

*Catherine Walsh*

Editora

# ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA



**UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR**  
Ecuador



**ABYA  
YALA**

Quito, 2003



**ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS**  
**Retos desde y sobre la región andina**

*Catherine Walsh*  
**Editora**

Primera edición:  
Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala  
Quito, septiembre 2003

Diseño gráfico, armado e impresión: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: Raúl Yépez

ISBN: 9978-19-050-3

ISBN: 9978-22-328-2

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

# CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN

¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?

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

*Catherine Walsh* | 11

## I. ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

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

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

## II. (DES)IDENTIFICACIONES DISCIPLINARIAS Y LUCHAS DEL CONOCIMIENTO

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

## III. (POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

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

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

#### **IV. TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO**

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

II

(DES)IDENTIFICACIONES  
DISCIPLINARIAS Y LUCHAS  
DEL CONOCIMIENTO

# PARA UNA GENEALOGÍA DE LA DESCOLONIZACIÓN INTELLECTUAL EN LOS ANDES

*Zulma Palermo\**

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

Rodolfo Kush, *América Profunda*

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

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

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

en silencio. Y de repente un día con un trozo de carbón escribió su nombre en las paredes ante el estupor de la familia<sup>1</sup>.

Tengo para mí que, en tiempos de hoy, no es menor nuestro estupor de académicos ante las apropiaciones, transmutaciones, perversiones de nuestras prácticas y nuestras lógicas (occidentales y blancas) por sujetos (otros) hasta ahora sometidos a una cierta forma de ‘violencia epistémica’. No es menor porque esa alternativa da lugar a la instauración de una manera de habitar en el mundo<sup>2</sup> diametralmente opuesta a aquella que la taxonomía occidental indica que nos conviene por ‘naturaleza’, antagónica con la que, también por ‘naturaleza’, actúa según una percepción ‘higiénica’ del orden del mundo, como lo destaca la radical metáfora kushseana de nuestro acápite, complementaria de la concepción occidental del trabajo. Pues, mientras ésta lo concibe como una forma asalariada de producción de mercancía, para la episteme andina más que una actividad es un símbolo, un sentido de la vida, una forma de relación con la naturaleza: una forma de ‘estar ahí’, de ‘estar siendo’.

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

Lo hago desde la distancia que algunos de nosotros mantenemos con la diseminación de los principios de los *cultural studies* en el espacio sud-continental<sup>3</sup>, pues entendemos que esta asimilación desplaza y posterga la formulación de preguntas –ya planteadas por la crítica cultural y social– y que darían la posibilidad de comprender muchas prácticas sociales y sus lógicas, articuladas en su intrínseca diferencia. Porque nos obligamos así también a pensar –en estos momentos de implantación de formas más perversas, más radicalizadas de globalización económica– en el riesgo de su convalidación acrítica, de una

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

## LOS CULTURAL STUDIES Y SUS APORÍAS

En el intento de pensar estas cuestiones, el primer momento de este recorrido se orienta a plantear nuestras reservas ante los *cultural studies* (emergentes de la teoría poscolonial), entendidos como una práctica académica transdisciplinar de conocimiento, amasada en ‘el deseo de formar un nuevo bloque histórico de la izquierda’<sup>4</sup>. Relevo dos de las variantes más difundidas y que se vienen concretando para/en el área latinoamericana, pues es posible que signifiquen, además del riesgo político más arriba esbozado –y en el plano exclusivamente especulativo– la readopción y reproducción del modelo colonizador<sup>5</sup>, ahora inclusive más eficaz: la emergencia y funcionamiento de algunas de sus categorías, aquellas que alcanzan una particular vigencia por la amplitud de su diseminación y la omnímoda presencia de su uso y la variante ofrecida por los ‘estudios subalternos’ como un emergente del ‘posmarxismo’ en la academia central.

### DE MULTICULTURALIDADES, HIBRIDACIONES Y MIGRANCIAS

Una de las cuestiones centrales para los *cultural studies* –aunque no la única– es la búsqueda de redefinición de los actuales modos de representación social modalizados por la imagen estructurada y canalizada a través de los medios, en particular el televisivo y el cibernético. Se trata de formas de incorporación de las representaciones del mundo y del sí mismo mediatizadas fundamentalmente por dos dispositivos: la fragmentación y el flujo (Martín-Barbero y Herlinghaus, 2000: 69-75). El primero refiere a la privatización de la experiencia y a la reorganización de la esfera pública, a la vez que propone una significativa modificación de la relación entre de lo privado y lo íntimo<sup>6</sup>. El segundo articula con aquél desde la instancia de las rupturas narrativas por un radical cambio de las organizaciones perceptuales: no las imágenes en sucesión sino el flujo inarticulado de espacios yuxtapuestos; no el tiempo del relato sino la superposición de ‘figuras’; no las relaciones sintagmáticas, sino las series paradigmáticas, *in praesentia*.

