

XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2007.

La polémica de los estudios culturales latinoamericanos.

Carlos Guevara.

Cita:

Carlos Guevara (2007). *La polémica de los estudios culturales latinoamericanos. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/1211>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La polémica de los Estudios Culturales Latinoamericanos

Carlos Guevara Meza

Hay un grupo creciente de autores que viven y trabajan en América Latina (aunque algunos de ellos asisten de vez en vez a impartir cursos y conferencias a Europa y Estados Unidos), cuyo trabajo ha sido incluido en la categoría de Estudios Culturales Latinoamericanos. Durante más de diez años ha estado presente el debate sobre si las perspectivas de autores como Néstor García Canclini, José Joaquín Brunner, George Yúdice, Renato Ortiz, Jean Franco, Beatriz Sarlo, Jesús Martín Barbero, Guillermo Bonfil, Nelly Richard, entre los más conocidos, se derivan de los *Cultural Studies* anglosajones, al grado incluso de ser una copia o la imitación de una moda intelectual más proveniente de la metrópolis, o no, tanto como para rechazar la categoría y buscar mantenerse en un límite disciplinario tradicional, algo cuestionado por la vertiente anglosajona. Autores como Mattelart y Neveu han señalado que el nombre de Estudios Culturales para designar a estos autores era una etiquetación hecha desde el centro, incluso con la idea de menospreciar el trabajo realizado en la periferia académica.¹ Barbero por su parte señala simplemente que “nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que la etiqueta apareciera”.² Del otro lado, autores como Julio Ramos en un texto incluido en la compilación de Mabel Moraña ha llegado incluso a hablar de un “latinoamericanismo vernáculo” que niega sistemáticamente toda influencia externa por considerarla imperialista, añadiendo que esa perspectiva es practicada por los latinoamericanos y algunos “rezagados” de la academia en Estados Unidos.³ Por su parte, Carlos Reynoso después de realizar una ácida crítica a los estudios culturales anglosajones, cree ver en García Canclini los mismos defectos⁴, mientras que Santiago Castro-Gómez le responde que aun concediendo que la práctica

¹ Armand Mattelart y Érik Neveu, *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Paidós, Comunicación n. 153, 2004. pp. 120-122.

² Entrevista con Jesús Martín Barbero. Revista *Dissens*, 1996.

³ Mabel Moraña, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio-Instituto Iberoamericano de Literatura. 2000, p. 191.

⁴ Carlos Reynoso, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Barcelona, Gedisa, 2000.

anglosajona de esta perspectiva haya incurrido en muchos de los defectos señalados, los estudios culturales realizan aportes significativos en los tiempos actuales.⁵

El mismo García Canclini no utiliza el término de Estudios Culturales ni cita a sus fundadores en sus primeros trabajos. En *Arte popular y sociedad en América Latina* de 1977, no se incluye en la bibliografía ningún libro de Hoggart, Williams o Thompson, en cambio hay referencias a Althusser, Barthes, Baudrillard, Benjamin, Bourdieu, Eco, Gramsci, Jakobson, Levi-Strauss, Marx e incluso Mao, y también a Juan Acha, Augusto Boal, Antonio Cándido, Roberto Fernández Retamar, Alberto Híjar, Mariátegui, Mattelart, Angel Rama y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros. En *Culturas populares en el capitalismo* de 1982 cita a Hoggart y a Williams, pero continúa refiriendo mucho más a otros autores como los mencionados antes. En *Culturas híbridas* de 1990 apunta en los Agradecimientos las becas que le permitieron estudiar en Europa con más detalle a autores como Bourdieu y Cirese y sólo cita dos textos de Williams. En la introducción a su compilación *Cultura y pospolítica* de 1995, menciona los estudios culturales pero en el sentido de estudios sobre la cultura y no como una corriente, movimiento o disciplina particular.

