

Una aproximación a los estudios de la cultura en América Latina

Lorella Castorena Davis

Resumen

Este ensayo indaga sobre los conceptos de cultura e identidad, partiendo de la escuela de estudios culturales anglosajona del desarrollo de la antropología simbólica, para emprender una reflexión sobre los contenidos de estos conceptos referidos a América Latina y transitar a una interpretación de la cultura desde Latinoamérica. Los principales aportes en este tema son reseñados y puestos en cuestión en torno al nudo del problema: la relación tradición y cambio.

Abstract

The present article analyses culture and identity concepts. It begins from anglo culture studies and the development of symbolic anthropology to continue making a serious contribution about the contents of this concepts in Latin America, and to an interpretation of its culture. The main approach here are seeing and questioning around the central problem: the relationship between tradition and change.

Pensar América Latina

Nuestra América Latina, qué tan nuestra será esta América, qué tan latina, qué tan América será nuestra latina... América... bautizada como América por un alemán y adjetivada como latina por un francés, sustantivada como América Latina por los americanos ¿latinos?... América, viejo y nuevo mundo, viejo y nuevo espacio... nuevo espacio, nuevo tiempo... ese gran territorio utópico para los que llegaron, nunca pensado como totalidad por quienes allí vivían... América, ese espacio que no es prehispánico, pero tampoco europeo y que es las dos cosas, a veces conviviendo y muchas en franca contradicción... la América india, la mestiza y la europea... Dos tesis posibles sobre la colonización: una, la del robo y la violencia; la otra, la cristiana, la evangelizadora, domesticadora y pacificadora de los instintos de los otrora auténticos americanos, que termina, ¿por qué será? siendo igualmente violenta y ladrona...

Como ladrón fue el renacentismo al hurtar de los anales de lo prohibido la posibilidad de pensar y representar al mundo de manera ensanchada (tanto por la dimensión de ancho, como por Sancho, sí, el panza del Quijote de Saavedra); como ladrones fueron los movimientos criollos... entre gachupin y criollo, ¿la nada o el todo? No, todos nos hemos robado un poco de todos y a todos... los

de América Latina no somos precolombinos (eso se lo dejamos a los gringos, los otros, los europeos, sin importar que sean españoles, franceses, ingleses o qué se yo), somos prehispánicos, pero también somos gringos: nos vemos desde fuera y no precisamente en un espejo, y ¿quién sabe?, porque cuando miro en un espejo veo una imagen inversa y, aunque supongo que no dejo de ser yo, lo que veo no necesariamente refleja lo que soy y sin embargo, soy... latinoamericana, sin mayúsculas, pero latinoamericana al fin y al cabo, aun cuando provenga del más híbrido de los mestizajes nortños, que a su vez proviene de los más híbridos mestizajes mesoamericanos, que a su vez provienen de los más híbridos mestizajes... de los más híbridos mestizajes... mestizajes... Unos colonizaron a otros que a su vez colonizaron a otros y a otros y a otros... entre tantos otros colonizados por otros. Entre tantos territorios ocupados por otros, no queda más que tratar de distinguir... identificar es distinguir, es reconocer, pero también salvar la distinción y convertirla en identidad...

Los pueblos se miran también a sí mismos en las imago que les devuelve el espejo de sus culturas; sólo que lo hacen a través de los reflejos distorsionados por la acción de los idola de que nos habla Bacon, a los que pronto saldremos a encontrar. En este otro "estadio" o "fase", efectivamente la matriz simbólica que nos permite mirar, nombrar y reconocernos está ya toda ella objetivada por relaciones de poder y sus correspondientes expresiones en el lenguaje, es una matriz de reflexión colectiva íntegramente sujeta a la lucha de interpretaciones y a sus consecuencias inevitables (...) el espejo está irremediabilmente trizado por las innumerables formas y los infinitos contenidos que pugnan por expresarse en la cultura y por los modos como la sociedad se ha adueñado de nuestro entendimiento sin llegar a suprimir, a pesar de ello, en lo universal, nuestra función de sujetos.¹

Los conceptos de cultura e identidad en el campo de la investigación cultural

Hace ya cuarenta años que los estudios culturales (*cultural studies*) hicieron su aparición en Inglaterra, con la publicación de *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart en 1957 y de *Culture and Society* de Raymond Williams, en 1958.² Desde entonces y hasta ahora no sólo se han producido grandes aportaciones,

¹ José Joaquín Brunner, "Un espejo trizado", en *América Latina: cultura y modernidad*, México, CNCA/Grijalbo, 1992, pp. 15 y 16.

² R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin, 1957, y R. Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Harmondsworth, Penguin, 1958.

sino que ocupan un gran espacio en la reflexión social. La cultura se ha convertido en un campo de investigación complejo y heterogéneo y sin duda fecundo. A través del estudio y el análisis de los diversos conceptos de cultura podemos, incluso en el campo de la epistemología, reconstruir la génesis de una forma de pensar lo social que ha dejado de ser considerada residual para convertirse en un elemento clave para la comprensión de los fenómenos sociales. La investigación cultural en América Latina es más reciente que en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, pero no por ello menos fecunda. Para hablar con cierto orden acerca del estado de la investigación cultural en América Latina es necesario primero partir de un concepto de cultura en el sentido amplio del término, precisando para ello algunos elementos centrales.

Antropología, sociología e historia han sido las disciplinas sociales en donde el desarrollo de los estudios culturales se ha efectuado con mayor intensidad y lucidez teórica, al grado que en la actualidad es prácticamente imposible sostener una definición de cultura sin tomar en consideración ésta que me atrevería a llamar una triple matriz disciplinaria.

Uno de los elementos teóricos centrales para la definición del concepto de cultura parte de Clifford Geertz, quien en el capítulo "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" de su libro *La interpretación de las culturas*, plantea el eje central de una teoría interpretativa de la cultura: se trata de una concepción semiótica de la cultura, misma que concibe, con Max Weber,

... que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdiente y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.³

Para explicar en qué consiste esta concepción semiótica de la cultura, Geertz retoma de Gilbert Ryle el concepto de "descripción densa", entendiendo por ésta no la descripción superficial de un acto o fenómeno, sino una jerarquía estratificada en estructuras significativas atendiendo a las que se producen, se perciben y se interpretan, los tics, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían, independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.⁴

³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

No hay que preguntarse, dice Geertz, por la condición ontológica de la cultura sino por su sentido y su valor. La cultura consiste en "... estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos..."⁵ La cultura es pública, porque la significación lo es, es un contexto dentro del cual pueden describirse acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, la cultura es sistemas en interacción de signos interpretables, de símbolos.

En consecuencia, el tipo de interpretación que se realiza en el análisis de la cultura es de segundo y tercer orden. La interpretación de primer orden es aquella que realiza el nativo, se trata de su cultura; en este sentido, toda interpretación sobre la cultura de los otros es construcción, es algo hecho.

La línea que separa modo de representación y contenido sustantivo no puede trazarse en el análisis cultural como no puede hacérselo en pintura: y ese hecho a su vez parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito [...] debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas.⁶

El análisis cultural debe entonces, y siguiendo a Geertz, cumplir con los siguientes requisitos:

1. Atender a la conducta y hacerlo con rigor, porque en el fluir de la conducta, es decir, de la acción social, es donde las formas culturales encuentran articulación.
2. Empíricamente se accede a los sistemas simbólicos en sus propios términos cuando escrutamos los hechos y no cuando disponemos entidades abstractas en esquemas unificados.
3. Los sistemas culturales deben poseer un mínimo grado de coherencia, de otra manera no lo serían. Hay que realizar una lectura de lo que ocurre sin divorciarla de lo que ocurre, esto es, la coherencia no viene impuesta por la lectura que se da de los hechos, sino por la forma en que se articula un discurso social.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, pp. 28 y 29.

