

La categorías humanistas para los Estudios Culturales Latinoamericanos: una breve reflexión final.

FERNANDO R. CONTRERAS
Universidad de Sevilla

1. El desierto y la sed: Entre especulaciones subversivas en la cultura latinoamericana

LA HISTORIA ha sido la disciplina que tradicionalmente se ha ocupado del estudio de la cultura latinoamericana. Su autoridad arrastra la perspectiva de la cultura clásica, condicionando bajo sus principios la visión de Latinoamérica. Su tradición científica basada en el humanismo clásico con sus raíces en los mitos, el *logos*, el *pathos*, el *ethos* y la mística mediterránea dificultan la comprensión compleja del mestizaje latinoamericano.

A nuestro juicio, el orden diacrónico de la historia europea no ha hecho justicia a la realidad histórica Latinoamericana. La historia acarrea el corrosivo germen de la razón madurado desde el Renacimiento a la Ilustración. De modo que la cultura latinoamericana ha sido explicada casi en su totalidad bajo las razones de Occidente. Doble tarea, pues, le corresponde a los estudios culturales latinoamericanos. La primera consistiría, a la vista de estas premisas, en demostrar que existe algo propio, lo «latinoamericano»; la segunda, explicarla con voz propia. En consecuencia, el objetivo principal de estos estudios ha de emanar de la insubordinación a las tradiciones históricas extrañas a su imaginario social. Debe anunciar un humanismo distinto a la perspectiva clásica, rebelándose contra la colonización de los metarrelatos racionales de otras civilizaciones. Asimismo debe romper algunos lazos con el humanismo

clásico, con su refundación ilustrada y con su neorrenacimiento tecnológico en la era de las máquinas de comunicación; es lo que aquí ponemos como principio.

El escenario científico occidental ha sido poco cortés con la mestiza cultura latinoamericana. La herencia occidental no empatiza con concepciones contrarias de la vida y del mundo. Por otro lado, lo «latinoamericano» no parece renunciar al acervo clásico y al fetichismo académico llegado de Occidente. No hay nuevos reemplazos con las recapitulaciones importadas desde universidades europeas o estadounidenses. Es imposible en este contexto el nacimiento de signos de identidad propia y el ensayismo latinoamericano mantiene una fuerte dependencia de fuentes extranjeras. Hoy es una difícil tarea recuperar una filosofía clausurada entre la geografía y el tiempo, en la era de la globalización y de las redes de información. Es necesario ofrecer una propuesta de categorías humanistas bajo la cual ordenar ese espacio latinoamericano. Esta proposición debe contener algunos puntos obligatorios¹: 1) una sustitución de la concepción moderna de epistemología por una teoría del conocimiento basada en la producción de sentido. Las sociedades latinoamericanas incorporarán sus concepciones de la vida y del mundo, sus sentimientos y sus emociones expresadas a través de los distintos sistemas de representación que contiene su cultura. En este cambio no quedan exentas aquellas metodologías que también deben ser innovadas de acuerdo a los intereses de la cultura. Entendemos la cultura como un conjunto de fuerzas dialécticas bajo una dinámica interior que organiza una identidad coherente y singular. Esa cultura, además, habrá de defenderse de acciones exteriores de otras culturas en algunas ocasiones, sabrá aceptarlas en otras, y será capaz de establecer relaciones de intercambio, como cualquier organismo vivo. Estas metodologías humanistas estarán al servicio del conocimiento de esta dinámica exterior; 2) Todavía no hemos resuelto la crítica sobre el mutuo interés de las comunidades y su relación con el multiculturalismo latinoamericano, inspirada en concepciones humanistas clásicas sobre la civilización. La civilización se caracteriza por la preocupación del hombre por el hombre a partir del mutuo interés (*philanthropia*). Richard Rorty aconseja olvidar la esperanza de una unificación de lenguajes incompatibles² frente a esta

[1] Véase Contreras, F.R.: Méndez Rubio. A., Silva Echeto, Victor. (coords.): «Estudios Culturales Iberoamericanos», en *I/C - Revista Científica de Información y Comunicación*, 6/7, 2009-2010.

