice *

Recalco aquí la renuncia que declaré en la versión anterior de este ensayo ²: puedo hablar de *algunas* tradiciones de estudios culturales, pero sería imposible para mí, e inclusive para un equipo completo de investigadores, cubrir exhaustivamente el terreno implicado por las “tradiciones comparativas de los estudios culturales en América Latina y los Estados Unidos.” Tomando como punto de partida el legado del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham en los Estados Unidos y en muchos proyectos de investigación político-culturales latinoamericanos, cabe señalar el lugar destacado del marco analítico de *lo popular* y sus relaciones con la industria cultural y de masas. Por supuesto, lo popular puede construirse y analizarse desde muchas perspectivas, pero lo que las tradiciones en ambas regiones tienen en común, al menos como yo generalmente las he caracterizado, es el cambio en la definición de cultura. Tanto en Estados Unidos como en América Latina se ha dejado atrás la versión elitista y se ha optado por una comprensión más cotidiana y antropológica de la cultura, lo que Raymond Williams llamó un “modo integral de vida” o *whole way of life*. En este respecto, las metodologías no difieren mayormente. A finales de los sesentas y en los setentas hubo un giro hacia el posestructuralismo y en especial hacia un enfoque althusseriano para erigir el lugar de lo popular. La categoría analítica de clase social se vio crecientemente desplazada por una preferencia por la noción de *vida cotidiana*, de manera que el foco del análisis se trasladó de los modos cómo las fuerzas económicas y sociales determinan la conciencia de los grupos dominados hacia las maneras cómo, aun bajo las circunstancias más colonizadas, estos grupos retan y resisten a aquellas fuerzas. Este giro, a su vez, se ve operacionalizado en los 1980s, por una parte, en los movimientos de derechos humanos en las posdictaduras sureñas y las insurgencias centroamericanas, y, por otra parte, en la política de representación de los grupos de identidad (afroamericanos, chicanos, homosexuales, mujeres) en Estados Unidos. Si bien se distinguen estos diversos movimientos, los aspectos culturales juegan un papel importante, tanto en sus reivindicaciones como en los estudios que se hacen de y con ellos.

La tradición ensayística en América Latina

Si los Cultural Studies se encuentran bien institucionalizados en Estados Unidos, en América Latina no sólo no ha existido esta etiqueta, sino que los “estudios en cultura y poder”, como los llama Daniel Mato, se encuentran diseminados en espacios muy diferentes: universidades, periódicos, revistas, estaciones de radio, organizaciones civiles, grupos feministas, museos, municipalidades e incluso intelectuales independientes. De ahí la multidisciplinariedad, que se encuentra ya en el ensayo intelectual novecentista (Saco, Bello, Sarmiento, Martí, etc.) y que sólo ahora parece mostrar señales de extenuación, acaso por el reto profesionalizante de una creciente modernización.

También es notable que esta tradición, que forma parte de la autocomprensión nacional y continental de América Latina, incluya a pocas mujeres, negros o indígenas. Mary Pratt (1990) ha caracterizado esta tradición como una *hermandad nacional* que institucionaliza barreras a la participación, crea jerarquías, y prepara el terreno cultural para la construcción de una hegemonía favorable a las clases dominantes y al patriarcado. Por añadidura, las instituciones intelectuales tienen hondas raíces en el Estado, del cual reciben lauros clientelistas, aun cuando se dediquen a criticarlo. Se le permitía cierta latitud al intelectual progresista porque aporta prestigio a la nación (Schwartz, 1978). Además, el intelectual juega un papel muy distinto en América Latina que en Estados Unidos, operando como sustituto de la sociedad civil —

habla por o representa al “pueblo”— a la misma vez que sirve de parachoques entre ese pueblo y el Estado.

Como precursores de la nueva interdisciplinariedad, los intelectuales abarcaron el espectro completo de la filosofía y de las prácticas culturales estéticas y cotidianas en sus análisis de los procesos sociales. Su punto débil fue la excesiva confianza en las aproximaciones especulativas, que limitaban la practicidad de sus formulaciones. También hay una escasa atención a las cuestiones de género y orientación sexual, incluso hasta hoy en día, por ejemplo, en el trabajo de Néstor García Canclini, el mejor conocido de los exponentes de los (que ahora se empiezan a llamar, *pace* Mato) estudios culturales latinoamericanos. Por lo general, la categoría de género se está abriendo camino en varias disciplinas a través del trabajo de feministas, pero no posee la misma importancia que en los Estados Unidos.

Discurso intelectual nacional y la política de representación

En Estados Unidos los Cultural Studies se consolidan rápidamente alrededor de lo que ha dado en llamarse el paradigma de la *política de representación*, que propone que la injusticia social, basada en la subordinación racial, sexual o de clase, pueda corregirse discursivamente. Es decir, haciendo valorar las diferencias culturales en las esferas públicas. Por añadidura, se juzga que algunas prácticas y expresiones culturales populares, especialmente la música y otras formas altamente tecnificadas como el cine o el video, tanto como las prácticas literarias más tradicionales (poesía, testimonio) cultivadas por las minorías raciales, tienen efectos subversivos contra el *statu quo*. Desde este punto de vista, las representaciones multiculturales suelen considerarse instrumentos viables para enfrentar los efectos de la discriminación.

La práctica de la política cultural en América Latina es, por lo general, diferente. Las representaciones de ciertos grupos subalternos —por ejemplo, los negros en el Brasil o los pueblos indígenas en México— han formado parte del mestizaje o de la identidad híbrida que constituye lo *nacional popular* encajando imágenes ideales que contrastan con el abandono en que viven estos grupos. De ahí que los zapatistas tuvieran que ponerse la máscara para “ser vistos”. Hay, desde luego, una política de representación de gente marginada, pero en los fuertes entornos simbólicos nacionales esa política no disfruta de las condiciones para rectificar injusticias. De hecho, los zapatistas “ocultan” su identidad. Los académicos norteamericanos especializados en América Latina, sin embargo, cada vez más interpretan las prácticas culturales de esos grupos de acuerdo con el paradigma de la política de representación. Uno tiene que preguntarse si esta tendencia cobrará vigencia en Latinoamérica. Desde luego, se trata de la transferencia de los discursos hegemónicos (y en algunos casos rentables) en el contexto actual de transnacionalización y globalización.

La diseminación del multiculturalismo y del subalternismo, entre otras orientaciones analíticas de los Cultural Studies estadounidenses, ha provocado sospechas en intelectuales periféricos respecto a la *centralidad descentrada* que procura relegitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etc., desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos. Según Richard:

[...] el tan comentado 'nomadismo' de un poder dispersado y ramificado (deslocalizado) no significa que se hayan borrado las marcas que siguen graficando la desigualdad en la superficie del mapa postcolonial [...]. La red internacional de controles e influencias es la que administra el 'capital simbólico' de la teoría metropolitana, valorizando aquellos manejos discursivos que gozan del crédito académico e institucional de una vinculación *autorizada* a la cadena de 'las universidades, las revistas, los institutos, las exhibiciones, las series editoriales' que articulan la vigencia y el sentido de los debates en curso [...]” (Richard,1993:12).

Pero debe reconocerse que la política de la representación al estilo estadounidense es menos viable en América Latina porque no hay una distribución material adecuada que apoye la promesa simbólica de

la participación en el consumo. Intervenir a nivel de las representaciones podría tener una función compensatoria en sociedades como la norteamericana, donde a pesar de los problemas de falta de vivienda para los pobres, el acceso limitado a los servicios de salud y la movilidad descendente, los requerimientos básicos de la inmensa mayoría de la población están resueltos. Pero ese no es el caso en América Latina, donde la brecha entre ricos y pobres se ha agudizado en los ochentas y noventas, con el resultado de que la mayoría está en peores condiciones hoy que en los sesentas. Por otra parte, la gestión cultural se administra desde el Estado, y si bien se empieza a cortejar al sector empresarial con incentivos fiscales y privatizaciones (Yúdice,1995:1999), no obstante se siguen buscando maneras de proteger el patrimonio cultural, pues ese es uno de los medios para reforzar el consenso.

Aunque la formación de la identidad nacional difiere de país en país, en América Latina, hay algunas constantes en el modo cómo se articulan modernización, dependencia y representaciones de razas subalternas, grupos étnicos, e inmigrantes. Esta forma común de articulación difiere radicalmente de las que se presuponen en las soluciones nacionales adoptadas en los Estados Unidos y esa diferencia es clave para la comprensión del estudio de la cultura en Latinoamérica. Si los hitos contra los cuales militan los Cultural Studies británicos pertenecen a la *alta cultura* (en la tradición de Arnold y Leavis), y los estadounidenses a la cultura de masas, en América Latina las bases de la cultura hegemónica nacional descansan en lo popular. Esta tradición se remonta a mediados del siglo XIX y se centra en la literatura como medio idóneo para crear una cultura autónoma, independiente de la europea. Andrés Bello al igual que José Martí, aducía que América Latina no tendría una cultura propia hasta no contar con una literatura claramente definida, basada en prácticas locales que no imitaran modelos europeos. Este impulso autonomista lo retoma Angel Rama, quien argumenta que ya a fines del diecinueve, con el modernismo literario, la cultura latinoamericana se hallaba a la altura de la europea y la estadounidense. Su criterio tiene que ver con una interpretación particular de la modernidad: la expresión cultural encarna, a nivel simbólico, los mecanismos de acumulación. Si bien en la esfera económica o política no se podía dar una respuesta viable que evidenciara competitividad con los países céntricos, al menos en la literatura se lograba una respuesta simbólica que compensaba el atraso en esas otras dimensiones (Rama 1965; 1970 y 1985).

Aportes latinoamericanos a los estudios culturales

Si desde el principio los estudios culturales nacionales se centraron en la literatura, la raza fue el terreno sobre el que se negoció la relación entre nación y Estado en los estudios de cultura popular. De hecho, el problema de la raza, como factor de complicación en la definición de la identidad latinoamericana y como elemento principal de la política de identidad, se remonta al momento de la conquista. Más específicamente, desde los veintes y treintas, cuando los intelectuales de la mayoría de los países latinoamericanos empezaron a examinar el asunto de la raza de manera consistente como factor afirmativo en la definición de la cultura —sea nacional (la patria chica) o continental (la patria grande) —, se elaboraron nuevas intuiciones sobre la interacción de raza, cultura popular y relaciones norte/sur (caracterizadas tradicionalmente como imperialismo) que hasta hoy en día no se encuentran en otras tradiciones de estudios culturales. Los análisis del peruano José Carlos Mariátegui, el brasileño Gilberto Freyre y el cubano Fernando Ortiz —quien acuñó el término *transculturación* para corregir la noción unidireccional de *aculturación*— tienen un carácter *holístico* que incluye factores de clase, economía regional, inmigración, religión, música popular, literatura y otras prácticas culturales donde lo *popular* remite etimológicamente al *pueblo* en contraste con lo popular en el sentido angloamericano vinculado a mercados y cultura de masas. Piénsese, por ejemplo, en el contrapunteo de economía, politología, antropología e historia en la obra de Ortiz. Por supuesto, muchos de los analistas de la cultura popular pertenecieron también a las élites y fungieron como intelectuales orgánicos al servicio de los nuevos proyectos nacional-capitalistas de modernización. Pero otros de esos analistas, como Mariátegui, fundador del partido comunista peruano en 1928, trabajaron a favor de los oprimidos.

Fue en las décadas de los veinte y treinta que se modelaron nuevas formas estatales para que América Latina entrara en la economía global de la primera posguerra en calidad de productora de sustitutos de importación. Este nuevo papel requirió nuevas maneras de interpelar a los trabajadores

como ciudadanos y viceversa. Puesto que los trabajadores más factibles (numerosos) eran de diferente raza (indígenas, negros o mestizos) o bien de diferente etnia (inmigrantes), el Estado autoritario (el varguista en Brasil, el cardenista en México) buscó legitimidad entre los sectores populares para sus proyectos modernizadores, ante la oposición de la oligarquía tradicional. La pregunta que los estudios culturales debieran hacer al respecto no es si este populismo fortaleció efectivamente a los sectores *populares*: ya sabemos que no. Lo que importa es que protagonizó lo popular en sus políticas sociales y culturales. La experiencia latinoamericana en este respecto es un gran aporte a la teoría social contemporánea, pues se fundamenta en el reconocimiento, ya expresado por Gramsci, de que la política, el conocimiento legítimo y la cultura se funden en el proceso de hegemonía. Este proceso, según Laclau, opera como una articulación de “contenidos no clasistas —interpelaciones y contradicciones— que constituyen la materia prima sobre la que operan las prácticas ideológicas de clase” (1977:164). En otras palabras, lo *cultural* es terreno de conflicto y articulación de conocimientos legítimos y contestatarios.

Otra corriente de los estudios en cultura y poder, que también influyó en la tradición estadounidense, tiene que ver con las desigualdades Norte-Sur en relación a tecnología, ciencia, información, medios, relaciones de mercado y hasta tendencias artísticas e intelectuales. Ya en los 1880s, José Martí había escrito proféticamente sobre los cambios culturales producidos en el eje Norte-Sur debido a las iniciativas estadounidenses de “libre comercio,” inscriptas en el panamericanismo, que no eran sino vehículos para la subordinación latinoamericana (Martí,[1889]1977). Por supuesto, Martí, al igual que muchos de los estudiosos de la cultura latinoamericana, pasando por la teoría de la dependencia de Cardoso y Faletto (1969) y la crítica al imperialismo cultural de Dorfman y Mattelart (1973), reducían esta subordinación a un flujo unidireccional. Posteriormente, un análisis *transnacional* de los flujos culturales generó importantes intuiciones respecto a la estructuración de desigualdades. Por ejemplo, se ha percibido que los medios masivos norteamericanos no pueden ser vistos sólo como colonizadores de subjetividades latinoamericanas, sino que tienen un efecto generador de contradicciones en comunidades donde la igualdad sexual no forma parte del sentido común. Una nueva generación de estudiosos, a partir de mediados de los setentas, acuñó términos como *reconversión cultural* (García Canclini,1992a) o *mediaciones* de recepción diferenciada (Martín-Barbero,1987) para dar cuenta de estos fenómenos. Al enfocar la mediación cultural, estos críticos logran discernir cómo y hasta qué punto los diversos grupos que componen la heterogeneidad cultural de Latinoamérica interactúan entre sí, y qué perspectivas tienen los grupos subalternos de ganar una mayor participación en la distribución del saber, los bienes y los servicios. No obstante, y sin tener que aceptar el marco analítico del imperialismo cultural, es preocupante que las empresas transnacionales (y no exclusivamente estadounidenses) hayan logrado *aumentar* su control de la oferta cultural en América Latina.

El desafío a la legitimidad del discurso intelectual: los nuevos movimientos sociales

El estudio de la relación de la cultura con los movimientos sociales tiene también una larga historia. A principios de los sesenta se desarrolló a lo largo del continente la práctica de la “concientización”, cuya estrategia era retar a la política estatal, las instituciones elitistas y la estratificación social legitimadas por el conocimiento institucionalizado, y su objetivo era propagar la causa de los sectores populares, creando instituciones alternativas y buscando alianzas con instituciones tradicionales como la iglesia o las escuelas, para así legitimar los conocimientos inherentes a las prácticas populares. El movimiento se dedicó no sólo al estudio de la cultura sino a un proyecto más abarcador: descolonizar y redefinir la propia cultura según criterios no elitistas y populares.

Este movimiento operó multidisciplinariamente, abarcando la pedagogía (Freire), la economía política (el marxismo), la religión (la Teología de la Liberación), el activismo (fuertemente arraigado en comunidades eclesiales de base constituidas por trabajadores urbanos, campesinos y estudiantes), la etnografía, el periodismo, la literatura y otras prácticas culturales. De gran importancia fue la nueva modalidad expresiva que surgió del movimiento: el testimonio. Dar testimonio implicaba, entre otras cosas, la producción de un conocimiento popular con capacidad de permear y transformar disciplinas y discursos culturales: historia social, etnografía, autobiografía, literatura, análisis político y activismo. Más

específicamente, este conocimiento se oponía al conocimiento “legítimo” que justificaba los proyectos de modernización, es decir, la reestructuración social, política y económica según modelos desarrollistas europeos y sobre todo norteamericanos que ya habían deteriorado la vida de los sectores populares. La concientización y los retos al desarrollismo son parte de la resistencia latinoamericana a los flujos que vienen del Norte, que aun cuando prometen una mejora económica y social, suelen “subdesarrollar” a los países en “vías de desarrollo” y generar ventajas económicas para los países “desarrollados.”

Estas cuestiones tienen que ver con lo más fundamental de los Cultural Studies, que son los procesos de valoración. La cultura —como campo de lucha entre diversas normas sociales, como producto de mercado, como cruce de estrategias locales, nacionales y transnacionales de acumulación, como intermediación intelectual o activista, como política de identidad, como ética inherente a los movimientos sociales, e inclusive como trascendencia de lo material en los registros estéticos más convencionales— es fundamentalmente un espacio recorrido por procesos de valoración. El valor en los procesos de producción, circulación, recepción, consumo, respuesta, intercambio, etc. es el balón que está en juego en las relaciones de poder, que a su vez se arraigan en factores de clase, raza, etnia, género, lugar geopolítico, y otras diferencias culturales. Hay que reconocer, pues, que lo que caracteriza hoy en día a los procesos sociales (i.e., políticos y culturales) es un conflicto de valores que afecta nuestros instrumentos analíticos y la producción del conocimiento. Hay, pues, una crisis de paradigmas no sólo en el conocimiento y el activismo, sino en la ubicación geopolítica de los modelos de análisis y de acción, pues como señalara Fernández Retamar hace cinco lustros, una teoría, por universal que se pretenda, siempre se concibe a partir de una realidad particular.

El conflicto de valores

A partir del ocaso del intelectual crítico, quedan según Sarlo dos tipos de intelectuales, ambos valorizados por los Cultural Studies: los neopopulistas mediáticos y los neopopulistas subalternistas. Con el auge de la sociedad del espectáculo, el intelectual fue dislocado y la legitimidad de su lugar de enunciación, respaldada por la autoridad institucional, ya no es “reconocida por sus destinatarios” (Sarlo,2000:10). Por tanto las sociedades “han perdido su carácter sistemático, estructurado y estructurante, y se disgregan en comunidades de intereses o tribus culturales” (Sarlo,2000:11). De ahí que Sarlo lamente que la única labor intelectual disponible hoy en día sea la de los *intérpretes posmodernos* “que más fácilmente podrían adecuarse a una realidad de ‘escenarios’ socioculturales” [en contraste con sociedades cohesionadas por una esfera pública], o la de los *intelectuales legisladores* que proceden despóticamente a “indica[r] lo que los hombres y las mujeres deben ser” (Sarlo,2000:11). El resultado es un “social irradiado” diseminado en las estrías de la diferencia cultural (Sodré,1992:115), que ya no sirve de plataforma efectiva para la política contestataria sino que se intercambia para lograr una participación más simbólica que real y que cada vez más se integra a la rentabilidad massmediática y consumista.

Pero hay otros modos de concebir a los intelectuales que dan consideración seria a los medios y a las identidades “fragmentadas” o “irradiadas.” García Canclini ha argumentado que el consumo no opera conforme a un sencillo proceso de imposición desde arriba para abajo o un simple “ejercicio de gustos, antojos y compras irreflexivas, según suponen los juicios moralistas.” Más bien se trata de una “*racionalidad sociopolítica interactiva*” que se manifiesta en las “disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo.” De ahí que se produzca la complicidad entre el consumo y la ciudadanía, concebida como una “*comunidad interpretativa de consumidores*” (García Canclini,1995:43-50). Hay “posibilidades interactivas y [...] de reflexión crítica [en] estos instrumentos comunicacionales,” pero lo que impide que se extiendan a las mayorías es la estructuración de estas industrias conforme a las políticas mercadológicas del neoliberalismo. Ante este escollo, García Canclini no vitupera ni a los consumidores ni a los intelectuales que procuran promover su causa, sino que reclama políticas efectivas para diversificar y hacer más accesible la oferta de “bienes y mensajes representativos de la variedad internacional de los mercados,” para asegurar que esta oferta se atenga a la “información multidireccional y confiable acerca de [su] calidad,” y para que se establezca un espacio en el que los “principales sectores de la sociedad civil [puedan intervenir] en las decisiones del orden material,

simbólico, jurídico y político donde se organizan los consumos" (1995,52:53). Vemos, pues, que el esfuerzo intelectual no reside en entregarse a un vale todo postmoderno ni tampoco legislar, según el modelo propuesto por Sarlo, sino de abrir *espacios de interlocución* (Antonelli,2000).

Crisis de paradigmas

Son muchos los científicos sociales y los críticos de la cultura latinoamericanos que hacen referencia a una crisis de paradigmas como parte de una crisis más global de la modernidad. El desplazamiento de lo nacional anidó en las nuevas prácticas en la esfera cultural. En la medida que el Estado transfiere parte de la gestión cultural al sector privado y al tercer sector, la esfera cultural cobra mayor importancia, pues se hacen más visibles los conflictos de valores. Además, el entrelazamiento de lo transnacional y de los movimientos de base (tan evidente en la acción de las ONGs) ha producido situaciones en las cuales la cultura ya no puede ser interpretada como la reproducción de una "estructura del sentir" o *structure of feeling*, según la formulación de Williams, en la cual la nación opera independientemente de las tendencias globalizantes. Teniendo en cuenta estas tendencias, el sociólogo chileno, José Joaquín Brunner rechazó la idea de que la modernización sea intrínsecamente ajena al *ethos* cultural supuestamente barroco, novohispano, cristiano y mestizo. Su crítica no implica que los literatos se hayan equivocado acerca de la constitución de las formaciones culturales latinoamericanas; son, de hecho, híbridas. La crítica se refiere, más bien, a las representaciones y a los usos ideológicos del mestizaje y del realismo maravilloso, que en todo caso son conformados en la contingencia histórica. Para Brunner, estas mezclas fueron generadas por el encuentro de modos de producción, la segmentación de mercados de consumo cultural y la expansión e internacionalización de las industrias culturales. De ahí que las peculiares híbrides latinoamericanas no merezcan ni elogios por su carácter maravilloso ni repudios por su inautenticidad (Brunner,1987:4).

Brunner argumenta que el intelectual de hoy en día debe abandonar el papel tradicional de articulador del sentido común, sobre todo si ese sentido se basa en la representación de una cultura popular generalizada que asimila una miríada de diferencias. Es justamente este papel articulador que cuestionaron científicos sociales como Guillermo Bonfil Batalla, García Canclini y Rodolfo Stavenhagen, pues la antropología, que facilitó la integración de los sectores populares a la modernización promovida por el régimen cardenista en los treinta, necesitaba tomar otro rumbo en el contexto de la privatización y la entrada de México al Tratado de Libre Comercio Norteamericano (NAFTA). A fines de los setentas, estas y otras figuras criticaron los intereses del indigenismo institucionalizado y el papel de los intelectuales y académicos en la subordinación, asimilación y simultánea exclusión de los pueblos indígenas. Stavenhagen denunció las políticas asimilacionistas. Bonfil propuso una redefinición del investigador como colaborador en los proyectos de las comunidades subalternas. Esta colaboración era necesaria también para los científicos sociales cuyas funciones tradicionales estaban desapareciendo a la par de las recientes transformaciones políticas y económicas (v.gr., neoliberalismo y privatización). Estos cambios constituían una crisis de paradigmas para las ciencias sociales y desplazaron a los investigadores de su función de facilitadores de la integración nacional según el pacto clientelista que se había negociado entre el Estado y los intelectuales en el período posrevolucionario (Bonfil Batalla,1991:18-19). García Canclini, a su vez, no sólo aconsejó la reforma de las instituciones que organizaban la producción, promoción y consumo de la cultura popular sino que propuso la creación de una nueva esfera pública y una nueva industria turística a partir de las cuales se pudiera reformular y experimentar la cultura de una nueva manera.

Semejante *reconversión* de la práctica del antropólogo tiene importantes repercusiones para concebir la relación entre política, política cultural, formación de identidades, construcción de instituciones y ciudadanía. A principios de los noventas, Elizabeth Jelin y sus colegas en el CEDES (Centro de Estudio del Estado y la Sociedad) trabajaron con víctimas de las violaciones a los derechos humanos en la Argentina, no sólo para reclamar justicia en los foros jurídicos, sino también en la esfera pública, interviniendo así en una cultura de derechos. Según Jelin, el concepto de ciudadanía en una cultura democrática debe tener en cuenta aspectos simbólicos como la identidad colectiva, y no limitarse a un discurso racionalizable en relación a los derechos (Jelin,1991).

Su acercamiento a la ciudadanía se asemeja a la correlación que establece Nancy Fraser entre identidad y las luchas en torno a la interpretación de necesidades. Los conflictos entre interpretaciones de necesidades en la contemporaneidad revelan que habitamos un *nuevo espacio social* distinto a la esfera pública ideal, en la que se supone prevalecen habermasianamente los mejores argumentos. Esta lucha de interpretaciones involucra a los expertos que administran las burocracias y otras instituciones que proporcionan servicios, requiere que se juzguen las propuestas de legitimidad de grupos que se identifican por su diferencia cultural, y se rearticula en relación a los discursos “reprivatizadores” que reincorporarían las necesidades problematizadas a sus enclaves domésticos u oficiales, donde se mantuvieron históricamente fuera de toda consideración política (Fraser,1989:157).