Sin embargo, hay que señalar que el enfoque presenta obvias semejanzas con la tradición de los CS provenientes del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham, Gran Bretaña, fundado en 1964, con antecedentes en los trabajos de Hoggart⁶, Williams⁷ y Thompson⁸, intelectuales de izquierda marxista, que además de sus aportaciones teóricas mantienen cierta militancia política (Thompson es incluso uno de los fundadores de la *New Left Review*), y cuyos planteamientos básicos consisten en una nueva aproximación a los problemas de la relación entre cultura y economía (cuando el estalinismo dominante reducía la primera a una variable de la segunda) y en la

⁵ Santiago Castro-Gómez, “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: una visión desde los intersticios” Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina. Quito, Ecuador, Junio 13-15 de 2001.

⁶ Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Referentes to Publications and Entertainments*, 1957.

⁷ Raymond Williams, *Culture and Society*, 1958.

⁸ E. P. Thompson, *The Making of the English Work Class*, 1963.

reivindicación de la resistencia de las clases dominadas al orden impuesto por el capitalismo.

A esto hay que añadir que los miembros del CCCS se caracterizaron también por su compromiso político (militando en diferentes causas comunitarias y escolares, como la educación de adultos), que su esfuerzo de superar las limitaciones del reduccionismo estalinista pasó por la utilización de referentes teóricos europeos continentales entre los que hay que destacar la semiótica francesa, la recuperación de Gramsci, el estructuralismo en sus diferentes versiones y los planteamientos de la Escuela de Frankfurt; y que sus trabajos tendieron a romper rígidas barreras disciplinarias tradicionales. Para los años ochenta los CS ya se consideraban una disciplina bien establecida más allá de Birmingham, y aunque Stuart Hall (coordinador de los trabajos colectivos más importantes del grupo) seguía considerándose marxista y continuaba teorizando al respecto, la derivación hacia las investigaciones sobre medios de comunicación y recepción (que él mismo promovió ya como director del Centro), dio pie a una multiplicidad de temas y perspectivas que difícilmente podrían considerarse en la misma línea de los trabajos de Thompson, cayendo muchas veces en un populismo cultural objetable.⁹

Pero más allá de estos datos me parece que hay tres puntos poco tratados en esta polémica. El primero se refiere a la tradición del ensayismo latinoamericano como antecedente fundamental en la mayoría de estos autores. El segundo al trabajo realizado en Latinoamérica sobre los referentes teóricos que apoyaron el surgimiento de los *Cultural Studies* ya mencionados. Y el tercero a las condiciones sociales en las que se presenta esta perspectiva en América Latina y que, en rigor, serían causales de su surgimiento, tanto o más que la pura influencia intelectual.

Sobre el primer punto pueden señalarse trabajos con obvias semejanzas a los CS realizados desde los años sesenta y setenta, por autores de la generación previa a la que nos ocupa, por ejemplo, *El proceso civilizatorio* de Darcy Ribeiro (1968), *Las ciudades y las*

⁹ Baste señalar al respecto el famoso trabajo sobre la recepción de la telenovela norteamericana *Dallas* de Ien Ang (1982), que ha sido canonizado como obra de referencia pese a sus visibles limitaciones metodológicas; o los textos de los estadounidenses James Lull y John Fiske. Este tipo de investigaciones y perspectivas se integran en la línea general de lo posmoderno ochentero, que cuestiona fuertemente otro miembro importante de la *New Left Review*, Fredric Jameson en su famoso artículo “El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío”.

ideas de José Luis Romero (1976), o *Rubén Darío y el Modernismo* de Ángel Rama (1970), seguido años después por *La ciudad letrada* (1984). Textos que podrían vincularse con una tradición de reflexión sobre la cultura latinoamericana que habrían realizado otros miembros de esa generación y de la anterior, como Zea, Salazar Bondy, y Miró Quezada¹⁰, con antecedentes importantes en los trabajos de José Gaos, Fernando Ortiz, Samuel Ramos y Alfonso Reyes¹¹ en los años cuarenta, treinta y veinte, junto con Mariátegui, Haya de la Torre y Vasconcelos.¹² Y el antecedente podría ir aún más lejos, a la generación de Rodó y Deústua¹³, y por supuesto Martí. Ya Alicia Ríos en su colaboración para libro de Daniel Mato ha explorado esta vertiente con detalle.¹⁴ Hay que señalar, sin embargo, que varios miembros importantes del grupo latinoamericano han manifestado su distancia frente al ensayismo, por considerar que no tenía el suficiente sustento empírico.