4. Lo importante para el análisis cultural es trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada, tomando en cuenta que el análisis cultural consiste en conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no del descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo.

Tomando en consideración todo lo dicho, estaríamos ya en posibilidades de establecer las relaciones existentes entre cultura e identidad, o por lo menos de establecer los criterios teóricos mínimos que involucran esta relación. Para comenzar, habría que convenir que la identidad no es una categoría diferente de la cultura, sino que es una categoría interiorizada de ésta. La concepción de cultura que arriba se ha definido en términos de Geertz como concepción simbólica o semiótica de la cultura, es decir, como "... la *dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales*, por oposición (analítica) a su *dimensión instrumental*",⁷ incluye tanto las matrices subjetivas de dichas prácticas, en términos del *habitus* de Bourdieu así como sus productos objetivados en forma de instituciones y artefactos.

Este concepto de cultura parte también de la idea de que ésta "es un universo de significados: el universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo",⁸ la cultura, este universo de sentido se expresa también a través de símbolos, es decir, mediante "un sistema de signos que lo representan y evocan".⁹

A estas ideas habría que añadir lo que propone la concepción estructural de la cultura de J.B. Thompson, quien enfatiza

tanto el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados [de donde propone su definición de análisis cultural como] el estudio de las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos– en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.¹⁰

Thompson considera a los fenómenos culturales como formas simbólicas en

⁷ Gilberto Giménez, *Cultura política e identidad*, México, IIS-UNAM, 1996, p. 2.

⁸ *Ibid*

⁹ *Id.*

¹⁰ J. B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, 1993, p. 146.

contextos estructurados y al análisis cultural como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas. Así, los fenómenos culturales son aquellos que

los actores interpretan de manera rutinaria en el curso de sus vidas diarias y que reclaman una interpretación por parte de los analistas que buscan captar las características significativas de la vida social [insertas] en contextos y procesos sociohistóricos dentro de los cuales y por medio de los cuales se producen, transmiten y reciben.¹¹

La cultura entonces existe como cultura de identidad. Esta idea nos lleva a los modos de existencia de la cultura, donde es posible distinguir dos:¹²

1. como cultura objetivada (en forma de instituciones y prácticas observables), y
2. como cultura subjetivada o internalizada (entre formas simbólicas objetivadas y formas simbólicas interiorizadas).

Es precisamente esta distinción la que permite entender la relación entre cultura e identidad, o para decirlo mejor, de la cultura de identidad. La cultura subjetivada

es también matriz de lo que de ahora en adelante llamaremos "identidades sociales" ya que éstas resultan precisamente de la *internalización peculiar y distintiva* de ciertos rasgos que sirven como referencias para definir su unidad (*ad intra*) y su diferenciación (*ad extra*). Esta observación es capital, ya que permite comprender que cuando hablamos de identidad, por lo menos en el sentido aquí empleado, no estamos abandonando el territorio de la cultura sino que nos estamos refiriendo, en cierta forma, a su *lado subjetivo*.¹³

Es con esta idea que Giménez construye un concepto más amplio de cultura en el que incluye los procesos identitarios: "la cultura sería entonces el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalida-

¹¹ *Ibid.*

¹² Para hacer esta distinción Gilberto Giménez parte de la idea de Pierre Bourdieu de que existen tres modos de existencia de la cultura: 1) como cultura incorporada, internalizada en forma de *habitus*; 2) como cultura objetivada, y 3) como cultura institucionalizada. Giménez sin embargo, reduce los tres modos de existencia de la cultura de Bourdieu a dos: formas objetivadas y formas subjetivadas de la cultura.

¹³ Gilberto, Giménez, *op. cit.*, p. 3.

des a partir de los cuales los actores sociales construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva."¹⁴

Así, la identidad sería precisamente el ámbito subjetivo de la cultura. Actualmente, la teoría de la identidad forma parte de la teoría del actor social, de ahí que no pueda dissociarse de lo que se ha dado en llamar "el retorno del sujeto" tanto en la sociología como en la antropología, ciencias que habían pretendido hasta hace muy poco entender los fenómenos de la acción y la conciencia social desde una perspectiva determinista.

la identidad supone, por definición, *el punto de vista subjetivo* de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social [...] La identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales.¹⁵

Habría que hacer tres observaciones esenciales acerca de la identidad social:

1. Se refiere a la distinción entre identidad personal o individual e identidad colectiva. No se puede considerar a la identidad colectiva de un grupo como algo totalmente diferente y externo a las identidades personales de cada uno de sus miembros. "La identidad colectiva no planea sobre los individuos; resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social. [...] la identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones".¹⁶

2. La identidad de una persona es plural, o para decirlo mejor, pluridimensional. "... la identidad de ego resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos o intersecados".¹⁷

3. "La identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas [...] otra de sus propiedades es la plasticidad; su capacidad de variación, de reacomodo y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ G. Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en G. Bonfil, *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, pp. 24 y 25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷ *Id.*, p. 27.

tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces resucitan."¹⁸

Resumamos entonces: la identidad no es más que la cultura subjetivada, emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social, no es por tanto un atributo o propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional, resulta de un proceso social en la medida en que el individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. Y una cosa muy importante acerca de la identidad: se identifica para distinguir.

La utilidad de estas definiciones se verá más adelante cuando abordemos los ejemplos de investigación cultural en América Latina, ya que no sólo la cultura y la identidad pueden ser analizadas desde la perspectiva arriba descrita sino que las propias investigaciones en torno a la cultura en América Latina pueden ser entendidas también desde esta perspectiva teórica.

La investigación cultural en América Latina

Durante mucho tiempo, la investigación cultural en América Latina fue campo privilegiado de los ensayistas y surge con lo que se conoce como la vanguardia de los años veinte cuando poetas como Huidobro, Bandeira, Vallejo, Neruda y Guillén comienzan a ocupar un importante espacio en las letras, no sólo latinoamericanas, sino occidentales. La maduración de las letras latinoamericanas que había sido preparada por el movimiento modernista, dio pie a que finalmente y luego de un siglo de independencias, imitación y aislamiento, los creadores e intelectuales latinoamericanos se relacionaran entre sí a partir de una idea: la especificidad de la cultura latinoamericana y sus posibilidades de integración, tanto al interior de la América Latina, como con el curso de la cultura europea. El vanguardismo de los años veinte permitió la apropiación —y no la imitación— de la cultura europea, al mismo tiempo que comenzó a incorporar en sus discursos (el poético, el narrativo, el ensayista, el musical, el pictórico) el arte y la cultura de los pueblos indios, la vida del campesino, el campo y el paisaje, y lo que paulatinamente sería siendo definido como una particular forma de vivir en América, desde lo latinoamericano.

En este escenario someramente descrito, México ocupó un lugar preponderante en la cultura latinoamericana. Debido a la Revolución, por primera vez en este gran continente aparece la idea de definir la cultura a partir de la nación.

¹⁸ *Id.*, pp. 27 y 28.

