

SOBRE LA DEFINICIÓN DE *LO INTERESANTE* EN LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Ricardo J. Kaliman

1

En cualquier punto de Latinoamérica, un estudioso cultural vive envuelto en una multitud de prácticas sobre las que podría volcar su atención profesional, echar vislumbre sobre su dinámica, captar la lógica de su reproducción y las variables que influyen en sus transformaciones, escudriñar el sentido que le cabe en el seno del grupo social que la lleva a cabo y las relaciones que tiene con la vida cotidiana, las necesidades, la visión del mundo y tal vez las utopías de ese grupo. Podría considerar asimismo de qué modo esas distintas prácticas se interrelacionan entre sí y con otras prácticas sociales y cuáles son los mecanismos mediante los cuales las estructuras de poder las licitan, las difunden, las manipulan, las excluyen o las marginan. Cualquier política cultural, sensible a las desigualdades en esas sociedades, solo sería pensable en el marco del conocimiento producido por el estudioso cultural que encarara el estudio de esas prácticas. Ningún proyecto político, emanado desde adentro de los grupos menos favorecidos, podría considerarse viable de no mediar la conciencia que se alcanza con ese tipo de estudios.

El estudioso cultural puede encontrar esta pléyade de prácticas en interacciones informales o en contextos específicos, en los medios de comunicación o en la calle, en los lugares públicos o en la intimidad, en la fiesta o en el trabajo, en el campo, la aldea, el suburbio o la ciudad. Los deseos, las insatisfacciones, las expectativas, las contradicciones de los hombres y mujeres de las sociedades en que vivimos, circulan a través de esos complejos caminos que se han abierto a lo largo de la historia, en los que nos encontramos y nos hacemos. El estudioso cultural puede encontrarse con ellas, participar en esas mismas prácticas, desde que se levanta por las mañanas y en cualquier punto y

momento durante su trayecto hacia su lugar de trabajo. Pero cuando llega allí, parece olvidarse de ellas. Si se echa una mirada a los índices de las revistas especializadas y a los programas de los congresos, se podrá comprobar que reducidas son las perspectivas guiadas por los intereses institucionales con respecto a la complejidad de la realidad cultural latinoamericana. No es que falten los esfuerzos individuales o de ciertos grupos que tienden a recuperar voces sumergidas que parecen invisibles para el conjunto general de la institución. Sin embargo, durante mi trabajo en la edición de las *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, pude extraer la sintomática generalización de que una buena parte de estos esfuerzos carecen de apoyos conceptuales, basados en las aportaciones más esclarecedoras de la epistemología de las ciencias sociales, y por eso se ven obligados a recurrir a modelos y metodologías, como la estilística o el mitoanálisis, cuyas limitaciones deberían resultar hoy bastante obvias, pero que cuentan con algún grado de legitimación residual.

Quisiera plantear esta paradoja de la manera más clara y explícita: las prácticas culturales que nos rodean y en la que estamos permanentemente comprometidos en cualquier punto de Latinoamérica, no son en su gran mayoría *interesantes* para la institución de los estudios culturales latinoamericanos; y, a su vez, las categorías que esta institución proporciona y refuerza en sus discursos dominantes no resultan mínimamente operativas para intentar dar cuenta de la naturaleza y dinámica de la reproducción y transformación de estas prácticas, objetivos que, sin embargo, son los únicos que darían un sentido social a nuestra tarea. Para ponerlo de otra manera: nuestra formación profesional debería facultarnos para encarar el estudio de cualquier práctica o conjunto de prácticas culturales, seleccionadas eventualmente en función de los conflictos y necesidades de las sociedades en las que trabajamos y de la que somos parte. En lugar de eso, la institución parece orientada en función de una lógica propia, que selecciona qué prácticas le han de ser interesantes e incluso cómo se las ha de leer para que le resulten interesantes.

Creo que si no estamos realmente embarcados en solucionar esta paradoja es solo porque las estructuras de poder vigentes en nuestra institución la ocultan como tal. Las reflexiones que siguen están destinadas a desarrollar los argumentos, los presupuestos y la actitud política en que fundo estas apreciaciones.

