



Prólogo

Foreword

Los ensayos que se presentan en este volumen se inscriben, en términos generales en los estudios culturales, que tienen como antecedente más lejano a los *Cultural Studies*, que emergieron hacia las décadas del 50 y el 60, impulsados por teóricos marxistas ingleses, que intentaban alejarse de todo determinismo económico y dogmatismo ideológico. Unos años después con el “giro cultural” y el “giro hermenéutico”, se profundizó el interés por la cultura en términos simbólicos, semióticos, subjetivos y discursivos. Estas perspectivas han tenido un gran impacto en las ciencias sociales y humanas, caracterizándose por su desafío sistemático (aunque no siempre lo suficientemente sólido) a los paradigmas clásicos (marxismo, funcionalismo y estructuralismo). Apuntaron sus críticas a las bases epistémicas de estos paradigmas, porque consideraban que en nombre de la razón y de la verdad *objetiva*, se habrían legitimado los sistemas totalitarios, la dominación colonial y el patriarcalismo, cuyos efectos no sólo se pueden medir por los altos costos sociales, sino también por el predominio de saberes, métodos y lenguajes que no posibilitan la inteligibilidad de la *agencia* y la voz de los sectores subalternos.

Las teorías posestructuralistas y posmodernistas esencialmente coinciden en su crítica a la noción del sujeto como fundamento de la universalidad, del espacio, del tiempo, de la ciencia, de la moral, y de toda acción; si bien apostaron por un pluralismo cognitivo, sin embargo, se desplazaron hacia un eclecticismo, relativismo y anarquismo epistemológico. Efectivamente, el método científico ha sido otro de los blancos preferidos, se ha cuestionado la versión convencional del conocimiento científico como acumulativo, neutral, objetivo y verdadero. La pretensión de estas epistemes (especialmente del racionalismo, el positivismo y el empirismo), era lograr una fundamentación segura, universal y definitiva del conocimiento. Los estudios culturales posestructuralistas apostaron

por una episteme antifundamentalista que se rehusaba a creer que el conocimiento esté basado en la realidad o que refleje el mundo. La epistemología antifundamentalista está relacionada directamente con una ontología antiesencialista. Según Wallerstein en la actualidad la ciencia ya no goza del prestigio que ha tenido durante dos siglos como la forma más segura de la verdad, se le acusa de ser ideológica, subjetiva y poco fiable. Coincidiendo con esta observación las historiadoras Appleby, Hunt y Jacob señalan que la imagen de una ciencia neutral, avalórica y objetiva, heredada de la Ilustración, ha perdido su inocencia, lejos de parecer neutral se la percibe impregnada de valores culturales, y su verdad se considera más provisoría y menos absoluta.

En este contexto de dudas, se han pronunciado destacados académicos; para Lyotard la ciencia vendría a ser un juego lingüístico, uno entre varios saberes; Foucault considera que la ciencia no es conocimiento sino una práctica discursiva; Quine sostiene que el conocimiento depende de nuestros marcos teóricos y “compromisos ontológicos”; mientras que Putnam cree que la verdad no se define por la correspondencia con objetos independientes de la teoría, sino más bien por nuestros esquemas mentales, así no hay objetos, propiedades, acontecimientos y hechos sin nuestros esquemas conceptuales o estándares epistemológicos. Mientras que para Appleby, Hunt y Jacob el conocimiento histórico ya no se define por el despliegue de tres modalidades de absolutismo intelectual: 1) la reconstrucción desapasionada y exacta del pasado, 2) el progreso como ley de la acción social y del desarrollo humano, y 3) la construcción de los nacionalismos y de las identidades masculinas, “blancas” y eurocéntricas. A pesar de estas críticas, la ciencia sigue articulando a las principales formas de hegemonía mundial y no ha perdido su efectividad para imponer sus modelos de conocimiento sobre las más diversas sociedades; frente a esta constatación el paradigma *decolonial* intentó construir una epistemología no-eurocéntrica, cuyo interés central era recuperar los saberes, las identidades y las experiencias subalternas latinoamericanas.