A la pregunta de cómo se fomenta un *ethos* democrático, Jelin responde con la expansión de las esferas públicas. Es decir, de aquellos espacios no controlados por el Estado ni el mercado en los cuales prácticas conducentes u opuestas a la democracia se promueven o restringen. Desde luego, la apertura de lo público a los movimientos sociales no garantiza que estos sean progresistas o democráticos. Lo que la proliferación de esferas públicas sí asegura es que no prevalezca una sola concepción de ciudadanía, por ejemplo, la que se limita a derechos y responsabilidades. De hecho, hay muchos movimientos sociales cuya labor no gira en torno a la expansión de derechos civiles, sino que pugnan por el trabajo (piqueteros) o la vivienda (el Movimiento dos Sem Terra).³ Para Jelin, la tarea del investigador es colaborar con los grupos para crear espacios en los que tome forma su identidad y su *ethos* cultural. Entendido de esta manera, el proyecto de los estudios en cultura y poder forma parte de la lucha por democratizar la sociedad, tarea importantísima ahora que el Estado reduce su papel de árbitro y lo privatiza.

Transnacionalismo: ¿Un nuevo imperialismo?

Otra novedad en los estudios culturales latinoamericanos en los noventa es el análisis del impacto cultural de los tratados de libre comercio y de la creación de acuerdos suprarregionales como Mercosur. Por ejemplo, el libro de Guevara Niebla y García Canclini (1991) diagnostica el probable impacto del Tratado de Libre Comercio en la educación y la cultura sobre educación, industrias culturales, innovación tecnológica, propiedad intelectual y derechos de autor, turismo y cultura en la frontera México-Estados Unidos. Vemos que a este nivel, la relación entre cultura y poder es mucho más amplia y compleja que la representación de movimientos sociales o grupos de identidad. En un capítulo sobre el impacto en la industria editorial mexicana, los investigadores pronosticaron que ésta sufriría con la privatización de la producción del texto escolar, que alcanzó los 96 millones de ejemplares en 1991. Al abrir los concursos de producción de textos escolares a editores extranjeros que disponen de tecnología más actualizada, se pensó que las editoriales nacionales no podrían competir (García Canclini,1992:221). Pero más importante es la descentralización del propio sistema cultural, prevista en los planes de privatización educativa. En lugar de que el Estado subsidie a las comunidades, ellas mismas deberían adquirir los libros para sus estudiantes, como ocurre en los Estados Unidos. Esto significa que las comunidades controlarían el contenido de los libros de texto, un aspecto del plan que la Iglesia Católica ha querido poner en práctica. La Iglesia se opuso a la educación sexual y otras cuestiones éticas que hasta el momento del informe tenían una impronta liberal. Si bien la industria editorial no sucumbió a la competencia estadounidense o canadiense, como se temía, la liberalización de las industrias culturales, sobre todo aquellas vinculadas a las telecomunicaciones, posibilitó el nuevo protagonismo de las empresas españolas.

Estos casos, entre otros, de los estudios sobre la cultura y las relaciones de poder en Latinoamérica añaden algo muy importante a las tradiciones anglo-americanas: el reconocimiento de que las instituciones estatales y civiles, los cuerpos políticos, la economía política, los tratados comerciales, etc., son indispensables para cualquier proyecto viable de estudios culturales. Más aun, estos estudios subrayan el papel que el crítico cultural puede asumir: no limitarse a celebrar la supuesta subversividad de la cultura massmediática o de las subculturas (Hebdige,1979). Si bien es verdad que los estilos comunican demandas de democratización cultural y una voluntad de desafío a los valores hegemónicos, no por eso se transforman en política viable. Las guerras culturales en Estados Unidos mostraron la

debilidad de esta premisa en las políticas de representación y en el *ethos* subversivo de los estudios culturales, que extremaron la idea gramsciana de que la cultura es un campo de lucha, sobre todo en el contexto de una cultura massmediática en la que los gestos de subversión se incorporan a la oferta de entretenimiento.

La política de la identidad y sus críticas

En las últimas tres décadas ha habido numerosos debates acerca de si la identidad es una esencia o si es socialmente construida. Es común que la mayoría de las aproximaciones de los Cultural Studies se adhiera a la perspectiva construccionista. Sin embargo, esta perspectiva ha resultado insatisfactoria porque no le da importancia a la experiencia. No me refiero a la experiencia en el sentido de autenticidad o inclusive de una fenomenología existencial al estilo heideggeriano, sino a la *performance* de las identidades, invocada en parte por iniciativas de ciudadanía cultural que procuran redistribuir el poder simbólico. De hecho, en Estados Unidos la *performance* de la experiencia ha tomado prioridad sobre las otras artes como expresión cultural.

Creo que es muy difícil trazar en la actualidad una línea de demarcación entre la política de identidad y *performance* de la experiencia. No obstante, hay diferencias. La política de identidad en Estados Unidos tiene su origen en las luchas del movimiento por los derechos civiles que, como afirman Omi y Winant, fueron la “primera expresión verdadera de democratización” (1986:75). Por democratización, se refieren a la superación del lugar fijo que las minorías —sobre todo los negros— ocupaban en el apartheid estadounidense. En estas condiciones, sus únicas opciones políticas se daban dentro de los parámetros de lo que Gramsci denominó *guerra de movimiento*, cuando la identidad de un grupo se da en relación a su lucha frontal contra el enemigo. “Los grupos subordinados buscaban preservar y extender un territorio definido para así alejar los ataques violentos y desarrollar una sociedad interna, alternativa al sistema social represivo que confrontaban” (Omi y Winant,1986:74). Después de la Segunda Guerra Mundial, que hizo factible el movimiento de derechos civiles (se tuvo que verificar con hechos la retórica antirracista que se había lanzado contra el nazismo y no se pudo negar a los negros los beneficios ofrecidos a los soldados que habían luchado en la guerra), los grupos minoritarios pudieron extender su lucha a una “diversidad de terrenos institucionales y culturales” (Omi y Winant,1986:74): iglesias, escuelas, universidades, partidos políticos, agencias gubernamentales, museos e instituciones culturales, organizaciones de sociedad civil, empresas, etc. Esta multiplicación de frentes de acción es lo que Gramsci denominó *guerra de posición* (1971:239).

En otras palabras, el movimiento de derechos civiles abrió un nuevo espacio político definido por una amplia y múltiple lucha por la hegemonía, y transformó lo que se entendía por identidad nacional normativa, haciendo posible legitimar otras identidades alternativas-chicanos, puertorriqueños, asiáticos, mujeres, homosexuales —cada una de las cuales impulsó sus propias guerras de posición.⁴ Desde luego, no se trata de una revolución en el sentido clásico (jacobino), pues el Estado y el sector empresarial tuvieron un papel de intermediación (y en gran parte de cooptación) en esa lucha por la hegemonía. Con todo, muchas instituciones y políticas estatales se redefinieron y las industrias culturales y el consumo se adiestraron, para sacar provecho, en esta nueva guerra de posiciones.

Los grupos de identidad estadounidenses, tal como se les conoce hoy en día, “entraron en escena” pública —es decir, desarrollaron estrategias de *performance* sociopolítica— inventándose, o mejor *autoreándose*, en el proceso. La identidad se hizo una práctica o *performance* necesaria para penetrar las instituciones que ahora tenían que dar cabida a grupos que se definían según diferencias culturales reconocidas jurídica y extrajurídicamente. Por tanto, la identidad devino requisito para la participación política. A su vez, la participación de minorías en estas instituciones las transformó, reacentuando o reconfigurando los géneros conductuales (Voloshinov,1973:96) disponibles para el reconocimiento y para la negociación de acceso a la distribución de servicios de salud, educación, vivienda, y consumo. La estética grupal y la sexualidad también contribuyeron a la redefinición de los términos de participación en instituciones y esferas públicas. Se expandieron los criterios de evaluación de *necesidades* y *satisfacciones*, pues se llegó a reconocer que estas categorías son tan importantes como los derechos políticos para un modelo democrático más eficaz. Necesidades y satisfacciones —y sus

representaciones— a su vez operaron visiblemente como fundamento de la legitimación de los derechos o del acceso a los derechos. De ahí el surgimiento de una política basada en la interpretación de necesidades, pues ese proceso interpretativo es donde se escenifica la lucha social por la hegemonía. Es decir, donde se desempeñan las estrategias para legitimar o deslegitimar demandas por la satisfacción de necesidades, que a su vez se “fundamentan” en la diferencia cultural. Se legislaron políticas especiales para los grupos que manifiestan rasgos culturales no normativos, como la educación bilingüe, que da acceso al derecho a la educación para los que no hablan inglés. Pero lo importante es que la legislación de esas políticas tiene que pasar por un proceso de lucha interpretativa, que a su vez requiere que se escenifiquen las diferencias (Yúdice,1990).

Todo lo dicho hasta aquí parece sostenerse para todos los “grupos de identidad” (afroamericanos, latinos, asiáticos, gays y lesbianas, sordomudos, de tercera edad, discapacitados, etc.) en los Estados Unidos. Pero esto no quiere decir que los diferentes grupos escenifiquen sus identidades de la misma manera o que haya una afinidad inherente entre ellos, pues lo que más tienen en común son los contextos *contingentes* en los que se gestan sus prácticas. Michael Warner advierte que la subalternidad no equipara a esta diversidad de grupos, no hay “paralelismo identitario” que obligue a aliarse a los grupos marginados en base a factores de raza, etnicidad, clase, género y preferencia sexual (Warner,1991:13).

En la política de identidad estadounidense, la particularidad de la apariencia física es un criterio crucial para la comprensión de la *performatividad*. Lo que Warner describe en relación a la identidad *queer* no ocurriría de la misma manera entre los jóvenes chicanos heterosexuales, cuya identidad se construye en la *performance* de chicanidad, que a su vez depende de la *performance* de masculinidad y heterosexualidad.⁵ La frase “*gay chicano*” sería una contradicción, al menos en el período clásico del “nacionalismo” chicano. Además, los afroamericanos, chicanos o mujeres no pasan como tales por una *salida del closet*, es decir, por el ritual de declaración de su etnicidad. En la mayoría de los casos, la etnicidad se evidencia en los rasgos físicos o culturales. No obstante, la producción de rasgos identitarios relacionados con maneras de vestir, gesticular, hablar, etc., es común a todos los tipos de *performance* de estos diversos grupos. Además, la *performatividad* es una manera de poner en escena el deseo y la fantasía, que son componentes también fundamentales de la identidad, y que, por tanto, tienen valor político.

Performatividad y estética en la política de identidad

La *performatividad* no se limita a la corrección de representaciones estereotipadas ni a la adopción de roles (como en la sociología interaccional) ni a la simulación en el sentido baudrillardiano. Opera en la performatividad la fantasía, que es “una escena imaginaria en la que el sujeto deviene protagonista y se representa la satisfacción del deseo” (Laplanche y Pontalis, 1973:314). Al proyectarse la identidad a los escenarios públicos y realizarse la interpretabilidad de necesidades y sus satisfacciones en la política de derechos civiles y de acción afirmativa, la política de identidad deviene fantasía colectiva que no se limita a la psique privada sino que alienta en la gran pantalla de lo social. El deseo es, precisamente, el operador fundamental de esta escenificación donde están en juego los valores que se asignan a las identidades. El deseo, “fisura que separa la necesidad de la demanda” (Laplanche y Pontalis,1973:483), es el espacio de interpretabilidad y valoración y como tal rige la interacción de los “grupos de identidad” que luchan por satisfacer sus demandas de reconocimiento (o busca de legitimación) mediante la proyección de sus necesidades en el espacio social y político. Como ningún grupo tiene el control absoluto en la contienda de interpretación de necesidades, el proceso fantaseante es continuo, propenso a la compulsión de repetición. Todo esto parecería indicar que la fantasía, como interface de identidad y política, no se presta fácilmente a los análisis cognitivistas y políticos característicos de orientaciones marxistas en los Cultural Studies (Rose,1986:14).

El modelo de la política de identidad elaborado más arriba parece haber resuelto los impases que siempre han frustrado las interpretaciones políticas de la cultura estética. La *performatividad* que caracteriza a la política de identidad estadounidense, y que es el objeto prioritario, si bien poco teorizado, de los Cultural Studies, es en esencia la proyección de la fantasía sobre el espacio público. Ello, desde

luego, tiene su precio, pues el efecto principal es la absoluta supresión de lo privado, espacio en el que se suponía tradicionalmente que operaba la actividad estética. Más allá de las condiciones examinadas más arriba (movimiento de derechos civiles, acción afirmativa, política de identidad), las “guerras culturales” estadounidenses de los ochentas y noventas provocaron (o fueron provocadas por) el desplazamiento de lo privado a lo público. De hecho, el género estético más identificado con este período, el arte de *performance*, perdió su anclaje en la privacidad del cuerpo—sobre todo femenino—, condición de su valor estético en los sesentas, cuando todo lo relacionado con el valor se politizó en el debate público (Yúdice,1996).

No hay que lamentar, desde luego, que se desmitifique el enclave privado burgués de la libertad artística, pues a pesar de ser la dimensión en que los artistas repudiaron la otra cara de la modernización novecentista —la libertad económica del capitalista— esa “libertad,” no obstante logró ser valorizada y producir sus propias exclusiones, sobre todo de mujeres y subalternos como actores culturales. Los Cultural Studies forman parte de esta desmitificación, sobre todo por su interés en revelar las relaciones entre cultura y poder. Pero como señala Jean Franco respecto a los avances del feminismo latinoamericano en la politización de lo privado —siguiendo el lema histórico “lo personal es político”—no sólo se precluye la posibilidad de una autoapreciación que no se base en la política de la representación (1992:78), sino que también “se reinstituyeron de manera velada las mismas realciones de privilegio que habían separado a la intelligentsia de las clases subalternas” (1992:80). Politizar lo “privado” (v.gr., lo doméstico) no ha resuelto los problemas de desigualdad.

Desde luego, las políticas de identidad no podrían haber “resuelto los impases” arriba referidos, sobre todo si se tiene en cuenta su absorción por partidos y mercados de lo que tuviera la identidad de rentabilidad política y social, que es lo que induce el auto-gobierno, siguiendo el modelo de gobernabilidad propuesto por Foucault. En varios ensayos (Yúdice,1995;1999), examino cómo las instituciones culturales alternativas erigieron un mercado paralelo y compensatorio para minorías que casi nunca se cruza con los circuitos dominantes donde circula el poder. Y cuando la “alternatividad” entra en juego en estos circuitos suele ser cuando las empresas y las instituciones políticas aprovechan la “política de la identidad” como recurso expeditivo en su búsqueda de lucro o en las estrategias de apaciguamiento de problemas sociales.

La ciudadanía tiene que ver con la pertenencia y la participación, pero está sobredeterminada de manera compleja que mitiga las demandas de acceso al poder [*empowerment*], sobre todo aquellas que se desempeñan en el espacio de la representación. Tomando de Foucault el concepto de gobernabilidad, con el cual se refiere a las “maneras en que se guía la conducta de individuos o grupos” a partir de la administración de lo social (Foucault,1982:21), podemos decir que las estrategias y políticas de inclusión son un ejercicio de poder mediante el cual se construyen las identidades a ser “protegidas” y administradas: “mujeres,” “gente de color,” “gays y lesbianas.” Análogamente, para Cruikshank, “los organizadores progresistas, al desarrollar estrategias para dar acceso al poder [*empower*] a los pobres durante la Guerra contra la Pobreza [*War on Poverty*] acabaron “inventando y operacionalizando nuevos instrumentos para actuar sobre la subjetividad de los pobres” (1994:48). Estos *brokers* “estructuraron el campo de acción” (Foucault,1982) o acceso.

La situación en América Latina es diferente, lo cual no quiere decir que la identidad no tenga valor en la gestión de democratización y acceso a los espacios públicos. Esta es la premisa de un libro reciente sobre la relación entre política y cultura (Alvarez, Dagnino, Escobar,1998), que a mi modo de ver revela demasiada confianza en el poder de la acción cultural para llevar al cambio. No obstante, algunos de los contribuidores reflexionan sobre los límites de la política de identidad en contextos latinoamericanos. Olivia Maria Gomes da Cunha analiza cómo el movimiento negro brasileño sufrió el desplazamiento del énfasis marxista en cuestiones de conciencia política a la orientación más culturalista de la identidad, que se desplazó de nuevo al adoptarse el discurso de ciudadanía, que a su vez le permitió a este y otros movimientos mayor flexibilidad en su búsqueda de apoyo de instituciones gubernamentales y fundaciones internacionales y en sus tentativas de alianza más allá de criterios raciales y culturales. A partir del análisis de las actividades del Grupo Cultural Afro Reggae, Cunha argumenta que las prácticas de hibridación en lo que respecta a identidad (negros, jóvenes, pobres), oportunidad política (las alianzas) y prácticas culturales (las fusiones musicales) muestran más pragmatismo que fidelidad

identitaria. Mis propias reflexiones a partir de y con este grupo muestran, además, que las categorías (raza, sexualidad, género) que suelen aparecer en los Cultural Studies estadounidenses como plataformas para el acceso al poder [empowerment] son mucho más flexibles (Yúdice,2000).

La contribución de Verónica Schild a este libro también problematiza las premisas de los coordinadores al demostrar cómo el activismo de los grupos de mujeres chilenas, una vez incluidos en la maquinaria del Estado neoliberal, acaba colaborando en medidas de control más que facilitar la participación. Schild enfatiza las maneras en que los recursos culturales y materiales son movilizados para la construcción de nuevas políticas estatales. Desde esta perspectiva, “si bien en una coyuntura particular los movimientos sociales pueden deconstruir la dominación al mostrar que consiste en una estructura ‘congelada’ de relaciones de poder [...] y de identidades opresivas y excluyentes, en otra coyuntura [estos mismos movimientos] contribuyen al surgimiento y desarrollo de nuevas formas de dominación” (Schild,1998:95). La “ONGización,” opción surgida en la coyuntura de la democratización neoliberal de la posdictadura, permite que los activistas subalternos consigan, con la ayuda de organizaciones y fundaciones internacionales, que sus demandas sean reconocidas, pero a la misma vez reposiciona a estos grupos como “nuevos tipos de *clientes* con ‘necesidades’ administrables” (Schild,1998:110).

La economía creativa y la nueva división internacional del trabajo cultural

En la versión original de este ensayo, traté brevemente el impacto de los tratados comerciales en políticas y prácticas culturales. En los ocho años transcurridos, este impacto se ha hecho más evidente, sobre todo en lo que respecta a las industrias culturales. También se ha hecho más evidente que la política de identidad, si bien ha crecido en importancia con las industrias culturales, no ha producido un programa viable de acción ante el nuevo régimen de acumulación, que según Toby Miller (1996) se basa en una nueva división internacional del trabajo cultural, concepto que caracteriza los procesos de diseminación y entrelazamiento de la producción de mercancías culturales en varios continentes. Ambos, trabajo intelectual y material, se distribuyen mundialmente en red, mostrando lo inadecuado del modelo mercantilista según el cual los productos tenían señas de identidad. En la era posfordista, la cultura, semejantemente a la producción de ropa o de automóviles, se diseña en un país, se procesa en otros, se promociona en varios lugares y se consume globalmente. El país de origen es significativo sólo en la medida que genera *valor añadido* en un contexto en que las diferencias aguzan la demanda; pero no por eso el lucro se mantiene en las localidades sino que está destinado por los acuerdos de propiedad intelectual y de comercio a las empresas transnacionales.

Puesto que la acumulación se basa en la generación de propiedad intelectual, los países que controlan los regímenes jurídicos internacionales han creado políticas integrales para fomentar la creación de propiedad intelectual en biotecnología, informática y en “contenido cultural,” o para asegurar que las empresas con sede en su territorio sigan dominando en el comercio de la propiedad intelectual. En la medida que se multiplican las posibilidades de crear contenidos localmente, tanto más aumentan los ingresos de las empresas transnacionales, pues los regímenes de comercio internacional favorecen a los que poseen los derechos de propiedad intelectual. Ello resulta en una nueva división internacional del trabajo cultural según la cual se poseen los derechos y se gerencia la producción de contenidos a partir de centros de comando y control diseminados en red y la creación cultural es tratada cada vez más como un servicio contratado (Rifkin,2000). De ahí que la producción cultural local no contribuya a mejorar la posición económica de los países en vías de desarrollo. Al contrario, la brecha económica se ensancha cada vez más. Agrava esta situación el que las empresas transnacionales no inviertan en centros locales de investigación y desarrollo y que se lleven los cerebros más dotados a sus propios centros de comando y control. El resultado es una maquilización de la producción cultural: se controla el proceso de producción desde fuera, abaratando así el trabajo cultural en las localidades. Esto se evidencia en los nuevos medios, sobre todo Internet, donde la capacidad de contratar la creación de contenidos a escala global ha crecido vertiginosamente.

Una de las grandes contradicciones de la globalización es la concentración en las ciudades globales de la clase profesional-gerencial y de grandes masas de obreros redundantes, sobre todo migrantes del

tercer mundo, e inclusive la periferia del tercer mundo (v.gr., Bolivia) en las metrópolis latinoamericanas (v.gr., Buenos Aires). La presencia de una masa crítica de gerentes y productores culturales requiere de una mano de obra barata para asegurar una alta calidad de vida. Esto implica no sólo los servicios públicos—buena infraestructura de transporte y recreo, policía, salud, etc. —sino y sobre todo el entretenimiento y todo tipo de servicios. Quienes proporcionan la “calidad de vida” son los sectores subalternos. No sólo son los “cerebros” los que migran a las capitales culturales. Debido a la demanda de trabajo “no calificado,” también hay grandes migraciones de los que trabajan en los servicios personales, domésticos y “culturales” en el sentido informal (vendedores ambulantes que proporcionan “color local,” prostitutas, etc.). Como los turistas que viajan a las selvas, a pueblos indígenas, e inclusive a las villas miseria, los “talentos innovadores” también necesitan satisfacer su deseo de compra y venta de experiencias humanas. Las ciudades agujijonean y satisfacen este deseo convirtiéndose ellas mismas en parques temáticos, pero también en “proyectos de desarrollo de común interés, centros de entretenimiento, centros comerciales, turismo global, moda, cocina, deportes profesionales, cine, televisión, los mundos virtuales y otras experiencias simuladas,” pero no por ello falsas. Estas experiencias “representan la nueva fase de desarrollo capitalista” (Rifkin,2000: 29 y 265), e involucran a sectores subordinados y subalternos que trabajan, a menudo en el sector informal, produciendo el “tejido social de bares, restaurantes, encuentros en la calle, etc.,” —que al decir de Castells—, “da vida [a las ciudades]” (2000,12).

El deseo global de los cultural studies

Los estudios culturales no se escapan a esta dinámica del valor de la diferencia en relación al entorno hegemónico. Es decir, el proceso mediante el cual se valoriza la diferencia cultural e inclusive oposicional, es *necesario* para el proceso hegemónico. Por tanto, un ensayo sobre nueva división del internacional del trabajo cultural no sería completo si no tratara del contexto en que se institucionalizan las organizaciones de Cultural Studies en el Norte, que a su vez buscan la participación de sus “pares” en el Sur. ¿Qué motiva esta búsqueda de “pares” en una región donde no existió una tradición de crítica cultural denominada “estudios culturales”? ¿Y qué conduce a los autores de esta colección de ensayos sobre cultura y poder, editada por Daniel Mato, a preocuparse tanto por construir esta tradición intelectual? Además de responder al llamado de Mato, creo que se busca reivindicar a los estudios culturales latinoamericanos ante un mercado (el estadounidense) que los ha ignorado y que amenaza monopolizar la selección de lo que se leerá (i.e., distribuirá) en este campo. Además, muchos latinoamericanos se encuentran interpelados por académicos estadounidenses, y en menor escala, por europeos, a representar sus tradiciones intelectuales en las instituciones, revistas y otras publicaciones del “norte,” y en la gran mayoría de los casos, en inglés. Se abre a partir de esta interpelación una incómoda interrogante. ¿Por qué son *ellos* (y desde luego no *nosotros*) los que dirigen este proceso de selección? Y ¿De dónde surge el *deseo* de que participen los latinoamericanos, junto a asiáticos, africanos, árabes, y “otros”? ¿Qué se gana o pierde con la participación en estos foros?

La experiencia de haber organizado con la colaboración de García Canclini el encuentro en México en 1993, para el cual escribí la primera versión de este ensayo, me hizo darme cuenta de lo que estaba en juego. Yo me imaginaba como un intermediario que haría posible la entrada de nuevas voces latinoamericanas en los debates intelectuales estadounidenses. También quise contribuir al conocimiento de los debates minoritarios estadounidenses (chicanos, nuyorriqueños) entre intelectuales latinoamericanos. Podría decirse que el papel de intermediario aumentaba mi legitimidad en ambos escenarios, entregando “estrellas” prestigiosas por una parte y “subalternos” por otra. No hay que pensar que entre aquellos predominaran los estadounidenses y entre estos los latinoamericanos. Más bien se me imponía un equilibrio, pues para los socios latinoamericanos interesaban más las figuras que ya habían logrado reconocimiento, y para algunos estadounidenses y para las fundaciones que financiaron el encuentro se concebía que el cambio social provendría de la interacción de “subalternos” de Norte y Sur.