2

Me parece conveniente comenzar ilustrando mi afirmación de que las categorías que la institución nos proporciona no resultan útiles a la hora de tratar de echar luz sobre los procesos culturales que debemos estudiar. Para eso

traeré inicialmente a colación un argumento que esboqué en un trabajo anterior¹ y que, según mi interpretación, abona esa especie de escepticismo de Antonio Cornejo Polar con respecto a la productividad de las categorías de mestizaje, transculturación e hibridez.² Estas tres categorías, en efecto, aunque difieran entre sí, comparten la común presuposición de la duplicidad: en los tres casos se postula la vigencia de por lo menos dos culturas diferentes, discernibles como tales, que han de entrecruzarse según los diversos mecanismos que cada uno de los procesos trata precisamente de capturar. Lo típico es que estas dos culturas sean reconocibles, respectivamente, como formas de lo europeo, por un lado, y formas indígenas o afroamericanas, por el otro. Esta duplicidad no suele parecer extraña, y a menudo suele presentársela como el hecho mismo que estos conceptos están llamados a explicar. Estos conceptos han surgido, precisamente, para dar cuenta de la diversidad y el conflicto cultural que particulariza a Latinoamérica.

Sin embargo, en una buena parte de los casos que así se estudian, los propios practicantes de la cultura no sienten la dicotomía en los términos que los estudiosos los plantean. Así como ocurre con la «oralidad mixta» de Zumthor, que es percibida como una tecnología unitaria —y no mixta— por quienes la desempeñan, las culturas en las que el estudio histórico o genético³ permite distinguir los elementos europeos de los elementos indígenas son vividas como una unidad cultural, o, para decirlo con más precisión, que en esos aspectos no encuentran sus contradicciones relevantes. Julio Miranda Bernal recordaba en un taller de JALLA Tucumán que los quechuahablantes no trazan una distinción entre las palabras que provienen del propio quechua y las que constituyen lo que los lingüistas llaman *préstamos* del español. En *lata ñawi* o *lata pishqo*, por ejemplo, *lata* no es menos *su propia* lengua que *ñawi* o *pishqo*. Y lo mismo ocurre, o por lo menos no hay razón para juzgar a priori que no ocurre, con los elementos culturales que intervienen en las varias prácticas que se han descrito como mestizas, transculturadas o híbridas, sea la ñusta reencarnada en la virgen del socavón o la producción artesanal para el mercado turístico.

1. V. Ricardo J. Kaliman, «Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes Centromeridionales», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42, Latinoamericana, Lima, Perú-Berkeley, Estados Unidos, 2o. semestre 1995, pp. 87-99.
2. Cf. Antonio Cornejo Polar, «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes», leído en el XXXI Congreso de LASA, Guadalajara, México, abril de 1997. No pretendo que el desarrollo a continuación, sea un argumento equivalente al de Cornejo Polar en ese artículo. Sospecho, en cambio, que la insatisfacción que allí se denuncia puede explicarse, al menos en parte, por las limitaciones que aquí expongo.
3. Digo «genético», aquí, en el sentido de que se trata de explicar las culturas del presente por su adscripción a un supuesto origen, en el que habría existido lo *indígena* puro, o lo *afroamericano* puro, por un lado, y lo *europeo* puro, por otro.

Ahora bien, el destino de cualquier práctica social, esto es, su posibilidad de reproducción o los caminos de su transformación, depende crucialmente de la conciencia de los agentes. La resistencia a las imposiciones extrañas a lo propio, por ejemplo, solo puede producirse en la medida en que se sientan como tales. En consecuencia, un modelo que no tome en cuenta esta conciencia, difícilmente podrá interpretarse como una explicación adecuada de la dinámica de las prácticas. El reconocimiento de un determinado elemento como *auténticamente* indígena —si es que esto es posible— o de otro elemento como *pura* imposición europea, solo puede tener utilidad como referencia histórica o como dato para alimentar un discurso identitario de lealtad al pasado y de rechazo a lo extranjero (o eventualmente a la inversa), pero no en sí para explicar el presente.