Sobre el segundo punto, hay que señalar que las principales influencias teóricas recibidas por los *Cultural Studies* se habían trabajado en América Latina al mismo tiempo que en el mundo anglosajón (incluso con muy poca diferencia respecto de su aparición en Europa continental) y por razones propias. El existencialismo en todas sus vertientes había tenido buena recepción en América Latina, en parte por la influencia de los maestros transterrados españoles, que traducen del alemán y el francés a todos los autores de la corriente. Y aunque los marxistas latinoamericanos rechazaron mucho tiempo los planteamientos existencialistas, la posterior orientación de Sartre hacia el marxismo, su vinculación con la Revolución Cubana y luego con el movimiento del 68 en Francia, atraerá la mirada de la izquierda latinoamericana, no sólo sobre textos como la *Crítica de la razón dialéctica*, sino incluso sobre *El Ser y la Nada*, y los temas de la subjetividad y la

¹⁰ En buena medida, la polémica sobre la posibilidad de la filosofía latinoamericana deriva en una discusión sobre el papel de la cultura en situación de subdesarrollo y neocolonialismo, como puede apreciarse en el siguientes trabajos de Salazar Bondy y en los trabajos posteriores de Miró Quezada. Zea pasa de la reivindicación identitaria a la crítica del occidentalismo en *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Igualmente sus reflexiones forman la base sobre la que se levanta la Filosofía de la Liberación.

¹¹ De Gaos, entre muchas otras obras, destaca “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórica filosófica”. De Ortiz por supuesto *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. De Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*. Y de Reyes *Última Tule*.

¹² De ellos tres por supuesto habría que mencionar los trabajos de reivindicación y crítica al papel del indígena en América Latina.

¹³ De Rodó por supuesto *Ariel*, y de Alejandro Deústua su *Estética General* de 1923.

¹⁴ Alicia Ríos, “Los estudios culturales y el estudio de la cultura en América Latina”, en Daniel Mato (coord), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso, 2002.

otredad, que dieron lugar, entre muchas otras cosas, a las reflexiones clásicas y muy influyentes de Franz Fanon. El estructuralismo también tendrá una presencia importante en la formación intelectual de los autores objeto de esta investigación, tanto en el campo de lo antropológico (con la lectura de Lévi-Straus), de lo sociológico (especialmente la sociología de la cultura de Bordieu) y lo filosófico (con Althusser y Foucault), que dieron lugar a una nueva comprensión del Estado y su relación con la sociedad civil, así como del papel del ámbito simbólico e imaginario en la constitución de los sistemas de dominación, aparte de fundar importantes críticas al eurocentrismo que se inscribieron en la respectiva tradición latinoamericana. Los planteamientos de la Escuela de Frankfurt también serán fundamentales, sobre todo ante la visibilidad que alcanza Marcuse en los movimientos del 68¹⁵, abarcando por supuesto a Adorno, Horkheimer, Benjamin y poco después a Habermas, aportando brillantes análisis sobre la estética, conceptos como “industrias culturales” “el autor como productor”, “reproductibilidad técnica”, “razón instrumental”, y por supuesto una visión crítica, quizá pesimista, de la modernidad.¹⁶