Las perspectivas que han tenido un gran impacto en los estudios culturales posmodernos han sido los *Cultural Studies*, surgidos en Birmingham, promovidos por académicos ingleses como Williams, Thompson y Hall, y la *French Theory*, impulsada por intelectuales franceses posestructuralistas como Foucault, Derrida, Barthes, Baudrillard, Lyotard, Lacan, De Certeau, Todorov o Bourdieu. Los estudios culturales estadounidenses se inspiraron especialmente en estos autores; a pesar de que el marxismo no ha tenido mucha presencia en el mundo académico estadounidense, sin embargo, ha sido la fuente de importantes contribuciones en las obras de Spivak, Said, Jameson y Butler. Tampoco podemos olvidar el aporte de las ciencias sociales latinoamericanas, que desde los años 50, 60 y 70, desarrollaron importantes críticas al colonialismo, al capitalismo y al imperialismo; entre sus contribuciones más originales está la “Teoría de la dependencia”, la “Teología de la liberación”, la “Pedagogía del oprimido”, y la “Filosofía de la liberación”. Todas estas teorías estaban comprometidas con el horizonte político de las clases populares, con su potencial emancipador y revolucionario, pero las guerras civiles, las dictaduras y los genocidios de los años 70 y 80 desalentaron profundamente el espíritu contestatario y de resistencia, dando lugar a un proceso de fragmentación, frustración y pesimismo político.

Con el impacto del neoliberalismo, la globalización y la crisis de los paradigmas de los años 80 y 90, encontramos una alianza ideológica, como lo advirtió Jameson, entre posmodernismo, neoliberalismo y estudios culturales. Para Anderson la idea de lo posmoderno, se convirtió en un patrimonio discursivo de la derecha. Cuando Hassan alababa el juego y la indeterminación como señas distintivas de lo posmoderno, no ocultó su aversión hacia la izquierda. Jencks, por su parte, celebraba el fin de lo moderno como liberación de la elección de los consumidores, como la liquidación de toda planificación en un mundo en que los pintores pueden comerciar con la propia libertad, y no menos globalmente que los banqueros. Para Lyotard, los parámetros mismos de la nueva condición estaban determinados

por el descrédito del socialismo como el último gran relato, la versión última de una emancipación que ya no tenía sentido. Por su parte, Habermas, si bien se resistía desde una posición todavía de izquierda a rendir homenaje a lo posmoderno, sin embargo, poco a poco fue asumiendo una postura neoconservadora. Lo que tenían en común todos estos intelectuales era su plena confianza en el capitalismo, el libre mercado y la democracia liberal. No podía haber nada más que el capitalismo y el liberalismo. Teniendo en cuenta estas consideraciones Fukuyama anunciaba el “fin de la historia”. Anderson con contundencia afirmaba que “Lo posmoderno era la condena de las ilusiones alternativas”.

Los horizontes políticos y académicos abiertos por el posmodernismo impulsaron diversos debates e intentos por redefinir y/o proponer epistemologías alternativas al “modelo heroico de la ciencia” y a las epistemologías racionalistas, empiristas, positivistas y realistas. Fue inspirador el modelo de Foucault “poder/saber”; la “relatividad ontológica” de Quine; el “realismo interno” de Putnam; el “anarquismo epistemológico” de Feyerabend; el “realismo práctico” de Appleby, Hunt y Jacob; “provincializar Europa” y el “humanismo anticolonial” de Chakrabarty; la “colonialidad del poder” de Quijano; la “modernidad/colonialidad” de Dussel, Escobar, Mignolo, Lander y Castro-Gómez; el “universalismo universal” de Wallerstein; el “racismo epistemológico” de Echeverría y Chukwudi, las “epistemologías feministas” de Butler, Irigaray, y la “violencia epistémica” de Spivak. Dependiendo de las comunidades académicas estas epistemes han sido importantes no sólo para renovar las investigaciones académicas, sino también para la organización y la movilización política. En este contexto las fronteras son difusas entre la ideología, la epistemología, la política, la ciencia y la identidad. Estas tensiones no han sido necesariamente limitaciones, en el mejor de los casos se han traducido en herramientas heurísticas, teóricas y metodológicas.

A grandes rasgos se podría decir que hubo dos estilos del quehacer académico y político de los estudios culturales: a) un estilo que apela a las estrategias narrativas y discursivas, que Cusset lo llama “juegos de palabras eruditos” y acrobacias lingüísticas, acorde con lo “políticamente correcto”, expresándose, por ejemplo, en el multiculturalismo, el comunitarismo, el desafío al *canon*, y una exaltación al consumo, la hibridez y las diferencias; y b) como una estrategia ideológica para desacreditar las promesas del proyecto moderno (el discurso de las libertades y del progreso, el pensamiento crítico, el marxismo y el Estado nacional, como forma privilegiada de organización de la sociedad).