Otro concepto del que pueden extraerse conclusiones semejantes es el de los *legados coloniales*, que, a pesar de sus ambiciones de revelación y denuncia, se limita a subrayar la analogía que puede establecerse entre ciertos elementos culturales del presente con los que estuvieron vigentes en el pasado, dejando de lado usualmente el modo específico que esos elementos asumen en la conciencia práctica actual. Esta operación se esconde debajo de la metáfora del *legado*, nunca desarrollada propiamente, pero que sugiere que las estructuras coloniales fueron entregadas a la sociedad ulterior en un bloque compacto y fijo, aun cuando en realidad basta un mínimo de reflexión sobre los mecanismos de reproducción social, para darnos cuenta de los complejos procesos que ella implica y del cual nociones como estructuras de sentimiento, rutinización, socialización, etc., apenas si nos alcanzan todavía para distinguir algunos hilos conductores. Desde este punto de vista, la analogía de ciertos prejuicios y distribuciones del poder de un momento histórico con otro, que es lo que subraya el concepto de *legados coloniales*, puede llegar a resultar francamente irrelevante para analizar el estado de cosas en uno de esos momentos.

En suma, la identificación de las dicotomías presupuestas por conceptos como mestizaje, transculturación e hibridez; y de las analogías semantizadas por los legados coloniales, en la medida en que no representan —no se preocupan por representar— la conciencia de los practicantes,⁴ resulta estéril para

4. Corresponde aclarar, para evitar malentendidos, que el concepto de «conciencia» que presupongo se corresponde con lo que en la tradición marxista se conoce como *conciencia práctica* más que con cualquier concepto de la misma vinculado con la *filosofía de la conciencia*. Una perspectiva esencialista podría sugerir que lo *indígena* puro o las *estructuras coloniales* perviven inmaculadas en los niveles no conscientes de la conciencia práctica. Sin embargo, la formación de la conciencia práctica también está mediada por la socialización y, por lo tanto, sufre transformaciones a través de las generaciones. Es la obliteración de esta larga y compleja serie de mediaciones y transformaciones la que esteriliza categorías como las que aquí estoy cuestionando.

los intentos de comprender las prácticas culturales latinoamericanas, por lo menos en el sentido que, según defendí al comenzar la exposición, es el que ha de preocuparnos. Pero además, por esta misma propiedad, conceptos como los considerados son un factor determinante en la configuración de la paradoja que motiva estas reflexiones. En efecto, en ausencia de consideraciones y modelos sobre la compleja dinámica de los procesos culturales, se ven obligados a funcionar selectivamente en torno a cuáles de esos procesos culturales resultarán interesantes para los estudios en el seno de la institución. Por obra de la dicotomía genética que aspiran a reconocer, mestizaje, transculturación e hibridez, acaban desdeñando cualquier práctica en la que no sean nítidamente reconocibles los elementos indígenas o afroamericanos, en los cuales, y solo en los cuales, son capaces de reconocer la alteridad frente a la hegemonía, ésta, a su vez, para el caso, reducida a aquellos elementos en los que pueda reconocerse con meridiana claridad el elemento europeo. De igual manera, el afán por la supuesta *denuncia* de los legados coloniales solo puede satisfacerse en aquellos fenómenos donde la analogía supere lo meramente estructural, identificando elementos que admitan una lectura como supervivencia colonial. De este modo, una vasta mayoría de las prácticas culturales en las que de hecho se encuentran involucrados los hombres y mujeres latinoamericanos quedan fuera del campo del interés de los estudiosos culturales, en la medida en que no sean permeables a las lecturas que estos conceptos necesitan construir.

La limitación conceptual de los conceptos de mestizaje, transculturación e hibridez —no deja de ser curioso— proviene de aceptar de antemano que las categorías válidas para interpretar a Latinoamérica son las de lo europeo, por un lado, y la alteridad de lo europeo, por el otro. No resulta difícil rastrear la arqueología de esta concepción en el origen eurocentrista —y, sobre todo, en la ilusión de homogeneidad de la cultura europea— de la disciplina. Solo a partir de esta perspectiva puede uno imaginarse que es posible dar cuenta de la diversidad y la heterogeneidad latinoamericanas en los términos que estos conceptos proponen. En el caso de los legados coloniales, en lugar de partir de la consulta de los componentes de las subjetividades involucradas en la agencia cultural, se parte de un sobredimensionamiento de las virtualidades interpretativas de las periodizaciones, si es que no nos remitimos, como lo sugeriré el análisis que haré después, a las problemáticas que campean en la institución desde el advenimiento de los estudios poscoloniales, posicionados explícitamente en las naciones descolonizadas durante el siglo XX.