La nueva concepción del poder y su naturaleza que aportan estos referentes es particularmente importante, no sólo en el ámbito teórico, sino en lo que implicó de alternativas de práctica política y cultural. Para Althusser por ejemplo (un autor fundamental que comienza a ser difundido por la chilena Marta Harnecker y que en México fue ampliamente trabajado —primero de los originales y luego en traducciones que ellos mismos se encargaron de hacer y publicar— por el grupo encabezado por Alberto Híjar y Raúl Olmedo, al que luego se suman Cesáreo Morales, Carlos Pereyra y Enrique González Rojo, sin olvidar la importante presencia, como crítico de Althusser, de Adolfo Sánchez Vázquez—), el Estado no puede ser reducido al aparato de coerción, pues incluye el momento ideológico. Pero no puede haber distinción entre Estado y sociedad civil, en el sentido de distinción entre lo público y lo privado, “porque el Estado es la condición de

¹⁵ En México, Marcuse incluso fue objeto de una referencia del presidente Díaz Ordaz, nada menos que en un informe de gobierno, aunque uno de los protagonistas del movimiento (Luis González de Alba en su novela testimonial *Los días y los años*) confiesa que sólo leyó al filósofo después y a raíz de esa referencia.

¹⁶ En esta línea hay que destacar la labor de Bolívar Echeverría por el lado de la lectura marxista de la Escuela de Frankfurt, y el de Dussel y Scanone por el de la Filosofía de la Liberación.

posibilidad de toda distinción entre público y privado”.¹⁷ Por tanto, hay identidad entre Estado y sociedad civil, y el momento ideológico es una función del Estado. La ideología, además, no puede ser pensada al margen del momento institucional del aparato que la encarna, y es así que la ideología debe ser considerada en función de los aparatos ideológicos del Estado. Como es sabido, Althusser señala como aparatos ideológicos a las Iglesias, a las escuelas, a las instituciones jurídicas, al sistema político incluyendo a los partidos; a los sindicatos, a los medios de comunicación y a la cultura (literatura, artes, deportes, etc.). Para Althusser los aparatos ideológicos no sólo son el objeto, sino también *el lugar* de la lucha de clases y: “por lo que sabemos, ninguna clase puede tener en sus manos el poder del Estado en forma duradera *sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del Estado*”.¹⁸ Esta última concepción la extrae Althusser, según confesión propia, de Gramsci, a quien considera antecesor suyo en la comprensión más acertada del Estado, pero cuyas intuiciones quedaron en calidad de “notas agudas, aunque parciales”.¹⁹ Y Gramsci, por supuesto, no era ningún desconocido en nuestra región.

Al decir de José Aricó, el autor de los *Cuadernos de la cárcel* que circula en América Latina desde los años cincuenta²⁰, aunque ya el mismo Mariátegui lo menciona brevemente en 1921²¹ y en cierta forma el principal responsable de su difusión sea el propio Aricó con la fundación en 1963 de la revista *Pasado y Presente*. La presencia del pensamiento gramsciano en Argentina estuvo fuertemente ligado a la necesidad de ofrecer una fundamentación teórica marxista al peronismo revolucionario, razón de los trabajos de Aricó, Héctor Agosti, Juan Carlos Portantiero y Oscar Terán (que buscó el lazo que unía estos planteamientos con los de Mariátegui)²², donde las preocupaciones por el papel de los intelectuales, la significación de la cultura y el arte tenían particular interés. Las mismas preocupaciones permearon la lectura de Gramsci en México, aunque probablemente

¹⁷ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, México, Quinto Sol, s/f. (*La Pensée*, junio de 1970), p. 29.

¹⁸ *Ibid*, p. 32. Las cursivas son nuestras.

¹⁹ *Ibid*, pp. 6-7, nota 7.

²⁰ José Aricó, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988.

²¹ En un artículo enviado de Italia publicado en *El Tiempo* de Lima.

²² Pablo Guadarrama (coord), *Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia/Universidad Central de Las Villas, 1999.

estuvieron más ligadas a los debates althusserianos, una lectura fortalecida por Aricó, ya exiliado en México para los años setenta, que publicaba ahí la revista y por las ediciones de Siglo XXI.²³

Sobre el tercer punto habría que decir que la crisis del modelo del Estado Planificador, tanto en lo político como en lo ideológico y lo económico, terminó por limitar los mecanismos de integración y exclusión social utilizados por el Estado para la gestión y control de conflictos entre los diferentes actores, lo que permitió la visibilidad de grupos sociales que antes solían incluirse en categorías más amplias que se esencializaban y cuyas especificidades se homogeneizaban con las de éstas, o eran simplemente excluidos por considerarlos anómalos en el contexto social.