[2] Cf. Rorty, R.: *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1989.

herencia filosófica; 3) El conflicto sobre la identidad será otra cuestión a considerar: ¿Por qué pensar en un rebrote del universalismo cultural? La civilización quizás comience ahora en el desinterés del hombre por el hombre cuando pensamos en soluciones particulares para las desigualdades. Ello supondrá vivir en el conflicto de las diferencias; 4) La interpretación del cuerpo, o la misma sexualidad, define en Latinoamérica otra dimensión íntima del hombre, en la que el «vosotros» está condicionada por la política del «nosotros». Las formas sociales, los estilos y los comportamientos están consolidados por el imaginario colectivo que se representa en la literatura, en el arte, e incluso en enunciaciones sociojurídicas exclusivas de esta geopolítica; 4) La legitimación de nuevas textualidades tiene que traer la oposición a lo inmediatamente dado, como mantiene el positivismo europeo. Las textualidades no deben sostener el rechazo al desacuerdo entre inferir que ocurra algo y ver que así suceda. Los textos, si refieren sencillamente lo observado en cuanto observado, no echarán raíces en la complejidad de la realidad latinoamericana; 5) El mismo fenómeno de la comunicación es atravesado por los relatos primitivos que narran el redescubrimiento de la verdad originaria. La misión libertadora de la comunicación se encuentra en otros lugares distintos de aquellos propios de la razón técnica. La resistencia en las sociedades posindustriales recoge los ideales de la emancipación de la humanidad frente al esclavismo o la opresión clasista de las sociedades capitalistas; 6) El desafío de la subalternidad se entiende en los estudios culturales como la lucha de insubordinación contra el poder de una cultura *blanca* que se impone sobre la cultura mestiza, tal como Antonio Gramsci describió la experiencia de emancipación de la clase obrera, que aquí se traduce en la estratificación de las sociedades latinoamericanas. El estudio de la subalternidad se centrará por encima de otros objetivos en los sujetos oprimidos que se muestran como el origen de los conflictos y de los desafíos a las jerarquías hegemónicas políticas, económicas, culturales, sociales e intelectuales; 7) la complejidad tecnológica y su influencia sobre las concepciones del mundo consolidan una visión distinta de la cibercultura en Latinoamérica. La realidad mediática es diferente en esta región del mundo por su dependencia tecnológica de otras potencias extranjeras, y el dominio de una industria de contenidos que apisona la creatividad local. El estudio de la comunicación en Latinoamérica resalta la escasez de productores propios de imaginarios colectivos frente a un mercado occidental que aumenta la presión con su poderoso emporio tecnológico; 8) el indigenismo y la etnicidad también es otra categoría cultural que diferencia estos estudios culturales.

La cultura mestiza, la hibridación cultural, la mezcla étnica establecen tensiones dialécticas entre el multiculturalismo y el ordenamiento de un universalismo cultural. Crear nuevos patrones de cultura para la heterogeneidad cultural lleva siempre la esperanza de encontrar el vellocino de oro. Es decir, el equilibrio del uso de «nosotros» esconde la exclusión del verdadero sentido de «vosotros» cuando bajo el principio de una historia universal pretende abarcar a la humanidad en su totalidad. No obstante, esta ilusión se pone bajo sospecha en la Posmodernidad, pues el pasado está marcado con pruebas de la utilización de la fórmula de la violencia en la opresión de las culturas más débiles. La tesis contemporánea sostiene lo contrario, respaldar la diversidad indígena o étnica sin recurrir a los principios universales occidentales. Frente a un totalitarismo cultural, los estudios culturales apuestan por soluciones más dúctiles, pero opuestas al universalismo cultural. Aunque todavía se sostenga que la comunicación es el gesto humano de intercambio simbólico en el ejercicio de la plena libertad, es imposible acabar con la duda conversacional de que hablar es dominar, ya que lo que transmiten las conversaciones son las normas pragmáticas que instauran las obligaciones sociales; 9) y para concluir, señalamos también una última categoría en los estudios culturales latinoamericanos: la pedagogía crítica y la educación social. Con una fuerte inspiración en la obra Paulo Freire³, la pedagogía crítica ofrece a la cultura la posibilidad del progreso social basado en una actividad coordinada entre la teoría y la praxis. Por el sentido esencial de lo humano en Latinoamérica, la educación no puede darse sin una conciencia crítica que se realice libremente y se manifieste en la continua pedagogía de la pregunta. La ciencia no debe imponerse a los saberes, como hizo la Ilustración en Occidente, a través de una educación basada en ofrecer respuestas, sin esperar a las preguntas. Cuestionar continuamente, para impedir que se asiente la teoría tradicional y enfatizar el diálogo entre los distintos sujetos sociales, será la base de las nuevas reflexiones sobre Latinoamérica.