Si este análisis es correcto, podemos extraer, como conclusión provisoria, que en el desarrollo de estas categorías se ha impuesto la tradición del discurso disciplinario por sobre las preguntas que reclamaba la naturaleza de la propia realidad estudiada. Por esa tradición disciplinaria, entonces, la institución determina lo *interesante*, obstinándose en leer la realidad latinoamericana si-

guiendo la inercia de su propia trayectoria, en lugar de esforzarse en representar la trayectoria de las propias prácticas que pretende estudiar.

3

Para reforzar esta conclusión, tomaré ahora, como representativo del discurso institucional más reciente, un artículo de Walter Mignolo,⁵ en el que, con una argumentación densa, erudita e inteligente, se propone la incorporación a los estudios culturales del término «posoccidentalismo», en un intento por, según palabras del autor, «continuar descentrando la localización geográfica y epistemológica del continente; regionalizando ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’» (p. 679). Este objetivo se articula en una de las líneas actualmente dominantes en los estudios culturales latinoamericanos, precisamente la línea que, como se echa de ver en su formulación, se presenta como aparentemente progresista y sensible a la diferencia latinoamericana. Desde este punto de vista, me gustaría subrayar desde el comienzo la comunidad de objetivos que persigue esta línea con los de la posición que defenderé aquí. En realidad, por esta concordancia en los fines esta discusión se hace posible, porque lo que trataré de mostrar es que los principios subyacentes a ese artículo, que creo representan los de un vasto e influyente sector de los estudios culturales latinoamericanos, no solo no resuelven la paradoja, sino que incluso de cierta manera contribuyen a reforzarla.

Es justo aclarar, asimismo, que no he visto que Mignolo insista, con posterioridad a este artículo, en su propuesta del posoccidentalismo. Quizá eso se deba a algunos de los problemas que plantearé a continuación. Quizá, a otras razones. Creo, sin embargo, que su artículo es muy revelador de un modo de trabajo dominante en la institución y en ese sentido encuentro pertinente discutirlo. Se trata, en fin, de que, dados ciertos acuerdos sobre los fines últimos de nuestra tarea, abramos el debate en torno a cómo hemos de proceder para alcanzarlos.

La primera parte del artículo de Mignolo está construida sobre la base de un diálogo con un ensayo de Roberto Fernández Retamar, publicado originalmente en 1976,⁶ del cual se toma la palabra «posoccidentalismo». Como

5. Walter D. Mignolo, «Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas», *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, No. 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 679-696.
6. Roberto Fernández Retamar, «Nuestra América y Occidente», publicado originalmente en *Casa de las Américas* No. 98, septiembre-octubre de 1976. Cito por la edición incluida en *Algunos usos de civilización y barbarie*, Ediciones Letra Buena, Buenos Aires, 1993, pp. 117-161.

desarrollaré más adelante, el artículo de Retamar ofrece una caracterización bastante inequívoca del sentido en que entiende este término. No así Mignolo, que más bien se inclina por desglosar el sentido que tiene en mente en diferentes pasajes a lo largo del artículo. Esta estrategia expositiva complica la argumentación, puesto que la *regionalización* que se pretende con *postoccidentalismo* solo puede resultar convincente si alcanzamos a percibir por lo menos qué es lo que lo particulariza frente al *poscolonialismo* y el *posmodernismo*. De lo contrario, la propuesta se reduce a la mera adopción de un nuevo término para designar los posicionamientos que ya conocemos, emanados y difundidos desde el centro, en abierta contradicción con el propósito declarado de *descenramiento*. Para el tema que aquí estoy desarrollando, como se verá, este punto es fundamental, y constituiría el nudo del desafío más relevante que encara el artículo.

No parece, sin embargo, que su autor considere las cosas de la misma manera. Por lo pronto, hay varios pasajes en los que sugiere que, en efecto, las palabras «occidentalismo» y su correspondiente «post», quiero decir las palabras como tales, en toda su natural polisemia y diseminación, son el nudo de su propuesta, como puede verse en la siguiente cita:

Para los pensadores en América Latina el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en *términos* de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que «posoccidentalismo» (en vez de «posmodernismo» y «poscolonialismo») es una *palabra* que encuentra su lugar «natural» en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como «posmodernismo» y «poscolonialismo» lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en ex-colonias británicas, respectivamente. (p. 680, subrayados míos)