Dicha crisis del modelo de Estado Planificador en América Latina tuvo una duración relativamente amplia. El propio intervencionismo norteamericano mostraba que las coordenadas de la noción de desarrollo tenían sus límites precisos en el respeto a sus intereses y políticas, lo que da lugar, en los diferentes países, a conflictos que se enfrentan con acciones que mostraban esos contornos en forma práctica (el incremento en el autoritarismo del Estado, al grado incluso de la dictadura militar). La duración de este proceso podría marcarse entre el triunfo de la Revolución Cubana hasta el ciclo de crisis económicas que comienzan con la del petróleo en los años setenta y continúan con las de la deuda en los ochenta y noventa.

Esta nueva visibilidad de los grupos sociales es tanto social como política, y muestra las limitaciones tanto de los proyectos de unificación nacional de las burguesías latinoamericanas, como de la pretendida universalidad de la modernidad occidentalista.

Ello da pie, en el campo académico, al cuestionamiento de los marcos hegemónicos hasta ese momento, como el funcionalismo norteamericano en el caso de la sociología y la antropología, o las posturas esencialistas en los de la filosofía y los estudios latinoamericanos, que básicamente representaban la forma académica de los proyectos de

²³ Si bien hay que señalar que la difusión y la interpretación de Gramsci estuvo muy influida por las posiciones políticas del grupo de Aricó, y sus cambios. Además habría que señalar, en el caso de los gramscianos argentinos, el papel de la revista *La rosa blindada*. V. Néstor Kohan, “José Aricó, ‘Pasado y Presente’ y los gramscianos argentinos”, *Rebelión*, 26-02-05.

modernización nacionalista y universalista de los grupos beneficiados o integrados en el sistema del Estado Planificador.

Dichos cuestionamientos en términos generales van en el sentido de reivindicar la especificidad no reductible de los diferentes grupos sociales, en particular de los grupos populares subalternos, y la diversidad tanto al interior de las sociedades latinoamericanas, como la diversidad de esas sociedades en el contexto regional; sin abandonar, empero, las ideas rectoras de una perspectiva latinoamericanista (sólo que sin caer en los esencialismos identitarios que la caracterizaban) y de un acceso a la modernidad (que se intenta pensar, esta vez, al margen o en contra de sus coordenadas capitalistas occidentalocéntricas). Valorando una diversidad que antes se veía como obstáculo para el desarrollo social y económico, pero sin caer en la fantasía de una armonización automática al modo de la globalización neoliberal. Y mostrando “una imagen de las sociedades latinoamericanas en donde los diferentes planos de la vida social (económico, político, cultural, individual) no aparecen vinculados a un esquema unitario de ‘desarrollo’, sino que avanzan en múltiples direcciones, obedeciendo a una gran variedad de tiempos y lógicas, sin que ello impida su coexistencia mutuamente dependiente”.²⁴

Esta perspectiva da lugar a estrategias críticas que cuestionan el referente de lo nacional como unificación sin fisuras, y de lo latinoamericano como esencia enajenada por la colonización pero recuperable por algún proceso de liberación política y económica, que sin embargo debía pasar primero por una normalización capitalista autónoma. Ello da pie a planteamientos que, basándose en una noción de cultura básicamente antropológica, permite pensar las realidades latinoamericanas como “totalidades contradictorias” (para usar el concepto de Cornejo Polar) donde la “heterogeneidad” y la “hibridez” (de nuevo Cornejo y García Canclini) dan pie a pensar el papel epistemológico y político de las producciones simbólicas de los grupos subalternos, a la vez que nuevas prácticas de liberación o de resistencia se hacen visibles a través de manifestaciones culturales.

²⁴ *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, “Posmodernidad”, edición electrónica en www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca_virtual