2. A modo de reflexión sobre la materia de los estudios culturales latinoamericanos.

No tiene tanto valor la idea de establecer categorías que tipifiquen los intereses en el estudio de la cultura latinoamericana como el sentido

[3] Cf. Freire, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 2015.

que trasciende de esta labor. Pensar en «lo latinoamericano» supone ya de inicio que existe esta identidad. La identidad no es tanto un conjunto de cualidades que hace diferente esto de lo demás, sino más bien un cúmulo de nuevas responsabilidades que obliga a ese algo a preservar su esencialidad. Hasta aquí pensar en «lo latinoamericano» ha consistido en marcar rutas, convirtiendo la cultura en un periplo, un viaje inacabado, hacia una verdad originaria, hacia algo que se guarda en esencia. La misma ilusión humana que no nos hace diferentes allende o aquende los mares: la búsqueda de aliados contra el imperialismo cultural norteamericano⁴ y la contaminación de los imaginarios originarios locales por el simbolismo que trajo la globalización⁵. Encontrar categorías comunes al estudiar la cultura es recuperar los símbolos en el exilio frente al carácter irreversible de la dispersión. La heterogeneidad en sí puede considerarse una postura de diáspora, explicada por la división de la población entre continentes. El exilio de los signos auténticos en la cultura latinoamericana es transversal a lo popular, a lo tradicional, a lo patrimonial, a lo masivo o a lo culto. Frente a ello se encuentra un debate abierto, del que ya se ha dicho bastante: «Creo que populismo e institucionalismo se oponen en un punto decisivo. La tendencia del populismo es crear la equivalencia entre una pluralidad de demandas sociales, en tanto que el institucionalismo tiende a su absorción diferencial y, en su forma más acabada, a reemplazar a la política por la administración. La forma extrema de institucionalismo sería un gobierno puramente tecnocrático».⁶

La reflexión sobre las categorías recoge, como otras precedentes, consolidar una esencia auténtica del ser latinoamericano. Con ello se logra movilizar la memoria, el recuerdo de la opresión y de la represión de las minorías, el recuerdo de sus reivindicaciones particulares que pretenden legitimarse en el discurso humanista. Crear una historia que mitigue las tensiones entre las diversas tradiciones que nutren una cultura heterogénea. En este sentido, el proyecto de una identidad cultural

[4] Este sentimiento resentido frente a la cultura norteamericana no sólo surge en Latinoamérica. Arjun Appadurai escribe sobre el ideocidio que produce la acción globalizadora de Norteamérica en el resto del mundo, vaciando las historias de las culturas y dejando solo una geografía en la que se solapa peligrosamente la religión, la raza y la cultura.

[5] Cf. Richard, N.: «Humanidades y ciencias sociales: rearticulaciones transdisciplinarias y conflictos en los bordes», en *I/C - Revista Científica de Información y Comunicación* 6, 2009, p. 69-83.

[6] Follari, R.: «Ernesto Laclau: entre política y Estado: pervivencia del populismo», en *Utopía y praxis latinoamericana*, 17/58, 2012 p. 86.

tiene como objeto una historia convergente frente a la pluralidad de la realidad latinoamericana.

En la actualidad, tiene sentido más que nunca pensar en esa realidad, ya que detrás de ella se encuentran las modalidades de la cohabitación. La cohabitación guarda el carácter de lo no elegido para vivir. Es decir, no escogemos a alguien con quien quizás no nos identifiquemos, pero estamos obligados a conservar su pluralidad y su vida entre nosotros. La comunidad se formaliza entonces bajo el dictado de normas políticas y el acuerdo de un ordenamiento social. Tanto una acción como otra suponen una dialéctica productiva entre secularización, cientifismo, saberes, creencias y energía religiosa.

La ruptura con la Modernidad ha permitido la visibilidad de Latinoamérica. La sospecha sobre los grandes relatos, como los denomina Jean-Françoise Lyotard⁷, hizo posible la circulación de relatos tradicionales y populares que la razón no consideraba legítimos. La integridad sistémica de la racionalidad en Europa no tiene la misma continuidad al atravesar el Atlántico. El mismo pasado colonial arrastró la racionalidad hacia el abismo de la duda. El egoísmo burgués generó la desconfianza sobre la acción colectiva. Los intereses privados gobiernan durante demasiado tiempo la política y su poder, debilitando la fuerza de las acciones solidarias que deberían haber cambiado las condiciones sociales. Las normas modernas quedaron atrofiadas bajo el escepticismo ya latente en la doctrina ilustrada. Desde un punto histórico, la tendencia a despolitizar una cultura con raíces en ámbitos metafísicos, místicos y religiosos, mediante una estructuración social basada en el parentesco y en formas jerárquicas tribales desautorizó el poder sancionador de la razón, del mismo *logos*.