Hago referencia a mi experiencia de intermediario para contextualizar la participación de Mato en el III Congreso de Crossroads in Cultural Studies (Birmingham, UK, junio de 2000), en el cual se

presentaron las primeras versiones de algunos de los trabajos incluidos en esta colección, así como su propia conferencia magistral. Se le invitó por la calidad (y cantidad) de sus estudios sobre cultura y globalización, como también porque ya tenía trayectoria visible en varios foros y publicaciones en inglés. Creo, además, que fue invitado para “escenificar” cierta diferencia. Es decir, para representar qué se hace en el sur que es diferente y que debiera interesar en ese foro norteño. Este es uno de los imperativos performativos de la política progresista estadounidense (y que se extiende a los otros contextos anglófonos en lo que respecta a los Cultural Studies). De hecho, los preparativos del congreso en Birmingham fueron marcados por una acuciante polémica entre los integrantes de las juntas editoriales de tres revistas que procuran representar los Cultural Studies en un contexto si no mundial, al menos transatlántico: la *International Journal of Cultural Studies*, la *European Journal of Cultural Studies*, y *Cultural Studies*. El meollo del debate consistió en la representación que se estaba negociando para la nueva institución —la Asociación Internacional de Estudios Culturales— y cuya organización está actualmente en marcha por mandato de esa reunión en Birmingham.

Dejando de lado los buenos argumentos para instituir la, la polémica se centró en la limitación de sus órganos de difusión a un idioma: el inglés. Larry Grossberg, editor de *Cultural Studies* criticó la “soberbia de tantas instituciones académicas occidentales” y el menosprecio que esta restricción implicaba respecto a otros idiomas, inclusive los que, como el francés, habían contribuido a la formación de los Cultural Studies. Mato mismo criticó el anglocentrismo de estas instituciones, observando que la mayoría de las publicaciones que utilizan la expresión “estudios culturales latinoamericanos” se editan en Inglaterra o Estados Unidos. Podría objetarse que en un mundo globalizado exigir que el conocimiento se produzca localmente es recurrir al esencialismo. Pero las organizaciones transnacionales, como los conglomerados de entretenimiento, necesitan que se produzcan conocimientos o contenidos locales que luego produzcan rentabilidad (económica o intelectual) en la distribución diferencial. La insistencia de algunos en el uso exclusivo del inglés constituye *de facto* el instrumento que asegura el control de la distribución, pues se tiene control sobre lo que tiene que ser traducido. Esta polémica en torno al idioma oficial de la revista propuesta para la Asociación fue embarazosa para los que adoptaron la postura anglocéntrica, y es por eso, en parte, que se invitó a representantes de las dos regiones geopolíticas más importantes (en términos de receptividad y expansión de la membresía) después del norte atlántico: Kuan Hsing Chen, de Taiwan (y por extensión, Asia) y Mato, de Venezuela (y por extensión, América Latina).

Mato contrastó los *estudios en cultura y poder*, característicos según él de los contextos latinoamericanos, a los Cultural Studies angloamericanos, institucionalizados e integrados al mercado, y por tanto, según él, con menor capacidad de intervenir en las relaciones de poder. Hizo hincapié en el trabajo de Paulo Freire y Orlando Fals Borda, señalando que establecieron las “indispensables referencias epistemológicas, éticas y políticas” de una tradición autónoma de crítica a los modos en que las relaciones de poder conforman procesos culturales, y que sirvieron de base para los estudios actuales. De Fals Borda, Mato enfatizó la “investigación-acción participativa” y el compromiso político en beneficio de los sectores populares. La premisa fundamental de esta metodología es que cada miembro de una comunidad “tiene autoconocimiento que tiene que ser un factor clave en el diseño de la investigación y la acción política” (Mato,2000:15). Esta es una perspectiva que Mato procura promover en los foros en que se mueve: esta colección de ensayos; el Grupo de Trabajo Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización que coordina para CLACSO y que cuenta con la participación de más de veinte investigadores; la sección Cultura, Política y Poder de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) que también dirige; y un programa internacional de becas, co-financiado por la Fundación Rockefeller y la Universidad Central de Venezuela, para estudiar globalización, representaciones sociales y transformaciones sociales, que también dirige.

Pero más interesante que esta premisa, me parece el papel de intermediario que ensaya Mato. Un *broker* tiene que pisar terrenos muy resbaladizos, negociar con instancias locales, nacionales, internacionales, transnacionales y globales.⁶ Tiene que conocer los protocolos de y manejarse ante una gran variedad de actores institucionales y políticos. Acaso el trabajo donde Mato mejor muestra el conocimiento de esta actividad y también representa su propia intervención en ella es el que escribió sobre el programa Cultura y Desarrollo del Festival of American Folklife de 1994, de la Institución

Smithsonian, organizado por la Smithsonian y la Inter-American Foundation y que involucró la participación de 14 de pueblos indígenas dedicadas a establecer los derechos políticos y territoriales colectivos de sus pueblos, etnoturismo, etnoagricultura, artesanías, educación y comunicaciones (Mato,2000b).

La descripción que hace Mato en este estudio de caso de las relaciones entre actores globales (representantes de la Smithsonian y la Fundación Interamericana) y subalternos (representantes de asociaciones indígenas) me parece del todo aplicable a su representación, en Birmingham, de los estudios latinoamericanos en cultura y poder. Cuando en el estudio de la Smithsonian él menciona actores globales piénsese en los organizadores del congreso y de la Asociación Internacional de Estudios Culturales. Mato escribe sobre las negociaciones entre los deseos y las acciones de los organizadores y las reacciones de los interpelados, atraídos por la necesidad de participar en redes transnacionales que les permitan adelantar en sus luchas. También observa cómo esta participación afecta sus propias representaciones y las agendas políticas asociadas. Pero además también apunta que según los casos, esta participación en foros y redes transnacionales puede implicar rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa. (Mato,2000b:355).

Antonelli (2000:16) capta bien el anhelo de Mato de informar a los agentes locales que, desde posiciones asimétricas y desiguales, intervienen en la arena de lucha y/o las negociaciones transnacionales. Se trataría de una relevante inversión: hacer visibles las dinámicas de los poderes desde y para las resistencias. Se encuentra aquí una lección valiosa, que yo mismo he intentado comunicar en este ensayo. Hay que arriesgarse a intervenir en los escenarios de interlocución *a pesar de* las estrategias de absorción que establecen los agentes hegemónicos. Es esta la labor del *broker* hábil y que no todo actor posee, a pesar de la perspectiva falsbordiana de que es necesario proceder teniendo en cuenta los conocimientos que los subalternos poseen. Me parece que siempre hay alguien que "tiene en cuenta", y es ese actor el que he tratado de protagonizar aquí. Los estudios latinoamericanos en cultura y poder necesitan investigadores que estudien *con* los subalternos, pero también a los que sepan manejarse en esta diversidad de situaciones harto complejas.

Referencias bibliográficas

- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) "Introduction: The cultural and the Political in Latin American Social Movements". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press. pp: 1-29.
- Antonelli, Mirta (2000) "Nuevos escenarios / nuevas interlocuciones. Para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelin, Néstor García Canclini, Daniel Mato". Ponencia presentada en la 3era. International Crossroads in Cultural Studies Conference. Birmingham, del 21 al 25 de junio de 2000. Versión revisada en este dossier.
- Bennett, Tony (1992) "Putting Policy into Cultural Studies". En: Lawrence Grossberg et al., *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991) "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea". *Iztapalapa*, 11:2. pp: 9-26. (México).
- Brunner, José Joaquín (1997) "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultural latinoamericana". *David y Goliat*, N° 17, septiembre.
- Castells, Manuel (2000) "La ciudad de la nueva economía". *La factoría*, 12 (julio-agosto 2000). <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/castells12.htm>.
- Cruikshank, Barbara (1994) "The Will to Empower: Technologies of Citizenship and the War on Poverty". *Socialist Review* 23, 4.

Cunha, Olivia Maria Gomes da (1998) "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power". En: Dreyfus and Rabinow (eds.): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Franco, Jean (1992) "Going Public: Reinhabiting the Private". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 65-83.

Fraser, Nancy (1989) *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

García Canclini, Néstor (1992) "Cultural Reconversion". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 65-83.

_____ (1995) *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales en la globalización*. México: Grijalbo.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Eds. y trads. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, editores y traductores. New York: International Publishers.

Guevara Niebla, Guillermo y Néstor García Canclini, coords. (1991) *La educación y cultura en el Tratado de Libre Comercio*. México: Nueva Imagen.

Hebdige, Dick (1979) *Subculture, the meaning of style*. Londres: Methuen.

Jelin, Elizabeth. "¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo". Ponencia presentada en el proyecto sobre *Derechos Humanos y lo consolidación de la democracia: El proceso a los militares argentinos*. CEDES, Buenos Aires, 20 y 21 de septiembre de 1991.

Laclau, Ernesto (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: NLB.

Laplanche, L. y J.B. Pontalis (1973) *The Language of Psychoanalysis*. Trans. Donald Nicholson Smith. New York: Norton.

Martí, José 1977 (1889) "Contra el Panamericanismo". En: *Política de Nuestra América*. México: Siglo XXI.

Martín-Barbero, Jesús (1978) *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Mexico: Gustavo Gili.

Mato, Daniel (2000a) "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." Keynote Speech, 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, 21-25 June 2000.

Mato, Daniel (2000b) Transnational Networking and the social production of representations of identities by Indigenous People's Organizations of Latin America. En: *International Sociology* 15 (2):343-360.

MacAdam, Doug (1994) "Culture and Social Movements". En: Enrique Laraña et al.: *New Social Movements:*

From Ideology to Identity. Philadelphia: Temple University Press.

McWilliams, Carey (1939) *Factories in the Field: The Story of Migratory Farm Labor in California*. New York: Little, Brown and Company.

_____ (1942) *Ill Fares the Land. Migrants and migratory Labor in the United States*. Boston: Little Brown and Company.

_____ (1943) *Brothers Under the Skin*. Boston: Little, Brown and Company.

_____ (1948) *North From Mexico: The Spanish-Speaking People of the United States*. Philadelphia: Lippincott.

Miller, Toby (1996) "The Crime of Monsieru Lang: GATT, the Screen and the New International Division of Cultural Labour". En: Albert Moran (ed.): *Film Policy: International, National and Regional Perspectives*. London: Routledge. pp:72-84.

Omi, Michael and Howard Winant (1986) *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge.

Pratt, Mary Louise (1990.) "Women, Literature, and National Brotherhood". En: Seminar on Feminism and Culture in Latin America. *Women, Culture, and Politics in Latin America*. Berkeley: University of California Press. pp: 48-73.

Rama, Angel (1985) *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Angel Rama.

Richard, Nelly (1993) "Los delineamientos del saber académico; líneas de fuerza y puntos de fuga." Ponencia presentada en el Primer Encuentro de la Red Interamericana de Estudios Culturales, 4 de mayo de 1993.

Rifkin, Jeremy (2000) *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-for Experience*. New York: Putnam.

Rose, Jacqueline (1986) *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.

Sarlo, Beatriz (1994) *Escenas de la vida posmoderna: Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Schild, Verónica. "New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the 'New Democracies'". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Schwartz, Roberto (1978) "Cultura e Política: 1964-1969". En: *O Pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Sodré, Muniz (1992) *O social irradiado: violência urbana, negrotesco e mídia*. São Paulo: Cortez Editora.

Vološinov, V.N.(1973) *Marxism and the Philosophy of Language*. Trans. Ladislav Matejka y I.R. Titunik. New York: Seminar Press.

Warner, Michael(1991) "Introduction: Fear of a Queer Planet". *Social Text*, 29 ,13.

Winant, Howard (1992) " 'The Other Side of the Process': Racial Formation in Contemporary Brazil". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*.

Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 85-113.

Yúdice, George (1990) "For a Practical Aesthetics". *Social Text*, 25/26: 129-45.

_____ (1993) "Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos." Trans. José Hernández Prado. *Alteridades*, 3:5 : 9-20.

_____ (1995a) "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring". *Social Text* 45: 1-26.

_____ (1995b) "Transnational Cultural Brokering of art.". En: Gerardo Mosquera: *Beyond the Fantastic: Contemporary Art Criticism from Latin America*. London: Institute of International Visual Arts, 1995b. pp: 196-215.

_____ (1996) "El impacto cultural del Tratado de Libre Comercio Norteamericano". En: Néstor García Canclini (ed.): *Culturas en globalización. América Latina-Europa- Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas: Nueva Sociedad/CLACSO.

_____ (2000) "Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización". En: Daniel Mato, Ximena Agudo e Illia García (coords.): *América Latina en tiempos de globalización II*.

----- "The Privatization of Culture." *Social Text* (Summ

----- "Redes de gestión social y cultural en tC), 2000.

Notas

* George Yúdice, *New York University*. Correo Electrónico: gy2@nyu.edu

Yúdice, George (2002) "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales". 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

¹ Este ensayo es una versión revisada de un trabajo que presenté en el Primer Encuentro de la Red Interamericana de Estudios Culturales en la Ciudad de México en 1993 (Yúdice,1993). Esta nueva versión marca los cambios en las estrategias políticas e institucionales de los estudios culturales, tanto en América Latina como en Estados Unidos. Como participante en el transcurso de los estudios culturales en ambos contextos, procuro señalar los cambios en mis propios presupuestos y referencias analíticas: el desplazamiento de la impronta gramsciana de los Cultural Studies angloamericanos, que perciben mayor capacidad de acción [agency] en los conflictos culturales, hacia los dispositivos de gestión y administración cultural, característicos del apogeo neoliberal; la concomitante gubernamentalización (adquisición de capacidad de acción y simultánea absorción o cooptación) de los movimientos sociales; la disminución de la efectividad de la lucha por los derechos en ese mismo contexto; el paso de la creencia que el reconocimiento de la diferencia cultural facilita acceso público y ciudadano a la suspicacia de que el multiculturalismo neoliberal la vuelve rentable en el consumismo; el auge y debilitamiento de las estrategias mediáticas de movimientos sociales como los piqueteros argentinos o el Movimiento dos Sem Terra; la pérdida de confianza en que la cultura pueda liderar los procesos de reconstrucción a partir de los atentados del 11 de septiembre y el aparato hundimiento de la Argentina a fines de 2001 y comienzos de 2002. Algunas reacciones al borrador de esta segunda versión señalaron el escepticismo de mi postura ante lo que el trabajo cultural pueda lograr; pero este escepticismo no implica el abandono de proyectos progresistas o radicales. Sólo apunta a las circunstancias en las que se hace necesario rearticular esos proyectos para hacerlos más factibles, sabiendo que la viabilidad siempre debe exponerse a la crítica.

² Este artículo constituye una versión revisada del texto presentado en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder", posteriormente publicado en la Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados – RELEA N° 14.

³ Alejandro Grimson puntualiza que muchos movimientos sociales actúan no sólo en términos de derechos civiles, por tanto no siguiendo el ejemplo de los EU sesentistas.

⁴ Algunos lectores del borrador de esa segunda versión de este ensayo objetaron mis breves referencias históricas a los movimientos de derechos civiles den prioridad a la experiencia de los afro-americanos. Desde luego, las luchas por los derechos civiles de chicanos y de inmigrantes mexicanos se remontan a los 1940s y aun antes (McWilliams 1939; 1942; 1943; 1948). Pero estas luchas no captaron el imaginario *nacional* de la misma manera que las afro-americanas. Lo que quiero dejar sentado aquí no es que muchos grupos fueran discriminados o que se movilizaran, sino la idea de que a partir de la experiencia de uno de esos grupos se proyectó un modelo de transformación social (McAdam,1994), que bien o mal, dio impulso a las leyes legisladas en los 1960s y las medidas para prevenir los motines urbanos, que tuvieron como referente principal a los afro-americanos. Reconocer esto no es desdeñar los movimientos de chicanos, puertorriqueños u homosexuales, sino entender que las luchas afro-americanas establecieron precedentes que facilitaron otras luchas a la vez que legaron un patrón analítico y justiciable que no necesariamente ha reconocido adecuadamente las significantes diferencias de estos otros grupos.

⁵ Warner usa la etiqueta autodescriptiva "queer" blandida por homosexuales y lesbianas que asumen su no normatividad contra el *statu quo*. Gay no tiene esa implicancia, y de hecho, cuando se habla de matrimonio *gay* o de consumismo *gay* se echa de ver que esa forma de homosexualidad se acomoda a las normas vigentes.

⁶ José Manuel Valenzuela argumenta en un comentario al borrador de esta segunda versión de este ensayo que si bien la figura del *broker* caracteriza el momento de principios de los 1990s, hoy en día impera la institucionalización, que se verificaría en la iniciativa de constituir una Asociación Internacional de Estudios Culturales, así como las iniciativas emprendidas por Mato, u otras en que yo mismo participo: la Asociación Internacional Arte Sem Fronteiras, que generó una *Convocatoria a los Estados Generales de la Cultura en América Latina*, y las exploraciones de ampliación de la colaboración internacional del Fideicomiso Para la Cultura México-Estados Unidos. Los dos momentos —principio de los 90s y comienzo del siglo XXI— de hecho tienen una fuerte diferencia política, tanto nacional como internacionalmente, pero siguen teniendo importancia tanto los *brokers* como los esfuerzos institucionalizantes. No creo que estos últimos puedan darse sin la acción de los intermediarios. Ahora bien, una de las preguntas que debe hacerse respecto a los *brokers* es si disponen de suficiente representatividad en las instituciones que emergen. Mi interpretación de los conflictos en la iniciativa de crear una Asociación Internacional de Estudios Culturales, que llevó a los

dirigentes a invitar a un asiático y a un latinoamericano a dar conferencias magistrales, demuestra que hay una necesidad de intermediarios para negociar la inclusión de periferias y marginalidades. Se trata de instituciones que aspiran a ser representativas en tanto esta en juego su legitimidad, pero que de hecho no son representativas. De ahí la necesidad de *brokers* que, en el mejor de los casos, ayuden a suplir esa falta, o que en el peor, se pongan a sí mismos en el lugar de los ausentes. Desde luego, Mato representa una de las prácticas más consecuentes y éticas en lo que a esto respecta.

Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina

Pablo Dávalos*

La hermenéutica de la historia: crisis y movimientos sociales en América Latina

A inicios de 1994, cuando México se aprestaba para ingresar al NAFTA (Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México), surge la guerrilla zapatista, y con esta acción política transforma profundamente las percepciones y los imaginarios que se habían creado y difundido a nivel mundial, a pretexto de la globalización. Esa sincronía de dos acontecimientos dentro de un mismo país, confirman esas rutas divergentes que parecen desgarrar toda la historia de América Latina. De una parte, los deseos de las élites latinoamericanas por la modernidad, la modernización y la integración a un mercado mundial capitalista cada vez más monopolístico y concentrador de riqueza, además de su apuesta por todo un discurso ideológico correlativo y concomitante, aquel de la patria, la nación, la identidad nacional, etc.; y, de otro, poblaciones enteras para las que la historia siempre ha sido un proceso largo de resistencia, para las que la modernidad es siempre una amenaza, y las nociones de patria, nacionalismo, identidad nacional, siempre habían sido una trampa.

La guerrilla zapatista, ubicándose y desubicándose en la trama ambigua de la globalización ponía un mentís al discurso de la identidad nacional, el progreso y la modernización capitalista. Años antes, y concordante con otro proceso a nivel planetario: la caída del muro y la desintegración de la URSS; en Ecuador, los indígenas, siempre preteridos, siempre olvidados, siempre invisibilizados, realizaban su primer levantamiento desde el retorno a la democracia en aquel país, e inauguraban una presencia política que habría de transformar profundamente la estructura política y de poder del Ecuador (cfr. Dávalos, 2001). De otra parte, y en un acto de connotaciones políticas significativas, en 1992, la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, se haría acreedora al premio Nobel de la Paz. Este reconocimiento a los pueblos indígenas implica también la visualización a nivel mundial de las luchas y resistencias de estos pueblos en contra de aquel proyecto civilizatorio que se había sustentado y legitimado en las aporías de la razón instrumental, a la vez que contribuye a una visualización a nivel internacional del actor étnico como actor social y político¹.

En ese periodo, que coincide con el Consenso de Washington, con la derrota a los socialismos reales, con la emergencia de la "tercera vía", entre otros procesos, se inaugura con fuerza la presencia política de los movimientos sociales en América Latina, y entre ellos, el movimiento étnico. Se trata de la convergencia de varios proyectos de movilización social y popular, y que responden a las nuevas condiciones políticas, económicas y sociales, existentes en América Latina.

Luego de los dictaduras y del terrorismo de Estado, presente en la mayoría de países en la región, sobre todo durante las décadas de los sesenta y setenta, los nuevos movimientos sociales incorporan en el debate político nuevas preguntas a la democracia que se instauraría en la región, así como nuevos cuestionamientos a las estructuras económicas y políticas de dominación. Se realizan así, críticas al sistema de representación política desde la diferencia. Se discute, debate y problematiza a la democracia existente y a sus formas procedimentales que se revelan excluyentes, marginadoras y susceptibles de consolidar formas clientelares, patrimoniales y caudillistas de la representación política. Pero existe un trasfondo común a estas críticas a la política que realizan los movimientos sociales, es su apelación a la diferencia como categoría política y sustento político-epistémico.

De esta manera, se inscribe con fuerza en el debate político de la región el status epistemológico de la diferencia para comprender las prácticas políticas de movimientos cuyas coordenadas teóricas, y proyectos deontológico y normativos, aparentemente son tan dispares como el movimiento

feminista, el movimiento étnico, el movimiento de los derechos humanos, el movimiento afro, el movimiento cristiano de base, etc.

Pero en esos movimientos subsisten procesos comunes que pueden ser identificados: el desmarque de aquella mordaza de tipo epistémico que significó la reducción de la conflictividad social a las clases y a las luchas de clases; la crisis del estado de bienestar; la imposición de las políticas de ajuste y la destrucción de las bases de una industria nacional con la consiguiente derrota estratégica a la clase obrera; la emergencia de nuevas voces desde nuevos discursos; las estrategias del miedo y del control social desde el terrorismo de estado, entre los procesos más importantes que concurren a explicar la eclosión de los movimientos sociales en el escenario político de América Latina.

Es esa multiplicidad de voces las que apelan a la diferencia para reconocerse en su práctica política e histórica. Es quizá por ello que surge con fuerza la discusión sobre la identidad, y a partir de ello su deriva de tipo filosófico: la crítica desde la alteridad, desde el Otro, a un proyecto civilizatorio que hacía del Otro coartada o escenario. Ese pensamiento que empieza a prefigurarse desde los intersticios del proyecto de la razón moderna, y tiene la pretensión de constituirse como un pensamiento crítico, radical y transformador, posibilitará un amplio margen de reflexiones sobre y desde los movimientos sociales, a la vez que abrirá los cauces para una crítica total y radical al sistema desde la diferencia como nuevo campo epistémico.

Se trataba no solamente de someter a discusión, debate y crítica las contradicciones del sistema, sino al sistema en su conjunto. Se trataba de retomar aquella pregunta nietzscheana que se demandaba si finalmente el proyecto de la razón y del iluminismo no eran otra cosa que una voluntad de poder. De ahí la apelación a uno de los filósofos contemporáneos que más apegado se encuentra a esa deriva crítica que proviene de Nietzsche, el francés Michel Foucault. El poder ya no se codifica en aquellas relaciones de tipo jurídico que remitían al Estado y a su monopolio de la violencia, ni a aquellas relaciones de tipo económico que remitían a las clases sociales y la lucha por el control del excedente económico.

Ahora el poder se encontraba diseminado en todo el plexo social². Todos los seres humanos éramos presas de ese entramado complejo de relaciones de poder, en las cuales la situación de género, edad, saber, se constituían como condiciones de lucha, de imposición, de sojuzgamiento dentro del campo del poder. La sociedad empieza a ser vista como un gran centro disciplinario. La mirada panóptica de Bentham se constituye en la forma más perversa del poder y por tanto más real: ver sin ser visto, es decir, controlar, vigilar y castigar. Así, ese poder difuminado en el plexo social, utilizaba dispositivos, tecnologías, estrategias, y toda una panoplia de recursos que incluían un proceso de disciplinamiento interno que Foucault habría de llamar como “tecnologías del yo”.

A partir de una traducción italiana de algunos textos de Foucault, se convertiría en célebre la definición de “microfísica” del poder. Vistas desde este entramado hermenéutico, podía decodificarse y también deconstruirse de manera categorial y epistémica la visión que las ciencias sociales habían tenido sobre su entorno. Se “sospecha” de todo lo que alguna relación tenga con el proyecto de la razón moderna. Se sospechan de sus metanarraciones y de sus explicaciones omnicomprendivas, de sus grandes sistemas filosóficos y de sus grandes respuestas.

La práctica política de los movimientos sociales, que incorporan en la agenda política temas novedosos (como es el caso de la plurinacionalidad del Estado, reclamado por los indígenas del Ecuador), conjuntamente con esta hermenéutica de la sospecha abren el espacio de la reflexión teórica y la discusión analítica hacia formas alejadas de los esquemas epistemológicos dominantes.

Se inaugura así una desconfianza de tipo epistemológico sobre el proyecto civilizatorio de la razón occidental y moderna. Es esta desconfianza y sospecha las que darían un suelo y sustrato más histórico y teórico a una práctica de tipo política y académica denominada desde los centros universitarios anglosajones como “*estudios culturales*”.

“Prácticas intelectuales en Cultura y Poder”: la construcción del texto

Hay en el horizonte teórico y académico de América Latina, una preocupación creciente por comprender, analizar y estudiar justamente estas complejidades de los nuevos procesos sociales, la emergencias de nuevos actores, y las construcciones de nuevos significados y significantes para construcciones teóricas de vieja data, como aquellas de la identidad, el nacionalismo, la cultura, el

consumo, etc. Es partiendo de esas preocupaciones y tomando en cuenta las profundas transformaciones sociales e históricas de América Latina, sobre todo en un contexto que apela con fuerza a las ideas de globalización y democracia liberal, que Daniel Mato interroga a esos procesos desde la dinámica de los estudios culturales, y desde las producciones teóricas hechas desde la región y desde los movimientos sociales. Es un esfuerzo de larga data y que puede ser confirmado por la constitución de un grupo de trabajo específico al seno del CLACSO, para tratar sobre la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, y cuyos primeros resultados aparecieron editados en un volumen en junio del año 2000, y que recogían las ponencias y discusiones realizadas a fines del año de 1999 por este grupo de trabajo.