Al rechazar las seguridades valorativas del humanismo, de la razón moderna, de la universalidad del sujeto y de la historia ¿qué propusieron a cambio los estudios culturales latinoamericano? Nos llama la atención la analogía que hacen los culturalistas latinoamericanos de los procesos de transformación cultural de los siglos XVI y XVII, con los procesos de fines del siglo XX. ¿Qué hay en común entre la experiencia cultural colonial con la experiencia de la “posmodernidad” latinoamericana? Los culturalistas creen encontrar en ambos contextos históricos un proceso similar: un intenso y generalizado mestizaje, sincretismo e hibridez, ya sea como efecto de la conquista y colonización de América, o por el impacto de la globalización y el neoliberalismo, ambas experiencias significaron la fractura de formaciones culturales que habían tenido grados de autonomía y continuidad en sus identidades, dando lugar a identidades fragmentadas, ambiguas y en permanente redefinición. El punto clave de esta interpretación es que las nuevas dinámicas culturales (del siglo XVII y fines del XX), se caracterizan por una serie de acciones sintéticas que fueron eliminando y absorbiendo los componentes más antagónicos dentro de una formación histórica. La lógica del mestizaje es producir síntesis, negar la alteridad y eliminar el conflicto entre prácticas hegemónicas y prácticas subalternas. De este modo, el “mito del mestizaje”, que, al ser actualizado y renovados sus principios epistémicos, se convirtió en la expresión

más evidente de la vocación, de la actitud y la confianza en el posmodernismo latinoamericano, que además estaba dispuesto a suprimir en todo análisis cultural los antagonismos (exclusiones, clasificaciones, jerarquizaciones, etnocidios), las competencias y los conflictos culturales, aproximándose peligrosamente a los discursos decimonónicos sobre el mestizaje y la nación.

Cuando las elites criollas asumieron la dirección de los nuevos estados republicanos, construyeron el ideograma del “mestizaje”, para legitimar su hegemonía cultural sobre la base de la exclusión y desprecio de las culturas populares o subalternas, consideradas primitivas e inferiores. En Colombia a fines del siglo XIX los letrados nacional católicos lograron establecer un vínculo entre mestizaje, catolicismo, hispanismo y nación, con el fin de construir y garantizar un orden social orgánico, un progreso regulado y una civilización que abraza a Occidente, pero que suprime todo vínculo con su pasado prehispánico. Sobre estas bases el Estado nacional colombiano representó sus vínculos con los “territorios salvajes”, las periferias y los grupos étnicos en términos de una alteridad radical y de un “epistemicidio indígena” (Correa y Saldarriaga). Estas relaciones, entre otras, revelan la falacia del mestizaje como una síntesis armoniosa. Así, el mestizaje como *ideograma* ha invisibilizado el “continuo genocidio” (Espinosa Arango).

El “paradigma del mestizaje” también ha tenido un gran impacto en la filosofía, especialmente en las obras de Echeverría (“modernidad barroca”), y Beuchot (“hermenéutica analógica”), en la antropología de García Canclini (“hibridez”), y en la historia de Gruzinski (“occidentalización”); todos han asumido que el mestizaje tiene efectividad analítica y heurística para comprender el proceso cultural latinoamericano. Asumen que el núcleo de la identidad latinoamericana ha sido el mestizaje, que se fue configurado a partir de una “matriz barroca” y de un proceso de “occidentalización” e hibridación de larga duración. Como vemos el término mestizaje se ha ido reactualizando; es el lugar común para celebrar e idealizar

la matriz occidental y los “encuentros” culturales sin importar su magnitud ni sus costos humanos. Tiene razón Lienhard cuando señala que el mestizaje, enunciado por los criollos, pretendía una homogeneización cultural donde las diferencias culturales internas se irían borrando poco a poco para dar paso a una cultura nacional. Lienhard insiste que las teorías posmodernas al subrayar el mestizaje y la hibridación han relativizado los sistemas de desigualdad, dominación y exclusión, así en “la combinatoria de prácticas diversas resulta todo menos libre”.