La cultura latinoamericana importó durante la Modernidad concepciones políticas que no se correspondían con su sentido de humanidad y de civilización. De modo que a lo largo de mucho tiempo han sido los relatos místicos los que soterradamente han construido la pluralidad de cosmovisiones que caracterizan la transformación hacia la Posmodernidad. En una secuencia de continuidad y ruptura se ha llegado hasta este momento. La razón y las creencias son el crisol de los relatos que recorren la geografía americana desde el norte hasta el sur. La imagen política representa a la comunidad mediante un orden simbólico basado en razones integradoras cuya autoridad también legitiman los poderes

[7]Cf. Lyotard, J. F.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra 2012.

místicos o sagrados. Leopoldo Zea⁸ insistió en esto al afirmar que Europa debería redefinir su identidad, y que los pueblos marginales deberían reivindicar sus tradiciones. Con ello limitaba el poder de expansión de Occidente, que imponía un nuevo universalismo de carácter eurocéntrico por influjo de la filosofía hegeliana.

Esta perspectiva sobre el orden social no ha sido bien valorada frente a la imposición moderna de una democracia de masas autoritaria, que no siempre comprende el sentido espiritual de estas comunidades. El obstáculo es la diversidad de identidades que cohabitan bajo la sola etiqueta de la cultura latinoamericana. La unificación de una reducción gramatical aplicada a una realidad fragmentada podría considerarse también un proyecto condenado al fracaso. Hasta los mismos estudios recientes en antropología cultural, distinguiendo grupos precisos; la sociología del consumo, delimitando comunidades a través de las preferencias en el mercado; o la misma estética, estableciendo grupos con las mismas tendencias artísticas, las disciplinas y su combinación posmoderna en las ciencias interdisciplinarias aspiran al conocimiento desde la fragmentación de la humanidad en segmentos de intereses. La *teoría del difusionismo o de los círculos culturales* desarrollado por la Escuela de Viena con pensadores como William Schmidt y Fritz Graebner, apoyaba esta misma idea de núcleos irradiadores que iban estabilizando parcelas de influencia. Según la Modernidad europea no se garantiza la igualdad de las propias peculiaridades de Latinoamérica. También Augusto Salazar Bondy⁹ parece dar una definición similar a los objetivos de una categorización de la cultura. Concretar un sistema de valores, símbolos y concepciones de la vida y el mundo con que un grupo humano reacciona al contacto con otras sociedades externas y cuyas tensiones dialécticas internas generan un conjunto coherente y original que se entiende por cultura.

Enrique Dussel¹⁰ también considera importante la Modernidad en el estudio de la cultura latinoamericana. Dos paradigmas señala, con repercusión en Latinoamérica: 1) el eurocentrismo, que identifica a la

[8] Cf. Zea, L.: *El problema de la identidad latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1985; cf. Zea, L.: *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

[9] Cf. Salazar Bondy, S.: *Escritos políticos y morales: Perú, 1954-1965*. Lima, Perú: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

[10] Cf. Dussel, E.: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.n

Modernidad como un fenómeno exclusivamente europeo; y 2) la concepción de la Modernidad como un sistema-mundo, centro de toda cultura humana. Es decir, pasa de interpretarse su naturaleza de organismo autopoietico a ser sencillamente el centro: la Modernidad *mundializa*. La mundialización de Latinoamérica se desarrolla por pasos según Dussel:

«La primera Modernidad hispánica, renacentista y humanista, produjo una reflexión teórica o filosófica de la mayor importancia, que pasó desapercibida a la llamada filosofía moderna (que solo es la filosofía de la segunda Modernidad). El pensamiento teórico filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el primero y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer sistema-mundo. Por ello, desde los recursos teóricos que se tenían (la filosofía escolástica mulsumano-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético filosófica central fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? Desde el siglo XVII, la segunda Modernidad, no tuvo escrúpulos de conciencia (*Gewissen*) con preguntas que ya estaban respondidas de *facto*: desde Amsterdam, Londres, París (en los siglos XVII y XVIII en adelante) el eurocentrismo (superideología que fundará la legitimidad de la dominación del sistema-mundo) no será ya puesto en cuestión *nunca más*, hasta finales del siglo XX- y esto, entre otros movimientos, por la Filosofía de la Liberación.»¹¹

De lo expresado por Dussel también deducimos que la categorización es un proceso de reorganización del sistema de valores: realizar una memoria con categorías de valores o un mapa global que se ocupe de la percepción real de aquello que significa tener conciencia de la diferencia de «sí mismo» (*Self*) y de lo no-sí-mismo (*nonSelf*). Es primero desde la autoconciencia en tiempo presente donde surge un mundo perceptivo global. La estructura del lenguaje y los procesos de categorización conceptual establecen las reglas de la corporeidad. El ser humano utiliza el cuerpo para aquello por lo que el hombre se transforma en un auténtico hombre (educación, formación, *paideia*). En Latinoamérica, la ciencia experimenta un giro hacia las ciencias sociales y a las humanidades al haberse desanclado de la Modernidad como consecuencia del colonialismo. Frente a ello, se ha esgrimido el pensamiento criollo como una solución programática que ofrece una salida al bloqueo cultural por la pérdida de esperanza en el proyecto ilustrado. Desde esta reflexión es lógico considerar que la Modernidad puede incorporar la sensibilidad

