

MAPAS PARA DEFINIR UN ESPACIO TEÓRICO: LA CULTUROLOGÍA

MAPS TO DEFINE A THEORETICAL SPACE: CULTUROLOGY

Silvia N. Barei

Universidad Nacional de Córdoba
sbareiberrueta@gmail.com



Silvia N. Barei es escritora, ensayista, y Doctora en Letras Modernas. Ha sido profesora de Teoría Literaria y Estética en la Universidad Nacional de Córdoba, y actualmente es docente e integrante del Comité Académico del Doctorado en Estudios Internacionales (CEA, FCS, UNC). Su campo de experticia aborda la semiótica de la cultura y las teorías críticas de la cultura. Ha publicado ensayos de su especialidad, entre los cuales se pueden destacar: Literatura e industria cultural (con Beatriz Ammann, Premio Ensayo del Fondo Nacional de las Artes, 1987), Teoría de la crítica (1998), Texto / Memoria / Cultura. El pensamiento de Iuri Lotman (con Pampa Arán, 2005) y Culturas en conflicto (2012). También, ha publicado seis libros de poemas, el último en 2020 titulado Nosotras.



Resumen || Puede decirse que hay tres grandes marcos teóricos desarrollados en la segunda mitad del siglo XX, fundamentales para entender las diferentes adscripciones teóricas desde las cuales se pudo diseñar este espacio al que llamamos Culturología: los Estudios Culturales británicos, la Semiótica de la Cultura y la Teoría Crítica Latinoamericana. Estas tres líneas pueden leerse como perspectivas potentes para pensar en los fundamentos de una actual teoría de la cultura con importancia para los Estudios Internacionales.

Palabras clave || Teorías de la Cultura, Estudios Culturales, Semiótica de la Cultura, Teoría Crítica Latinoamericana

Abstract || It can be said that there are three major theoretical frameworks developed in the second half of the 20th century, fundamental to understanding the different theoretical assignments from which this space that we call Culturology could be designed: British Cultural Studies, Semiotics of Culture and Latin American Theory and Criticism. These three lines can be read as powerful perspectives to think about the foundations of a current theory of culture with impact on International Studies.

Keywords || XX Century Cultural theories, Cultural Studies, Semiotics of Culture, Latin American Theory and Criticism



“Alguien tomó cuidadosamente los extremos del mundo y comenzó a envolverlo con un hilo invisible”.

Daniel Mariani

1.

La reflexión acerca de la especificidad de una teoría de la cultura se ha instalado como una preocupación dominante en los estudios teóricos. Así como también la crítica a su inespecificidad, el cuestionamiento a su falta de límites y los asedios a sus variopintos dominios.

Las mismas teorías de la cultura suelen tener posiciones enfrentadas, polémicas y malos entendidos. Ello no impide que, considerando la variedad de configuraciones y espacios teóricos, no se pueda pensar, mejor dicho se haga necesario pensar sus articulaciones, sus diálogos, sus diversas perspectivas y tomas de posición, sus objetos heterogéneos sin caer en acotamientos reduccionistas.

Sería deseable que esta presentación se leyera como una especie de mapa para orientarse en el espacio hasta el día de hoy bastante confuso, de las líneas teóricas que diseñan los estudios sobre la cultura, de las diferentes tonalidades de este tipo de investigación, la movilidad de sus fronteras, las transformaciones y mutaciones de su pensamiento. Cambios veloces que exigen pensar sus líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte latinoamericano actual.

Podría decirse que hay cierta urgencia ante el dato de que el mundo, ya en este nuevo siglo, es un lugar cada vez más pequeño e interconectado por esto que ha venido a llamarse “globalización”, es decir cambio tecnológico, interdependencia económica, migraciones mundiales por hambre, guerras y catástrofes ecológicas,

inestabilidades políticas, cambios climáticos, amenazas pandémicas, destrucción de hábitats naturales; todo ello acompañado de un auge del fundamentalismo racial, étnico, nacional y religioso.

Creo que hay tres grandes marcos teóricos desarrollados en la segunda mitad del siglo XX, fundamentales para entender las diferentes adscripciones teóricas desde las cuales se pudo diseñar este espacio al que llamamos Culturología: los Estudios Culturales británicos, la Semiótica de la Cultura y la Teoría Crítica Latinoamericana.