Así, la globalización, como *locus* de significación histórica y como condición para la creación de nuevas reflexiones sobre las adecuaciones del entorno histórico y social, fueron las primeras reflexiones suscitadas en el grupo de trabajo y en el cual constan aspectos como la gobernabilidad, la memoria, la transversalidad, la multiculturalidad, el poscolonialismo, etc. Es dentro de esta línea que se van a ir incorporando nuevas reflexiones cada vez más vinculadas a procesos sociales existentes en la región.

En efecto, en un segundo volumen que se editaría en agosto de 2001, y que recoge los debates y ponencias de este grupo de trabajo del CLACSO, existe una clara preocupación por esas “nuevas voces”, por esos nuevos procesos que se manifiestan desde múltiples puntos, desde diferentes marcos institucionales, desde diversas prácticas sociales. Así por ejemplo consta un estudio sobre la diversidad étnica en el Banco Mundial, sobre la política en red y la democracia virtual, sobre la necesidad de des-fetichizar la globalización, sobre el feminismo en Chile durante la transición, etc.

Es desde esta apertura al horizonte de posibles de reflexión y discusión teórica, que el grupo de trabajo del CLACSO, orienta en su tercera reunión de discusión y debate, llevada a efecto a fines del año 2001, su atención hacia procesos de construcción y deconstrucción en cultura y poder en la región con énfasis especial en los movimientos sociales y sus prácticas culturales. Incluso el cambio de denominación es significativo, de aquellas iniciales cuestiones sobre la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, que sirven de marco general para entender los procesos de reflexión teórica, ahora se realiza una transición, por decirlo de alguna manera, hacia una denominación explícita que hace referencia a dos campos de tipo epistemológico: aquellos de la cultura y el poder.

La apertura de esos campos epistemológicos y la incorporación en ellos de las prácticas denominadas intelectuales hechas por los movimientos sociales, y por otras prácticas alejadas de la academia oficial y dominante, son el eje articulador de la nueva propuesta de discusión del grupo de trabajo del CLACSO, y del cual Daniel Mato es su coordinador.

Se trata de otorgar un status de reconocimiento y validación desde la teoría y la reflexión académica a un conjunto de prácticas intelectuales que, a pesar de su importancia, siempre habían sido consideradas más bien como objetos a ser estudiados que como sujetos que estudian.

Asimismo, la referencia a los campos epistemológicos de la cultura y el poder, dentro de la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, son indicativas de la direccionalidad que toman en este momento ciertas reflexiones surgidas desde las ciencias sociales. La apertura del poder, que en su construcción epistemológica debe más a Foucault y a la línea deconstructivista y de la vertiente de Lacan, que a una línea weberiana, posmarxista o posfuncionalista luhmaniana, permite una criticidad y un enfrentamiento asimismo crítico con la academia, sobre todo con aquella que hace referencia a los denominados “estudios de área” y “estudios culturales”, de las universidades anglosajonas.

Así, el concepto de poder permite una consideración al tiempo que dialéctica (en el sentido de que no hay imposición de poder sin su correspondiente proceso de resistencia y lucha), también crítica que genera una actitud de vigilancia y de una hermenéutica de la sospecha. Sobre la consideración del poder foucaultiano, y su correspondiente teorización acerca de los procesos disciplinarios y la relación estratégica del saber con el poder, puede generarse un rico debate sobre las prácticas culturales y políticas en América Latina, y, además, pueden re-problematizarse a nivel epistemológico muchos conceptos de las ciencias sociales.

Este proceso permite también una readecuación del concepto de cultura que es asumida en su sentido más lato e histórico. Toda producción de saberes de una sociedad determinada es también una producción cultural, y también está atravesada por relaciones de poder y de contrapoder. Se

posibilita de esta manera, un campo conceptual muy complejo y muy rico, en el cual pueden ser comprendidas, contextualizadas y referidas, un conjunto de prácticas en la producción de estos saberes hechas por los movimientos sociales, o referidas a determinados procesos históricos.

Pero tanto el concepto de poder, como aquel de cultura tienen que referirse a los procesos de globalización, o, al menos, a sus campos discursivos. Si existe una globalización como una construcción de sentido hechas desde las empresas transnacionales y desde las multilaterales de crédito, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, y si la imposición del poder genera su propia dialéctica, entonces deben existir otras dinámicas a la vez correlativas y contradictorias a la globalización dominante. Y quizá estas dinámicas expresen la presencia de una globalización de resistencias, de luchas contrahegemónicas, de redes de acción y participación social.

El poder como campo epistémico que otorga coherencia y validación a estas prácticas de los movimientos sociales, debe asumir ciertas características especiales en circunstancias de globalización y en pertinencia con los procesos de actores sociales concretos y específicos, ¿Cuáles son estas características? ¿Cómo los actores sociales, pueden articular, procesar y establecer diferenciaciones a nivel teórico con la globalización? ¿Cómo comprender la acción de la dialéctica del poder en el juego de los actores y sus procesos en la “trama ambigua de la globalización”? ¿Implica la globalización de capitales financieros una globalización de procesos de lucha y de resistencia?

Sobre estas cuestiones reposan otras inquietudes que nacen a medida que la reflexión se aproxima a la determinación conceptual del concepto “otras prácticas intelectuales”, dados los campos epistémicos del poder y la cultura. Y son estas inquietudes las que subsisten y que conforman un trasfondo del presente volumen del grupo de trabajo del CLACSO en globalización, cultura y transformaciones sociales.

De hecho el libro está articulado sobre tres ejes de tipo metodológico-conceptual. Un primer eje conforman las reflexiones hechas desde las prácticas intelectuales realizadas por los movimientos sociales, sus teóricos, sus intelectuales. Este primer eje estaría caracterizado por reflexiones (des)de los actores y procesos políticos y académicos de América Latina, y el pensar y saberes de los nuevos actores sociales e históricos. En este eje se mantiene una distancia con la academia y se trata de comprender que la dinámica teórica que subyace a estos movimientos sociales está signada por sus respectivos proyectos políticos, por la coyuntura en la que viven y por las relaciones de poder a las que se enfrentan, más bien que por los textos referenciales, canónicos o por una agenda hecha desde la academia.

En estas reflexiones hechas desde intelectuales vinculados a procesos sociales concretos, se evidencia la distancia del academicismo, que no significa en modo alguno pérdida de rigurosidad o de complejidad en la elaboración teórica, sino un acento en cuestiones que no necesariamente coinciden con aquellas de la academia.

Este conjunto de reflexiones estarían establecido por los siguientes autor@s y estudios: Basile, Teresa: *“La Universidad Popular de las Madres de la Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura”*; Dávalos, Pablo: *“Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica”*; García, Illia: *“Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas”*; García, Jesús “Chucho”: *«Encuentro y desencuentro de los “saberes”. En torno a la africana “latinoamericana”»*; Juhasz-Mininberg, Emeshe: *“Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacionales el caso de Puerto Rico”*; Sant’Anna, Catarina: *“Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências treatrais”*; Vargas Valente, Virginia: *“Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político-personal)”*; Walsh, Catherine y Juan García: *“El emergente pensar afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”*.

Un segundo eje que articula las reflexiones del presente volumen, hacen referencia al continente teórico que más ha trabajado la noción de cultura en la relación con el poder y con la transdisciplinarietà, es aquel campo teórico conocido bajo el nombre de los “estudios culturales”, y que constituyen un eje contradictorio en el texto, por cuanto posibilita una adscripción a una práctica teórica que se quiere crítica e incluso subversiva con prácticas similares provenientes de determinadas universidades anglosajonas, pero también implica una actitud de separamiento, de distanciamiento con esas corrientes consideradas demasiado academicistas y sin relación alguna con procesos históricos reales.

El hecho de que existan un conjunto de reflexiones que explícitamente relevan del campo de los estudios culturales, confirma esa tensión existente dentro de una determinada práctica de las ciencias sociales. A este segundo eje, que podríamos llamarlo como lecturas y relecturas sobre la academia y la reflexión sobre cultura, poder y producción teórica hecha desde los Estudios Culturales, pertenecerían las siguientes reflexiones: Antonelli, Mirta: *“La intervención del intelectual como axiomática”*; Ferreira, Maria Candida: *“Só me interessa o que não é meu”*; Maccioni, Laura: *“Valoración de la democracia y resignificación de “política”, “cultura”: las políticas culturales como metapolíticas”*; Mignolo, Walter: *“El Potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”*; Pajuelo, Ramón: *“El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”*; Poblete, Juan: *“Trayectoria crítica de Angel Rama: de la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos”*; Yudice, George: *“Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los Estudios Culturales”*.

Entre estos dos esfuerzos, el volumen presenta un conjunto de reflexiones que pueden derivar tanto de una teorización hecha al lado, por expresarlo de alguna manera, de prácticas intelectuales en cultura y poder de sociedades y/o movimientos sociales concretos, cuanto de reflexiones más academicistas, pero que no revelan de estudios de otros autores o circunscritos al ámbito específico de los estudios culturales.

Son reflexiones bastante amplias en cultura y poder, suscitadas por el entorno existente y por la persistencia del proyecto original del proyecto del grupo del CLACSO, esto es, el estudio, debate y análisis de la globalización, la cultura y la transformación social. Este conjunto de reflexiones adscriben más al esquema primero de este grupo de trabajo, y son una especie de umbral hacia una reflexión más orientada hacia prácticas intelectuales hechas desde y por las sociedades y sus actores, al tiempo que son también una especie de piso teórico y epistémico, que da coherencia y sistematicidad al conjunto de la obra.

Si no existiese este campo de reflexiones, el volumen se presentaría desgarrado entre la reflexión hecha por la academia y que tiene mucho a la autoreferencialidad y la glosa a sí misma, y una práctica intelectual hecha por el movimiento social sin ningún vínculo con la academia y situada a contrapunto y en oposición con ésta.

Es por ello la importancia que tienen estas reflexiones en el conjunto de la obra, permiten el paso de la una hacia la otra, de manera tal que posibilitan comprender que entre la academia y la práctica social existen un conjunto de mediaciones y de producciones culturales hechas justamente desde el poder, y que permiten comprender tanto la acción de los movimientos sociales cuanto la práctica intelectual de la academia.

Dentro de este eje podrían señalarse los textos de: Bermúdez, Emilia: *“Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo propio y lo ajeno”*; Del Sarto, Ana: *“La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile”*; El Achkar, Soraya: *“Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural”*; Grimsom, Alejandro y Mirta Varela: *“Culturas populares, recepción y política. Genealogía de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina”*; Hernández, Carmen: *“Más allá de la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano”*; Ochoa Gautier, Ana María: *“Políticas culturales, academia y sociedad”*; Ríos, Alicia: *“Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”*; Rosas Mantecón, Ana: *“Los estudios sobre consumo cultural en México”*; Sovik, Liv: *« “O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui”: música popular, dependencia cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano»*; Sunkel, Guillermo: *“Una mirada otra. La cultura desde el consumo”*; Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle: *“Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos”*; Wortman, Ana: *“Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina”*.

De esta manera se ha logrado presentar una discusión coherente que indica un camino recorrido y que evidencia la transformación de las inquietudes iniciales en la conformación del grupo de trabajo y las nuevas apuestas intelectuales. Recorrido y constatación, al tiempo que apuesta al futuro y cierre de cuentas. El presente volumen abre nuevas interrogantes y plantea nuevas cuestiones a aspectos que quizá sean de larga data.

En ese sentido, una de las preguntas que quedan latentes es si el volumen logró saldar alguna cuenta con la práctica de los estudios culturales, o más bien terminó legitimándolas, sobre todo por la posición del coordinador del grupo de trabajo, y cuyo examen a su propuesta se hará más adelante.

Queda por saber también hasta qué punto a visibilización a los procesos intelectuales de los movimientos sociales, ha permitido su validación teórica, su reconocimiento epistemológico.

Son respuestas que rebasan la apuesta académica y la reflexión teórica, y que se inscriben dentro de las prácticas históricas de las sociedades. En efecto, son los procesos históricos, son las acciones concretas de los movimientos sociales, en sus resistencias al poder, quienes confieren y otorgan validez a sus propuestas analíticas y normativas. En momentos en los que la globalización liberal se convierte más en una amenaza al género humano que en una oportunidad, bien vale preguntarse por la pertinencia de la construcción de saberes desligados de la historia, de sus conflictos, de sus luchas, de sus esperanzas.

Estudios culturales: ¿nuevas codificaciones dentro de un discurso de poder?

Quizá para comprender el alcance y las limitaciones de los estudios culturales, y con los cuales Daniel Mato, coordinador de este grupo de trabajo del CLACSO, polemiza con tanto rigor, haya que referirse a ese campo de posibles abierto por la crítica posmoderna a la razón moderna y occidental.

En efecto, es dentro de la apertura del horizonte de posibles filosóficos abiertos por el discurso de la posmodernidad que cobra fuerza y se valida teóricamente la práctica de los “estudios culturales”. La adscripción del saber a las nociones de poder, la comprensión como una narración de una comunidad determinada y el conocimiento como un juego de lenguajes, están en la base de las críticas hechas desde los “estudios culturales” a los campos categoriales y epistemológicos generados desde el proyecto de la razón, así como a sus pretensiones de universalidad.

Así, como Monsieur Jordan que hablaba prosa sin saberlo, los estudios culturales se encontraban haciendo un posmodernismo *avant la lettre*. De ahí que Castro-Gómez intente equiparar dentro de una misma dinámica histórica y teórica a los estudios culturales con la posmodernidad. Pero, más allá de la validez que tendría esta equivalencia, los “estudios culturales” como práctica académica y teórica llama a sospecha desde sus mismos inicios. En efecto, los “*Estudios Culturales*” nacen con un pecado de origen, se generan desde una estructura institucional determinada: las universidades anglosajonas. Esta génesis dentro de un campo determinado por las relaciones entre el saber y el poder cuestionan su status epistemológico y su horizonte de posibles.

En efecto, si los estudios culturales adscriben a la crítica posmoderna de las metanarraciones, y suscriben la relación entre el saber y el poder, entonces deben reconocer que sus propuestas teóricas se encuentran imbricadas dentro de un entramado institucional de poder que codifica la producción del saber dentro de estrategias de dominación política y económica, en la ocurrencia, los centros del saber académico de los países anglosajones (EE UU y el Reino Unido), países con una amplia trayectoria imperial (en el sentido que Negri da al término) e imperialista (en el sentido que Lenin otorga al concepto).

Dentro de esa estrategia imperialista, el conocimiento, su práctica y su codificación institucional dentro de la academia cumplen también un rol político de dominio y de legitimación de ese dominio. Si la producción de un orden del saber releva también del poder, entonces los “estudios culturales” que se generan en las instituciones académicas anglosajonas son también parte de una estrategia de poder. Reconocerse a sí mismas como producciones de verdad dentro de un discurso de poder significa relativizar sus contenidos dentro de una acción estratégica que es aquella de las prácticas imperiales e imperialistas de sus países de origen.

Así, la práctica de los estudios culturales están desgarrados por una aporía que no sólo es teórica sino que es también histórica: si se adscribe al campo categorial abierto por la posmodernidad y de allí se construye un campo epistemológico de validación a sus propuestas teóricas, entonces los estudios culturales deben reconocerse como producciones de saber dentro de una estrategia de poder. Y si lo hacen estarían demarcando su horizonte de posibles teóricos dentro de una determinada acción estratégica, en otras palabras, su validez teórica y sus pretensiones epistemológicas estaría refutada al mismo nivel epistémico por su práctica histórica. Su procedencia geográfica procede como un *locus* de invalidación teórica.

Las pretensiones de subversión o de crítica al sistema, que supuestamente tendrían los estudios culturales necesitan de una discusión previa y un arreglo de cuentas con las estructuras históricas e

institucionales que les dieron nacimiento. Si no existe ese arreglo de cuentas, surge la sospecha de la verdadera intencionalidad que tendrían los estudios culturales de las universidades anglosajonas. ¿No se tratan acaso de viejas prácticas de saber que enmascaran posiciones de poder y de legitimación neocolonial? ¿No están delimitando y demostrando con fuerza esa relación entre el saber y el poder que dicen denunciar y criticar? ¿No articulan en su prosa los mismos contenidos de dominación que pretenden combatir?

Pero el hecho de que los *estudios culturales* se generen desde las universidades anglosajonas relevan de una práctica atávica de la relación saber-poder: para existir hay que ser nombrado, y la prosa en la que se es nombrado siempre es aquella del poder. Los *estudios culturales* hechos desde las universidades anglosajonas proceden a nombrar al mundo, y en virtud de ese acto de taumaturgia, el mundo, o el Otro, existe. Antes de que sean nombrados, eran un mundo por crear, por descubrir o por conquistar, en todo caso las raíces de violencia de la modernidad perviven intactas en la formulación epistémica de los *estudios culturales* de las universidades anglosajonas. Es como si un Melquíades extraño viniese a nuestra realidad en plena peste del olvido y pusiese etiquetas a las cosas y en un lenguaje ajeno para nosotros, para recordarnos que ellas existen. De ahí esa semántica abstrusa que genera un campo semiótico de enunciación y taxonomía: los subalternos, los híbridos, etc.

De ahí también esa confusión epistémica de los *estudios culturales* en construir la transdisciplinariedad. No se trata de un ejercicio de pensamiento complejo como aquel que propone el profesor Morin, en el *Conocimiento del Conocimiento*, sino en la amalgama, yuxtaposición, y proliferación de textos, y de contextos que muchas veces no tienen ninguna relación entre sí, pero que el hecho de que aparezcan entremezclados otorgan una supuesta validez de transversalidad epistemológica. De ahí también que los "*estudios culturales*" hayan oscilado entre aquella discusión que recuerda a su homóloga bizantina, sobre la presunta validez textual del testimonio de la Menchú, o la acusación de "moda intelectual", hecha por Reynoso.

En definitiva, se trata de un campo teórico altamente conflictivo y atravesado por profundas contradicciones internas, que tienen que ver con la inconsistencia epistemológica de su propuesta teórica. Justamente desde esa constatación y desde una posición que busca otorgar validez teórica a un conjunto de prácticas intelectuales que no relevan precisamente de la academia, pero que tienen validez y que se constituyen justamente por la diversidad de enfoques en la construcción de los objetos epistemológicos, que Daniel Mato realiza su crítica (Mato,2001).

En efecto, Mato cuestiona el campo categorial de los estudios culturales hechos desde las universidades anglosajonas y reivindica una producción del saber hecha desde la historia y sus actores. Si la producción de la verdad está condicionada por relaciones de poder, entonces, en esa dialéctica del poder, las resistencias al poder tienen también producciones de verdad y de sentido que no son aquellas del poder, y que se construyen justamente para delimitar, constreñir y resistir al poder. Son producciones teóricas hechas al margen de la institucionalidad, son parte de la historia pero son negadas por ésta. Allí se inscriben las reflexiones de una multiplicidad de actores que no encuentran voces dentro de la voz oficial de la academia.

Allí se opera un proceso que Andrés Guerrero, en relación a los indios del Ecuador, llamaba la ventriloquia, es decir, hablar en nombre y a nombre de los otros, pero justificándose desde los otros (Guerrero,1991). Precisamente para romper esa ventriloquia de la academia, que habla de los Otros, a su nombre y en su nombre, es que Mato propone abrir un nuevo campo dentro de las prácticas de cultura, saber y poder. Aquel campo en el que se instauren puntos de fuga con relación a un canon que codifica, estructura, determina y controla la producción del saber, y en el que consten voces múltiples que recojan la compleja y rica diversidad de nuestras sociedades.

Dentro de una práctica teórica que recuerda mucho al Guattari de la *Revolución Molecular*, Mato apela a las producciones teóricas que son hechas fuera de la academia, que se inscriben como puntos de fuga de esa academia y que aparecen profundamente relacionadas con los movimientos sociales, para reconstruir desde una nueva base epistémica una producción cultural latinoamericana, que Mato la llama como "prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder".

Es un intento novedoso que empieza por establecer puntos de desmarque con la tradición de los estudios culturales anglosajones, de ahí la insistente crítica que Mato hace a la producción teórica hecha desde las universidades anglosajonas a nombre de los *Cultural Studies*. Y se trata de una crítica que va desde la utilización del lenguaje (el uso del inglés como una especie de *lingua franca* y

de factor de reconocimiento teórico), hasta la evidente despolitización que implica la construcción del objeto epistemológico dentro de la práctica de los estudios culturales.

De ahí que exista un componente deontológico en la propuesta de Mato: no solamente se trata saber qué investigo, sino para qué y para quién investigo. Mato pretende un deber-ser en la construcción del conocimiento que se instaure a contrapunto de los discursos de poder y que se imbrique con las luchas de resistencia de los actores y movimientos sociales. Así, la producción de un orden de verdad no solo apela a relaciones de poder sino también a un *ethos*. Mato quiere construir desde la constatación de saberes diversos hechos por actores históricos concretos, una ética del saber. Así, Mato puede romper la aporía intrínseca a los estudios culturales, y recuperar estas nociones desde las necesidades históricas concretas de los pueblos del Abya Yala, que por fuerza de una costumbre que Mato también critica, él denomina Latinoamérica.

Es por ello que existen una diversidad de contribuciones que hablan de teatro, de movimientos feministas, de movimientos étnicos, de universidades populares, de intelectuales comprometidos con el cambio social, dentro del volumen de “prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder”, y que están dentro de una práctica académica que también es política.

En efecto, el cambio de locus de la academia a la historia es reveladora del compromiso de la ciencia y del intelectual. De la misma manera que en los países anglosajones existen los *thinks tanks*, y los marcos institucionales que generan estructuras de saber y campos categoriales de conocimiento (si no recuérdese a Fukuyama y el fin de la historia, a Crozier y Watanaki y la crisis de la gobernabilidad, a Huntington y el choque de civilizaciones, sin contar con los conceptos estratégicos producidos por el FMI, el Banco Mundial, el BID), en la historia viva de los pueblos existen prácticas intelectuales que son a la vez teóricas y políticas, y que siempre están ligadas a procesos de resistencia y de lucha en contra del poder, por ello Mato da tanta importancia a los procesos de la Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, a la Universidad Indígena Intercultural, de Ecuador, a las reflexiones sobre Paulo Freire, Aníbal Quijano, etc.

Se trata de un reconocimiento de que el saber es un campo conflictivo de luchas de hegemonía y contrahegemonía, y en las cuales los intelectuales nunca son neutrales. Por ello Mato insiste en denominarlas como prácticas, porque relevan de la historia y de la construcción de sentidos dentro de esa historia. La ciencia no es neutral y mucho menos quienes la hacen. Aquella dificultad de los estudios culturales anglosajones por desmarcarse del entramado institucional e histórico del cual son parte, en Mato es una prioridad de tipo ético y político. No se puede hablar de los “subalternos” desde las academias del imperio sin ser parte de ese mismo imperio. No se puede replicar ese conocimiento generado en esas academias, sin hacerle el juego a esas estrategias imperiales de poder.

Es también dentro de esa dinámica que Mato trata de recuperar la producción teórica que ha sido confiscada en nombre de los estudios culturales, para devolverle su fuerza analítica y su capacidad subversiva. Por ello también constan reflexiones sobre García Canclini y Martín Barbero, dos de los intelectuales más conocidos dentro de la práctica de los estudios culturales. Recuperarlos, significa dotarles de un sentido más vivo que aquel de la academia, a las reflexiones de pensadores que siempre se han caracterizado por su compromiso y su militancia.

No solamente se trata de denunciar la “colonialidad del poder” y del saber, se trata de abrir cauces de voz a los que no tienen voz, se trata de reconocerlos como interlocutores, como *primus inter pares*. Se trata, en definitiva, de una apuesta por la construcción de sociedades más democráticas, más equitativas, más justas. Una apuesta que en el caso de Mato, es vital, existencial y ética.

Referencias bibliográficas

Castro-Gómez, Santiago (2000) *Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. En: Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones FACES/UCV – UNESCO.

Dávalos, Pablo (2001) *Yuyarinakui: digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: ICCI - Ed. Abya Yala.

Decornoy, Jacques (1989) *L'indentité comme garantie de survie*. En *Le Monde Diplomatique*.

Foucault, Michel (1998) *Dits et Ecrits*, Vol III:180. París: Gallimard.

Guerrero, Andrés, (1991) *La Semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi Enrique Grosse-Luemern.

Lander, Edgardo (2000) *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En: Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones FACES/UCV – UNESCO.

Mato, Daniel (2001) *Prácticas intelectuales en cultura y poder*. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder del CLACSO, Caracas, del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Notas

* Pablo Dávalos, *Universidad Católica de Quito y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas*. Correo electrónico: pdavalos@hotmail.com

Dávalos, Pablo (2002) "Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina" (Postfacio). 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.

¹ Ya en 1989, el escritor francés JACQUES DECORNOY, escribía: "A l'heure des exigences minoritaires dans les grands empires, du rappel à l'existence des nations en Europe, et de la grande préoccupation pour l'environnement, les aborigènes ouvrent la voie à une réflexion sur le type de civilisation dans lequel nous errons". En: Decornoy, Jacques: *L'identité comme garantie de survie*. En *Le Monde Diplomatique*, junio 1989.