[11] Dussel, E.: *op. cit.*, p. 59.

necesaria para iniciar un proceso de transformación de la vida cultural organizada por todos y todas¹². Este programa debe incluir un espacio para las voces indígenas y afroamericanas. Con estas voces sí es posible concebir un verdadero mestizaje latinoamericano, que, según afirma Raúl Fonet-Bentacourt, tiene la obligación de pensar de diversos modos y de comunicarse simultáneamente en lenguajes diferentes (a lo prehispánico hay que sumarle lo hispánico). Existen numerosos ensayos teóricos, destacando la combinación de teorías boasianas y el evolucionismo unilineal, con los que se persigue el objetivo de respetar la cultura indígena, sus modalidades de significación y sus acciones, y al mismo tiempo, construir una patria común. El pasado quedó bloqueado por la fuerza de la colonización, y se reconvierte en la Modernidad:

«En el siglo XX, la realidad de estas comunidades se determina por una peculiar configuración regional intercultural, donde una élite autoidentificada como no «india» (*ladina, misti, blanca*) ejerce el monopolio de la autoridad política, de la educación escolar y de los recursos estratégicos y se beneficia de relaciones de trabajo precapitalistas (peonaje, colonato, aparcería...). La acción indigenista va encaminada a modernizar estas regiones, mediante las comunicaciones, las reformas agrarias, las campañas de organización de base. Así, los indios se convertirán en ciudadanos. El término *indio* denota una sujeción colonial de casta: debe reemplazarse por indígena, que denota un proceso de transición a la ciudadanía y a la cultura mestiza».¹³

Para la Modernidad esta concepción es errónea y más aún, su relativismo nos conduciría hacia la anarquía cultural, más que a un modelo estable de sociedad. Cuando Gianni Vattimo explica la emergencia de la Posmodernidad o la ruptura occidental con la Modernidad menciona la crisis de las colonias occidentales. La apertura a otras realidades culturales pone en crisis los valores en Occidente cuando establecen comparaciones y toman conciencia de la existencia de otras realidades tan válidas como las propias. Esta salida del ostracismo moderno hará tambalear los cimientos del poder de la civilización occidental basado en su coherencia e integridad. La fragmentación que supone la transculturación o el diálogo constante entre las identidades culturales corresponden al orden de las referencias históricas relacionadas con lo que concreta que

[12] Fonet-Bentacourt, R.: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

[13] De la Peña, G.: «Articulación y desarticulación de las culturas» en Sobrevilla, D.: *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 101-130.

es propio y aquello que nombra la alteridad del extraño. Inmersos en el relativismo cultural y epistémico es complicado mantener el respeto por la ciencia y la razón. Si caen bajo sospecha las ideas principales no se sustenta la ideología del progreso en las sociedades modernas. Este relativismo también es contrario a la misma idea de lo «latinoamericano», o lo que es lo mismo, el relativismo descubre que querer delimitar lo «latinoamericano» es también otra pretensión moderna. La viabilidad de lo «latinoamericano» se basa en la retirada de aquellas lealtades a lo primitivo, a los relatos populares (creencias, religiones, parentescos tribales y familiares, etnicidad) y en la incorporación de otras lealtades relacionadas con la concepción moderna de comunidad, civilización o Estado. Concebir lo «latinoamericano» significa también buscar una lógica simbólica repleta de signos universales con significados nuevos limitados a un espacio concreto. Parafraseando a Milton Santos¹⁴, lo universal en el mundo actúa como norma. Si bien no implica al espacio, sí es verdad que finalmente se crea y recrea en espacios locales. Lo universal, por ende, lo moderno, requiere de la conquista del espacio, lo nacional, al contrario de lo particular, que solo surge en el territorio normalizado. Hablar en este sentido de lo «latinoamericano» también supone otra conquista moderna que anula el territorio de las individualidades. Pensando en esto último, el mismo proyecto de diseño de lo «latinoamericano» como algo propio, puede considerarse también una promesa insatisfactoria, cuando pasados los primeros fervores termina en una fuerza centrífuga que anula la diversidad cultural representada por los grupos subalternos. La exclusión de sus idiomas y de sus tradiciones distintivas para consolidar una nueva entidad e identidad latinoamericana en el espacio público recupera la esencialidad ideológica de la Modernidad. Lo que encontramos es un ordenamiento de acuerdo al pensamiento durkheimiano: dividimos las individualidades de acuerdo a las exigencias que marca la división del trabajo. Es decir, lo «latinoamericano» no es un fenómeno del orden social desde esta perspectiva, no actúa como un programa de convivencia en el ámbito de lo simbólico, sino que adquiere otra naturaleza estructural que organiza los medios de supervivencia, sus redes comerciales, la especialización del conocimiento al servicio de las actividades burguesas y finalmente la creación de una ciudadanía que no requiere de la mediación intercultural. Ello nos conduce a pensar sobre los universalismos inclusivos que los modelos políticos liberales movilizan con el objetivo de eliminar tensiones entre la economía y las