En la misma dirección Cornejo Polar también comparte la crítica al mestizaje, para este autor, existen varios sistemas culturales, artísticos y literarios que conforman una totalidad histórica marcada por el antagonismo y el conflicto cultural; ello supone reconocer la presencia de sistemas subordinados no cultos como la literatura popular o las literaturas en lenguas nativas, que tienen sus propios significados y no son meras variantes del sistema hegemónico. En suma, para Cornejo Polar, la hibridez y la transculturación se basan en la ideología del mestizaje, que parte de la noción que las transacciones culturales son recíprocas y de procesos de síntesis no conflictivos, una suerte de armonía entre grupos y culturas, sin marcos de poder ni de dominación. Este ideograma o proyección ideológica, es en realidad una forma de representar a una comunidad política por encima de los conflictos reales.

El origen y el impacto del posmodernismo en Latinoamérica, no se limitó a reproducir los posmodernismos formulados en Europa o Estados Unidos, nace del debate sobre la modernidad y tradición, el modernismo, la vanguardia, la crítica al imperialismo cultural y la agenda nacional popular. Hacia fines de los años 70, ya aparecen dos posiciones, una rechazaba las categorías euroamericanas, mientras que otra era muy receptiva con las teorías posmodernas desarrolladas por Althusser, Foucault, Lyotard, Barthes, Baudrillard, Derrida, Bajtin, Gramsci y Habermas. A partir de estos autores se reflexionó con profundidad la experiencia de “lo popular”,

para comprender el impacto del capitalismo, la formación de las identidades subalternas y las posibilidades de emancipación. Compartiendo estas preocupaciones, sin embargo, nunca se llegó a grandes consensos, los intercambios y las rivalidades fueron cada vez más notorias entre académicos que escribían desde la región y desde fuera de ella, es famosa la tensión entre Silvia Rivera Cusicanqui y Walter Dignolo.

Así, los estudios culturales latinoamericanos, desde los años 80 y 90, abarcaban una diversidad de discursos académicos sobre América Latina; Alberto Moreiras ha llamado “latinoamericanismo”, a la suma total del discurso académico sobre América Latina, desarrollado en América Latina, en Estados Unidos o en Europa. Este autor diferencia dos tipos de “latinoamericanismos”, el primero, los “latinoamericanistas no latinoamericanos”, agrupados en torno a los estudios subalternos y poscoloniales, quienes escriben principalmente en inglés y pertenecen a la academia norteamericana. Y el segundo, denominado “latinoamericanistas latinoamericanos”, son los que escriben en español o en portugués. Estos últimos ven que las teorías posmodernas euroamericanas son una nueva forma de imperialismo cultural, y rechazan su pretensión de representar adecuadamente la especificidad histórica y cultural de América Latina. En este sentido, se volvió más problemático el término “latinoamericano”; ¿a qué grupos integraba?, y ¿quiénes se sentían identificados con esa denominación? Frente a estas preguntas también existía el riesgo de que el “latinoamericanismo” se convirtiera en un nuevo “orientalismo”, diferenciando un “nosotros” de los “otros”, además con la tendencia a elaborar representaciones estereotipadas, esencialistas y exóticas. Así, este “latinoamericanismo” terminó elaborando un *nosotros* homogéneo, tan lejano y tan próximo a la vez de la noción “raza cósmica”, formulada por Vasconcelos en los años 20. Recordemos que, en contraposición, Salazar Bondy, a fines de los años 60, sostenía que la identidad latinoamericana estaba atravesada por un signo de inautenticidad, y en los años 90, Cornejo Polar reafirmaba, con la noción de “heterogeneidad cultural

y literaria”, que las contradicciones y antagonismo culturales son inherentes a la formación histórica latinoamericana. Sin embargo, el debate no ha concluido, por el contrario, un gran sector de los estudios culturales posmodernos ha continuado con el paradigma del mestizaje, desarrollando conceptos y líneas analíticas en torno al “*ethos* barroco latinoamericano”, la “razón latinoamericana”, el “populismo latinoamericano”, y la “subalternidad latinoamericana”.

Más allá de las posiciones específicas de los autores, los estudios culturales latinoamericanos se presentan como una guía útil para enfrentar sus propios desafíos intelectuales e investigativos. El posmodernismo y posestructuralismo nos sigue desafiando, de ahí la necesidad de seguir pensando críticamente éstas contribuciones. Cada capítulo de este libro es una respuesta creativa al horizonte abierto por los estudios culturales.

Mauro Vega
Julio de 2019