² Foucault es muy explícito al respecto: "El poder, creo yo, escribe Foucault, debe ser analizado como algo que circula, o, más bien, como algo que no funciona que en cadena, el poder jamás está localizado aquí o allá, jamás está en manos de nadie ni de ciertas personas, jamás puede ser susceptible de apropiación como una riqueza o un bien. El poder funciona, el poder se ejerce en red, y, sobre esa red no circulan solamente los hombres sino que ellos pueden sufrir y ejercer el poder; los hombres no son el objetivo del poder sino más bien su relevo. Dicho de otra manera, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos". En: Foucault, Michel (1998): *Dits et Ecrits*, Vol III, pp. 180, París, Gallimard. Traducción mía.

Saberes Académicos y Reflexión Crítica en América Latina

Nelly Richard*

Si, tal como aparece formulado en la introducción de Daniel Mato a esta publicación, su propósito es contribuir a:

[...] visualizar la existencia en América Latina de un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder, el cual no sólo 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 la de diversos movimientos sociales (por ej: feminista, indígena, afrolatinoamericano, de derechos humanos, etc.) (Mato,2001:12)

Podemos fácilmente acordar que la amplitud de dicho propósito se ve reflejada en el índice mismo del libro que testimonia de una heterogeneidad de marcos disciplinarios y filiaciones intelectuales, de una variedad de objetos de estudio y registros investigativos, de una multilocalidad política de campos de acción y escenarios de intervención que convocan, diversamente, estas reflexiones sobre “cultura” y “poder” en “América Latina”.

No habría forma de resumir la pluralidad y extensividad de las perspectivas de trabajo que abren estas diversas reflexiones, ni menos de entrar en el detalle de lo que cada texto se propone afirmar o discutir. Sin ningún afán de exhaustividad y desde un recorrido de lectura muy parcial y acotado (que no hace justicia a la variedad y diversidad de los campos de experiencia y problemáticas conceptuales aquí enunciadas), sólo pretendo recoger algunos de los énfasis que marcan ciertos textos para comentarlos en un diálogo informal.

Los “estudios culturales latinoamericanos”: reproducción, diseminación, contaminación.

La preocupación que manifiesta D. Mato por la articulación entre “cultura” y “poder” parte cuestionando el nombre mismo de los “estudios culturales latinoamericanos” que ha pasado a denominar, oficialmente, el campo *académico* encargado de investigar dicha articulación. El nombre de “estudios culturales latinoamericanos” evocaría, para D. Mato, una traducción demasiado sumisa de “Cultural Studies”, un término que la globalización universitaria ha ido fijando como único estandar de homologación académico-metropolitano de todas aquellas prácticas latinoamericanas que ya no caben en el marco de las disciplinas tradicionales. D. Mato argumenta que el hecho de aceptar, así nomás, la etiqueta de “estudios culturales latinoamericanos”, nos coloca en posición subordinada frente a las reglas de constitución y legitimación académicas que fijan unilateralmente Estados Unidos e Inglaterra, cuyo modelo anglocentrista es responsable de deformar, tergiversar o excluir el reconocimiento de las prácticas latinoamericanas que reivindican para sí criterios de valoración *localmente diferenciados*.

Sabemos bien que la cuestión del *nombrar* (del asignar nombres para que se identifiquen ciertos objetos en función de una terminología que cobra validez en el interior de excluyentes pactos de legitimación sociocomunicativa e institucional) posee implicancias y consecuencias que repercuten en la definición, la clasificación y la inscripción de esos objetos, ya que un nombre es siempre recorte y modelaje de una determinada categoría de (inte)legibilidad. Otra forma de referirse a lo mismo es diciendo que:

[...] la producción de etiquetas que nombran dominantes culturales de nuestro tiempo no es gratuita. La lógica de la relación entre actores globales y locales en el campo de la academia, o mejor, de la diseminación de ideogramas, replica relaciones de poder en otras esferas. Al nombrar tendencias o paradigmas, los actores globales garantizan su prominencia y la afiliación de los locales a los universos discursivos que ellos, los globales, construyeron. El acto de nombrar nunca es inocuo, especialmente cuando se confunde con el acto de categorizar. Como afirma Spurr en su trabajo sobre la “retórica del imperio”: “el proceso a través del cual una cultura subordina a otra empieza con el acto de dar nombres” (1999:4)” (Lins Ribeiro,2001:163).

En ese sentido, resulta atendible el deseo de D. Mato de que las prácticas latinoamericanas se desmarquen de la uniformación implícita en el recorte serializador del nombre de “estudios culturales”, como nombre que transnacionaliza el paradigma de los “Cultural Studies”. Desde ya, cualquiera de los términos (“postmodernismo”, “postcolonialismo”, “subalternismo”, etc.) que van y vienen, cruzando latitudes, en los intercambios de posición entre los críticos latinoamericanos y la academia internacional, deberían despertar las mismas sospechas que “estudios culturales latinoamericanos”, ya que su metropolitanismo académico es igualmente responsable de crear confusiones y malentendidos. Es, en todo caso, legítimo partir desconfiando del mecanismo de estandarización de la academia globalizada que obliga las prácticas latinoamericanas, para acceder a la visibilidad internacional de los congresos y publicaciones *en inglés*, a satisfacer las convenciones (terminológicas y otras) que decreta el mercado académico-metropolitano, sacrificando así lo singular y diferencial de sus modalidades locales.

Se ha ya discutido ampliamente sobre las asimetrías de poder que subordinan las prácticas latinoamericanas a un control de los medios institucionales (universidades, editoriales, becas de investigación, fundaciones, etc.) que regula los intercambios de signos entre lo local y lo global siempre en beneficio de la jerarquía metropolitana. Las tecnologías de la reproducción universitaria —diseminadas por una red globalizante que multicoordina la academia norteamericana— formatea nombres y categorías para que la “diferencia latinoamericana” sea acomodable, fácilmente traspasable y convertible a los léxicos internacionales. El aparato de traducción del centro académico opera una síntesis homogeneizante que suprime la singularidad material de las *superficies de operación* en las que se articulan los saberes locales, al borrar los pliegues de microdiferenciación que singularizan cada una de nuestras localidades enunciativas y operativas.

Me parece que una manera eficaz de restituir el volumen y el espesor de esas tramas locales, pasa por un ejercicio como el que realizan aquí Alejandro Grimson y Mirta Varela. Al exhibir cómo “una especificidad histórico-cultural permitió imaginar conceptos y herramientas analíticas ignoradas tanto por las historias oficiales de los estudios culturales (que nunca atraviesan el Ecuador) como por ciertas modas teóricas que no consiguen escapar de la actualidad”, los autores no sólo demuestran cómo “en la Argentina se plantearon aportes y debates contemporáneos a los desarrollados por los estudios culturales anglosajones” (Grimson-Varela,2001:212). Ellos permiten, además, una comprensión *detallada* de cómo se van suscitando y desplegando ciertos debates locales cuyas apuestas teóricas sólo pueden ser comprensibles en función de las políticas de campo y las batallas de saber en las que, *coyunturalmente*, se inscriben.

Al retrazar el itinerario de formación del campo de los estudios en comunicación y cultura en Argentina, Grimson y Varela reconstruyen una historia de la teoría —anudada por la categoría de “recepción” — que hace falta para investigar los procesos de *traducción y diseminación* a los que dan lugar los viajes de la teoría en América Latina. Como bien sabemos, los campos de pensamiento cultural en América Latina han siempre tenido que ver con la recepción desfasada de lo que Roberto Schwartz llamó “las ideas fuera de lugar”, es decir, con los ensamblajes y las recombinaciones de teorías que atraviesan distintas fronteras antes de llegar a conectarse con una determinada localidad crítica. Hablar de “traducción” es hablar de la serie de apropiaciones, desapropiaciones y contrapropiaciones, que afectan a los materiales teóricos puestos a circular por las redes internacionales y, también, de la refuncionalización táctica de ciertos ángulos del debate internacional que, en un contexto local, son llamados de modo inédito a desplazar y transformar las relaciones de saber que se dan entre lo consolidado y lo emergente. Investigar las relaciones entre “cultura” y “poder” en América Latina debería

suponer el análisis de cómo, en cada medio, se van articulando los campos institucionales y sus soportes operativos, las reglas de inscripción y legitimación de los saberes, las fuerzas de constitución o desconstitución de las disciplinas, etc. Habría todo un trabajo por hacer respecto de las diferentes condiciones bajo las cuales ciertos flujos teóricos se han ido productivizando en algunos contextos latinoamericanos y no en otros: ¿Por qué Gramsci o Foucault o Bourdieu o Williams o Benjamin, y de acuerdo a qué hábitos de recepción disciplinaria? ¿Bajo cuáles marcas de apropiación intelectual y para oponerse a qué trazados de normalización académica? Rastrear las zonas de traspaso y resignificación de los préstamos teóricos internacionales sirve para realzar las energías críticas que determinadas lecturas ayudan a estimular, en función de acotadas problemáticas conceptuales y localizaciones tácticas, bajo *urgencias* que llevan la novedad de lo importado a reafirmar o bien impugnar ciertas hegemonías de conocimiento, según las específicas configuraciones de poder académico en las que se hallan regionalmente inscritos los traspasos de la cita metropolitana.

El hecho de que la historia teórica de los debates argentinos en torno a la categoría de la “recepción” —tal como la recrean Grimson y Varela— pase no sólo por firmas de autores y líneas de investigación sino, también, por la marca *posicional* de las revistas que intervienen en el debate político-cultural, se vincula a la idea de que, en América Latina, “las revistas culturales son un espacio privilegiado para registrar, entre otras cosas, la introducción y discusión de los referentes teóricos”, ya que “sus textualidades heterogéneas (las de las revistas) tienen, por un lado, un algo grado de permeabilidad a los nuevos discursos y, por el otro, generalmente son el órgano de expresión más o menos manifiesto de una agenda cultural” (Patiño,1999:25). Revisar —de modo más o menos sistemático— el itinerario de las revistas latinoamericanas permitiría hacer emerger las condiciones políticas de la recepción local y mostrar cómo, bajo dictaduras, ellas se apropiaron *informalmente* de ciertos cuerpos teóricos mediante lecturas *oblicuas* que transgredieron completamente los protocolos académicos de las bibliografías metropolitanas. Muchas de esas revistas funcionaron como “*organizadores culturales*” que “generaron espacios de debate, confrontación y crítica poco institucionalizados” (Wortman,2001:555) y que, por lo mismo, deben ser consideradas para expandir las fronteras institucionales de la cultura académica hacia campos más amplios de intervención político-cultural.

Un serio problema que deriva de la selección hegemónica que realiza el diseño metropolitano de las antologías sobre “estudios culturales latinoamericanos” es que dicha selección arma un tráfico de citas casi enteramente volcado hacia la internacionalización norteamericana. Para contrarrestar esa viciada tendencia metropolitana, varios textos de esta publicación se proponen destacar aportes como los de Osvaldo de Andrade (Ferreira, 2001), Angel Rama (Poblete,2001) o Aníbal Quijano (Pajuelo,2001), en un gesto que ayuda al rescate de las genealogías de pensamiento que intervienen en la formación de una tradición crítica en América Latina. Ese gesto parecería complementarse con otro —sobre todo, para quienes provienen de los estudios literarios— que postula que los estudios culturales latinoamericanos “no representan 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” y que, incluso:

[...] los pensadores latinoamericanos de la cultura —a la manera de Rodríguez, Bello, Sarmiento, Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Reyes, Fernández Retamar, González Prada, Mariátegui, Ortiz y Rama— son, en un sentido bien estricto, los verdaderos precursores de los Estudios Culturales Latinoamericanos” (Ríos,2001:421).

Es comprensible este deseo de querer reforzar una *continuidad* con el pasado regional para salvar la memoria de las tradiciones culturales latinoamericanas que se encuentran constantemente amenazadas de despidos y cancelación, en el globalizado paisaje académico de los “post” internacionales. Pero, al mismo tiempo, insistir tanto en esta dimensión fluida de continuidad entre el culturalismo de la tradición del ensayo latinoamericano y la actual fórmula académica de los estudios culturales amenaza, creo, con disimular los profundos cambios que separan a ambos, partiendo por la disolución del aura humanística del ensayo como género (y escritura) que se ha visto reemplazada por la consagración del *paper* que, hoy, instaaura el nuevo modelo tecno-operativo del conocimiento universitario. Varios rasgos de

discontinuidad entre un antes (latinoamericanista) y un después (globalizado) de los “estudios sobre cultura y poder” en América Latina, merecen anotarse, retomando el hilo de una reflexión desplegada por B. Sarlo (1997): 1) la pérdida de protagonismo de la literatura como alegorización identitaria de una relación entre modernidad y tradición, hoy disuelta por los flujos desintegradores del neocapitalismo que hace que:

[...] las formaciones sociales no requieran ya de la intervención legitimadora de esos relatos modeladores de la integración nacional en la medida en que el Estado se retrae de los contratos republicanos de la representación del “bienestar común” y en que los medios de comunicación masiva y el consumo entretejen otros parámetros para la identificación ciudadana y sus múltiples exclusiones” (Ramos,1996).

2) El debilitamiento del lugar de autoridad de la crítica literaria como sistema de fundamentación del “valor”, dentro del proceso generalizado que lleva el pluralismo y el relativismo del mercado a impulsar la multiplicación indiferenciada de los signos y a borrar, entonces, la especificidad de lo literario que antes articulaba una reflexión *densa* sobre cultura, ideología y estética; 3) la hegemonía mediática de los lenguajes audiovisuales que, también, afecta la relación con el “texto”, desplazando su *volumen de interpretación-desciframiento* hacia una cuestión de *superficie de información*, regulada por un simple valor-circulación. El alcance de estos cambios es suficientemente dislocante como para atentar contra la idea de una continuidad lisa entre la tradición del ensayo cultural latinoamericano y los nuevos “estudios sobre cultura y poder”. Si bien ambos comparten una cierta travesía de las disciplinas, las circunstancias de hoy son radicalmente otras a las que pudo experimentar la crítica humanista: mientras ésta última se vivió a sí misma siempre desgarrada entre los horizontes de lo histórico-social, de lo político-ideológico y de lo crítico-estético-político (y mientras ésta se sintió siempre más atraída por la negatividad de lo irreconciliable que por el positivismo de las reconciliaciones), la fórmula exitosa de los estudios culturales obedece hoy a las reconversiones del mercado universitario que piden conexiones empíricas entre saberes cada vez más funcionales y adaptativos.

Una manera —adicional respecto de la anterior y también presente en el libro— de desviar el trazado hegemónico del corpus metropolitano de los estudios culturales latinoamericanos, consiste en reactivar y potenciar la lectura de autores que, incluso dentro de las composiciones de paisaje que América Latina elabora de sus propias tradiciones y campos de estudios, ocupan un borde de marginalización y discriminación. A esta voluntad responde el texto de W. Mignolo que, al relatarnos los aportes teóricos del antropólogo Xavier Albó (antropólogo catalán radicado en Bolivia) y de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, busca corregir el defecto que, en América Latina, “relega la producción andina a un segundo plano” como consecuencia de una geopolítica del conocimiento que le ha dado claro predominio a la producción teórica de una “intelectualidad criollo-mestiza-inmigrante (Cardoso, Faletto, O’ Donell) sobre la que se estructuró el debate tanto de la teoría de la dependencia como de los análisis de la transición a la democracia”, según la dirección de un eje ligado al área del Atlántico (“mirando la salida del sol, hacia el éste, con la espalda hacia el oeste”) que, además, hace cómo si el “pensamiento indígena” no tuviera importancia alguna para las ciencias sociales” (Mignolo, 2001: 319). Lecturas como la de Mignolo nos recuerdan que, obviamente, la división Norte-Sur no es el único eje culpable de generar desigualdades de posición en los mapas de representación del saber/poder que se trazan en el continente y nos recuerdan, también, que el marco de una formación disciplinaria como la de las ciencias sociales se funda en historias de control epistémico sobre las nociones de totalidad y globalidad que, en complicidad con el diseño colonial, subalternizan múltiples estratificaciones de saber locales que, por discontinuas, se ven relegadas a la periferia del conocimiento legitimado. Esas relecturas son necesarias para obligar al saber de las disciplinas a revisar los criterios que organizan su cultura académica y para diversificar el mapa latinoamericano de la producción intelectual, reingresando a sus trazados aquellas voces marginadas por una colonizadora geografía del conocimiento. Pero no habría que perder de vista que la reivindicación del margen del margen como diferencia cultural latinoamericana (una diferencia que se emblematisa en el plurilingüismo, el indigenismo o el subalternismo) puede terminar calzando demasiado bien con la fantasía metropolitana de una otredad primaria que los centros académicos imaginan, cómodamente, como un *antes de la traducción*. Esta otredad codificada puede también resultarle funcional a la perversa división del trabajo internacional que le encarga a América Latina la

tarea de encarnar, neoprimitivamente, lo “subalterno” de lo “postcolonial” —en claves disciplinarias que se reducen generalmente a la antropología y la sociología— mientras la academia metropolitana se reserva el exclusivo privilegio de poder, ella sí, hablar del “post” de la postcolonialidad en el registro deconstructivo de la teoría, la filosofía y la metacrítica.

Es por ello que resulta especialmente interesante otra forma, presente en el libro, de descentrar el eje de las miradas sobre los “estudios culturales latinoamericanos”, revelando las zonas de roces y fricciones entre posiciones de autores que se enfrentan en torno al valor del arte, la cultura y la función intelectual, en debates vivos sobre memoria, crítica y mercado. Me refiero a la revisión que se hace de ciertas intensas polémicas locales o sublocales (del Sarto,2001), (Maccionni,2001), (Wortman,2001) que agitan buena parte del campo de la reflexión crítica en Argentina y Chile; debates precisamente invisibles en el mundo de los congresos del latinoamericanismo internacional, porque no entran en el registro del subalternismo y del postcolonialismo que hegemonizan la discusión Norte/Sur en los términos convenidos y aprobados por la academia angloamericana. El análisis de estos debates sublocales tiene la capacidad de hacer vibrar conflictos y antagonismos de voces que, en torno a *la política, la cultura y el mercado*, dan cuenta de los agudos dilemas que rodean las redefiniciones de la figura del “intelectual crítico” en contextos de postdictadura en los que, de acuerdo al agenciamiento neoliberal, democratización y consumo son regidos por los mismos criterios de tecnificación económica; de disolución de lo crítico-ideológico bajo las reglas del mercado cultural y de las industrias massmediáticas.

La universidad y sus otros: movimientos sociales, mercado y políticas culturales, arte y crítica intelectual.

Sin lugar a duda, uno de los principales énfasis de la introducción de D. Mato (el mismo énfasis que determina la orientación que el autor le quiso dar al proyecto de este grupo de trabajo) se coloca en la necesidad de ampliar el entendimiento de los “estudios culturales latinoamericanos” o, mejor dicho, de los “estudios sobre cultura y poder”, a *prácticas no exclusivamente académicas*, es decir, a:

[...] prácticas que involucran no sólo la producción de “estudios” como también otras formas con componentes reflexivos, o de producción de conocimiento. Algunos suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores en diversas artes (Mato,2001:12).

Son varias las razones que podríamos evocar para justificar la necesidad de extender las fronteras de lo que se entiende por “estudios sobre cultura y poder en América Latina” a espacios donde se cruzan los límites que desbordan las compartimentaciones académicas del saber universitario. Desde ya, la misma tradición histórico-social de la crítica intelectual latinoamericana exhibe, como rasgo distintivo, el haberse siempre desplegado en soportes múltiples que incluyen el periodismo y diversos otros modos de intervenir en el debate político-nacional. La relativa movilidad de desplazamientos de la que goza la crítica latinoamericana parecería deberse, en parte, a la mayor precariedad que exhibe el trazado de constitución de las disciplinas en la tradición universitaria de América Latina donde ni los *fundamentos de autonomía* ni las *reglas de especialización del conocimiento* poseen el mismo valor de pureza que sí tienen en las regiones centrales de la modernidad dominante. J. Ramos ha señalado cómo los “desencuentros” de la modernidad latinoamericana (que vive *irregularmente* sus procesos de separación discursiva y de especialización profesional de la literatura y la política) inciden en la fragilidad del reticulado institucional de la cultura en América Latina y, también, en la mayor porosidad de las fronteras —siempre inestables— entre las disciplinas dentro de la universidad pero también entre el adentro y el afuera de la universidad (Ramos,1989). La fragmentación dispersa de los procesos de identidad latinoamericana que se interrumpen violentamente unos a otros o bien se mestizan según excéntricas revolturas de códigos; la productividad crítica de trabajar con los desfases y asimetrías de temporalidades y hablas sobresaltadas, acusa el fracaso de cualquier tentativa de sistematización homogénea del conocimiento que no tome en cuenta lo disgregado e impuro de estas mezcolanzas latinoamericanas. Estas disgregaciones e impurezas de los trazados culturales en América Latina que accidentan el diseño regular del saber marcan una insalvable distancia entre la hibridez local y el purismo institucional de

aquella “lógica de los campos” forjada en las regiones centrales, donde las reglas de separación y diferenciación han procedido con mayor coherencia e firmeza. Pero torna indispensable el prestarles atención a los modos desafiliados según los cuales ciertos saberes latinoamericanos de la fractura, de la emergencia y de la precariedad, entran en conflicto con la síntesis unificadora de la razón académica para generar heterodoxos nudos de pensamiento en los bordes más disgregados de los modelos de formación universitaria, tal como ha ocurrido en los contextos dictatoriales del Cono Sur donde el pensamiento crítico ha tenido que salirse del refugio universitario, para repolitizarse en los choques con un contexto histórico en pleno desarme y convulsión. Estas sacudidas explican, quizás, porqué las obras de los críticos latinoamericanos pueden ser vistas como “obras que *le hablan a la cultura latinoamericana como espacio social en vivo*, no desde debates literarios organizados por mercados académicos” (De la Campa,2000:89) y como obras siempre agitadas, aunque se concentren en lo “textual”, por la tensión entre lo *crítico-intelectual* y lo *político-social*.

Pero está claro que la preocupación de D. Mato quiere abarcar tránsitos que vayan mucho más allá de esta heterogeneidad de soportes que ocupa la palabra escrita del intelectual latinoamericano cuando se interesa por hablarles a distintos públicos, desde distintos lugares y según distintos registros de enunciación. Le preocupa más bien a D. Mato extender la categoría de intelectuales a todos aquellos que, más allá de la cultura académica de la palabra escrita, se inserten en tramas de articulación que, tal como ocurre en este libro, pasan por «la experiencia efectiva en la formulación de políticas culturales para los Estados y/o para diversos movimientos sociales [...]; por participar activamente en debates públicos y/o en el diseño de políticas para las artes y/o los medios y las llamadas “industrias culturales”» ya que:

[...] 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 sólo de los gobiernos nacionales y sus agencias, sino y con una amplia diversidad de actores sociales, la cual incluye organismos internacionales, organizaciones de derechos humanos, organizaciones indígenas, organizaciones afrolatinoamericanas, y otros actores participantes en diversos movimientos sociales (Mato,2000:25).

Su preocupación pasa por rescatar iniciativas como las de Paulo Freire y Orlando Fals Borda como figuras:

[...] que han mantenido y mantienen prácticas dentro y fuera de la academia y que por tanto no necesariamente, o no siempre ni sólo, hacen “estudios” —y por destacar— [...] al movimiento zapatista en México [...]; los movimientos e intelectuales indígenas en casi todos los países de la región [...] y sus figuras públicas del peso de Rigoberta Menchú y Luis Macas [...]; el movimiento afroamericano; [...] el movimiento feminista; el movimiento de derechos humanos [...]” (Mato, 2001: 25).

Entre otras manifestaciones que usan medios alternativos a la investigación académica para marcar su compromiso con proyectos de transformación social.

Punto a parte merece la mención al feminismo. Coincido con G. Yúdice cuando señala que un “punto débil” de los estudios culturales latinoamericanos consiste en “una escasa atención a las cuestiones de género y orientación sexual” (Yúdice,2001:573). Este “punto débil” señala una importante diferencia entre los estudios de la interdisciplinariedad tal como se practican desde las ciencias sociales o las teorías de la comunicación en América Latina y el corte posestructuralista de los Cultural Studies que, al trabajar sobre subjetividad, poder y representación, no se permiten a sí mismos (felizmente) dejar de lado a la teoría feminista. Este libro, al menos, registra la voz de Virginia Vargas hablando sobre “los feminismos latinoamericanos”, además de la voluntad de su coordinador de querer incluir a las organizaciones de mujeres en el listado de las fuerzas de transformación social que cuestionan los límites de exclusión y discriminación ciudadanas. Sin embargo, hace falta subrayar lo siguiente: la mirada progresista de la investigación social que apoya al feminismo como movimiento de lucha puede, efectivamente, servir para ampliar el corpus de prácticas al que se refiere un libro como éste sobre “cultura” y “poder”, pero esta apertura de planos que diversifica objetos de estudios no garantiza en absoluto la transformación de la

mirada crítica. No es lo mismo interesarse en *el feminismo como movimiento social* (dejando que este nuevo objeto se sume a la lista de otras prácticas de oposición) que incorporar el *punto de vista de la teoría feminista* como subversiva incitación a la reformulación del conocimiento. F. Masiello sugiere que:

[...]como un gesto que reemplaza el gran interés por la subalternidad que ocupó la atención de los intelectuales en las décadas anteriores, el género sexual hace su ingreso ahora para afirmar el poder del margen; permite proponer una doble lectura en el campo de la política e *introduce un conflicto en el campo de la representación*" (Masiello, 2001:15).