[14] Santos, M.: *La naturaleza del espacio*. Madrid: Editorial Ariel, 2005.

normas de la democracia. Pero estos universalismos inclusivos, ¿no son esencialmente totalitarios? En este punto, Arjun Appadurai desconfía de los *majoritarismos* liberales, aplicados en otras áreas geográficas: «Mi punto de vista es que todos los mayoritarismos llevan en sí el germen del genocidio debido a que están invariablemente relacionados con las ideas de la singularidad y el carácter completo propias de la etnia nacional»¹⁵. Pese a ello es muy importante reconocer la revolución moral y política del liberalismo contra el poder de grandes monarquías. El universalismo inclusivo es un gran avance para la humanidad, cuando los derechos y las libertades se reparten extensamente con empatía y generosidad. Al mismo tiempo, los totalitarismos derivan en direcciones diferentes en Latinoamérica. El reconocimiento de territorios étnicos puede acabar fragmentándose en unidades políticas que intenten, como dice Guillermo de la Peña, «refundar señoríos prehispánicos, o que la construcción de la modernidad ceda ante el retorno a las culturas preindustriales. Pero es innegable que hay un replanteamiento desde debajo de la idea de Estado y de su proyecto unificador de la cultura nacional-popular»¹⁶.

En cualquier caso, como dejamos entrever, la cuestión de lo «latinoamericano» es una cuestión del pasado moderno, que se propaga a través de nuevos vientos que soplan desde la posmodernidad. El culto a la razón ha recuperado el debate sobre la razón del culto. Apuntando en esta dirección siempre nos cabe la duda de si lo «latinoamericano» abre la entrada de nuevo a las creencias rezagadas de este vasto territorio. Los esquemas conceptuales que relacionan la secularización con la modernización permiten el respeto a ciertas creencias que ahora son consideradas relevantes para la construcción de lo propio. La secularización de la razón, no ha terminado con la idolatría:

«Tenemos que conservar los logros morales y políticos del liberalismo y tratar de aplicarlos al orden económico, para democratizarlo, pero también tenemos que reconocer que Durkheim, en sus *Formas elementales de la vida religiosa*, estuvo en realidad más acertado que Weber. Pensad en la página 431. Dice ahí que hay algo eterno en el culto y la fe. Y si dejas a Dios, puedes terminar adorando el mercado o sus complementos y accesorios. Puedes terminar idolatrando ya doran-

[15] Cf. Appadurai, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets, 2007 p. 76-77.

[16] Cf. De la Peña, G.: «Articulación y desarticulación de las culturas» en Sobrevilla, D.: *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 121.

do muchas cosas profanas. Me recuerda *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad». ¹⁷

La concepción del poder político-jurídico y el lugar de su ejercicio en determinadas culturas, no es solo consecuencia de la articulación del poder en las cuatro configuraciones políticas que detecta Boaventura de Sousa Santos en las sociedades capitalistas divididas en espacios estructurales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial que a su vez se corresponden con cuatro modos racionales respectivamente: maximización de la afectividad, maximización del lucro, maximización de la lealtad y maximización de la eficacia¹⁸. Sousa Santos no repara en la idolatría y en el fetichismo que supone hablar del interés público o del bien común como una mera justificación *ex post facto* en sus tesis sobre las sociedades capitalistas. Hay siempre una hendedura entre los ideales y la realidad que nos produce tensiones. Mirar el capitalismo desde la comodidad del mundo capitalista nos obliga a olvidar nuestra cultura, para poner a otra cultura en primer y luego volver de nuevo la mirada a nuestra cultura. Como señaló Kant, la Ilustración logra sacar al ser humano del tutelaje del que nosotros mismos somos responsables: *Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe*. La diversidad latinoamericana no puede hallar la base crucial de su cultura sustentándola exclusivamente en la razón. La autoridad emanada de la tradición, apoyada en una razón monológica, es parte de la defensa de los derechos. Pensar en lo contrario es someter todas las opiniones a la voluntad de nuestra propia razón etnocéntrica, volver al sistema-mundo de la razón. Otro tipo de razón autosuficiente, puede ofrecer el orgullo al hombre de rechazar la creencia en las palabras de otros, en la sumisión de la razón, o también en la obediencia de la superstición; y por este camino, la autoemancipación del hombre. Ahora, en la posmodernidad, las metas básicas son la libertad y la igualdad entre creencias. En la Modernidad es irreconciliable la ruptura epistémica entre la razón secular y el pensamiento religioso o la esfera de las creencias, dando preferencia a la primera. Para Habermas la secularización de la Modernidad tuvo además que enfrentarse no solo al problema del cisma confesional, sino a las decisiones de la autoridad estatal sobre

[17] Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (ed.): *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011 p. 98.