ó cuando retrotrae el occidentalismo a «legado del discurso imperial» por el hecho de que «las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como ‘Indias Occidentales’» (p. 681), una observación en la que Mignolo atribuye a una localización de base cartográfica las mismas connotaciones que al Occidente concebido como un orden cultural. Las Indias Occidentales son, como sabemos, una metáfora de las Indias previamente conocidas, de las que se las distingue por su ubicación con respecto a Europa. El Occidente del occidentalismo, en cambio, designa al conjunto de Europa y sus colonias americanas, que se consideran culturalmente afines por delegación imperial, lo cual diferencia estas colonias del Oriente en bloque, desde el punto de vista cultural y ya no solo geográfico. La continuidad que se sugiere entre las dos acepciones, por otra parte, se desentiende de la notable diferencia en los sujetos históricos dentro de las cuales surge cada una de ellas: la Corona española, en el primer caso, y las naciones «modernas» de Europa, en el otro.

Lo único que da sentido a esa supuesta continuidad, en suma, es la apelación a la misma palabra, *occidente*.

Complementariamente, las propiedades del posoccidentalismo que, como mencionaba antes, va Mignolo desgranando a lo largo del artículo, decididamente no colaboran para distinguirlo como especificidad latinoamericana frente al posmodernismo y poscolonialismo.

Por ejemplo, al comentar lo problemático que resulta hoy hablar, como lo hiciera Retamar en 1976, de «latinoamericanos verdaderos», Mignolo afirma que «la cosificación del concepto de cultura, y la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de occidente como el sí-mismo, y del resto del planeta como la otredad» (p. 681). Y continúa: «El espacio entre el sí-mismo y el otro se construyó sobre la base de considerar las culturas como entes encerrados en territorios nacionales (p. 681).» En efecto, contamos hoy con argumentaciones contundentes, como las aportadas por Anderson y Hobsbawm, para no citar solo a dos esfuerzos muy influyentes, para apoyar una conceptualización de las identidades nacionales como construcciones discursivas tendientes a legitimar al Estado como representante «espiritual» de la población bajo su control, así como su soberanía territorial. Lo que no está claro es por qué ha de considerarse al occidentalismo como la cobertura de todos los nacionalismos, según se sugiere en el pasaje aludido, al sostener que la «gestación de entes como las culturas nacionales» son una «parte integral de la idea misma de occidentalismo», ya que el occidentalismo parecería ser simplemente un ejemplo más de la aplicación del mismo principio. De todos modos, lo que la evidencia deja claro es que esta operación es característica del desarrollo de los estados liberales, desde Napoleón en adelante. Filiar el occidentalismo con los nacionalismos, y dado que éstos se consideran, casi como un lugar común, una propiedad constitutiva de la modernidad, supone identificar el posoccidentalismo con el posmodernismo, también ocupado en la crítica de esta legitimación del Estado.

Conclusiones similares pueden extraerse de otro pasaje en el que se avanza una caracterización del occidentalismo. «Convertir diferencias en valores...», dice Mignolo, «...fue una de las estrategias fundamentales de subalternización implementada por el occidentalismo, como discurso y práctica político-económica (682)». La operación ideológica aquí, la de equiparar lo diferente y lo inferior, propia del etnocentrismo, no es en un sentido estricto exclusiva de las potencias imperiales. Un estudio detenido de los procesos identitarios en general, muestra la fuerte tendencia de tales discursos al etnocentrismo. En muchas culturas, la palabra que designa la identidad étnica es la misma que se usa para el ser humano en general, con la consiguiente connotación de que no son exactamente «seres humanos» quienes no pertenecen al

grupo étnico de referencia. Sin duda, lo relevante en la afirmación de Mignolo no es entonces meramente la operación etnocéntrica sino su uso como «estrategia de subalternización», como instrumento de legitimación de las empresas colonialistas. En este caso, entonces, occidentalismo se interpreta como equivalente a colonialismo, y de hecho la denuncia del etnocentrismo y sus consecuencias conceptuales es un elemento constitutivo, precisamente, del discurso postcolonial.