Si el margen de la diferencia genérico-sexual desempeña hoy tal protagonismo en el análisis de las luchas entre identidad, subjetivación y poder, es porque este margen designa procesos que "van mucho más allá de la reproducción de *roles sociales*, y avanzan de hecho hacia la reinención del *significado* en un plano simbólico" (Masiello,2001:72). Para leer la capacidad disruptiva que introduce el feminismo como vector semiótico-cultural en el desmontaje de las relaciones de fuerza entre identidad, lenguaje y representación, hace falta tomarse en serio la *teoría feminista* (y no sólo las *organizaciones de mujeres*, bajo la lógica sociologizante de los "movimientos sociales"); cuestión aún escandalosamente pendiente a juzgar por las citas bibliográficas de los estudiosos de la cultura latinoamericana.

Son varios los textos de este libro que incursionan en la dirección señalada por D. Mato, al ocuparse de figuras cuyo compromiso investigativo va activamente ligado, por ejemplo, a problemáticas de derechos humanos como es el caso de E. Jelin (Antonelli,2001), la Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo (Basile,2001) y de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz (El Achkar,2001) o bien a comunidades étnicas como es el caso de Jesús "Chucho" García (García I.,2001) y movimientos indígenas (Dávalos,2001). Los proyectos de estos autores demuestran vínculos de implicación solidaria con dinámicas comunitarias cuyo contenido de eticidad merece ampliamente ser rescatado y valorado. Me parece útil, sin embargo, recordar la advertencia que nos hace García Canclini:

[...]adoptar el punto de vista de los oprimidos o excluidos puede servir en la etapa de *descubrimiento*, para generar hipótesis o contrahipótesis que desafíen los saberes constituidos, para hacer visibles campos de lo real descuidados por el conocimiento hegemónico. Pero en el momento de la *justificación* epistemológica conviene desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan. Sólo en esos escenarios de tensión, encuentro y conflicto es posible pasar de las narraciones sectoriales (o francamente sectarias) a la elaboración de conocimientos capaces de deconstruir y controlar los condicionamientos de cada enunciación (García Canclini,2001:25).

Es decir, por un lado, debemos desconfiar del optimismo con el que se le otorgan "capacidades especiales a ciertas posiciones sociales (los colonizados, los subalternos, los obreros, los campesinos.) en una sobrevaloración de posiciones oprimidas como fuente de conocimiento" ya que "no existen posiciones privilegiadas para la legitimación del saber" (aunque el saber en cuestión sea el de la subalternidad) y, por otro lado, debemos esforzarnos para pensar desde las "intersecciones" donde las narrativas del saber "se oponen y se cruzan": sin nunca perder de vista la heterogeneidad conflictiva de valores y posiciones que dividen las relaciones entre el saber, la crítica, la política, la ideología, la cultura. Esta heterogeneidad de registros, que es también contradicción y, por lo mismo *tensionalidad*, no puede disolverse en la linealización de una perspectiva que va del "conocimiento" a la "acción", de lo discursivo a lo operante, como si ese tránsito entre "saber" y "comunidad", entre la intelectualidad académica y los "actores sociales de carne y hueso" no pasara por *zonas de experiencia, regulaciones de territorio y construcciones de discurso*, que obedecen a lógicas muy disímiles y, a veces, opuestas, en sus respectivos modos de entender la palabra "transformación". Lo popular y lo subalterno no pueden leerse, simplistamente, como fuentes *directas* de un conocimiento *puro* que se pone *al servicio* de los intereses de la comunidad a la que beneficia políticamente su activismo de la protesta o de la resistencia. Sin negar la materialidad histórica y política del campo de referencialidad social en el que se despliegan sus activismos del conocimiento, debe insistirse en que lo popular y lo subalterno son categorías que, en el mundo de la investigación, se producen mediadas y agenciadas por un dispositivo de teorización

académica que las somete a discontinuidades y fracturas: a *múltiples conflictos entre la disidencia y la negociación*, entre el hecho de querer *representar a la externalidad viva de un cuerpo extra-académico* y su condición de *categorías que obtienen un valor de mercado en el circuito transnacional del conocimiento financiado de las ONG's*. Existen múltiples peligros en una idealización de lo "popular" que lleva el intelectual a querer depositar —redentoramente— en la conciencia práctica de su "otro" comunitario, el valor de un conocimiento considerado más "verdadero" (directo, vivenciado, auténtico) que aquel que se construye y autodeconstruye teóricamente. Lo "popular" no es un referente preconstituido, ya dado: una esencia previa a la historia de su construcción, anterior y exterior a las matrices discursivas, a las agencias teóricas y político-institucionales que le otorgan valor y significación en un determinado sistema de apelación e interpelación de la cultura. La constitución de lo "popular" depende de las *articulaciones* que lo definen en *los cruces* de varios sistemas de categorías que ponen en conflicto diversos sentidos de la palabra "cultura".

Entre las legalizaciones institucionales de los saberes académicos, las acciones prácticas en los mundos de lo popular (comunidad, sociedad civil, etc.), las mediaciones instrumentales que administran sus sistemas de acción y las simbolizaciones imaginarias de la cultura que desordena el arte, hay brechas de confrontación donde lo teórico y lo político, lo crítico-intelectual, ponen en juego energías que no responden todas a los mismos criterios de "intervención" o "eficacia". En ese sentido, resulta discutible una de las afirmaciones que parecería orientar tácitamente algunas secciones de este libro: la que consiste en darle mayor valor al conocimiento *en vivo y en directo* de las prácticas comunitarias que a las intervenciones crítico-intelectuales que se juegan en el escenario de la cultura institucionalizada, por considerar al primero dotado de un mayor coeficiente político. Entrar en esta discusión implica revisar un largo debate que comienza preguntándose por cuáles son los índices —cuantitativos o cualitativos— de radicalidad política que deciden de la fuerza transformadora de las prácticas críticas. No hay cómo abordar esta pregunta sin tomar en cuenta a su vez las confrontaciones de sentido que se desatan entre las múltiples definiciones de la palabra "cultura", cuando se la piensa desde la "crítica". Estas definiciones, ya lo sabemos, van desde lo *antropológico-social* (el conjunto de los intercambios simbólicos que llevan, cotidianamente, los grupos sociales a representar y comunicar sus identidades) a lo *ideológico-estético* (las batallas de la forma que le otorgan densidad a las obras del arte y la literatura como campos de producción y debate especializados) a lo *político-institucional* (los mecanismos de regulación de la cultura como producto a administrar, en el cruce entre Estado, sociedad y mercado). La tendencia a privilegiar o a excluir una de estas definiciones (la antropológico-sociológica o la crítico-estético) es precisamente lo que pone en debate el habitual enfrentamiento entre quienes vienen del mundo de las ciencias sociales y los practicantes de los estudios literarios. Ese debate reubica la categoría de lo "popular" en una trama muy compleja de argumentos y puntos de vista a menudo enfrentados entre sí en torno al significado *crítico* de una práctica de resistencia, de un discurso oposicional, que no se resuelve simplemente colectivizando el trayecto del conocimiento o extendiendo —solidariamente— la noción de "investigación" más allá del formato académico.

Dos textos de esta publicación ponen en tensión definiciones que son muy útiles para introducir matices entre las *políticas culturales* y lo *político cultural* (Wortman,2001) y para señalar la "amplia gama de mediaciones entre lo *político de lo cultural* y lo *cultural de lo político*" (Ochoa,2001:348); y para insistir además en que esta gama de mediaciones debe ser *teorizada* para que el campo de las políticas culturales no quede completamente entregado a criterios funcionalistas de simple rendimiento burocrático-administrativo: "la teoría crítica debe jugar un papel fundamental", nos dice Ana María Ochoa, porque si no:

[...] se corre el riesgo de la instrumentalización del saber para funciones académicas en las cuales no hay cabida para las contradictorios y difíciles procesos de intermediación entre teorización y práctica de las políticas culturales; una instrumentalización que reduce las múltiples formas de mediación entre prácticas culturales y procesos sociales a una relación empírica caracterizada por prácticas de "planificación", "administración" y "gestión" cultural propias de la noción de desarrollo (Ochoa, 2001: 356).

Pese a este saludable deseo de querer ingresar a la reflexión sobre las políticas culturales la tensión entre “estética de los lenguajes” y “sociología de las representaciones,” tenemos que reconocer, lamentablemente, que la tendencia mayoritaria que se expresa en el campo de las políticas culturales va más bien por el lado contrario: el de tecnificar los saberes para que sean lisamente aplicables según *racionalidades expertas*, que quieren dejar fuera de sus áreas de competencia y eficiencia todo debate crítico-ideológico sobre las *opacidades* de lo estético y lo cultural. Tal como el deseo y “la fantasía, como interface de identidad y política, no se presta fácilmente a los análisis cognitivistas y políticos característicos de orientaciones marxistas en los Cultural Studies” (Yúdice,2001:587), es evidente que el mundo de la profesionalización técnica del conocimiento que sólo le cree a la *operatividad del dato* —y esta es la dominante de la versión más burocratizada de la sociología y las políticas culturales de América Latina— tampoco se lleva bien con la metafóricidad del arte y de la literatura cuyos juegos figurativos se preocupan, sobre todo, de recorrer las fallas y excedentes de los imaginarios simbólicos. Como bien dice C. Hernández:

[...] existen relaciones direccionales poco satisfactorias entre la producción artística —visual y literaria— y los estudios latinoamericanos sobre cultura y poder. Por su tendencia a representar un sector elitesco de la cultura, con sus propios códigos y estatutos, la esfera artística —asociada a la alta cultura— se despacha demasiado rápido como un problema de poco interés y se privilegia el estudio de otro tipo de producciones más próximas al consumo masivo o popular” —siendo que— dentro del propio campo se gestan tensiones discursivas muy poderosas que lucha por reorientar las líneas de producción, los modos de circulación y la recepción de las obras (Hernández,2001:237).

Habrá que sospechar del porqué tanto el “neopopulismo subalternista” como el “neopopulismo mediático” (Yúdice,2001:579) de los estudios culturales se muestran ambos tan interesados en sacar de la escena del debate las complejidades expresivas de la relación —tensa y densa— entre subjetividad, lenguaje y representación, que anima el juego estético. Frente a la serialidad homogeneizante con la que el mercado (y sus saberes comisionados) buscan traducirlo todo a los vocabularios planos de lo masivo, es indispensable que el arte y la literatura, la crítica cultural, sigan teniendo la oportunidad de transgredir el ordenamiento productivista de lo social que vigilan las economías del saber neoliberal. Su rol —insuprimible a la hora de hablar de crítica de la cultura— es el de torcer los planos de significación dominantes y desencajar su verosímil de la razonabilidad política o económica, poniendo en el foco de la mirada crítica los tumultos de la subjetividad y los vocabularios disidentes que no quieren dejarse alinear por los requerimientos normalizadores de lo simple, lo directo y lo transparente.

Me parece que cualquier reflexión sobre “cultura” y “poder” debería tratar de incorporar también a su agenda de debate aquellas preguntas que tienen que ver con los *regímenes del saber*: con sus condiciones de *funcionalidad* (de positividad instrumental) o bien de *críticidad* (de resistencia negativa al empirismo banal que sirve la pragmática del conocimiento de la globalización, leído sea desde la academia sea desde las ONG’s). Si sólo se atiende la demanda por la practicidad investigativa del dato, ¿Qué destino reservarle a la teoría como inflexión metacrítica de un texto que prefiere las incertidumbres y los desajustes del *pensar* a la explicatividad del *saber*? ¿Cómo formular una “crítica de oposición” desde los estudios culturales (o desde los “estudios sobre cultura y poder”) si todo lo que se investiga en materia de política, de economía y de cultura, se resuelve en términos de operacionalidad y tecnicidad? ¿Puede haber *resistencia crítica* en un proyecto de reorganización del conocimiento —el de los estudios culturales latinoamericanos— que parece perseguir sobre todo la adecuación satisfecha entre la gobernabilidad de la política, la administratividad de lo social, la consumibilidad de lo cultural, la convertibilidad de los saberes a una economía flexible de la reconversión disciplinaria para fines de adaptación-integración al mercado de las estadísticas? ¿Cómo demarcarse del mercado informativo de los saberes competentes con que la globalización capitalista *diagnostica* y *resuelve* sus problemas en el mismo lenguaje expedito de los informes y de las comisiones internacionales, para seguir pensando sobre cultura y política desde preguntas que se quieren denunciante pero autoreflexivas a la vez, es decir, siempre pendientes de los dilemas que tensionan la crítica entre *intervención* y *enunciación*?

Nota del compilador

Las ponencias referidas por la autora en este texto fueron presentadas en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001, y constituyen las versiones preliminares de los artículos incluidos en este volumen, los cuales fueron elaborados con posterioridad a la reunión en base a aquellas.

Referencias bibliográficas

Antonelli, Mirta (2001) “Nuevos escenarios/nuevas interlocuciones. Para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelin, Néstor García Canclini, Daniel Mato”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Basile, Teresa (2001) “Educación y política. La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

De la Campa, Román (2000) “De la deconstrucción al nuevo texto social: pasos perdidos o hacer en los estudios culturales latinoamericanos”. En: Mabel Moraña (ed.): *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina; el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Del Sarto, Ana (2001) «Disonancias entre las ciencias sociales y la “crítica cultural”. Aportes y límites de un “diálogo cómplice”». Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

El Achkar, Soraya (2001) “Liberación dialógica del silencio: una intervención político cultural”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Ferreira, María Candida (2001) «“Só me interessa o que nao é meu”: a antropofagia de Oswald de Andrade». Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

García, Illia (2001) “Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

García Canclini, Néstor (2001) “Introducción a la edición en inglés. El diálogo norte-sur en los estudios culturales”. Incluida en la 2da. edición de *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.

Grimson, Alejandro y Varela, Mirta (2001) “Audiencias y culturas populares. Estudios de comunicación y cultura en la Argentina”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Hernández, Carmen (2001) “Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Lins Ribeiro, Gustavo (2001) "Postimperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

Maccioni, Laura (2001) "Nuevos significados de "política", "cultura" y "políticas culturales" durante la transición a la democracia en los países del cono sur". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Masiello, Francine (2001) *El arte de la transición*. Buenos Aires: Norma.

Mato, Daniel (2001) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Mignolo, Walter (2001) "Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xabier Albo y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Ochoa, Ana María (2001) "Políticas culturales, academia y sociedad: (in)mediaciones". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Pajuelo, Ramón (2001) "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Patiño, Roxana (1999) "Discursos teóricos y proyectos intelectuales: *Punto de vista* y la introducción de Raymond Williams y Pierre Bourdieu en la Argentina", en *Revista e.t.c.* Año 7, N° 10. (Córdoba).

Poblete, Juan (2001) "Trayectoria conceptual de Angel Rama: de la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Ramos, Julio (1996) "El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación". *Revista de Crítica Cultural* N. 13, noviembre 1996. (Santiago).

_____ (1989) *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ríos, Alicia (2001) "La tradición culturalista en América Latina". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Sarlo, Beatriz (1997) "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa". *Revista de Crítica Cultural*. N. 15, Noviembre 1997. (Santiago).

Wortman, Ana (2001) "El devenir de lo político cultural en la Argentina. ¿Una nueva cultura o nuevas subjetividades del pensamiento". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Yudice, 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". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Nota

* Nelly Richard, Universidad de Arcis, Chile. Correo electrónico: revista@entelchile.net

Richard, Nelly (2002) "Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina" (Postfacio). 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.

Itinerario de los otros saberes

Virginia Vargas*

Porque tú, moza insolente, alborotaste con irreverencia el conocer. Pronto siempre, desplegabas insospechadas reflexiones, que nos harían relativizar conflictos, cuestionar verdades, desconfiar de aplausos patriarcales y valorizar intuiciones y avances.

Desenredabas sin prisa y con constancia nuestros nudos, intuitos y vividos por todas nosotras, pero tu podías hacerlo porque, cual bruja de los antiguos aquelarres, tenias la imaginación y la audacia de las formulas secretas, tenias todas las puntas de la madeja entre tus dedos

(Virginia Vargas,1985. Carta a la Muerte de Julieta).

Introducción

Una de las características más notables del feminismo contemporáneo es esa suerte de irresponsabilidad para con el paradigma científico y los conceptos que se asumen en su lenguaje. Esta especie de desparpajo en mezclarlo todo, como si se tuviera la certeza de que las tablas de la ley del conocer, por venir desde lo alto, se hubiesen hecho añicos en su caída a lo humano y que, en consecuencia, “habría que arreglárselas con lo que tenemos”.

Mas allá de la insolencia y del arrojito, la libertad y el des-orden que de ello se derivan me resultan muy gratos: proporcionan algo así como una licencia para expresar (Contemos con la arriscada de narices de las lectoras/lectores de las ideas exactas) (Kirkwood,1986:208).

Este artículo ha sido un reto. Me ha enfrentado a los múltiples saberes contenidos en esta colección, académicos y de los otros, que inciden en el campo de cultura y poder. Cómo aproximarme a toda esa riqueza teórico conceptual? Todos los textos son, individualmente, aportadores y, en colectivo, una potente reflexión. Algunos conectaron más que otros en esa búsqueda de aproximación. Decidí finalmente ofrecer una reflexión sobre la producción de saberes feministas que expresara lo que me habían aportado, como conexiones teóricas y humanas, tanto los textos como la misma reunión. Trato de hacerme cargo del reto planteado por Mato de visibilizar la producción de saberes orientados a la acción, acompañando o apoyando a diversos actores sociales (Mato,2001:21), siendo en este caso yo misma una actora social.

Me propongo analizar, desde esta nueva mirada, la forma en que se han ido construyendo los saberes dentro de las dinámicas feministas, como expresión de un movimiento social en permanente construcción, tratando de responder a las preguntas claves de “para qué” conozco y “con quiénes” conozco (Mato,2001:11). Lo haré a partir de algunos hitos y personajes de significación particular para las dinámicas feministas y para mí a nivel político- personal. Ello implica ofrecer también parte de mi historia militante y reflexiva. Por lo mismo, también decidí, en esta reflexión, saldar antiguas deudas y hacer justicia a mis amores, recuperando a la teórica más importante de esta segunda oleada feminista, Julieta Kirkwood, muerta en 1985. Activa militante y brillante académica¹, marcó decisivamente la reflexión feminista de los 80, sustento de muchas de las reflexiones posteriores. Particularmente la mía, porque se entremezclaba una larga amistad (yo viví en Chile muchos años), con una gran admiración política y teórica. Y porque también creo que los saberes son complementarios y cómplices, si el lugar de enunciación se construye desde compromisos de transformación (Illia García, Chucho García, Dávalos, Mato); si no se sustraen

—despolitizándose— de la dialéctica entre resistencias y dominaciones (Maccioni,2001:19). Julieta, cual bruja del aquelarre, que tenía los hilos de éstos y otros múltiples saberes, transitó por la academia en irreverencia permanente, trasladando a ella, en clave política, teórica y ética, las búsquedas transgresoras de un movimiento en construcción.

A Julieta le debemos la reflexión más fina sobre los “lugares de enunciación” de los saberes feministas, sobre el hacer político feminista y una significativa reelaboración de la relación entre feminismo y democracia. Los impulsos para su reflexión venían de las tensiones propias del despliegue movimientista, en un contexto como el Chile de Pinochet, (“Y entonces tengo ganas de gritar por mi miedo por mis pobres astucias de decirlo todo disfrazado, por mis cambios de nombre, mi nombre clausurado. Por mi conciencia impedida, minusválida. Por creer que protesto en el silencio modulado [...]. Tengo ganas de gritar contra estos, mis, tus, nuestros, miedos. Y tengo ganas de escribirlo en clandestina”) (Kirkwood,1987:116). Ese Chile para el cual Nelly Richards proponía “un des-orden frente al orden del poder autoritario que se sostiene sobre unidades fijas y bipolares” (Hernández,2001:11), característico del periodo de la dictadura. Pero también venían de las diferentes expresiones colectivas de los feminismos latinoamericanos. Uno de ellos fue el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en Lima en 1983. Extraordinariamente rico en experiencias de intercambio y en reflexión colectiva, (posicionando la categoría “patriarcado” como eje de reflexión), fue también un Encuentro conflictivo, lleno de búsquedas des-encontradas, en un movimiento que enfrentaba su propio crecimiento y la incómoda diversidad en acción: entre las mujeres políticas (de partido) y las feministas; entre las líderes de barrios populares y las feministas, entre lesbianas y heterosexuales, entre las exiliadas y las que permanecieron. Frente a mi desconcierto (yo era una de las organizadoras) Julieta respondió con esa extraordinaria reflexión sobre “los nudos de la sabiduría feminista”: (en Lima) “[...] el desafío de conciliar de otra forma la sabiduría misma nos plantea, desde luego, no menudos problemas [...]. A conflictos innumerables, reflexiones innumerables. Se requiere entonces complejizar desde la forma en que se dieron concretamente los problemas, hasta como han sido traspasados al plano de la teorización [...]” (Kirkwood,1986:211-212).

Quiero también decir algo sobre mi posicionamiento, tratando de responder a la inquietud de Yúdice, de visualizar de donde venimos y como se gestan las preocupaciones de cada uno (apuntes de la Reunión): activista feminista desde fines de los 70, que se ha movido permanentemente en esa “bisagra incomoda (pero para mí fascinante) entre saber y actuar” (Varela, apuntes de la Reunión), buscando reflexionar sobre nuestra práctica y sobre los derroteros de los feminismos en América Latina (como la asume Mato, plural diversa, tremendamente heterogénea y al mismo tiempo tan semejante en marcas de exclusión y de rebeldía). Socióloga, de clase media, urbana, madre, bisexual, blanca (con lo que eso significa en un continente donde al decir del poeta Guillén, el que no tiene de inga le tocara de mandinga); amante/compañera de un hombre solidario. Desde mi postura ético-política, me hago cargo de mis/las desigualdades y discriminaciones de las mujeres, buscando posicionar (nos) como sujetos sociales y políticos, cuyo valor ético fundamental es ser para sí mismas y no para los demás.

Y entiendo ese ser para sí misma en no ubicarla al servicio de la familia y de los hijos, no ubicarla como menor de edad, dependiente del marido, la iglesia, el mismo Estado, sin reconocimiento de su aporte económico y social, dándole rostro a la pobreza a través de su feminización, sin derechos reproductivos y derechos sexuales, sin capacidad autónoma sobre sus vidas y circunstancias. Y esto si construye discurso:

[...]un discurso especial que aprendí y practiqué desde los siete años de edad haciendo las camas de mis dos hermanos mayores. Entonces lo pensaba. Sólo ahora, vieja ya, puedo decirlo aquí. Por suerte tenemos un espacio de mujeres[...]. De otro modo, este tendría que decirlo mientras hago las camas de mis dos hijos. (Kirkwood,1997:24).

Este discurso no vuela solo. Sólo se logra con revolución interna, con subjetividades modificadas, con cambio de culturas políticas tradicionales, subvirtiendo el orden y exhibiendo, como dice Sarlo, el escándalo de la diferencia, y de la trasgresión (Richards,1993). Pero también se logra desde el profundo convencimiento que esa subversión no tendrá puerto firme donde llegar si no llega en colectivo

democrático, con cultura(s) democrática(s) y con un imaginario colectivo donde no tengamos que preguntarnos:

¿Cuántas palabras más son necesarias para que ser joven no sea un estigma? ¿Cuántas se necesita aprender para que una mujer astronauta no asombre a nadie? ¿Cuánta ciudadanía, cuánta democracia se necesita aprender para que la discriminación positiva y los mecanismos institucionales que reclamamos sean cosa del “siglo pasado”? ¿Cuántas palabras más son necesarias para que la maternidad no sea un riesgo de muerte? ¿Para que el aborto no siga siendo la primera causa de estas muertes? ¿Para que el amor no sea condenado cuando no se ajusta a las palabras con las que algunos de ustedes quieren definirlo? ¿Qué lógica es aquella que acepta el odio consensuado y la guerra entre y dentro de nuestros países y quiere hacer la guerra al amor que no se ajusta a sus definiciones? (Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas, 2000).

Finalmente, el intelectual interviniente, dice Mato (parafraseado por Antonelli) es un coreógrafo que se desplaza no sin dificultades, entre ambos escenarios (Antonelli,2001:20). El/la intelectual interviniente en su propia práctica lo es también. Y lo es a nivel personal y colectivo, con una dosis permanente de incertidumbre y ambigüedad. Porque la teorización de una práctica colectiva refleja no solamente la perspectiva o el interés teórico del intelectual, sino el posicionamiento activista de quien reflexiona, tratando de “construir mediaciones con actores sociales de carne y hueso” (Mato,2001:8) siendo él/ella también un actor de carne y hueso, con prisas subjetivas, con permanente “[...] exigencia de nuevas respuestas y planteo de nuevas preguntas, complejizadas. Se exige una teoría, una política feminista, estrategias. Exasperación de saberlo todo, exasperación de que no se nos responda todo. Dolor de cabeza” (Kirkwood,1986:215). El nudo del conocimiento es mucho más complejo en el caso de estos saberes, porque es también una forma de hacer movimiento “con su ida y vuelta de la utopía al sentido común para que así las ideas crezcan y los movimientos sean lo que pretenden ser u hacer en proyecto[...]. Para estar en el movimiento feminista hay que estar también dispuesta a una cierta ambigüedad.” (Kirkwood,1986:216).

Esta cierta ambigüedad se expresa no solo en la elección de las prácticas, sino en la misma producción y articulación del saber, tratando de “[...] no re-reproducir la locura de realizar la acción separada —en este sentido— de la producción del saber. O a la inversa, dejar aislado al saber” (Kirkwood,1986:216).

Primera Aproximación: Se hace camino al andar, construyendo sujetos que aun no lo son

Trataríase, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis no se realiza a partir del individuo ni del grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos que aun no son tales sujetos. Es desde allí que debe enfocarse el por qué y cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión y las formulaciones para su posible negación

(Kirkwood,1986:31).