El nacionalismo cultural propició en gran medida la discusión en torno al latinoamericanismo que, en oposición al panamericanismo impuesto por Estados Unidos de Norteamérica y al hispanoamericanismo impuesto por España y Europa, buscaba en el subcontinente la especificidad cultural que hiciera de América Latina una entidad distinguible de la norteamericana y la europea. Algunos autores afirman incluso que la influencia y repercusiones de la Revolución mexicana en el ámbito latinoamericano sólo pueden ser comparadas con dos sucesos posteriores pero de la misma envergadura y repercusión para América Latina: la Guerra Civil Española y la Revolución Cubana.

Los veinte años que comprendieron la pacificación del territorio mexicano después de la violencia revolucionaria –1920-1940– fueron particularmente ricos en confrontaciones y polémicas, definiciones y discursos, proposiciones artísticas y culturales, proyectos económicos y políticos. Una insistente retórica nacionalista permeó la mayoría de estas proposiciones. Si bien el nacionalismo ya formaba parte del enorme bagaje cultural que el México revolucionario heredaba del conflictivo siglo XIX, un fuerte impulso introspectivo, con ciertos aires renovadores, se dejó sentir en el país a partir de la llamada “era de los caudillos”. [...] El nacionalismo, en términos más generales, empujaba hacia una nueva identificación y valoración de lo propio, negando y diferenciándose de lo extraño o extranjero; en su tono político y en su expresión cultural intentaba definir las características particulares, raciales, históricas o “esenciales” de la “mexicanidad”. Para ello abrió un inmenso abanico de argumentos, desde los “científicos” hasta los circunstanciales. Esto complicó enormemente la definición de la identidad nacional en aquel momento en que la búsqueda echaba mano de los recursos más disímolos. La pluralidad y complejidad del “pueblo mexicano” inmediatamente saltó a la vista, por lo que su reducción a un concepto más o menos sólido se convirtió en una tarea harto difícil.¹⁹

Las revistas jugaron un papel fundamental en esta definición, así *Ulises* –publicada entre 1926 y 1928– y *Contemporáneos* –revista cultural que se publicó de 1929 a 1931–, congregaron a Bernardo Ortiz de Montellano, Jaime Torres Bodet, Salvador Novo, Guillermo Owen, Enrique González Martínez, Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, José Gorostiza, Octavio G. Barreda, Jorge

¹⁹ Ricardo Pérez Monfort, “Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940”, en Roberto Blancarte, *Cultura e identidad nacional*, México, CIESA/UNAM, 1994, pp. 343 y 345.

Cuesta, Samuel Ramos, Ermilo Abreu Gómez, Celestino Gorostiza, Andrés Henestrosa, Rubén Salazar Mallén, etcétera.

El papel que los intelectuales mexicanos tuvieron en el ensayismo cultural latinoamericano puede considerarse fundador. Así, José Vasconcelos –quien promovió las misiones culturales y el muralismo tanto desde la Secretaría de Educación Pública como desde la rectoría de la Universidad Nacional Autónoma de México– se convirtió, a través de sus ensayos *La raza cósmica* (1925), *Indología* (1926) y *Ulises Criollo* (1935), en el defensor de la cultura mestiza. Alfonso Reyes fue figura central en la búsqueda y defensa de la universalidad de la cultura mexicana.

Nada puede sernos ajeno sino lo que ignoramos. La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo. Claro es que el conocimiento, la educación, tiene que comenzar por la parte: por eso “universal” nunca se confunde con “descastado” [...] ¿Qué tendremos los mexicanos que no podamos ir a donde todos los pueblos van? ¿Quién nos impide hurgar en el común patrimonio del espíritu con el mismo señorío de los demás? [...] Lo nacional se abre paso a pesar nuestro, y es una de aquellas cuestiones sobre las cuales conviene no torturarse mucho ni embarazarse de proyectos, porque por aquí no se va a ninguna parte [...]...la realidad de lo nacional reside en una intimidad psicológica, involuntaria e indefinible por lo pronto, porque está en vías de clarificación [...] Es algo que estamos fabricando entre todos. Nunca puede uno sospechar dónde late el pulso mexicano.²⁰

En 1934 aparece publicado *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, texto que se convertiría en el punto de partida para la exploración de la identidad mexicana o de la mexicanidad en los años posteriores. Sin olvidar a Octavio Paz, quien en *El laberinto de la soledad* recoge las reflexiones de quienes le antecedieron en el ensayismo cultural acerca de la mexicanidad.

México se convirtió entonces en punto de partida importante para la negación o, en todo caso, la crítica a la hispanidad y panamericanidad promovidas desde fuera, reivindicador mediante la noción de mexicanidad de una latinoamericanidad que se buscaba en los orígenes. Y sin embargo, no estaba solo. José Martí y Enrique José Varona influyeron en la vida cultural de América Latina desde Cuba. Centroamérica y el Caribe (Haití, República Dominicana y Nicaragua) sufrieron y lo siguen

²⁰ Alfonso Reyes, *Textos, una antología general*, México, pp. 71 y ss.

haciendo como México y Cuba, la imposición de los norteamericanos: "tan cerca de los Estados Unidos y tan lejos de Dios", rezaba el dictador Porfirio Díaz al referirse a México... tan cerca y tan lejos... esa es una constante en la búsqueda de la latinoamericanidad. Búsqueda que se hará distanciándose, distinguiéndose de los otros dos: Europa y Estados Unidos de Norteamérica.

Con sus matices, sobre todo en las valoraciones acerca del significado de la diferencia, es decir, las valoraciones positivas o negativas de lo criollo, de lo mestizo, de lo indígena, de lo no europeo, estas reflexiones comparten una preocupación y un malestar por la inevitable "hibridación" de las formas culturales latinoamericanas. Muchas veces el elemento "nativo", lo indígena, aparece como obstáculo para la deseable "modernización"; en otro énfasis, la hibridación es sinónimo de cancelación de la cultura propia, es decir, desestructuración total de lo indígena y formación de una especie de vacío, que sólo deja el camino de la imitación y la dependencia. Encontramos también una visión apologética y armónica del mestizaje –el "encuentro de dos mundos"– como síntesis de lo mejor de las culturas mezcladas, donde lo americano accede a la cultura universal como una larga lista de ingredientes y especias.²¹

No podemos negar la importancia que el ensayismo cultural tuvo en la conformación de un campo de investigación como el cultural, campo que por lo demás ha atravesado diferentes etapas, no todas igualmente productivas ni ricas en proposiciones originales. Tal es el caso de lo ocurrido en los años sesenta y setenta, cuando apareció en el ámbito intelectual latinoamericano el recién descubierto Antonio Gramsci, cuyos conceptos de cultura subalterna y cultura hegemónica influyeron en gran medida en los estudios culturales, sobre todo en los que conocemos como cultura popular. La idea gramsciana acerca de que la cultura subalterna existe porque hay cultura hegemónica, llevó a plantearse la necesidad de descubrir el origen de las prácticas culturales. Muchos trabajos se produjeron en América Latina con este enfoque, dando lugar así a una visión romántica de lo popular, visto como un acto de resistencia.