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

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

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

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

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

La incorporación de la diferencia, decía, implicaría que el conocimiento que el otro produce es valorado tanto como el propio; no es percibido solo como ‘distinto’ y, por ende, como ‘interesante’ (Kaliman, 1998) desde una especie de ‘turismo’ intelectual que se ve atraído por lo extraño, sino como una alternativa que puede llegar a producir ‘formas híbridas’ de saber. Sin embargo, es fácil constatar en los espacios académicos que tales procesos resultan utópicos ya que la cultura fuerte –por más de una obvia razón– tiende a imponerse sobre las débiles en este intercambio articulado sobre la base de fuertes desequilibrios históricos<sup>7</sup>.

De allí, entonces, que las estrategias de hibridación se constituirían en aquellas por las que el contacto multicultural, producido por efectos de la globalización de la información, generaría transformaciones recíprocas y, teóricamente, equitativas. Sin embargo, cabe preguntarse con Cornejo Polar (1997) si la extendida y exitosa estrategia no se constituye en una nueva forma de enmascarar la mimesis intelectual, por un lado, y la conflictividad social, por otro, tanto como lo fue el analgésico ‘mestizaje’ aplicado como paños tibios sobre las heridas dejadas por la conquista, en manos de los ‘curadores’ de la vapuleada modernidad sudcontinental<sup>8</sup>.

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

## ‘SUBALTERNISTAS’ Y POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

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

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

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

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

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

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

Esta perspectiva permite, en todo caso, realizar su lectura contrastiva con los *cultural studies* ya que éstos y su segunda traducción latina<sup>11</sup> podrían ser el resultado de la asunción, más bien reciente, de la propia y heterogénea constitución cultural de la sociedad norteamericana y de la aceptación de que las prácticas académicas funcionan también como actos políticos. En cambio para el pensamiento crítico latinoamericano estos factores fueron constitutivos del acto mismo de pensar desde el momento inaugural de escrituras como la de Guamán Poma de Ayala, uno de los indios que aprendieron a escribir con carbón y a hurtadillas, y como ese otro Pedro Rojas, poetizado por Vallejo –y asumido por Cornejo Polar– que escribía “con su dedo grande en el aire”, en el “papel del viento”, con la “pluma de carne”.

## UNA GENEALOGÍA DESCOLONIZADORA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

fundación de la apuesta mariateguiana y que hará posible, en cierta medida, la gran arquitectura novelística de Arguedas<sup>12</sup>.

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

Es desde este lugar de construcción que formula la categoría de *heterogeneidad* ya que son estos textos plurales los que entraman la pluridiscursividad social y, por lo tanto, dan cuenta de todas sus diferencias y *contradicciones*, de sus tensiones; es por ello que en el texto lo social opera discursivamente, una instancia de mediación –podría decirse, de transcodificación– que permite reunir lo distinto sincrónico dentro de la *totalidad* de la historia. Por lo tanto, el principio general de ‘totalidad’, entendido como un proceso histórico homogéneo, en cuyo transcurso se producen fracturas por las transformaciones sociales en sus ‘momentos decisivos’, no resultaría reductiva –como el principio de ‘unidad’<sup>13</sup>– sino una instancia dentro de la cual se inscribe la tensionalidad conflictiva de lo real<sup>14</sup>.

Es principio básico para Cornejo Polar que todo texto<sup>15</sup> requiere ser leído a partir de una asunción de lo social y de lo social en la historia, lo que pasa a ser así su horizonte explicativo e interpretativo:

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

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

figuración de un sujeto (múltiple, contradictorio, ‘migrante’) por la mediación de la discursividad. De este modo, la relación entre lo social y la historia es un *en* la historia quitando así todo matiz de esencialismo al principio de totalidad. Se trata, como siempre en sus postulaciones, del movimiento que va del objeto a la reflexión sobre ese mismo objeto y que, por eso mismo, lo construye<sup>16</sup>.

### CRÍTICA SESENTISTA Y PROYECTO DESCOLONIZADOR

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

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

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

Por su parte, la apuesta de Cornejo Polar se inicia dentro del paradigma de las consolidaciones nacionales<sup>18</sup> y su discusión con la hegemonía y los aparatos que la sostienen, con variantes que provienen tanto de las proclamas de Henríquez Ureña como del indigenismo socialista de J. C. Mariátegui. Más finisecular en su último tramo, deja siempre abierta –a pesar de su final asimilación de ciertas categorías ofrecidas por los *cultural studies*: ‘sujeto migrante’, ‘hibridación’– el camino abierto a la sospecha intelectual, por donde se instala en el lugar de enunciación de los críticos culturales latinoamericanos:

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

## COLOFÓN

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

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

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

## NOTAS

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

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

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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