Y no es extraño que casi de manera paralela, y a veces hasta desconociéndose, estos estudios hayan surgido después de la Segunda Guerra Mundial, ante lo que se denominó “la crisis de la cultura” y que el nuevo y fructífero pensamiento puede leerse al trasluz o como reverso de esa crisis, ya que pensar las culturas permitió abarcar dimensiones de lo social antes parceladas en distintos campos del saber. Y sobre todo, despolitizadas bajo la idea de que todo conocimiento debe ser “objetivo”, en el sentido de que debe prescindir lo máximo posible de una mirada comprometida.

Pues bien, el campo de la Culturología en sus diversas líneas teóricas, y en tanto “pensamiento complejo” en el sentido moriniano, vino para dar por tierra con esta lógica.

El cruce con la historia, los contextos sociales y epocales, las subjetividades construidas, el papel de los discursos, las formas de colonialidad, sexismo y racismo, las identidades heterogéneas, las nuevas textualidades, el desarrollo tecnológico, el mundo interconectado se abordan desde una teoría “politizada” con aportes fundamentales e inflexiones diversas.

Nadie desconoce que un campo como el que denominamos Culturología es deudor de la antropología cultural, como rama de la Antropología



que comenzó a estudiar sistemáticamente al hombre en sociedad entendiendo por cultura los mitos, las creencias, el arte, las normas, visiones de mundo y valores de los grupos.

Aunque ahora nos parezca que los métodos iniciales de la antropología cultural eran restringidos y prejuiciosos, sin embargo los primeros antropólogos pretendidamente científicos de fines del siglo XIX y principios del XX, como Malinowski o Franz Boas fueron los que aportaron dos grandes cuestiones: estudiaron a los grupos en sus hábitats originarios mediante trabajo de campo e instalaron la idea de que el concepto de cultura va más allá de la esfera del arte, el juego, el ocio y la propiedad de las élites.

De acuerdo con Edward B. Tylor (1832-1917), desde una mirada clasificatoria y esencialista, la cultura podría ser definida como todo aquel conocimiento, ciencia, arte, leyes, moral, costumbres y demás hábitos adquiridos por un ser humano siendo un miembro perteneciente a una determinada sociedad. Para Tylor el referente indudable de supremacía cultural era la Inglaterra victoriana entendiendo que toda cultura evoluciona siguiendo un camino que va desde un estado "bárbaro" hacia la "civilización", cuestión que discute Franz Boas quien entiende con mejor precisión que las culturas no evolucionan de forma lineal, yendo de lo menos civilizado a lo más civilizado, sino que desarrollan un grado diferente de complejidad social en función de los acontecimientos históricos que vive cada grupo.

Luego vendrán Malinowski, Marcel Mauss, Margaret Mead y por supuesto Claude Lévi-Strauss. La sociología, la lingüística, el psicoanálisis y las teorías de la información aportarán perspectivas de análisis más sistemáticas y complejas.

Por ejemplo Lévi-Strauss sostiene que la cultura es un sistema de comunicación regido por el intercambio de los valores más preciados de la

humanidad: el lenguaje, el sistema de parentesco y los bienes materiales, es decir, los sistemas económicos (1985).

Más actualmente las ciencias cognitivas, la filosofía, la biología, la primatología, las teorías del poder y la reflexión política, la semiótica, las perspectivas de género, han complejizado el campo de estudio de las culturas, al que denominamos Culturología, de modo que como he enunciado inicialmente, se trata de una serie de saberes a veces complementarios, otras contradictorios y asimétricos que diseñan un campo complejo desde donde se piensa a la humanidad y sus particulares condiciones históricas. Un campo adecuado para reflexionar acerca de los nuevos problemas de la era global.

Al respecto dice Carlo Galli:

Es como si la humanidad pulverizada por la potencia de la era global asumiese —por primera vez de modo defensivo y reactivo— nuevas configuraciones de su sentido, o sea las culturas, en la búsqueda de nuevos modos para afirmar su voluntad de vida allí donde están más amenazadas y negadas" (2010: 48).

2. Los Estudios Culturales

"Herodoto con su entusiasmo y apasionamiento de niño, parte en busca de otros mundos. Y descubre algo fundamental: que son muchos y que cada uno es único e importante. Y que hay que conocerlos porque sus respectivas Culturas no son sino espejos en los que vemos reflejadas la nuestra".

Rizard Kapuscinski

En el contexto de la posguerra europea y en la ebullición de los movimientos de izquierda, en 1964, un profesor de la Universidad de Birmingham, Richard Hoggart, fundó el *Centro de*



Estudios Culturales contemporáneos (Centre for Contemporary Cultural Studies). A este Centro se sumaron Raymond Williams, el historiador Edward Thompson y muy pronto Stuart Hall, un jamaicano llegado a la “metrópoli” para estudiar literatura.