La influencia ascendente del marxismo redujo primero muchos trabajos a denuncias ideológicas que "explicaban" los bienes simbólicos por sus vínculos con la dominación económica y política: tanto en los textos orientados por la teoría de la dependencia como en los que luego surgieron bajo el

²¹ Márgara Millán, "De pluralismos, heterogeneidades, naciones e identidades", en R. Marini y M. Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas*, México, UNAM/El Caballito, tomo IV, 1996, p. 194.

estructuralismo marxista, la dinámica interna de los campos culturales recibía poca atención. La ventilación renovada del gramscianismo y de la sociología de la cultura francesa (específicamente Pierre Bourdieu) favorecieron un tratamiento más complejo que reconocía lo específico de las culturas populares y de cada campo de producción cultural.²²

Será de hecho en las últimas dos décadas cuando se crea en América Latina un verdadero campo de investigación centrado en el estudio de la cultura y los procesos concomitantes a ella, entre los que podemos mencionar y sólo a manera de ejemplo, las investigaciones acerca de la identidad, la modernidad y el nacionalismo. De cualquier manera, una cuestión interesante acerca del dinamismo que los estudios culturales tienen en América Latina, es que éstos se mueven en los ámbitos disciplinarios de la antropología, la sociología y la historia, aunque no quedan fuera las reflexiones en torno a la cultura provenientes de disciplinas como la política y la comunicación.

A continuación haré una revisión de algunos autores latinoamericanos que se han planteado en sus reflexiones teóricas la posibilidad de pensar a América Latina desde la cultura, posibilidad que se construye en el contexto de la nación y la modernidad. Como toda selección, ésta es arbitraria y sólo tiene como hilo conductor, sin ningún intento clasificatorio, el hecho de que tocan los temas de la cultura, la identidad, la modernidad y el nacionalismo. Aquí quiero volver a una idea que planteé al principio: los estudios culturales en general provienen de una triple matriz disciplinaria (antropología, sociología e historia) pero también, y ello es muy importante para la investigación cultural en América Latina, los investigadores revisados en este ensayo abordan la problemática de la cultura desde una triple matriz problemática (modernidad, nación e identidad).

Una cuestión previa. La posibilidad de estudiar los fenómenos sociales partiendo de la distinción de fronteras disciplinarias estrictas no ayuda a dar cuenta de fenómenos tan complejos como la cultura y la identidad, que requieren de un gran esfuerzo transdisciplinario en la medida en que implican estudiar los vínculos entre lo social y lo individual. Casi no existe desacuerdo entre la comunidad de científicos sociales hoy en día, acerca de que los límites disciplinarios están en crisis y de que la realidad es multidimensional. Una muy somera revisión de los trabajos emanados de los estudios culturales en América Latina dará cuenta tanto de esta complejidad, como de la inutilidad de intentar mantener fronteras disciplinarias que se cruzan y alimentan entre sí.

²² Néstor García Canclini, "Los estudios culturales de los ochenta a los noventa: perspectivas antropológicas y sociológicas", en N. García Canclini, *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA, 1995, pp. 25 y 26.

Interpretando la cultura desde América Latina

Una constante en los estudios culturales de los últimos decenios en América Latina es el debate que se produce al enfrentar la dicotomía modernidad-tradición, debate que ha sido abordado de maneras distintas, a veces coincidentes y otras en contradicción, por los estudiosos de la cultura a lo largo del subcontinente. Lo que sigue pretende mostrar algunas perspectivas relevantes, sin que ello indique que son las únicas. Los autores cuyas tesis principales resumiré en este ensayo son: José Joaquín Brunner (Chile), Gilberto Giménez (Paraguay-México); Guillermo Bonfil Batalla (México); Néstor García Canclini (Argentina-México) y Renato Ortiz (Brasil), autores que sin duda han "regado" el camino para la investigación cultural en América Latina, investigación que, por lo demás, muestra en esta década, que es la última del siglo XX, una gran fortaleza y fecundidad.

José Joaquín Brunner al revisar las tesis que sostienen la existencia de una "pseudomodernidad" latinoamericana se hace la siguiente pregunta: ¿somos o no modernos?²³ Para Brunner lo que ha ocurrido en América Latina durante los últimos 150 años es la búsqueda de un específico cultural latinoamericano, adentrándose en la historia para descubrir la identidad. En esta búsqueda aparecen los grandes temas de la cultura latinoamericana: la subsistencia de las culturas indígenas en medio de la modernización, el nacionalismo que se opone a la penetración cultural de las metrópolis, la dependencia y el imperialismo. Según Brunner, lo que ha ocurrido en América Latina es que las bases institucionales y de operación dentro de las cuales se mueve la cultura latinoamericana han cambiado:

El mundo rural ha perdido importancia en favor de la cultura urbana; la alfabetización masiva ha avanzado significativamente sustituyendo las tradiciones orales de preservación y transmisión de la cultura; la escolarización se ha impuesto no sólo como el régimen de introducción a la disciplina del trabajo sino también como introducción al universo de los conocimientos socialmente valorados; el desarrollo de la industria cultural ha transformado definitivamente las condiciones de existencia de la cultura de masas proporcionando incluso, crecientemente, los códigos de expresión, comprensión y reconocimiento para las culturas populares de base autóctona.²⁴

²³ José J. Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, México, CNCA/Grijalbo, 1992, p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 126.

Los rasgos dominantes de la modernidad, entendida –dice Brunner– como experiencia de una cultura que descentra sus fuentes de producción desde la comunidad hacia los aparatos de producción cultural y que transmuta las formas de vida elaboradas en común e históricamente compartidas y transmitidas, sustituyéndolas por formas de consumo que terminan por crear estilos de vida diferenciados y especializados, es uno de los rasgos básicos de la modernidad.

Este proceso de descentramiento y diferenciación ocurre en América Latina tardíamente y de manera totalmente heterogénea,

la modernidad cultural no excluye (...) sino que presupone todas esas mezclas aparentemente contradictorias que resultan por doquier de la diferenciación de los modos de producción cultural, de la segmentación de los mercados de consumo cultural y de la irresistible expansión de la industria de bienes culturales y su internacionalización. El hecho de que en América Latina subsistan sectores de la población que se hallan fuera de esos circuitos de producción y consumo simbólico, o que poseen matrices culturales heredadas que no fueron elaboradas durante el despliegue de la modernidad, nada dice respecto al modelo cultural predominantemente moderno que se ha impuesto definitivamente en las sociedades latinoamericanas.²⁵

La tensión existente entre tradición y modernidad no debe, según Brunner, llevarnos a pensar que lo que existe en América Latina es una pseudomodernidad, pensarlo así significa cerrar los ojos ante el hecho de que la modernidad en Latinoamérica existe sobre todo en la cultura de masas y ha penetrado todo el campo de la producción cultural, dejando a las culturas tradicionales al margen de este proceso:

pero incluso dichas culturas, llamémoslas populares, autóctonas, alternativas, de resistencia o como se quiera en cada caso, son ya parte de esta modernidad; se definen en relación a ésta y poco a poco van integrándose en la cultura de masa, perdiendo allí su especificidad o sirviendo, por el contrario, como un código de apropiación y reelaboración de ésta.²⁶

Para Brunner, la modernidad es el lugar común de Occidente, que se ha dado bajo distintas modalidades según ocurran las combinaciones de los tiempos culturales; al mismo tiempo, la modernidad se periodiza también de diferente

²⁵ *Ibid.*, p. 129.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

manera en los diferentes lugares donde ocurre y según la trayectoria cultural de cada uno de los componentes de este mundo, dependiendo de si se ubican en el centro o en la periferia:

La modernidad no designa unas estructuras subyacentes, una gramática del tiempo, unas propiedades fijas, un significante universal sino una historia que corre por la superficie, unas figuras cambiantes que se expresan, unos accidentes que acumulativamente eslabonan uno u otro presente moderno, unos significados específicos que sólo podemos entender en su contexto.²⁷