A menos que se me escape alguna precisión sutil, oculta en otro pasaje del artículo, el sentido de posoccidentalismo que propone Mignolo no puede distinguirse, entonces, del de sus correlatos situados en otras coordenadas geointelectuales. La regionalización parecería confiarse en las virtualidades de la palabra misma, aunque no hay nada en la propuesta que tome precauciones contra el riesgo de que el sentido de «posoccidentalismo» acabe llenándose con el de los otros dos términos, más prestigiados ya por una posición de privilegio en el discurso de los estudios culturales. Por el contrario, parece incluso sugerirse que los beneficios de la palabra «posoccidentalismo», para los estudios culturales latinoamericanos, descansan precisamente en que les permiten narrar desde Latinoamérica el relato que ya vienen narrando, desde otros espacios intelectuales, el posmodernismo y el poscolonialismo. Desde este punto de vista, la lógica de esta propuesta —que podemos interpretar como un signo de los presupuestos compartidos en el ámbito académico en el que se la lanza— confirma una parte del diagnóstico que avancé en la sección anterior, en el sentido de que la dirección de los estudios culturales latinoamericanos sigue la inercia de su propio discurso, y aun nos permite agregar la observación de que este discurso, a su vez, se muestra altamente permeable a tradiciones discursivas más centrales, de lo cual resulta que en vez de contribuir al descentramiento de la producción de conocimiento, esta línea de trabajo más bien contribuye al efecto exactamente contrario, el de reforzar los procesos de hegemonía.

4

El único rasgo del posoccidentalismo que nos permitiría pensarlo como una propuesta propiamente latinoamericana es que está tomado de un texto de un brillante intelectual de clara filiación anticolonialista y con un extenso y reconocido magisterio en pos de la independencia de pensamiento del discurso crítico latinoamericano. Pero aun por este costado, la argumentación tiene sus puntos débiles, ya que el concepto de Retamar está transformado en aspectos epistemológicamente definidores. Analizaré esto, ya que esa diferencia nos conduce a la otra arista de mi diagnóstico inicial, según el cual la inercia

discursiva de la institución conduce a que las problemáticas de la realidad cultural latinoamericana no sean la verdadera guía del trabajo del estudioso cultural y, en consecuencia, tantas prácticas queden fuera del interés institucional.

En el ensayo de Fernández Retamar, el occidentalismo es no solo la Europa eurocentrista, sino sobre todo y explícitamente el capitalismo. El «posoccidentalismo», a su vez, como superación del capitalismo, es expresamente equiparado con el marxismo. El trabajo de Retamar es marxista en este sentido, aunque en verdad no lo es desde el punto de vista metodológico, en el cual más bien corresponde situarlo en el marco de la historia de las ideas, aunque con referencias directas a la relación entre el desarrollo del pensamiento y ciertos hitos políticos fundamentales.

El artículo de Mignolo, en cambio, en un marco general de raigambre postestructuralista, inserta al menos una afirmación que implica los postulados clásicos del marxismo mecanicista. En efecto, en el pasaje ya aludido en el que discute la relación del occidentalismo con las identidades nacionales, sostiene que «...el proceso creciente de globalización [...] planetaria y [...] el incremento tanto de los capitales nacionales como de las migraciones masivas [...] ponen en tela de juicio categorías que permitan afinar gente y entes abstractos concebidos como ‘cultura’, a territorios» (pp. 680-1). Casi inmediatamente, reitera esta aseveración: «La transnacionalización del capital y su desarraigo nacional, tanto como las migraciones motivadas por la transnacionalización económica, fractura cada vez más la idea de que las culturas son entidades coherentes localizables en unidades geográficas discretas (p. 681)». De este modo, se atribuye a ciertos procesos socioeconómicos la determinación de las ideas, reproduciendo el típico esquema de la determinación de la superestructura por la base.

No se trata de negar la bastante plausible hipótesis de que las condiciones políticas y económicas que Mignolo menciona, sobre todo la transnacionalización del capital, generaron un ámbito propicio para la difusión y el relativo arraigo que han encontrado en el seno de la academia las argumentaciones sobre el carácter construido de las identidades nacionales. Sin embargo, la validez que otorguemos a esas argumentaciones no depende —o al menos no debería depender— de esos fenómenos, sino de los criterios independientes con los que las evaluemos: la coherencia de los modelos que presuponen y la adecuación empírica, por ejemplo. Desde este punto de vista, no es simplemente que el carácter metafísico de la concepción ontológica de la nación, «se ha puesto en tela de juicio» o «se fractura cada vez más», sino que es francamente insostenible hoy en día, según los parámetros epistemológicos más plausibles. Solo cabe atribuir a la secular presión de un sistema educativo y otros aparatos igualmente poderosos en la conformación de las subjetividades, así como al endémico relajamiento del rigor argumentativo en las humanidades,

el que esta convicción no haya ganado más terreno en el plano académico y los partidarios de la nación ontológica no sientan todavía la responsabilidad de la carga de la prueba.