Tal vez el eje fundamental de las investigaciones de esta Escuela podría denominarse “la crítica cultural de la sociedad contemporánea”, instalando un debate moderno y metodológicamente actualizado para estudiar la cultura.

Como explica Grossberg, alumno del Centro:

...El Centro parecía buscar que el medio académico escuchara las demandas de la política, las demandas del mundo exterior a (o en intersección con) la academia, y que produjera algo que valiera la pena decirse tanto fuera como dentro de ella, de manera que quienes estaban abocados a la política social y cotidiana quisieran escuchar ese trabajo intelectual e incluso, tal vez, participar en su producción. (2012: 43)

Los Estudios Culturales se plantean en clave interdisciplinaria la reflexión sobre la economía política, la información, la historia, la sociología, la teoría social, la teoría literaria (Williams es ante todo un teórico de la literatura), el cine y la TV, la filosofía y el estudio de formas de las culturas populares en las diversas sociedades, pensándolos en términos de clase social, ideología, etnia, género, todos ellos atravesados por la publicidad, la hegemonía de los medios de comunicación, principalmente la TV que en los '60 constituía la nueva fuente de entretenimiento, información y distracción social.

Discuten en particular los sentidos, las prácticas y los valores que sostienen una cultura entendida no como un todo homogéneo sino en las diferencias vividas por grupos y clases sociales, campesinos y habitantes de las ciudades, obreros

y clases medias, artistas, publicistas y trabajadores en los Medios. Por lo tanto, rebasan ampliamente la noción de Cultura tal como se entendía hasta entonces, tanto por la ciencia como en su sentido común, y proponen un estudio más complejo y en diálogo entre varias disciplinas.

Nos indica María Elisa Cevalco:

Antes de la guerra, “cultura” era usado como forma de distinción social o para designar las artes. Lo ridículo de la primera acepción, la de cultura como “casa de té”, comienza a hacerse evidente en los tiempos más democráticos de la posguerra, en que se hace necesario, por lo menos, incluir a los que lucharon para vencer. El mismo sentido restringido de Cultura como “las artes” comienza a ser eclipsado por el predominio de la idea de crítica...en el sentido de un “modo de vida”...Explicar ese cambio pasa a ser una forma de entender la nueva dirección social. (2003: 125)

Porque de hace más de 60 años –1958– es el libro de Raymond Williams *Culture and Society*, en el cual entiende que la categoría teórica de “cultura” es clave para toda investigación histórica y social.

Se trata de comprender la cultura en su contexto social y político, las relaciones con el poder, la constitución de viejas y nuevas subjetividades (Williams les llamará “estructuras del sentimiento”), el papel de los MMC, las articulaciones de las estéticas de las élites y las clases populares, la función social de la literatura y el arte en general.

Siendo todos militantes de la Nueva Izquierda, los estudios de Birmingham se enmarcan en perspectiva marxista, es decir con base en un materialismo cultural que toma como fundamental las reflexiones sobre la cultura en los momentos históricos de cambio social.

Williams desarrolla conceptos clave



para el análisis cultural, entre los cuales las nociones de “estructura de sentimiento” y la distinción entre “dominante, residual y emergente” aportan discusiones fundamentales para el desarrollo de una teoría crítica de la cultura.

En particular, es interesante destacar de qué manera Raymond Williams pone gran interés en su enfoque acerca de la conformación de las subjetividades o “estructuras de sentimiento” y la voluntad de los sujetos capaces de producir un cambio cultural, entendiendo que “estas estructuras no son producidas individual sino colectivamente” (2012: 41).

Y todo ello leído en las formas en que la literatura, sobre todo novela y teatro, “existen dentro de una misma cultura y son utilizadas por grupos sociales idénticos o muy parecidos” (2012: 46).

Williams se pregunta en sede histórica “cómo era vivir en un tiempo y un lugar particulares”, y ello lo conceptualiza en tanto proceso que se define por una estructura de sentimientos, es decir, miradas sobre el mundo marcadas ideológica y sentimentalmente.

También la reflexión sobre lo dominante, lo residual y lo emergente constituye una hoja de ruta clave para pensar los modos en que se vinculan, en su espesor histórico y en su contemporaneidad, los elementos que provienen de diferentes estratos culturales.

Lo residual permea siempre y desde su base a las culturas, es parte de su memoria, son ideas en general conservadoras que provienen del pasado en un “proceso de persistencia” y que de algún modo siguen teniendo vigencia en un estado actual de la sociedad tanto en sus estructuras de sentimiento como en sus formas ideológicas.