Guillermo Bonfil Batalla representa un hito muy importante en la investigación cultural en América Latina.²⁸ Si existen puntos de partida identificables, podríamos decir que, al discutir con el discurso antropológico mexicano dominante en la década de los setenta, Bonfil encontró que la vocación de la antropología había sido la de estudiar a los indígenas en el contexto de la sociedad nacional en su conjunto, sin poner mayor atención en el hecho de que la modernidad no había sustituido a las sociedades tradicionales, sino que éstas se encontraban conviviendo en un conflicto civilizatorio:

Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy pueblos definidos (los llamados comúnmente pueblos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquéllos, lo que aquí llamo el México profundo.²⁹

Profundidad que se deriva de la coexistencia de dos civilizaciones: la mesoamericana y la occidental, profundidad que deriva del conflicto no resuelto entre dos presencias, dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de sociedad, dos futuros posibles, que se mueven entre el México imaginario (el organizado con base al modelo occidental) y el profundo (el indio), uno que se impone y otro que resiste. El dilema propuesto por Bonfil se propone reflexionar sobre la necesidad de formular un proyecto de nación

que incorpore como capital activo todo lo que realmente forma el patrimonio que los mexicanos hemos heredado (...) encontrar los caminos para que florezca

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ Para efectos de este ensayo sólo tomaré de Bonfil Batalla su libro *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

el enorme potencial cultural que contiene la civilización negada de México, porque con esa civilización, y no contra ella, es como podemos construir un proyecto real, nuestro, que desplace de una vez para siempre al proyecto del México imaginario que está dando pruebas de su invalidez.³⁰

La civilización mesoamericana, esa original, de la que proviene lo indio, punto de partida y raíz más profunda de México, ha sido negada y sin embargo persiste. Para Bonfil, entender las características culturales de México no puede hacerse desde un espectro de variaciones graduales, como si se tratara de un continuo que une sin rupturas lo más atrasado con lo más avanzado, lo tradicional con lo moderno o lo rural con lo urbano. Para él, la modernidad no es sino la implantación vertical de una civilización, que desde arriba concibe a lo de abajo como lo atrasado, tradicional y rural. De ahí la relación conflictiva que descansa en la imposición de la civilización occidental y la subyugación de la civilización india. Relación asimétrica en la que los que dominan impiden que los dominados se manifiesten aun en la variedad de formas que podrían hacerlo.

La diversidad cultural convertida en problema, en incapacidad para reconocer y aceptar al otro, reconocimiento que constituye el paso previo para hablar de mestizaje, para hablar de pluriculturalidad. Pluriculturalidad que en el discurso de Bonfil significa dejar de descansar la unidad nacional en la uniformidad, para dar paso a una unidad orgánica

que integra sectores diferentes (no desiguales, no sometidos a relaciones jerárquicas) cada uno de los cuales tiene el derecho real de manejarse por sí mismo dentro de la unidad estatal que los agrupa a todos y en torno a la cual comparten ciertos propósitos e intereses comunes.³¹

Reivindicar la pluralidad frente a la homogenidad, ver a Occidente desde México, en lugar de ver a México desde Occidente, hacer de Occidente uno más de los elementos que componen la sociedad y no el único; construir una nación no basada en el criterio de la uniformidad, sino en el criterio de la pluralidad.

Los trabajos de Bonfil han sido de gran utilidad para reflexionar en torno a las sociedades pluriculturales en América Latina y, una cuestión que resulta interesante, es que Bonfil, como puede verse en el análisis, está más encaminado hacia la creación de políticas culturales que hacia el análisis teórico, al fomentar

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

³¹ *Ibid.*, p. 233.

lo que es propio, establece lo que a su juicio sería el punto de partida para una sociedad más justa e interesada, sin que volver al pasado signifique regresar, sino que sobre el reconocimiento del pasado es posible construir el futuro.

Tanto Gilberto Giménez como Néstor García Canclini van a ampliar el conjunto de nudos problemáticos planteados por Bonfil Batalla. El primero desde la perspectiva de la cultura de identidad en las sociedades modernas, y el segundo desde la perspectiva de la hibridación.

En sus ensayos más recientes, Gilberto Giménez ha venido planteando una discusión interesante que se inserta en el nuevo ámbito de las relaciones internacionales de México –y progresivamente de América Latina– a raíz de la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica.³² Este proceso de integración implica, en términos generales, la realización de un proyecto de modernización muy ambicioso que pretende dar –a partir del nuevo impulso al desarrollo económico y tecnológico derivado de esta nueva relación con el mundo desarrollado–, en consecuencia y por añadidura, una nueva forma al desarrollo político y cultural.

Para Giménez, el ingreso al llamado “primer mundo” tendría como propósito fundamental homologar la organización social y económica de México a la de los países desarrollados, mediante la fórmula neoliberal del libre mercado, adelgazamiento del Estado y apertura comercial. Sin embargo, este proyecto modernizador deja de lado el hecho de que México, como el resto de los países latinoamericanos, es sobre todo un país pluricultural en el que subsiste un gran conjunto de grupos étnicos preexistentes al Estado y que él denomina, utilizando el concepto de Richard H. Thompson, “comunidades primordiales”, es decir, comunidades cuyos modos de organización social son premodernos. Estas comunidades, originariamente autónomas, fueron obligadas a reorganizarse a partir del modelo de Estado-nación, cuyo discurso modernizador no logró, a pesar de sus esfuerzos homogeneizadores, disolver o diluir en la modernidad nacional. Las comunidades indígenas de México han logrado persistir y resistir los intentos de integración a la modernidad y paulatinamente han logrado, con el paso del tiempo, tomar mayor conciencia de su identidad y sus derechos a partir sobre todo de que instrumentan una mayor organización social para enfrentarse al Estado y reivindicar ante éste su identidad. Tal proceso de reivindicación de derechos y de identidad frente al Estado promovido por los grupos indígenas organizados, ha reavivado el conflicto nunca resuelto entre etnicidad y Estado,

³² Me refiero a dos ensayos básicamente: “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, IISU/NAM, núm. 4, noviembre-diciembre, 1994, pp. 255-272, y “Comunidades primordiales y modernización en México”, en G. Giménez y H. R. Pozas, *Modernización e identidades sociales*, México, IISU/NAM/IFAL, pp. 149-183.

entre vínculos primordiales y vínculos civiles, entre lealtades étnicas y lealtad nacional.

Estas reflexiones dan pie a Giménez para abordar la cuestión desde los grandes temas de la modernización, la globalización, la cultura y la identidad. Y comienza con el paradigma de la modernización, cuyo significado nos remite a un modelo de desarrollo lineal que,

por un lado concibe lo tradicional como la antítesis de lo moderno, y por otro supone que la modernización de los grupos tradicionales sólo puede ser inducida "desde afuera y desde el centro". Por consiguiente no se puede ser moderno sino dejando de ser tradicional; no se puede mirar al futuro sino dejando de mirar al pasado; no se puede ser universal sino dejando de ser diferente y particular.³³

Las críticas al modelo lineal de desarrollo se hicieron patentes en la década de los sesenta y en América Latina alcanzaron cierta madurez a partir, sobre todo, de las investigaciones derivadas de la teoría del desarrollo del subdesarrollo. Giménez retoma algunas de las críticas que Anthony Giddens realiza a este modelo en su texto *Las consecuencias de la modernidad*, modernidad que se caracteriza por poseer instituciones únicas y singulares (industrialismo, capitalismo, control y vigilancia y poder militar) totalmente diferentes de las que prevalecían en el orden tradicional, y que tienden, por su naturaleza institucional, a la expansión y a la globalización, proceso en el que los Estados nacionales y las corporaciones transnacionales son los principales actores. A la explicación de Giddens, Giménez añade la dicotomía centro-periferia, fundamental para comprender lo que ocurre con América Latina en el proceso de modernización, que ha tenido que enfrentarse a la persistencia de identidades étnicas y regionales, en un mundo que aparece descentrado, deslocalizado de toda tradicionalidad. En este nivel de su discurso Giménez desarrolla lo que entiende por cultura e identidad y su relación con la modernización:

Entendemos aquí por cultura la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas e instituciones sociales (...) el universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender al mundo (...) Los significados selectiva y distintivamente internalizados por los individuos, por un grupo o por una colectividad (cultura subjetivada) generan identidades individuales y colectivas. (...) la identidad

³³ *Ibid.*, p. 155.

social se funda siempre en una matriz cultural portadora de los "emblemas de contraste" que marcan sus fronteras. Pero esta matriz no se identifica necesariamente con la cultura objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de la cultura institucionalizada o preconstruida.³⁴

Es a partir de este concepto de cultura que Giménez construye un concepto de identidad, entendida como la representación que tienen los individuos o grupos (agentes) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio social. La identidad es en este sentido –en cuanto un sí mismo o un nosotros– esencialmente distintiva, relativamente duradera y socialmente reconocida.

¿Le ocurre algo a la cultura y la identidad así definidas con la modernización? Si entendemos la modernización como un proceso que coloca nuevas instituciones sobre las tradicionales y que en consecuencia va creando una nueva forma de expresión de la cultura, dando lugar a lo que conocemos como cultura moderna, tendríamos entonces que caracterizar lo que por ella entendemos. Así, Giménez propone tres características posibles de la cultura moderna:

1. Se trata de una cultura deslocalizada, desvinculada de todo espacio particular y determinada por la movilidad geográfica.
2. Se trata de una cultura individualista en contraposición a una cultura comunitaria: "Las normas y reglas que anteriormente regulaban los comportamientos de la esfera privada pierden plausibilidad y se convierten en comportamientos cada vez más opcionales".³⁵
3. Se trata de una cultura fragmentada y pluralizada, descentrada y en contraste con el universo simbólico unitario (la religión) propio de las culturas tradicionales. La cultura moderna es, por ello, laica y secular.

De todo esto se desprende que la cultura moderna sería una en la que las identidades se deslocalizan y se presentan abiertas, inacabadas, propensas a la conversión, reflexivas hasta la exasperación, múltiples y diferenciadas.

Giménez termina por cuestionar la dicotomía tradición/modernidad, cuya condición está cruzada por fuerzas contradictorias que coexisten sin poder eliminarse las unas a las otras. La modernidad no sólo absorbe y recicla

³⁴ *Ibid.*, p. 261.

³⁵ *Ibid.*, p. 262.

tradiciones del pasado sino que construye su propia tradicionalidad, es decir, se trata de procesos en los que la identidad se redefine para adaptarse a nuevas exigencias. Modernidad y tradición sólo se oponen entre sí en cuanto a tipos ideales polares que históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes; se mezclan, coexisten y refuerzan mutuamente:

Lo nuevo a menudo se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporar y aun estimular la modernización. Como dice Georges Balandier: "toda modernización pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica".³⁶

Con estas ideas, Giménez se sitúa del lado de quienes conciben la dinámica del cambio sociocultural como abierta y no determinada

el cambio hacia la modernización o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (*root paradigms* refuncionalizados mediante "procesos de reagregación"); o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales ajenos o por choque violento con ellos ("procesos de disolución o desmembramiento").³⁷

La persistencia de identidades regionales en el proceso de modernización lleva a Giménez a concluir que, lejos de estar ante la pérdida de sentido de lo regional en aras de la globalización, estamos asistiendo, en pleno despliegue de la modernidad toda, a la reafirmación y revitalización de las identidades regionales.

Néstor García Canclini ha elaborado un ensayo capital para los estudios culturales en América Latina que, bajo el título de *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*,³⁸ se ha convertido en referencia obligada. García Canclini plantea que la hipótesis más reiterada en el debate en torno a la modernidad en América Latina puede ser resumida así: modernismo exuberante con modernización deficiente. Frente a la hipótesis que afirma que en América Latina se ha cumplido tarde y mal con el modelo de modernización impuesto por las metrópolis, este autor plantea una visión más compleja de la modernidad latinoamericana:

³⁶ *Ibid.*, p. 266.

³⁷ *Ibid.*, p. 267.

³⁸ Editado por CNCA/Grijalbo, México, 1990.

Si el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica sino el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global ¿cuáles son esas temporalidades en América Latina y qué contradicciones genera su cruce?³⁹

Actualmente

La respuesta que propone lo lleva precisamente a delinear su idea de la hibridación cultural: los países latinoamericanos son resultado

de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericanas y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales.⁴⁰

Actualmente

Actualmente en América Latina conviven tradición y modernidad. Tal convivencia se expresa tanto en el uso de un repertorio de objetos y mensajes modernos, como en la pervivencia de usos y costumbres provenientes de la tradición, lo que provoca una heterogeneidad multitemporal de la cultura moderna, que no siempre terminó por sustituir lo tradicional y lo antiguo. Ver la cultura latinoamericana desde esta perspectiva requiere de un esfuerzo transdisciplinario que explique la coexistencia de culturas étnicas con nuevas tecnologías. Para García Canclini, las culturas latinoamericanas modernas son híbridas (se mezclan interculturalmente), la modernización efectivamente ha disminuido el papel de lo culto y popular tradicionales y sin embargo no los ha suprimido. Una de las cuestiones más importantes abordadas por García Canclini es la de los estudios culturales en América Latina que han tendido a ser más especulativos que estudios empíricos propiamente dichos. Esta tendencia —que comienza a revertirse apenas en los últimos años— ha dado lugar a análisis que no explican la hibridación intercultural. Una de las posibilidades de investigación en el campo de la cultura es la que el mismo García Canclini ha iniciado: el estudio del consumo de los bienes simbólicos. América Latina se ha modernizado social y culturalmente, y el modernismo simbólico y la modernización socioeconómica no están ya tan divorciadas, existe una industria cultural perfectamente

³⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁰ *Id.*

definida que ofrece al creciente mercado de consumidores culturales una enorme cantidad de bienes simbólicos y un acceso cada vez mayor a la innovación cultural. Ciertamente, como resultado de la hibridación, las formas en que se dan tanto la apropiación de los bienes simbólicos como el acceso a la innovación cultural es desigual, pero se trata de una desigualdad que no puede más ser entendida en términos de dominantes y dominados, metrópolis o imperios contra naciones dependientes. El asunto es para García Canclini mucho más complejo: hay que averiguar cómo reubican sus prácticas diversos actores culturales –productores, intermediarios y públicos– ante tales contradicciones de la modernidad, y para ello se requiere de investigaciones empíricas destinadas a examinar la reorientación de los principales actores ante los cambios de los mercados simbólicos.

Renato Ortiz, uno de los intelectuales brasileños más fecundos en el campo de la investigación cultural, aborda en un artículo titulado "Lo actual y la modernidad",⁴¹ una de las cuestiones centrales de la problematización de la cultura en América Latina: la modernidad. Parte de una idea de Enzensberger (*Etnocentrismo*, 1985) que resume de la siguiente manera: un extranjero ve con pesimismo el surgimiento de un "tercer mundo" que se desenvuelve como la imagen invertida de un mundo "primero" y se pregunta: ¿cómo entender el proceso de modernidad en la periferia?