[18] Cf. De Sousa Santos, B.: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Santafé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 1998 p. 149-150.

el pluralismo y su imparcialidad frente a las reivindicaciones de todas las comunidades religiosas. Con los términos seculares se llega al final del debate, introduciendo la soberanía nacional y los derechos humanos que clausuran lo político con las connotaciones religiosas. Sin embargo, como analiza Habermas, el *locus* de lo político ahora pasa del Estado a la formación democrática de la opinión y la voluntad de los ciudadanos dentro de la sociedad civil¹⁹. Habermas nos recuerda la situación similar del territorio latinoamericano donde la Modernidad ha creado desde la encarnación impersonal Estados en la dirección de una constitución democrática. En este proceso se ha perdido la relación entre lo político y lo religioso, o dicho de otro modo, todo el empeño de crear algo propio se basa en un poder central que legitima el relato de lo latinoamericano desde una historia sagrada llena de creencias. La raíz de lo metafísico en lo político latinoamericano es el punto de origen. Crear lo propio latinoamericano no obedece a nada, ni se discute, ni se justifica si existe el deseo de llevar a cabo la existencia de esta entidad política. Vista la base espiritual conectada a la diversidad de las creencias, una entidad con identidad necesita de un nuevo universalismo. Fernando Ainsa apostó por una tesis²⁰ que comprende esta realidad. Para Ainsa, la cultura es un proceso de migración y de interacción. La cultura latinoamericana es un campo de reconstrucción del pensamiento utópico donde la intercomunicación entre las identidades culturales y el intercambio de un nuevo universalismo pluricultural están abiertos al continuo diálogo. La proposición de una cultura del diálogo también tiene detractores con argumentos justificados: «En el momento de elaborar una teoría del diálogo entre cultura pareciera que todas las culturas tienen condiciones simétricas. O por medio de una antropología *ad hoc* se efectúa la tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos comprometida) de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del antropólogo universitario) y las otras (las primitivas).»²¹ El diálogo entre culturas simétricas es imposible, según Dussel, cuando la distancia aumenta con el uso de los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar. Herbert Schiller también respaldaba la misma idea sobre las tecnologías de la comunicación, y respecto a los con-

[19] Cf. Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (ed.): *El poder de la religión en la esfera pública*. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

[20] Cf. Ainsa, F.: *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986.

[21] Cf. Dussel, E.: «Transmodernidad e interculturalidad» en Fernet-Bentacourt, R.: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004 p. 141.

tenidos mediáticos que esas tecnologías difunden, también piensa que es otro modo de neocolonización cultural.²² La desigualdad de poder en el diálogo incapacita un acuerdo intercultural. Detrás está también el riesgo de la aculturación, pero no pensemos que solo los civilizados pueden aculturar a los primitivos (haciendo referencia a los vínculos históricos y a las influencias que un pueblo recibe de otro en un cruce de culturas). La aculturación es la institución de una suerte de sucesivas transculturaciones en la historia del hombre. La solución de América Latina pasa por acuerdos que puedan zanjarse entre la aceptación o el rechazo en cada caso particular de una transferencia cultural. Frente a esta tesis, podemos pensar que la cultura latinoamericana se fundamenta en un programa teológico de transculturación dialogal para apaciguar la complicación de la otredad y sus diferencias. Diferencias con orígenes distintos, como hemos pretendido mostrar, y de carácter también distinto (epistémico, óptico, pragmático, fenoménico e incluso estético). Finalmente, destacamos las diferencias emocionales, sentimentales que afectan a nivel psíquico en los imaginarios colectivos. Estas últimas diferencias crean pulsiones insatisfechas que han degenerado en traumas sociales. Estos traumas en la cultura latinoamericana han impedido validar su reconocimiento en el mundo en una dimensión diacrónica, pero nada augura que desde pequeñas conquistas sincrónicas no se pueda superar este reto. Además no olvidemos lo irracional, lo anti-moderno, la heterodoxia mística y el campo de las creencias y los saberes frente al conocimiento moderno. Para un mejor entendimiento de esto último, léase también la opinión de Ricardo Salas Astrain: «A nuestro entender, el ethos mítico-religioso continúa siendo un topos central para redefinir el sentido humano de las diversas prácticas culturales, y desde donde entresacan imaginarios los disímiles productos de las empresas internacionales de la cultura. Pero ya no es preciso considerar la idea de la identidad cultural como substrato religioso que permite reconstruir una crítica a la razón subyacente a los proyectos modernizadores, y a una filosofía culturalista de lo popular. Parece como lo muestran los estudios interculturales, que se requiere principalmente avanzar en una dirección que permita entender los *topoi* del sentido plural del ser humano y sus valores asociados a los contextos