Dice Williams:

Una cultura residual se encuentra a cierta distancia

de la cultura dominante, hay que reconocer que, en las actividades culturales, puede ser incorporado a ella. Esto sucede porque alguna parte de ella o alguna versión de ella (especialmente si el residuo proviene de alguna zona mayor del pasado) debió ser incorporada para que la cultura dominante tuviese sentido en esas áreas. (2012: 62)

Claramente, la religión, el sistema jurídico, las relaciones parentales, los sistemas pedagógicos o los mitos y creencias, por ejemplo, son elementos residuales de una cultura. Por otra parte, sistemas como el del arte pueden ser residuales (los epígonos) pero su característica fundamental es la de presentarse como emergentes.

Lo emergente son las nuevas prácticas, las nuevas significaciones y valores, la actualización de los lenguajes que irrumpen en una cultura y que pueden constituir espacios alternativos. Si se observan detenidamente se puede advertir de qué manera generan distintas actitudes y posiciones de los sujetos, desde el rechazo violento, la tolerancia resignada, la indiferencia, el desprecio o la incorporación a veces calculada, otras genuina. Lo más interesante es advertir hasta qué punto estas esferas, ya sea que hablemos de la vida privada, la vida pública, las esferas del poder o las prácticas artísticas, se interfieren e interrelacionan unas con otras

Al respecto señala Williams:

Es significativo...cuán alerta está hoy la cultura dominante a cualquier cosa que pueda ser percibida como emergente. Debemos observar, en primer lugar, una relación temporal entre una cultura dominante, por un lado, una cultura residual y, por el otro, una cultura emergente...Es un hecho importante respecto de cualquier sociedad en particular, cuánto alcanza el rango completo de prácticas y experiencias humanas en su intento de incorporación. (2012: 62)



Las interpelaciones y fricciones entre ellas permiten a Williams y en general, a los intereses de la Escuela de Birmingham, aceptar la heterogeneidad como característica de todas las sociedades y hacer de las desigualdades y las diferencias un fructífero campo de reflexiones. Y a entender la determinación ideológica permeada por el factor sentimental como estructura de base en la organización de todas las esferas de la cultura.

Por los años '80 Williams empieza a preguntarse por el siglo por venir en un momento en que los cambios comienzan a acelerarse y a ser imprevisibles. Por ello Williams dirá como advertencia a futuro:

Los cambios objetivos que se están produciendo tan rápidamente no sólo son confusos y desorientadores: también son profundamente inquietantes...pero una vez que hayamos hecho frente al fatalismo, podemos empezar a reunir nuestros recursos para el viaje de la esperanza. (1984: 307)

En la matriz teórica sustentada por Williams se afirman los estudios de Stuart Hall en quien, de manera particular y por su carácter de hombre venido de otro continente, me interesa detenerme.

Hall es un intelectual diaspórico, para utilizar una de sus categorías centrales. Un intelectual itinerante y en movimiento.

Podría ser descripto como Kapuscinski describe a Herodoto. Un apasionado del *Otro cultural*. Aprovecha teóricamente su desplazamiento a la metrópoli y su contacto con Williams, para instaurar una mirada provocadora dado que sus planteos críticos están ligados a una parte importante de su historia personal.

Emigró de su Jamaica natal a Inglaterra,

en el otoño de 1951 con el propósito de cursar estudios de literatura inglesa en la Universidad donde tuvo como profesor a Raymond Williams.

En 1964 ya lo encontramos como miembro del *Centro de Estudios Culturales Contemporáneos* y en 1968 fue su director. En Birmingham, Hall fue profesor de Sociología y responsable del Departamento de Sociología, cargo al que accedió en 1979.

Para poder entender sus desarrollos teóricos hay que saber algo del país del que emigró. Jamaica fue conquistada por los españoles, luego por los ingleses y recién en el siglo XX se independizó del Reino Unido. Aunque el dominio imperial impuso una lengua y una estructura colonial, no pudo borrar el sustrato cultural de los pueblos originarios, arawacs y taínos y la fuerte herencia de las culturas africanas y asiáticas (chinos e hindúes que llegaron al Caribe también como esclavos de plantaciones), magma étnico que define todos sus textos culturales en una forma relacional profunda, conflictiva y resistente.

De allí el interés de Hall por desarrollar los conceptos de diferencia racial, de etnias y de nacionalidades diaspóricas para pensar poblaciones cuya marca de orillo es el desplazamiento: de África al Caribe, de una isla a la otra, de la periferia hacia el centro del Imperio, arco sociohistórico con el que él mismo está familiarizado.