Partiendo de las ideas de provincianismo y nación asume, en efecto, que una de las características del modernismo es que pretendía ser una ruptura con el pasado, un corte en relación con una historia marcadamente tradicional. Pero en la sociedad impregnada de modernismo, subsiste la existencia de una provincia, más cercana a lo tradicional y que se ajusta mal al ideal cultivado por la técnica y por la imagen de la velocidad. Con esta idea Ortiz, partiendo del caso brasileño, afirma que el modernismo existió en Brasil sin modernización. La modernidad era, más que una realidad concreta, un proyecto, una aspiración futura.

Para Ortiz, en Brasil el modernismo se identifica con la cuestión nacional desde 1924, en el intento por construir una nación contrapuesta a un pasado agrario y tradicional. Sin embargo, reducir la modernidad sólo a un movimiento artístico, no solamente no es válido (confunde una corriente artístico-literaria con un proceso histórico) sino insuficiente. La sociedad brasileña se transforma radicalmente a partir de los sesenta, en que llega a lo que se conoce como la segunda revolución industrial, proceso a través del cual se inserta de lleno en el proceso de internacionalización del capital. El capitalismo brasileño, aunque

⁴¹ *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 116, noviembre-diciembre, 1991, pp. 94-101.

tardío, trata de ajustar su reloj a la marcha del orden mundial. Así, junto a un parque industrial que se consolida, surge un mercado de bienes culturales a nivel nacional: la televisión, el cine, la publicidad, la producción discográfica y editorial, todo lo cual muestra una reorganización de la vida cultural brasileña y la modernidad se instala en el país como estilo de vida.

La idea de que la modernidad es un imperativo de nuestros tiempos puede incomodar a algunos interlocutores porque siempre se imaginó que el proceso de modernización eliminaría, por sí solo, tanto el subdesarrollo como las injusticias sociales. Esta es, a juicio de Ortiz, una visión ingenua que llevó a sobrevalorar la búsqueda de una identidad moderna sin que se tuviese una perspectiva crítica de lo que deseaba construir. En América Latina este problema se presentó como si la modernidad fuese ontológicamente portadora de valores que de manera natural corregirían nuestros desequilibrios. Pero al lado de los problemas heredados del pasado, hoy existen otros resultantes de la nueva configuración de la sociedad. La modernidad implica desafíos.

Hoy la modernidad es más un criterio de evaluación con relación a lo antiguo: ser antiguo significa pertenecer al pasado, el presente es la modernidad, un valor en sí despojado de historicidad. La modernidad es un mito en el sentido que Barthes da al término, es una palabra despolitizada que se imagina eterna. Esto la industria cultural lo sabe muy bien: los objetos son modernos si se ajustan a una situación actual, y se tornan obsoletos con el pasar del tiempo. La obsolescencia no se mide ya por su contenido sino por la pérdida de actualidad.

La oposición entre lo antiguo y lo moderno posee para Ortiz una dimensión particular en América Latina, no en el sentido de ruptura, ni de querrela, sino, como ocurre en el caso de Brasil, donde la sociedad se modernizó y los elementos tradicionales no desaparecieron sino que se rearticulaban de diversas maneras al interior del orden urbano industrial. Esto quiere decir que todavía existe una gran proximidad con el pasado que exige una actitud clara: la idea de moderno en tanto forma surge como elemento de distinción entre objetos, aspiraciones, estilos de vida y el término adquiere una dimensión imperativa que ordena jerárquicamente a los individuos y a las prácticas sociales. Y como el nivel de tradicionalismo es todavía elevado, el discurso de la modernidad quiere imponer su hegemonía al afirmarse como paradigmático: nuevamente el mito, modelo de comportamiento ejemplar a ser seguido por los individuos pertenecientes a una sociedad, mito que perpetúa de esta manera el orden presente.

En Brasil y en América Latina la búsqueda de una identidad nacional fue una constante, pues se trataba de construir un Estado y una nación modernos: la construcción de una identidad que nos colocara al compás del ritmo de las sociedades europeas. Tuvimos que inventar una tradición, a la manera descrita

por Hobsbawm, es decir, una tradición que no existía antes, y para ello hubo de resemantizar algunos elementos específicos culturalmente disponibles (en el caso del Brasil la samba, el carnaval y el fútbol). Lo sintomático para Ortiz es lograr percibir que, frente a la fragilidad de la vida moderna, sólo le restó al imaginario social echar mano de la tradición —en este caso construida y vivida— para definir su propia identidad.

En otro artículo, titulado "Cultura, modernidad e identidades",⁴² Renato Ortiz plantea que la conjunción entre modernidad y espacio nacional se escindió en la historia y el pensamiento latinoamericano: "Hoy es posible ser modernos sin ser nacionales". La globalización provoca un nuevo tipo de desarraigo de los segmentos económicos y culturales elevados respecto de las sociedades nacionales, integrándolos a una totalidad que los distancia de los grupos sociales más pobres, marginales al mercado de trabajo y de consumo. El Tercer Mundo vive hoy un proceso de desintegración en tanto entidad homogénea. La mundialidad se encuentra dentro de nosotros. Estas son las principales tesis que el autor plantea a lo largo del artículo.

Para él un primer aspecto que funda la problemática de la identidad en América Latina es la formación del Estado-nación, entendiendo a la nación como fruto reciente de la historia que se consolida en el siglo XIX. Entiende a la nación no sólo como un espacio administrativo y militar, sino también como una conciencia colectiva que liga a sus miembros en el interior de una misma unidad.

En breves palabras muestra cómo en el caso de Francia, el principio de ciudadanía inaugurado por la Revolución fue muy importante, sin embargo, para que el pueblo se identificara con este ideal fue necesario que se inventaran símbolos nacionales y una lengua nacional, el francés, que tuvo que imponer su preeminencia y legitimidad frente a la pluralidad de dialectos existentes. Así, los hombres que vivían envueltos en la dimensión del tiempo y del espacio regionales, debieron ser integrados en la totalidad nacional. En el proceso de formación de esta nacionalidad, la escuela, la prensa, los medios de transporte, desempeñaron un papel fundamental ya que antes de su aparición Francia existía como un país compuesto por elementos desconectados entre sí: una región no hablaba con otra y difícilmente lo hacía con la capital. Las comunicaciones articulan por primera vez este enmarañado de puntos, ligándolos entre sí. El espacio local se desterritorializa adquiriendo, en un umbral que lo trasciende, otro significado.

Lo descrito por Ortiz en relación con Francia le permite pensar que en

⁴² *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 137, mayo-junio, 1995, pp. 17-23.

América Latina ocurre un proceso análogo: el Estado-nación se debe constituir en una unidad orgánica extensiva y en un territorio determinado.

Nación y progreso son dos ideas íntimamente ligadas. La nación surge como un valor universal, pero detrás de ella se esconden innumerables dilemas, sobre todo en América Latina donde se daba la mezcla de pueblos originarios de diferentes horizontes. Dado que el pensamiento de la época relegaba a los pueblos no occidentales a una inequívoca posición subalterna ¿cómo imaginar una nación moderna en países compuestos por indios y negros?

Esta pregunta le permite a Ortiz abordar lo que ocurrió en Brasil a finales del siglo XIX, cuando al abolirse la esclavitud, intelectuales y políticos se debatían acerca de una cuestión central: cómo forjar una identidad nacional en los trópicos. El negro se transforma (formalmente) en ciudadano y el indígena deja de ser considerado exótico y se le trata de integrar al Estado-nación.