[22] Cf. Schiller, H. I.: *Aviso para navegantes*. Barcelona: Icaria, 1996; cf. García Canclini, N.: *Diferentes, desiguales, desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2008; cf. Martín Barbero, J.: *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México G. Gili, 1993; cf. Warnier, J.-P.: *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2002.

implícitos, lo que desemboca en el terreno de una eticidad intercultural como en el de una práctica política de reconocimientos múltiples.»²³

La cultura latinoamericana no puede limitarse en su doctrina a postular una lucha de resistencia frente a la hegemonía burguesa y a una defensa de la autonomía de sus diferentes esferas (colonial, ilustrada, moderna o imperialista, secular). No deben imponerse valores nuevos sobre los productos de la modernidad (ciencia, arte, historia, religión, mercado, nacionalismo, etc.) como ideales de democracia e igualdad social en las culturas híbridas. Sobre ello apuntaba Nelly Richard: «En tiempos de cultura neoliberal, a la crítica intelectual, no le basta con luchar contra las tecnologías del olvido con los que la globalización mediática fabrica la borradura de la memoria. Debe, además, ser vigilante para desmontar los promiscuos artefactos del recuerdo que hacen circular la violencia por las redes -turbias- del éxito de mercado (documental o testimonial).»²⁴ Mientras que actúen fuerzas de subordinación que gobiernen un sistema desigual entre las comunidades espirituales o tradicionales, o ataquen a minorías primitivas por ser sencillamente no modernas o anti modernas, la permanencia de la discriminación y sus modalidades aniquilarán toda esperanza de construcción del paraíso latinoamericano.

Bibliografía

APPADURAI, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets, 2007.

CONTRERAS, F. R., MÉNDEZ RUBIO, A., SILVA ECHETO, V. (coords.): «Estudios Culturales Iberoamericanos», en *I/C - Revista Científica de Información y Comunicación*, 6/7, 2009-2010.

DE LA PEÑA, G.: «Articulación y desarticulación de las culturas» en Sobrevilla, D.: *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 101-130

DE SOUSA SANTOS, B.: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Santafé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 1998 p. 149-150.

[23] Cf. Salas Astrain R.: «Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración», en *Polis: Revista Latinoamericana*, 18, 2008.

[24] Richard, N.: «La crítica de la memoria», en *Cuadernos de Literatura Bogotá*, 8 (15): 8, 2002 p.192.

DUSSEL, E.: «Transmodernidad e interculturalidad» en Fornet-Bentacourt, R.: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

DUSSEL, E.: *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

FOLLARI, R.: «Ernesto Laclau: entre política y Estado: pervivencia del populismo», en *Utopía y praxis latinoamericana*, 17/58, 2012 p. 85-88.

FORNET-BENTACOURT, R.: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

FREIRE, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 2015.

GARCÍA CANCLINI, N.: *Diferentes, desiguales, desconectados : mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2008.

LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra 2012.

MARTÍN BARBERO, J.: *De los medios a las mediaciones : comunicación, cultura y hegemonía*. México G. Gili, 1993.

MENDIETA, E. Y VANANTWERPEN, J. (ed.): *El poder de la religión en la esfera pública*. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

RICHARD, N.: «Humanidades y ciencias sociales: rearticulaciones transdisciplinarias y conflictos en los bordes», en *I/C - Revista Científica de Información y Comunicación* 6, 2009, pp. 69-83.

RICHARD, N.: «La crítica de la memoria», en *Cuadernos de Literatura* Bogotá, 8 (15): 8, 2002 p.187-193.

RORTY, R.: *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1989.

SALAS ASTRAIN R.: «Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración», en *Polis: Revista Latinoamericana*, 18, 2008.

SALAZAR BONDY, S.: *Escritos políticos y morales: Perú, 1954-1965*. Lima, Perú: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

Santos, M.: *La naturaleza del espacio*. Madrid: Editorial Ariel, 2005.

SCHILLER, H. I.: *Aviso para navegantes*. Barcelona: Icaria, 1996.

VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 2010.

WARNIER, J.-P.: *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2002.

ZEA, L.: *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

ZEA, L.: *El problema de la identidad latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1985.