Esta aparentemente marginal precisión que propongo sobre el texto de Mignolo es en verdad síntoma de una diferencia epistemológica fundamental, que creo que separa también los respectivos occidentalismos de Mignolo y de Retamar. En el cuadro de situación postestructuralista del primero, rige un absoluto descrédito de la posibilidad de un conocimiento cuya legitimidad supere los límites del posicionamiento histórico y social de los sujetos involucrados. En este contexto, expresiones como las que acabo de usar («criterios independientes para evaluar argumentaciones», «parámetros epistemológicos más plausibles», «rigor argumentativo») no tienen sentido, o en todo caso, se descartan como rehabilitaciones del «sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado en la modernidad», que también, se afirma, «es cada vez más difícil de sostener» (p. 686) y debería arrojarse hacia el otro lado, allí donde, siempre según este cuadro de situación, estamos pugnando por arrumbar la modernidad, el colonialismo y el occidentalismo.

He discutido en otra parte —y otros antes, después y mejor que yo— esta versión que reduce la capacidad científica humana a mero rasgo cultural europeo, y no me parece este el momento de desarrollar una cuestión epistemológica tan ardua. Sí resulta pertinente llamar la atención sobre el hecho de que el reclamo por el arbitraje de la razón, como alternativa frente al supuestamente libre curso de supuestas «epistemologías locales», en un juego que a la postre acaba garantizando que la verdad la tendrá quien pueda pagar mejor por ella, es un rasgo definitivo del *posoccidentalismo*, pero del posoccidentalismo de Retamar. Para éste, en efecto, el posoccidentalismo del marxismo (lo que le permite superar a Occidente) descansa en su potencialidad científica, como lo pone de manifiesto al subscribir la siguiente cita de Julio Antonio Mella:

Para decir que el marxismo [...] es exótico en América hay que probar que aquí no existe proletariado; que no existe imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia, Europa, etc. Pero América no es un continente de Júpiter, sino de la Tierra. Y es una cosa elemental para todos los que se dicen marxistas [...] que la aplicación de sus principios es universal (pp. 153-4).

Este rasgo del posoccidentalismo de Retamar resultaría, para el postestructuralismo de Mignolo, en realidad, occidentalista, en la medida en que asignaría al marxismo una posición *cartesiana*. El propio ensayo de Retamar le contesta que «la aceptación o el rechazo del materialismo dialéctico e histórico por los pensadores latinoamericanos no [...] es] en absoluto una etapa

más en la historia de su aceptación o rechazo de ideas ‘occidentales’, sino más bien todo lo contrario» (p. 153), con lo cual da mayor relieve a una afirmación inmediatamente anterior, según la cual

Algunos comentaristas de Mariátegui han dicho que él era marxista *pero* que desarrolló criterios propios en relación con los problemas de nuestra América. En realidad debe decirse que de veras era marxista *porque* desarrolló tales criterios. Lenin, quien enriqueció el marxismo en la época imperialista y del triunfo de la primera revolución socialista (circunstancias que Marx y Engels no llegaron a vivir) consideraba que ‘el alma viva del marxismo’ era ‘el análisis concreto de la situación concreta’. (pp. 152-3, Subrayados de Fernández Retamar).

Esta vocación por un estudio científico de la realidad y la confianza en la ciencia prima entonces en la tradición del pensamiento latinoamericano que Mignolo ha elegido como interlocutora de sus reflexiones, pero al mismo tiempo resulta inaceptable para una episteme en la que el discurso se ha convertido en un sucedáneo casi absoluto de la realidad. Esto le obliga a transformar radicalmente el concepto de posoccidentalismo de Retamar, eliminando precisamente lo que resultaba ser una de sus aspiraciones fundamentales.

No es necesario admitir que el marxismo sea el único paradigma que pueda proporcionar instrumentos aptos para el análisis de la realidad, aunque creo que hay que reconocer su papel central y científicamente revolucionario en el desarrollo de las ciencias sociales y en la producción de categorías de análisis, esclarecedoras de las contradicciones y los conflictos que dinamizan los procesos sociales. En todo caso, creo que lo relevante para este debate se ubica en un nivel de reflexión más general.