Las identidades son producto de procesos sociales de construcción simbólica, dice Mato, y por lo tanto difieren unas de otras en las maneras que son construidas y autopercebidas (Bermúdez,2001:13). ¿Desde dónde se construye esa identidad de sujeto, común y a la vez absolutamente personal y por lo tanto diferente, plural, en las mujeres? Para Julieta, a partir de las “negaciones” de aquello que posibilita su condición de alineación. Desde esta perspectiva, las preguntas teórico políticas varían, desde un análisis cuantitativo o uno de registro de su forma de incorporación (o no) a lo público, hacia preguntarse:

[...] cuál es la dimensión política que le corresponde a la naturaleza de exacción, o apropiación, o alineación de la cual la mujer, como tal, ha sido objeto en la sociedad [...], cómo se expresa, qué [...] impide su expresión como fuerza política, cómo se concretiza en fuerza política, [...] Cómo formulan la superación de su condición alienada y, finalmente, cómo se actualiza, se plantea en el hoy y se vincula al proyecto global (Kirkwood, 1986: p. 171).

Quince años después, estas negaciones que permiten la conformación de ese sujeto que aún no era, se expresa en afirmación, de derechos, desde una amplitud de espacios y estrategias (Antonelli,2001). Al igual que Julieta, para Jelín lo que da sentido transformador a las prácticas no es el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas, los ámbitos de lucha. Estos pueden variar y lo único que permanece y da coherencia política y ética a las prácticas sociales no es la lucha por un derecho específico, sino la reafirmación del “derecho a tener derechos” y el derecho al debate público del contenido de las normas y las leyes. Este acto de afirmación se sustenta en las negaciones de aquello que enajena y priva a la actividad humana de su libertad y creatividad, confrontando su condición de objeto de alteridad, de secundariedad, y de la atemporalidad de su lucha. Movimiento dialéctico permanente.

En esta mirada, lo subjetivo cobra prioridad política y ética. Porque “el nudo del saber”, para Julieta, tiene que considerar la lingüística las palabras puestas en género, y “la subjetividad que lleva incorporada cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc.” (Kirkwood,1986:216). Asimismo, el “derecho a tener derechos” del que parte Jelín, es posiblemente la definición más flexible, democrática e inclusiva de la construcción de sujetos, porque ensancha la dimensión subjetiva de las ciudadanías, ampliando con ello la posibilidad de sentirse sujeto merecedor/a de derechos; auto-reconocimiento fundamental para exigir su concreción y las garantías para ejercerlos. La conciencia de “el derecho a tener derechos” es fuente inagotable de complejización y ampliación de la democracia.

¿Qué producción de saberes se desprende de este proceso subjetivo y vital de negación y afirmación? Un saber impregnado de ese mismo proceso de confrontación con una misma y con los demás, negando lo excluyente y afirmándose como persona. Es imposible conocer con rigor despreciando la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos, porque es el cuerpo entero el que socialmente conoce, dice Freire (El Achkar,2001:9). Y más, “la subjetividad nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia” (El Achkar,2001:9). Julieta se decía “bajito”: “con este verbo desatado, con esa capacidad de juego en la vida, de placer, de gesto libre, [...] con todo eso, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida [...]”. “¡Porque no hubiese habido tiempo!”.

La producción de saberes feministas (y de todos los movimientos que salen del lugar destinado al coro y exigen ser oídos (Nun,1989) no se hizo desde la academia. Nacieron de la experiencia cotidiana de visibilizar a ese sujeto que aun no lo era frente a nosotras mismas y frente a la sociedad. (Julieta era una militante y una líder política; desde ese posicionamiento reflexionó; fue pionera; ahora es mucho más posible hacerlo también desde la academia). Las investigaciones y análisis feministas tuvieron que sortear ausencias y se enfrentaron a “[...] un problema adicional: la inexpresividad del lenguaje científico y la pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a lo académico de una demanda que esta en los inicios de su expresividad [...]” (Kirkwood,1986:30). Es decir, para estas dinámicas, complejas y cambiantes, de formación de sujetos, de construcción de movimientos, *in situ*, las “tablas del conocer” no contienen ni los discursos ni los códigos de interpretación. Con prisas, había que inventarlo todo, y/o recuperarlo todo en clave diferente.

Por ello, las formas que fue adquiriendo esta producción y circulación de saberes fue múltiple, poco convencional y en muchos casos irreverente: producciones individuales, colectivas, libros, artículos, manifiestos, documentos políticos, declaraciones coyunturales, panfletos, boletines, polémicas, crónicas periodísticas, videos, cine, consignas, poemas, y también política-lenguaje-verso, expresando el acto de reapropiación de la palabra, del querer saber y del querer comunicar ese saber en clave propia. Todo ello ha tenido un “*impacto expresivo*” (Belluci,1992:28), y ha ido formando el corpus teórico de los feminismos latinoamericanos que, en los últimos 25 ó 30 años han expresado la peculiar combinación de lucha política, movilización callejera, subversiones culturales, negociación y presión hacia los poderes oficiales,

con la reflexión permanente sobre los avances y las contradicciones de sus prácticas. La dialéctica resistencia dominación que se expresa no en lo político institucional, sino en “lo político como expresión de las practicas sociales, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como efecto de sentido” (Maccioni,2001:4).

En este concierto, una consigna, un manifiesto, pueden tener tanto o más impacto que una investigación, para el conocimiento y para la acción. Un ejemplo lo ofrecen las feministas chilenas, quienes en su lucha contra Pinochet, extendieron infinitamente la democracia —política y teóricamente— desde una sola consigna: “*democracia en el país y en la casa*”, hilada pacientemente por Julieta y que condensaba justamente ese posicionamiento en lo publico incorporando la política de lo privado, en un terreno tan minado como el del Chile pinochetista, atravesando los límites de todas las democracias realmente existentes, y no solo de su ausencia en dictaduras. Esta sola consigna expresaba una teoría de la democracia y una forma transgresora de hacer política.

Esta perspectiva de formación de sujetos desde su conciencia de “negación” y de “merecimiento” de derechos, como un continuo permanente y dinámico, requiere también de un dinamismo e historicismo en el análisis de sus prácticas sociales. No siempre es así. Ello ha sido fuente permanente de tensión en los movimientos sociales (no sólo los feminismos) porque sus tiempos de acción son mucho más veloces que sus tiempos de reflexión, haciendo que práctica y teoría no siempre avanzan al compás de su propia historia. Julieta Kirkwood llamó a esta incongruencia los “nudos” de la sabiduría feminista que se nutre y se perfila desde las dificultades, dudas, descubrimientos, frustraciones y alegrías que va dejando prácticas que son a la vez procesos de autodescubrimiento y afirmación. Como dice el poeta Antonio Machado “... se hace camino al andar”.

Segunda Aproximación: el nombrar como proceso inestable y permanentemente renovado

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

(Mato, 2001:23).

[...] idéntico giro en el lenguaje: los temas de pasillo se tornan temáticas de la asamblea; lo privado, la mujer misma, se hace punto de tabla y del debate social. Se realiza una nueva mezcla de política y vida cotidiana. Se ha producido una desclasificación de los códigos, una inversión de los términos de lo importante. La participación se ha hecho acto social, real y concreto (Kirkwood,1986:194).

El derecho a tener derechos es un producto del nombrar, en disputa, en reapropiación, en producción de discursos propios. Por eso, ese nombrar produce saberes. “El querer saber surge cuando se constata la no correspondencia entre los valores postulados por el sistema y las experiencias concretas reales humanas” (Kirkwood,1986:200). La dinámica más potente de producción de saberes que instauró el feminismo desde sus balbuceantes comienzos fue el de nombrar lo hasta ese momento sin nombre. Y el evidenciar, en este acto, la distancia entre práctica y teoría. Este nombrar dio auto-reconocimiento de una experiencia, personal y colectiva, de exclusión y dominación, pero también de resistencias a la homogeneización. Así como en el caso de los afroamericanos, la música alimentó la construcción de identidades colectivas, motor de luchas por derechos y para el diseño de nuevas prácticas organizativas (García I.,2001:9), en los feminismos, nombrar lo personal en clave política desde la práctica de “grupos de autoconciencia”, convirtió las preguntas, angustias, incertidumbres y proyectos personales en propuesta política colectiva, alimentando la acción trasgresora de los límites impuestos por una forma de conocimiento y aprehensión de la realidad social.

“*Lo privado es político*” sigue siendo el aporte teórico más radical de esta práctica, Fue el impulso más contundente para politizar la cotidianeidad y posicionarla, lentamente, como parte del horizonte

referencial de las mujeres y la cultura en la sociedad, abriendo el terreno subjetivo para “el derecho a tener derechos”. Es decir, “[...] sólo cuando se nombra la realidad se esta en capacidad de cambiar el significado que tiene, que muchas veces aparece como natural y neutro” (El Achkar,2001:8).

Sin embargo, el conocimiento producido en diferentes momentos y coyunturas, espacios geográficos (local-global) no puede tener vocación de totalidad. Por ello, uno de los retos de las negaciones y afirmaciones de las mujeres como sujetos es su permanente actualización, en el *hoy* y su *vinculación* al proyecto global. Un proyecto puesto en el mundo, desde que se hace carne y ya no nos pertenece, seguirá dinámicas propias, dice Julieta (Kirkwood,1986:203). Nora Domínguez avanza bien esta idea al decir que “[...] si la consigna fue romper, transgredir, pervertir, dar vueltas a los modelos heredados, ni el resultado ni los legados pueden quedar aprisionados en alguna forma de estabilidad, sobre todo porque la deuda de la exclusión tiene aun llagas abiertas” (Domínguez,2000:115) aludiendo a la necesidad de una política que busque “[...] no clausurar o cristalizar un conjunto de saberes, de modo que sus producciones y prácticas ejecutadas en diversas zonas de lo social, tanto en el plano materia como en el simbólico estén marcadas más por el dinamismo y la desestabilización que por los cierres y las obturaciones” (Domínguez, 2000:115); Mato lo enuncia como la deconstrucción de todo relato fundador, la recusación de todo esencialismo u ontología de las identidades (Antonelli,2001:15).

Por ello, las palabras inicialmente liberadoras también pueden ser palabras “secuestradas” (Masey,2000) al cargarse de significados congelados en el tiempo, desligándose de un proceso en permanente mutación. Si el nombrar instituye, forma identidad, el acto de nombrar es permanente, porque las identidades son complejas y múltiples, inestables, movilizándose selectivamente, en respuesta a procesos económicos, sociales, políticos y culturales específicos. Por ello, ese nombrar inicial es fundante de una práctica subversiva y transgresora, pero es también contingente: el nombrar inicial abre no sólo espacio para nuevos saberes sino básicamente para procesos, de múltiples prácticas, que impulsan nuevos itinerarios, modificando relaciones de poder, posicionamientos, etc. O generan nuevas relaciones de poder que quieren disciplinar lo nombrado.

Así, el lenguaje aparece como “terreno de disputa”, de muchas formas: en lo sin nombre, disputando la naturalidad de la opresión: en la forma en que, una vez nombrado, ingresa al horizonte referencial de los poderes establecidos (el caso de violencia doméstica y sexual convertida, en las leyes, en violencia intra familiar, señalado dentro del artículo mío en esta misma colección) en la variación de los contextos y las prácticas a lo largo del tiempo; en lo traducido y reapropiado desde otras prácticas y otros lugares de enunciación, dando cuenta además del nuevo contexto globalizado, etc. La historicidad del nombrar va de la mano con la historicidad de los procesos de apropiación —reapropiación— disputa frente a los nuevos significantes que van dejando la cambiante realidad.

La democracia frente a la “complicidad exclusionaria”

“Democracia en el país y en la casa” fue una consigna de afirmación frente al poder dictatorial y al poder patriarcal. En ese *hoy* pinochetista, también los “aliados” de la democracia, la percibían sin mujeres incluidas, o con mujeres supeditadas. Las visiones de las feministas y de las mujeres de partido, coincidente en mucho, eran más que diferentes en esta ubicación. Si las unas planteaban la necesidad de un hacer política *desde las mujeres* a partir de sus propias carencias y alineaciones, las otras planteando *la suma* y la inserción masificada de las mujeres en una propuesta política anterior al planteo de sus necesidades, en el supuesto que estas serán incorporadas en el futuro. “Una se resume en la frase “no hay feminismo sin democracia”; otra invierte los términos y afirma que “no hay democracia sin feminismo”, denotando la posibilidad de señalar juntas todas las opresiones en una nueva síntesis, no estratificada, desde fuera [...]” (Kirkwood,1986:196-197). “*Lo que no es bueno para las mujeres, no es bueno para la democracia*”, fue la síntesis de esa práctica de nombrar en clave propia.

Quince años después la democracia, afirmada en los países como forma de gobierno, fue la conquista sustancial. También en el horizonte referencial de la sociedad. Sin embargo, al acecho de neoliberalismos y autoritarismos escudados en fachada democrática, esta enunciación inicial sobre la democracia demostró ser justa, pero también insuficiente, en la medida que la “domesticación” de las

mujeres adquiriría otras dimensiones, al aparecer como fuente de legitimidad en gobiernos que expandían sus derechos sin expandir la democracia (Lo que Alejandro Grimson insistentemente llamó el neopopulismo de la raza, el género, la etnia) (apuntes de la reunión). Y obligadas a enfrentar el desafío de “[...]re-pensar procesos y modos de emergencia de sujetos y contenidos de derechos impugnando las más recientes experiencias democráticas en la región y sus estilos para instituir legalidades y legitimidades [...] como telón de fondo de la complicidad exclusionaria” (Mato en Antonelli,2001:23), a la que sin querer queriendo estábamos contribuyendo. Un giro en la construcción de la frase trajo un giro en la orientación, las políticas de alianzas y la definición de una nueva la centralidad de las luchas feministas: *“lo que no es bueno para la democracia, no es bueno para las mujeres”* fue la enunciación que condensó ese giro (y fue el lema con el que el Movimiento de Mujeres por la Democracia, en Perú (MUDE) emprendió su larga lucha contra la dictadura de Fujimori, quien otorgaba derechos a las mujeres al mismo tiempo que asfixiaba la democracia. Así, en el *hoy* de Fujimori, lo que tenía apariencia de bueno para las mujeres no era bueno para la democracia. Y con ese giro, comenzó una constante revisión y reflexión de cómo la construcción y ampliación de las ciudadanías de las mujeres no se asume en sí misma, sino en permanente relación con la calidad de los procesos democráticos.

Una digresión

La consigna, invertida, dio reflexión y alimento movilizaciones y acciones de resistencia. Una de ellas fue una impactante marcha de mujeres de luto, llevando un ataúd de cartón que representaba la democracia difunta. Violentamente reprimido por la política, “[...] con la clásica violencia del abusivo que se ensaña contra quienes tienen las manos limpias” (Santistevan,2000), este acto, *“jaló”* otras prácticas teóricas y poéticas. La poeta feminista Rocío Silva Santistevan, de amplio reconocimiento por la calidad de su obra, poetizó el acto mismo, le extrajo nuevos saberes, lo recuperó, como proceso de “[...] convergencia de análisis sociopolíticos e históricos (así) como estético-literarios y filosóficos [...]” (Del Sarto,2001:22), otorgándole así una legitimidad histórica y estética con el hermoso artículo Antígona sale a las calles:

“[...] carteles, flores blancas, velas y una vez más la razón enarbolada contra el oprobio. Lejanas en el tiempo pero hermanadas en el acto de dignidad, las mujeres de luto de Lima continuaron por la senda de Antígona. Con una diferencia: esta vez somos más y no una, por lo tanto, no habrá que cerrar el lazo del nudo en la cueva fría sino levantar las manos multitudinarias para apagar de una vez por todas el indigno silencio [...]” (Santistevan,2000).

La reapropiación de la palabra, desde otros lugares de enunciación

La palabra, encontrada con otra, se deja transformar en sus significados [...] dejando un concepto nuevo de elaboración [...]

(El Achkar,2001: p.8).

Así como los chicanos, en su práctica cotidiana de resistencia, transforman a la Virgen de Guadalupe o a la Malinche, dándole rasgos y significados simbólicos propios, distintos al de los orígenes y distinto al de su nuevo espacio de enunciación (Tinker y Valle,2001:19) así, las palabras viajan y se transforman cuando hay una práctica detrás. La palabra *advocacy*, neologismo del norte hace allá referencia a una particular forma de hacer política (negociando desde las expertas, desde presión política, desde argumentación hacia el poder y los medios de comunicación). Práctica implementada con éxito en las Conferencias Mundiales de Naciones Unidas de la década de los 90, implicaban como supuesto la existencia de contextos democráticos consolidados, instituciones más estables y derechos ciudadanos menos amenazados (Alvarez, Libardoni y Soares,2000). En su trayecto a América Latina, adquiere los significados relevantes a un tipo de práctica y a un contexto específico. En un complejo y continuado

proceso de *traducción política* se fue adecuando a una práctica que tiene que lidiar con un contexto inverso: frágil institucionalidad política, el debilitamiento de la ciudadanía y de una dramática exclusión social que traen las políticas neoliberales. En estas condiciones:

[...]la práctica de *advocacy* feminista en América Latina exige a redefinición de conceptos y una readecuación de procedimientos originarios. Hacer *advocacy* [...] no puede ser una cuestión meramente técnica. Y un hacer político requiere visitar algunos conceptos como los de ciudadanía, liderazgo, discutir el papel del estado y de la sociedad civil en la construcción democrática así como las estrategias de incidencia feminista en las transformaciones políticas, económicas y culturales (Alvarez, Libardoni y Soares, 2000:169).

Otra digresión

La adaptación política de *advocacy* a la realidad latinoamericana y la visión feminista de esta parte del mundo, tiene otras implicancias, no sólo en lo regional sino también en lo global: una de las tensiones fuertes en la reunión de Naciones Unidas para evaluar la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, 5 años después, fue la enorme dilación de los gobiernos en aprobar el documento; y la insistencia de algunas delegadas de la sociedad civil de seguir con la estrategia de *advocacy* y evitar mayores resistencias conservadoras. La región de América Latina decidió por el contrario, argumentar de otra forma, en “clave” movimiento. El lugar de enunciación cambio: ya no eran las expertas delegadas de la sociedad civil haciendo *advocacy* y *lobby* con sus /otros gobiernos, sino eran las feministas de América Latina develando su posicionamiento y haciendo, desde allí, presión y convencimiento. La palabra así enunciada, cambió para dar paso a los argumentos propios, no negociantes ni complacientes: La Declaración de la Región (leída por mi en la Asamblea general en los cinco minutos correspondientes) fue una pieza de indignación ética y poética, como espero que lo demuestren estos extractos:

[...]. Señores y Señoras Delegados, ¿Se puede decir “buenas noches” a noches como ésta? ¿Son buenos los días, en que una sola palabra puede hacernos perder de vista, que tras ella está la vida de millones de mujeres? ¿Con una sola palabra se puede ocultar la discriminación y la exclusión? ¿Qué colores tienen las palabras? ¿En qué lengua, en qué cultura, se originaron las mejores y las peores palabras? Con qué lengua y con qué cultura se pretende devaluar la diversidad de rostros, razas, etnias, historias y luchas de nuestras mujeres? ¿Se puede llamar buenas a las tardes, a las noches, a los días, en que los gobiernos se hacen sordos a los compromisos que nosotras asumimos y ustedes no respetaron? ¿Cómo, después de esta patética inoperancia, volver a creer en aquellos gobiernos cuyas élites políticas responden solamente a sus intereses religiosos, políticos y económicos, particulares, pequeños y mezquinos?.

¿Qué religión tienen las palabras? ¿Qué palabras definen a ese dios con el que se quiere legitimar el desprecio, la violencia, la injusticia contra las mujeres? ¿Con qué palabras creen que podrán amordazar la creatividad, las ideas, los sueños de millones de mujeres? Se puede pretender cambiar la historia en este nuevo milenio? Señores y señoras delegadas. El tiempo de las prohibiciones y los corchetes es de algunos de ustedes. Pero el tiempo de la historia, a pesar de algunos de ustedes, es nuestro. Tienen la oportunidad de avanzar con nosotras. ¿Cuáles son las palabras que ustedes harán valer más en esta Conferencia? Hace 5 años, en esta misma Asamblea General, todo, todo parecía estar dicho. Ahora, las palabras no entienden lo que pasa.

Las de las mujeres de América Latina y El Caribe son: derechos, justicia, democracia.

Que las suyas no retrocedan la historia!.

(Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas, 2000).

Tercera Aproximación: la forma de producción de conocimiento, desde los “nudos”. Forma subjetiva, poética, laboriosa, ... de deshilar los entuertos

[...] los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien los nudos se pueden cortar con presas de cuchillos o de espadas (tal como Alejandro hiciera con el nudo gordiano) para ganarse por completo y de inmediato, el imperio de las cosas en disputa. De aquí surge, creo, la primera brutal divergencia entre conocimiento y poder (Kirkwood,1986:212-213).

[Y más allá]: [...] la palabra nudo también sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo —tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión, o de un curso indebido, que no llamaré escollo— que obliga a la totalidad a una nueva geometría, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica [...]. A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista [...]. Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo (Kirkwood,1986:213).

La reflexión sobre los “nudos de la sabiduría feminista” surge de la necesidad de entender las tensiones y dinámicas contradictorias de un movimiento en formación, ofreciendo al mismo tiempo una “metodología” de análisis, subjetivo, cuidadoso, abarcante de las diferentes aristas y posibilidades de las prácticas feministas y sus formas de producir conocimiento. Desde entonces, el análisis de los nudos en la política feminista ha sido una práctica iluminadora pero también incómoda, pues ha entrado de lleno en las ambivalencias de las prácticas originarias, sus persistencias a lo largo del tiempo, las autopercepciones fantasiosas sobre las formas de hacer política, con el riesgo de absolutizar identidades que son posicionales y contingentes (Mato). Y es que “Con nuestra revolución se levanta una inmensa cantidad de expectativas y muchas de ellas llevan el sello de lo absoluto” (Kirkwood,1986:213-214).

Posiblemente el análisis más significativo, por rupturista de un tipo de práctica instalada en los feminismos de la década de los 80, fue el análisis de los *Mitos del movimiento feminista* que expresaban, varios años después, lo que Julieta había querido transmitir al alertar sobre el riesgo de:

*[...] un realismo feminista que descarte —negándolo— todo aquello que sea exterior a la vivencia pura de lo oprimido femenino. Es decir, que para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser *cuerpo* o *idea*, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos, negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos. (Kirkwood,1986:219-220).*

La práctica política de los feminismos hacia fines de la década de los 80 ya expresaba, además de la riqueza de reflexión, las ambivalencias e incertidumbres de sus propias búsquedas y desconciertos. Los periódicos Encuentros Feministas eran en sí mismos espacios de producción de estos nuevos saberes: a cada uno de ellos se llegaba con nuevas preguntas, nuevas incertidumbres y nuevas búsquedas, nuevas reflexiones. Cada uno de ellos dejó también nudos irresueltos, que comenzaron a expresarse en un cuerpo teórico y postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento, en el que convivían la búsqueda de “verdades absolutas” junto con las búsquedas de como seguir el hilo conductor del crecimiento del movimiento, que comenzaba ya a ser complejo y plural. Así, si bien una parte del movimiento y una parte interna de cada una de nosotras, intuitivamente quería andar por el camino de la complejidad y la diversidad, cuestionando verdades absolutas, otra parte del movimiento y de cada una de nosotras quería renunciar a incorporar la complejidad de la vida social actual, aferrándose a los espacios propios sin contaminación.

El documento “Del amor a la necesidad” producido en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1987 por un grupo de feministas, alude justamente al reconocimiento que en vez de una

hermandad esencialista era mucho más fructífero reconocer que las mujeres no necesariamente nos amamos (el derecho al mal, reivindicado), pero sí nos necesitamos. Y marcó un hito en la reflexión y en la práctica feminista, al ubicar los nudos, convertidos, en ese *hoy*, en “mitos” que cristalizaban la tensión entre los ideales políticos y las prácticas sociales reales de un movimiento. Los mitos expresaban la necesidad de reemplazar el análisis y/o negar las contradicciones que vivíamos construyendo “verdades” sobre lo que éramos como movimiento, que no correspondían a la realidad y que hacían verdaderamente difícil consolidar una política feminista coherente y a largo plazo.

El análisis de los mitos se nutrió de “las heridas del movimiento” (Vargas,1992:108) alimentadas por miedos personales y sociales que llevaron ilusamente a creer que:

“[...] a las feministas no nos interesa el poder”; “las feministas hacemos política de otra manera, diferente y mejor que los hombres”; “todas las mujeres somos iguales”; “hay una unidad natural por el hecho de ser mujeres”; “el feminismo es una política de las mujeres para las mujeres”; “cualquier pequeño grupo es el conjunto del movimiento”; “los espacios de mujeres son en sí mismos garantía de un proceso positivo”; “porque yo, mujer, lo siento, es válido”; “lo personal es automáticamente político”; “el consenso es democracia” ». Documento “Del Amor a la Necesidad” (Vargas,1989:144).

[La realidad era indudablemente más compleja]: “[...] tenemos contradicciones innatas, asumimos patrones de comportamiento tradicionales cuando nos involucramos en la política; no todas las mujeres somos iguales, aunque esta afirmación provoque respuestas autoritarias que niegan nuestras diferencias. El consenso puede encubrir una práctica profundamente autoritaria cuándo sirve para acallar las diferencias. La unidad entre mujeres no está dada, sino más bien es algo a construir, en base a nuestras diferencias. El feminismo no es ni queremos que sea una política de mujeres para mujeres, sino algo que los hombres también deberían asumir. Nuestros sentimientos personales, nuestra subjetividad pueden también tornarse arbitrarias, cuando se considera solo en su dimensión individual. Lo personal tiene el potencial de ser convertido en político solo cuando se combinan tanto la conciencia como la acción” (Vargas,1992:105).