El autor encuentra aquí una contradicción: al definir al mestizaje como trazo idiosincrásico de identidad nacional, los brasileños o, para mejor decirlo, la élite pensante, acaba confiriéndose una imagen contradictoria. Por un lado, el ideal del mestizaje representaba algunas ventajas: afirmar frente al exterior una especificidad propia. Pero el cruce de razas distintas confería a la identidad brasileña justo aquello que no querían ser.

Con esta idea Renato Ortiz concluye que la contradicción entre ser y apariencia, entre lo real y el ideal, permea la constitución del Estado-nación en toda América Latina, contradicción que se manifiesta en el debate sobre la modernidad, de aquella que empieza con la industrialización y que implica cambios tanto en la infraestructura económica, como en la nueva condición de ser modernos, y que se refleja en una nueva cultura construida a partir de conceptos de tiempo y espacio particulares, que se actualiza en un modo de vida cuyo substrato es la propia materialidad técnica.

Así, la emergencia de la modernidad se torna paralela a la construcción de las naciones (aunque no se confunde con ellas). En América Latina esto se expresa en el discurso que afirma que para ser moderno era necesario ser nacional. Así, retomar el ideal de la modernidad fue la manera que permitió ajustar nuestro reloj al tiempo de las exigencias universales. "Sin embargo el modernismo, al revelarse nacional, arrastraba una ambigüedad intrínseca, pues la renovación estética [el movimiento modernista en México y Brasil] se hizo en América Latina sin modernización alguna",⁴³ en el sentido de que producían un arte fuera de lugar, atento a la tradición de los desarrollados y no a la propia.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

Es así como la modernidad ausente reencuentra en este punto al Estado-nación inacabado.

La ambigüedad se manifiesta también en la valorización que se hace del elemento tradicional: la cultura popular amenazada por la modernidad y la lucha por preservarla. En América Latina la tradición es algo presente en la historia, el dilema no era conservar ya que la tradición era al mismo tiempo profusa y amenazadora.

Su riqueza consistía en apuntar hacia una dimensión distinta de la racionalidad de las sociedades industriales [el sueño era modernizarse, entonces] lo tradicional se descubre como huella perturbadora del orden anhelado. La cultura popular es por tanto, fuerza y obstáculo. Fuerza, porque el elemento definitorio de la identidad pasa necesariamente por ella, obstáculo, pues su presencia nos aparta del ideal imaginado.⁴⁴

El populismo es un ejemplo de esta dualidad: sus símbolos pertenecen a la tradición, frente a una modernidad inexistente sólo queda la abundancia de una cultura popular que hay que superar. [En el Brasil de Vargas: carnaval, samba y fútbol].

El Estado, cuya meta es promover la industrialización y los cambios estructurales en la sociedad, se ve obligado a echar mano de la cultura popular para resemantizar su propio significado. "Como los signos de la contemporaneidad son tenues, la nación sólo consigue expresarse articulándose en lo que se posee de sobra: la tradición." El autor reconoce la variedad de implicaciones en la construcción de identidades nacionales en América Latina y en cómo la historia de cada país va a marcarlas de manera diferente, pero se atreve a plantear algunos rasgos generales:

- El énfasis en la identidad nacional proporciona argumentos sólidos para el combate contra la expoliación extranjera (cultural, económica, militar).

- Dicha identidad estimula la creatividad intelectual: cine, literatura, teatro, artes plásticas, y se nutre de las problemáticas de la nacionalidad para expandir y renovar el universo estético.

Pero la valorización de lo nacional no deja de ser inquietante: desarrollo y progreso serán siempre vistos a futuro, como algo que deberá ser realizado. Esta idea permite al autor afirmar que la modernidad en América Latina adquiere un valor ontológico: esencialmente buena y pura, el lugar donde las contradicciones

⁴⁴ *Id.*

se resuelven. "La eficacia de la técnica y de la organización racional es vista como una especie de reino idílico que nos libraría del atraso continental".⁴⁵

Cuando hablar de identidad nacional se hace habitual, se olvidan las otras identidades, subsumiendo las diferencias y reduciendo el espacio para las manifestaciones particulares (clase, etnia, sexo).

Pensando a América Latina desde dentro

Me hubiese gustado poder abordar con mayor detenimiento otras propuestas, sin embargo, ello haría de este trabajo uno demasiado extenso. Los análisis revisados, así como el planteamiento teórico inicial, me permiten al menos concluir que las ciencias sociales cuyo énfasis está puesto en el análisis de la cultura y la identidad han sido eficaces para pensar a América Latina desde dentro. Con ello no quiero decir que se trata de una perspectiva absolutamente original y propia –cuestión que en un mundo como el nuestro, donde las tradiciones académicas se universalizan cada vez con mayor rapidez, no es posible–, sino que, finalmente, las ciencias sociales latinoamericanas han puesto sus ojos en el análisis de la cultura como una posibilidad –no residual por cierto– de explicarse la especificidad de lo latinoamericano.

Lecciones posibles extraídas de estas lecturas me permiten afirmar que difícilmente podemos entender al conjunto de América Latina si no prestamos atención, por un lado, a la generalidad de fenómenos compartidos, y por otro, a la especificidad que estos fenómenos compartidos adquieren en el múltiple y vastísimo espacio latinoamericano.

La investigación social que pone énfasis en lo cultural ha permitido que los latinoamericanos nos pensemos desde dentro, sí, pero que también reconozcamos las múltiples formas que adquiere nuestra identidad, identidad y cultura que no podrán ser entendidas cabalmente si no las analizamos en concreto. Las líneas generales ya están planteadas, volver sobre ellas es reandar caminos, el reto es estudiar en profundidad, región por región, localidad por localidad, los fenómenos culturales que den cuenta de esta diversidad.

La modernidad, el nacionalismo y la identidad, ejes problemáticos de los estudios culturales latinoamericanos, abren la posibilidad de reflexionar más allá de lo que hasta ahora se ha identificado como latinoamericano: compartir una misma historia de origen, una lengua y una religión, son generalidades que no dicen mucho. Ni todos los países que forman este inmenso continente comparten la misma historia, ni todos hablamos la misma lengua, ni todos profesamos

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

la misma religión. Generalidades de este tipo han permitido, es cierto, estructurar un discurso de la latinoamericanidad del que no resulta fácil escapar, un discurso cómodo que termina por ocultar todo aquello que nos diferencia, pero que también oculta lo que nos hermana: la pobreza, la desigualdad, la pérdida irreparable de los recursos naturales, los gobiernos autoritarios, el militarismo, el narcotráfico, la corrupción, etcétera.

Vista desde la cultura, América Latina debe reivindicar lo que la diferencia sí, de Europa y Estados Unidos, pero reconocer también que ella misma –si es que existe como entidad integradora de una identidad continental–, que cada una de las naciones –porque eso somos, mal que bien y al fin y al cabo– que componen al subcontinente, son naciones que en aras del proyecto de la modernidad terminaron por sofocar sus diferencias bajo el manto de una homogeneidad engañosa. De la misma manera que se procedió para identificar a la América Latina como diferente de Europa y de la otra América, la del norte, habremos de proceder para identificarnos los latinoamericanos como diferentes entre nosotros, al menos reconocer que la manera y las razones por las que un guatemalteco, un chileno, un argentino, un cubano, un haitiano, un arubano, un brasileño, se sienten latinoamericanos son distintas...; como de distintas maneras nos apropiamos de la música, del baile, del carnaval y la muerte, del maíz y del trigo, de la tristeza y la pobreza, del cuento, la novela y la poesía...