Producir conocimiento implica producir generalizaciones, e implica por lo tanto producir categorías. Cuando las categorías obedecen a las convicciones dominantes, cuya validez se da por sentada simplemente porque se han ganado un lugar en el discurso institucional, aplicarlas es simplemente *reconocerlas*, una operación a través de la cual la institución nos fuerza a seleccionar aquellos fenómenos en los que ese *reconocimiento* sea más factible. Todo lo demás no le es interesante. En general, esas categorías son instrucciones para darle forma a la realidad, o por lo menos nada previene que no se limiten a ser eso. Y, también en general, se enuncian con la ductilidad e imprecisión que es característica de un instrumento de lectura.

Lo que en verdad necesitamos son categorías que puedan fracasar en el intento de *aplicación*, que se definan con el suficiente rigor como para que podamos reconocer si determinada realidad concreta puede o no modelarse de esa manera. En tal caso, cualquier práctica que no pueda modelarse en los términos propuestos adquirirá interés teórico, por lo mismo que pone en tela de juicio las categorías y está en condiciones de proponer mejores categorías. Y

si, en cambio, las categorías resultan adecuadas y no fracasan, será porque han proporcionado la capacidad de explicar los procesos culturales, que es lo que constituye precisamente nuestra función profesional. En la búsqueda de un camino como éste, que resuelva nuestra paradoja, se enlazan los varios reclamos que los estudiosos culturales latinoamericanos debemos encarar.

5

En la segunda parte del artículo cuya primera parte he discutido aquí en extenso, Mignolo sienta un modelo que nos permite avanzar en la comprensión de las razones por las que la paradoja resulta, sin embargo, tan difícil de resolver. Habla allí de una «epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual» (p. 686).

La situación es compleja [continúa] puesto que, por un lado, nos encontramos con el trabajo de académicos motivados por un interés intelectualmente genuino por la situación histórico-social en América Latina y, por otro, con los intereses de estado compaginando las investigaciones de área con los diseños imperiales (p. 686).

En la dialéctica entre estas dos variables se situaría la dinámica de la institución. No cabe ninguna duda de que la segunda emana vigorosa y articuladamente de las estructuras de poder. En ese factor debemos situar como problema acuciante el avance creciente de los proyectos que Ileana Rodríguez⁷ denomina «corporativos» y que amenazan con neutralizar todo posible efecto social de los estudios culturales en favor de una tecnocracia eficientista y globalizadora. He notado que esta presión se ha acentuado particularmente en nuestros colegas radicados en Estados Unidos, aunque, naturalmente, tal fenómeno se transmite fluidamente al contexto de los estudiosos latinoamericanos, como una función de los recursos económicos concentrados en Estados Unidos y las oportunidades que ofrece de trabajo, remuneración y desarrollo profesional. Sin embargo, a pesar de los intentos de neoliberalizar los sistemas educativos y las políticas de investigación en los países latinoamericanos, se me ocurre que todavía están lejos de alcanzar el grado de mercantilización que en cambio sí parece estar primando en el país del norte. Todavía es posible, creo, en Latinoamérica, diseñar proyectos de investigación donde lo interesante se

7. Ileana Rodríguez, «Cambios en el sistema de educación superior: del ámbito liberal al corporativo», inédito.

juzgue en función de las problemáticas de la sociedad en su conjunto, en lugar de vernos obligados a atender a aquellos aspectos adonde apunten las hegemonías políticas o económicas. Sin embargo, no hay ninguna garantía de que esto sería siempre así. Más bien, los signos actuales no dan lugar a optimismos. La incidencia del poder sobre la orientación de nuestro trabajo y el modo de sobrellevar esta situación es algo que nos atañe a todos.

En este contexto, creo, un proyecto como JALLA cobra singular relieve, en la medida en que llegue a constituir una posición alternativa como espacio de reflexión para los «académicos motivados por un interés intelectualmente genuino» en la realidad sociocultural latinoamericana en general y andina en particular, lo cual significa una relativa independencia con respecto a las estructuras de poder político y económico. En el afán de superar el mero voluntarismo, y que estos objetivos cobren cuerpo en la práctica del debate, he avanzado estas reflexiones. ▀