Enunciar permite también analizar e intervenir simbólicamente en las relaciones de poder establecidas, de construyendo, reformulando, alterando (Mato,2001:20). El documento sobre los “mitos” se convirtió en “herramientas de avance al interior del movimiento, rompió las barreras del romanticismo y acaramelamiento” (Tornaría en Vargas,1992:109) y le dio a la identidad feminista la flexibilidad suficiente para reconocerse en sus diferencias. Los mitos, ya enunciados sin embargo vuelven, adquieren otras formas, y otros significados absolutos. El análisis de su persistencia y su permanente des enredo es también parte sustancial de la producción de saberes feministas.

Cuarta Aproximación: Los usos y abusos de los “otros” saberes

Una pedagogía [...] de la problematización para dudar de las certezas construidas que inmovilizan. Una pedagogía de la complejidad, entendida esta como la posibilidad de explicarse el mundo desde la tensión, la contradicción y la incertidumbre [...]

(El Achkar,2001:8)

El aprendizaje, según Freire, es permanente. La subjetividad, que nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia (El Achkar,2001:8), puede por lo tanto cambiar con el cambio de experiencias, y la ampliación/ complejización de las identidades. La permanente reflexión crítica sobre esa práctica es lo que alimenta esa “conciencia de inacabamiento” (El Achkar,2001:10) indispensable en un movimiento(s) que, como el de los feminismos, incide sobre la realidad, logra transformarla y se hace cargo de lo que esos cambios significan para sus (nuevas) prácticas.

En el caso de las mujeres y/o las relaciones de género (cargadas de desigualdad y otredad) tomar la palabra es una revolución personal y colectiva. Absolutamente necesaria, pero nuevamente insuficiente. La palabra libera, pero no termina con las distancias; la palabra liberadora, en cruce con las diferencias y desigualdades (étnicas, de clase, de edad, de residencia geográfica), puede quedarse entrampada en una “[...] condescendencia solidaria, que anula las condiciones contestatarias de muchas obras [...]” y también de muchas prácticas (Hernández,2001:10). Las prácticas de educación popular, orientadas teóricamente a fortalecer diálogos de horizontalidad, “siempre que se esté en condiciones de igualdad, en una relación horizontal que favorece la síntesis cultural” (El Achkar,2001:12) no son ajenas a esto. “Excluir o integrar acríticamente son dos maneras de hacer políticas (culturales) suprimiendo la politicidad de la cultura” dice Maccioni (Maccioni,2001:20). Porque se suprime la re-elaboración del conflicto, sustento insoslayable del hacer político; el conflicto se diluye en ese espacio de dominación marcado por las diferencias y se escatima la posibilidad de construir una relación entre pares, sustento fundamental de la construcción de movimientos.

Así, entrampadas muchas veces en la tensión entre lo viejo, que da seguridad (en los comportamientos y en las relaciones humanas) y lo nuevo, que trae incertidumbre, la relación entre mujeres de diferentes condiciones y formas de existencia, puede “[...] dar por sentada la relación feminista-popular” lo cual es “[...] haber tomado un compromiso conceptual que previamente pudiera afirmar la validez, excluyente, de una categorización predefinida por la lógica de clases” (Kirkwood,1986:186) y/o puede darse desde la condescendencia que infantiliza. Puede darse también desde la afirmación del derecho a tener derechos.

Desde las dos primeras acepciones, un giro en el lenguaje y, sin querer queriendo, en la orientación política, convirtió a las mujeres organizadas de los barrios populares en “vecinas” (y muchas veces “vecinitas”) desdibujando de un plumazo su condición de sujetos autónomos para ubicarlas en función de su rol tradicional (Barrig,1996). Es decir, la identidad de vecina ha llevado a las mujeres a ser intermediarias en el alivio de la pobreza, a ser portadora de servicios comunales hacia la familia, reforzando su identidad doméstica, identidad que generalmente no repercute en su condición ciudadana. Más que politizar la vida comunal, esta forma de participación es más una ampliación del ámbito doméstico, supliendo la incapacidad del estado para atender eficientemente los derechos ciudadanos. Su paso a la condición (autopercepción subjetiva y no sólo acceso objetivo) de ciudadana implica por el contrario la negación de su secundariedad y la afirmación de su derecho a tener derechos.

Ultima y Breve Aproximación: La Complicidad Entre Los Dos Saberes

El análisis que puede hacerse es simple y parte de la idea gruesa de que HOY las mujeres podemos —deseamos— realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder.

Parte también de la idea que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa si no, es plantear la incorporación triunfal de la FIESTA a una sociedad generada, planteada y administrada en forma lúgubre (Kirkwood,1986:211).

Los estudios de género en las universidades estarían menos proclives a disociar las prácticas intelectuales de sus relaciones con la de otros actores sociales, Como aspira Mato? (Mato,2001:22). Posiblemente sí, porque al igual que en los estudios chicanos en USA, resultado de un movimiento social y no de iniciativas gubernamentales (Tinker y Salas,2001:6), los estudios de género en las universidades de América latina han sido posibles porque ha existido “una relación proporcional entre la movilización y el protagonismo como actoras de cambio del movimiento de mujeres y la aparición de los estudios de la mujer en el ámbito académico” (Bellucci,1992:29). Igualmente, no existiría la Universidad Intercultural si no existiera la CONAIE en Ecuador (Dávalos,2001). En todos estos casos, el “*impacto expresivo*” de un movimiento (feministas, chicanos, indígenas, nuevos saberes que reclaman y aportan a la diferencia), que desde sus practicas sociales, visibilizó, en el conocimiento, lo que eran las carencias en la realidad.

Casi tres décadas después de estos intensos procesos, los feminismos ahora múltiples, plurales, diversos, con cada vez más hombres sensibles incluidos, producen saberes también desde múltiples

espacios, incluso desde diferentes lugares de enunciación o diferentes estrategias feministas. Por lo tanto, también desde la academia. Sin embargo, las discusiones en relación a la producción desde la academia son otras: muchas académicas, mujeres y hombres, consideran que la categoría género (estudios de género) —que ha ido reemplazando a la categoría mujer (estudios de la mujer) — en los estudios académicos, “[...] permitió poner desorden en el orden establecido” y conjugar la problemática de los sujetos con la de la especie humana, “por cuanto alude de manera clara y directa al plano más profundo de la posibilidad humana” (Zemelman,1996:239). Muchas otras consideran sin embargo que existe el riesgo de despolitizar y tecnificar una categoría que expresa sustancialmente relaciones de poder. Otra fuente de preocupaciones es su lugar en la academia: los estudios de género son islas en la academia? Conllevan el riesgo de la balcanización del conocimiento? (Tinker y Salas,2001); no tenerlos conlleva también el riesgo de diluir las experiencias particulares en el universalismo? (canon fallido, según Hernández, que excluye, diferencia y vuelve hegemónico unos saberes y no otros).

La necesidad de una perspectiva permanentemente transversal, que conjuge reconocimiento con redistribución de recursos, poder, y de los saberes mismos parece crucial, en un momento en que, como señala Feijoo, (Feijoo,1996:230) y como dramáticamente también lo señalaron Mirta Varela y Catarina Sant’Anna durante la reunión (apuntes de la reunión), el contexto del neoconservadurismo genera cambios que parecían imposibles. Más que nunca, la complicidad de los saberes en su búsqueda de nuevas tablas del conocer y defensa irrestricta de la democracia —ampliada a todos los espacios y niveles de la sociedad y de la producción de conocimientos— aparece como un reto fundamental.

Este artículo ha sido un reto. ¡Y un placer!.

Referencias bibliográficas

Alvarez, Sonia; Libardoni, Marlene y Soares, Vera (2000) “Advocacy Feminista”. *Estudios Feministas*, Vol. 8, N° 2. (CFH/CCE/UFSC, Brasil).

Antonelli, Mirta Alejandra (2001) “Nuevos escenarios / nuevas interlocuciones. Para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelín, Néstor García Canclini, Daniel Mato”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Apuntes de la Reunión *Ponencias para la 3ra Reunión del GT Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales del Concejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): “Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder”* (Caracas 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001).

Barrig, Maruja (1996) “Mujer y desarrollo. Nosotras no éramos todas” En: Narda Henríquez (ed.): *Encrucijadas del saber*. Lima: Universidad Católica.

Bellucci, Mabel (1992) “De los estudios de la mujer a los estudios de género: han recorrido un largo camino...”. En: Ana María Fernández (comp.): *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Argentina: PAIDOS SAICF.

Bermúdez, Emilia (2001) “Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo “propio” y lo “ajeno”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Dávalos, Pablo (2001) “Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica”. Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y Poder” realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas, junio 2000.

Del Sarto, Ana (2001) "Disonancias entre las ciencias sociales y la "crítica cultural". Aportes y límites de un "diálogo cómplice". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Domínguez, Nora (2000) "Diálogos del género o cómo no caerse del mapa". En: *Estudios Feministas*. Vol. 8, N° 2. (CFH/CCE/UFSC, Brasil).

El Achkar, Soraya (2001) "Liberación dialógica del silencio: una intervención político cultural". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Feijoo, María del Carmen (1996) "La influencia de los referentes teóricos y de los contextos sociales en la fijación de las agendas de investigación sobre las relaciones de género". En: Virginia Guzmán y Eugenia Hola (eds.): *El conocimiento como un hecho político*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer.

Fernández, Lidia y Ruiz Velasco, M.^a Eugenia (1997) "Subjetividades emergentes, psiquismo y proyecto colectivo". En: Emma León y Hugo Zemelman (coords.): *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. España: Anthropos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Autónoma de México.

García, Illia (2001) "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Hernández, Carmen (2001) "Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Kirkwood, Julieta (1986) *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.

_____ (1987) *Tejiendo rebeldías*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, Casa de la Mujer La Morada.

Maccioni, Laura (2001) "Nuevos significados de "política", "cultura" y "políticas culturales" durante la transición a la democracia en los países del cono sur". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Massey, Doreen (2000): "The geography of power". *Red Paper*. London.

Mato, Daniel (2001): "Introducción: estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires y Caracas: CLACSO, IESALC-UNESCO.

Mato, Daniel (2001): "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Nun, José (1989): *La rebelión del coro*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Richards, Nelly (1993) "En torno a las diferencias". En: Manuel Antonio Carretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (eds.): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile* Chile: Fondo de Cultura Económica, series Sociología.

Santistevan (2000): "Antígona sale a las calles". *La República*, 27 de junio. (Lima)

Tarres, María Luisa (1999): "Palabras inaugurales encuentro de universidades de Latinoamérica y del Caribe "Género y epistemología: Mujeres y disciplinas". En: Sonia Montecino y Alexandra (comps). *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Ciencias Sociales, LOM, UNICEF.

Tinker Salas y Valle, María Eva (2001): "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos". Ponencia presentada en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" realizada en Caracas del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Vargas, Virginia (1992) *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*. Lima: Ediciones Flora Tristán.

_____ (1985) *Carta a la Muerte de Julieta*.

_____ (1989) *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Lima: Ediciones Flora Tristán.

Zemelman, Hugo (1996) "Comentarios". En: Virginia Guzmán y Eugenia Holo (eds.) *El conocimiento como un hecho político*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer.

▯ Notas

* Virginia Vargas, *Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán"*. Correo electrónico: vargas@amauta.rcp.net.pe

Vargas Valente, Virginia (2002) *"Itinerario de los otros saberes"* (Postfacio) 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.

▯ José Joaquín Brunner, Director de FLACSO Chile en ese momento, (1986) escribió en la presentación del libro de Julieta, *"Ser política en Chile: las feministas y los partidos"*, publicado después de su muerte, lo siguiente: "a Julieta le debemos muchas cosas. Entre ellas, haber incorporado a nuestro trabajo y a nuestras preocupaciones el tema de los estudios de la mujer [...] además de sus investigaciones sobre la participación política de la mujer, sobre la historia del feminismo en Chile, sobre los problemas de la identidad sexual y de los géneros en diversos sectores sociales, fue incansable como profesora, como organizadora de talleres y como guía de la cuestión femenina en nuestro país. Su labor se proyectó además a varios otros países de América Latina y a los países del norte. En todas partes, ella representó FLACSO con su inteligencia, con su valor, y con su enorme capacidad de escuchar y de disentir, sin perder jamás el humor y la paciencia".

Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder

Sobre los Autores

Antonelli, Mirta Alejandra

Licenciada y profesora en Letras, Magister en Sociosemiótica. Profesora por concurso, Area estudios del discurso, Facultad de Filosofía y Humanidades y de la Maestría en Sociosemiótica, Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional de Córdoba, UNC, Argentina. Co-directora del proyecto "Representaciones de violencia y justicia en la construcción mediática de actualidad", CEA - Secretaría de Ciencia y Técnica, UNC. Correo electrónico: mantonel@ffyh.unc.edu.ar

Baptista, Selma

Doutora pela Universidade Estadual de Campinas. Professora do Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná. Correo electrónico: selmabap@terra.com.br

Basile, Teresa

Se desempeña como docente en la cátedra de Literatura Hispanoamericana en la Universidad Nacional de La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina, y es investigadora en el área de literatura latinoamericana del Centro de Teoría y Crítica Literaria de la misma universidad. Sus principales publicaciones se refieren a las transformaciones operadas en el campo cultural y literario a partir de la posdictadura en Chile, Uruguay y Argentina.

Correo electrónico: basso@isis.unlp.edu.ar

Bermúdez, Emilia

Socióloga, profesora titular de la Cátedra Cultural II de la Escuela de Sociología de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Investigadora del Centro de Estudios sociológicos y Antropológicos de la misma Universidad.

Correo electrónico: cortesc@cantv.net

Dávalos, Pablo

Economista, profesor de la Universidad Católica de Quito, y asesor científico del proyecto de Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.

Correo electrónico: pdavalos@hotmail.com

Del Sarto, Ana

Ana Del Sarto, Assistant Professor en Bowling Green State University. Argentina residente en Estados Unidos. PhD, Ohio State University (1999). Master of Arts in International Affairs (Estudios latinoamericanos) (1998) y Master of Arts (Literatura latinoamericana) (1994), Ohio University; Licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (1990).

Correo electrónico: delsartoa@kenyon.edu

El Achkar, Soraya

Licenciada en Educación. Egresada de la Universidad Central de Venezuela, 1992. Activista de Derechos Humanos. Fundadora de la organización "Red de Apoyo por la Justicia y la Paz" en 1985. Coordinadora de la Red Latinoamericana de Educación para la Paz y los Derechos Humanos. Instructora en la Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela. Correo electrónico: achkar@telcel.net.ve

Ferreira de Almeida, Maria Cândida

Mestre em Educação Pública pela UFMT/ Cuiabá, Mato Grosso, (1994) e Doutora em Literatura Comparada pela UFMG/ Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (1999); Professora de Língua e Literatura Brasileiras e Teoria Literária; Diretora do Instituto Cultural Brasil-Venezuela, em Caracas. Investigadora convidada do programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/Universidad Central de Venezuela.

Correo electrónico: mcandida74@hotmail.com

García, Illia

Licenciada en Trabajo Social y Magister Sc. en Planificación del Desarrollo. Candidata a Doctora en Ciencias Sociales en la UCV. Profesora Universitaria (Asociada). Ha participado como ponente en Seminarios y eventos nacionales e internacionales, así como también en la organización y coordinación de eventos nacionales e internacionales. Forma parte del equipo coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, FACES, UCV.

Correo electrónico: iliagarcia@cantv.net

García, Jesús “Chucho”

Coordinador de la Fundación Afroamérica y Red Afrovenezolana. Miembro del directorio de Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, la cual agrupa a más de doscientas organizaciones afro del continente. Miembro permanente de la agencia de consulta sobre raza y pobreza en América Latina, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y Diálogo Interamericano en Washington. Editor de la Revista Africamérica. Fue Coordinador del Centro de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes de la Universidad Central de Venezuela (1988-1993).

Correo electrónico: afroamerica@cantv.net

García, Juan

Historiador, líder de la organización Proceso de Comunidades Negras del Ecuador y co-organizador con Catherine Walsh del Taller Afro-Intercultural.

Grimson, Alejandro

Licenciado en Ciencias de la Comunicación y Magister en Antropología Social. Investigador en el Instituto de Desarrollo Económico y Social. Ha publicado los siguientes libros: “*Relatos de la diferencia y la igualdad*”, “*Interculturalidad y comunicación*”, “*Audiencias, cultura y poder*” (con Mirta Varela) y fue compilador de “*Fronteras, naciones e identidades*”.

Correo electrónico: agrimson@mail.retina.ar

Hernández, Carmen

Licenciada en Artes Plásticas, UCV, 1994. Magister en Literatura Latinoamericana, USB, 2000. Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales, UCV. Coordinadora de Artes Visuales, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos CELARG, Caracas. Docente, Escuela de Artes, UCV. Entre 1990 y 1999 trabajó en la Curaduría de Arte Latinoamericano del Museo de Bellas Artes de Caracas.

Correo electrónico: mardones@telcel.net.ve

Juhász-Mininberg, Emeshe

Doctora en Filosofía y Letras, 1996, Yale University, USA. Investigadora invitada, Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Anteriormente ha sido Profesora Asistente Invitada, Miami University, Oxford, Ohio, EUA (1997-1998) y Profesora Asistente Invitada, University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio, EUA (1996- 1997). Procedente de Puerto Rico. Radicada en Venezuela desde hace dos años.

Correo electrónico: emeshe@aya.yale.edu

Maccioni, Laura

Licenciada en Comunicación Social y profesora en la Cátedra de Políticas de Cultura y Comunicación en la Escuela de Ciencias de la Información de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente investiga las relaciones entre política y cultura durante la transición democrática en Argentina, en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC con beca de Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Córdoba, CONICOR.

Correo electrónico: maccioni@eci.unc.edu.ar ; maccioni@hotmail.com.

Mato, Daniel

Doctor en Ciencias Sociales. Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder" (antes "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización")

Correo electrónico: dmato@reacciun.ve

Páginas en Internet: http://www.geocities.com/global_cult_polit
<http://www.globalcult.org.ve>

Mignolo, Walter

Profesor William H. Wannamaker del Programa de Literatura de Duke University. Director del Center for Global Studies and the Humanities en John Hope Franklin Centres for Interdisciplinary Studies. Publicaciones recientes: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality And Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs* (2000), (traducido al español y portugués: Editorial Akal, Madrid y Editorial de la Universidad de Minas Geraes, respectivamente). Editor del volumen colectivo: *Capitalismo and Geopolíticos of Knowledge: Philosophy of Liberation in the Contemporary Intellectual Debate* (Buenos Aires: Editorial del siglo).

Correo electrónico: wmignolo@duke.edu

Ochoa Gautier, Ana María

Doctora en Etnomusicología, Universidad de Indiana. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México. Fue investigadora del Centro de Documentación Musical del Ministerio de Cultura de Colombia y luego directora de los Centros de Documentación artística de la misma entidad. También fue investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Correo electrónico: anaocchoa@laneta.apc.org

Pajuelo, Ramón

Realizó estudios de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), y de Maestría en Historia Andina en la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Actualmente trabaja en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Becario Rockefeller del Programa "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales" de la Universidad Central de Venezuela.

Correo electrónico: rpajuel@hotmail.com

Poblete, Juan

Profesor Asistente de literatura latinoamericana en la Universidad de California, Santa Cruz. Acaba de concluir dos volúmenes de próxima publicación: *Literatura chilena del siglo XIX: entre públicos lectores y figuras autoriales*, del cual es autor; y *Latin/o American scenarios rethinking area and ethnic studies*, del cual es editor.

Correo electrónico: jpoblete@cats.ucsc.edu

Richard, Nelly

Directora de la Revista de Crítica Cultural. Directora –entre 1997 y 2000 – del Programa de la Fundación Rockefeller "Postdictadura y Transición Democrática: identidades sociales, prácticas culturales, lenguajes estéticos" en la Universidad Arcis, Santiago de Chile.

Correo electrónico: revista@entelchile.net

Ríos, Alicia

Profesora asociada de la Universidad Simón Bolívar (Caracas) y Mellon Fellow en Stanford University (sept. 2000-agosto 2002). Obtuvo su PH. D. de la University of Maryland, College Park. Actualmente está armando una antología sobre Estudios Culturales Latinoamericanos junto a Abril Trigo y Ana del Sarto, y escribiendo un libro titulado "*Guerra, prensa y nación en la Venezuela independentista (1818-1822)*".

Correo electrónico: abrios@leland.stanford.edu

Rosas Mantecón, Ana

Maestra en Antropología, profesora e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México.

Correo electrónico: anarosasm@hotmail.com

Sant'Anna, Catarina

Profa Dra do Departamento de Fundamentos do Teatro e do PPGAC-Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, da Escola de Teatro, da UFBA-Universidade Federal da Bahia. Coordena o NATRAMA-Núcleo de Dramaturgia da referida Escola e o "GT de Dramaturgia- tradição e contemporaneidade", da ABRACE-Associação Brasileira de Pós-Graduação em Artes Cênicas. Publicou *Metalinguagem e Teatro: a obra de Jorge Andrade*, prefaciado por Sábado Magaldi, pela Universidade Federal de Mato Grosso, 1997.

Correo electrónico: catana@terra.com.br

Sovik, Liv

Liv Sovik é professora da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutou-se pela Universidade de São Paulo em 1994, com tese sobre o tropicalismo e o pós-moderno. Escreve sobre identidade cultural, sobretudo na música popular brasileira, e globalização, divisão social e conflito racial.

Correo electrónico: livsovik@zaz.com.br.

Sunkel, Guillermo

Sociólogo, PhD en Estudios Culturales, Universidad de Birmingham, Inglaterra. Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile y asesor del Consejo Nacional de Televisión. Ha investigado en temas de comunicación y cultura. Entre sus libros destacan: "*Razón y pasión en la prensa popular*" (1985); "*Conocimiento, sociedad y política*" (con J.J.Brunner, 1993); "*El consumo cultural en América Latina*" (Coordinador, 1999); "*Concentración económica de los medios de comunicación en Chile*" (con E.Geoffroy, 2001); y "*La prensa sensacionalista y los sectores populares*" (en prensa).

Tinker Salas, Miguel

Historiador, Ph.D. Universidad de California, San Diego. Profesor de la Facultad de Historia, Estudios Latinoamericanos y Estudios Chicanos y Latinos de Pomona College. Entre sus publicaciones se destacan "El inmigrante latino, latin american immigration and pan-Ethnicity," (1991); *Under the shadow of the eagles, Sonora and the transformation of the border during the Porfiriato* (1997); "*Progreso, nacionalismo, y orden social, la educación durante el Porfiriato en Sonora*" (1999); y "*Relaciones de poder y raza en los campos petroleros en Venezuela* (2001).

Valle, María Eva

Socióloga, Ph.D. Universidad de California San Diego. Profesora de la Facultad de Chicano/a Studies de la Universidad Estatal de California, Domínguez Hills. Entre sus publicaciones se destacan "The quest for ethnic solidarity and a new public identity among chicanos and latinos" (1991); "*Las chicanas: Alcances y retos*", (2000); y "*Anti-racist pedagogy and concientización: A latina professor's struggle*", (en prensa).

Varela, Mirta

Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales y Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Principales publicaciones: *Los hombres ilustres del Billiken. Héroe en los medios y en la escuela* (1994) y *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión* (1999), en colaboración.

Correo electrónico: mvarela@filo.uba.ar

Vargas Valente, Virginia

Socióloga, con especialidad en Política y activa militante feminista de Perú y América Latina, es integrante y socia fundadora del Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán". Tiene varios libros publicados entre ellos: Co-editora de *"El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1964"*, (1981), Co-editora de *"Participación económica y social de la mujer en el Perú"* (1982); *"El aporte de la rebeldía de las mujeres"*, (1989); *"Una nueva lectura: Género en el desarrollo"*, 1991 (compiladora); *"Cómo cambiar el mundo sin perdernos"* (1992). Tiene también numerosos artículos publicados en libros y revistas tanto latinoamericanas como de otras regiones del mundo.

Correo electrónico: vargas@amauta.rcp.net.pe

Walsh, Catherine

Profesora y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Correo electrónico: cwalsh@uasb.edu.ec

Wortman, Ana

Socióloga (Universidad de Buenos Aires), Maestría en Ciencias Sociales (FLACSO, Buenos Aires) 1996. Profesora e Investigadora del Área Estudios Culturales del Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ex Asistente CLACSO. Ha publicado dos libros: *Jóvenes desde la periferia, Buenos Aires, 1991* y *Políticas y espacios culturales en la Argentina. Continuidades y rupturas en una década de democracia, 1997*. Actualmente tiene un libro en prensa: *Pensar los sectores medios: Consumos culturales en una cultura del consumo en la sociedad argentina del ajuste*.

Yúdice, George

Profesor Titular en el American Studies Program y el Departamento de Español y Portugués de New York University. Director (interino) del Programa de Estudios Americanos y Director del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Es director del Privatization of Culture Project, un centro de investigación de políticas culturales, también en NYU, y director de la Red Interamericana de Estudios Culturales. Es autor, entre otros títulos, de *Vicente Huidobro y la motivación del lenguaje poético*, *On Edge: The crisis of contemporary latin american culture* (con Jean Franco y Juan Flores), y *Cultural policy* (en prensa).

Correo electrónico: gy2@nyu.edu