Son sus experiencias personales, su descubrir en la metrópoli que él era "el negro", el otro, el diferente, sitúa a esto en la base de su teoría, sus trabajos sobre la raza y la etnia, es decir, el racismo, la identidad y la diferencia colonial que arraigan en su propio contexto de vida.

La gente empieza a preguntar: "¿Eres de Jamaica, eres de Trinidad, eres de Barbados?" Realmente se puede ver el proceso de "divide y vencerás". "No. Simplemente dirígete a mí tal como soy. Sé que no ves la diferencia, entonces simplemente llámame



negro. Inténtalo así. Todos nos parecemos, ¿no es cierto? Ciertamente no se ve la diferencia. Solo llámenme negro. Identidad negra. (2012: 326)

Identidad, diferencia y diáspora serán entonces conceptos claves para pensar las culturas del Caribe, esa cultura que se dispersa en diferentes zonas geográficas: entre las islas del Caribe, en Centroamérica, en Inglaterra o Francia, en Estados Unidos.

Porque para Hall la cultura en la que vivimos, las prácticas cotidianas, las construcciones del lenguaje, es decir, la forma en que nombramos – nos nombramos y nos nombran– no solo construyen nuestra realidad sino que tienen consecuencias en la forma en que se organiza y se vive esta realidad.

Como miembro de la Escuela de Birmingham, Hall plantea una concepción discursiva y materialista de la identidad cultural definida fundamentalmente en la “diferencia” y en la “diáspora”, prestando atención a los textos específicamente culturales sobre los que se forjan todas las identidades colectivas y haciendo hincapié en los espacios y tiempos que marcan las actividades de los sujetos sin que ello construya ninguna “garantía” para una identidad inalterable, sobre todo en tiempos de globalización.

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos. (2012: 327)

También la noción de diáspora se relaciona directamente con la de identidad cultural porque Hall deconstruye la idea de diáspora que proviene de la tradición hebrea.

En la diáspora caribeña no hay mito originario, no hay núcleos identitarios esenciales, no hay tierra prometida, no hay regreso “a donde estábamos antes”. África es el pasado dolorido y el presente imposible, no un lugar para el regreso. La “falta de hogar” le resulta una descripción apropiada para hablar de la condición insular porque no es posible reivindicar una tierra –como sí puede hacerlo el pueblo hebreo– que no ofrece ninguna condición para el regreso.

Hall lee las diásporas en la resistencia a las lógicas de la globalización, en multiplicidad de formas culturales a las que agrupa bajo la categoría de “estética diaspórica”: música, cine, vestuario, pintura, ritmo corporal, fotografía, cuentos populares, tradiciones orales y una literatura distinta, escrita en lenguas de mezcla, la lengua del conquistador y el creole. “Mi objeto –escribe Hall– es pensar el carácter concreto del objeto en sus múltiples y diversas relaciones” (2012: 320).

Y este objeto de estudio ni es ideal ni está idealizado pues tiene claro que todas estas formaciones culturales han estado y están atravesadas por las violencias sobre las que se forjó la historia caribeña bajo el orden brutal del poder colonial. Esa marca subsistió cuando, tras su independencia, las naciones caribeñas redefinieron sus identidades y las rearticularon en nuevas configuraciones.

Como toda la Escuela de Birmingham, la perspectiva de Hall es claramente constructivista entendiendo que la cultura se gesta en un proceso histórico complejo en el que intervienen diferentes actores comenzando por el Estado, la educación, el derecho, los mitos, el arte que dan por resultado una configuración cultural real y simbólica compartida y articulada contextualmente.

En este sentido, el trabajo de Hall, se define por:



los elementos de una ética del yo y del otro que se ajusta con precisión a las orillas, a los márgenes, donde la "identidad" deja de sostenerse con certidumbre y la ambigüedad, la otredad, la finitud y el exterior empiezan a descentrar y perjudicar sus fábulas de autopresencia estable. Stuart propone que nos tomemos en serio que hay algo completamente reductor y, por lo tanto, moralmente miserable en la imagen del ser humano y en la interacción humana, que surge de la admiración unilateral de la Ilustración de un yo soberano y autónomo que promulga un único bien para todos. Tenemos la oportunidad de prosperar mejor, sugiere, cuanto más abiertos podamos hacernos ante nuestra propia vulnerabilidad (nuestra propia fragilidad, exposición y receptividad) a la diferencia. (2012: 24)

Amigo de fotógrafos, escritores, pintores y cineastas Hall encuentra en el texto artístico una esfera de la cultura donde identidad/alteridad/diferencia se enuncian y deconstruyen.

Más que revelar, el arte "des-vela", quita veladuras, mantiene despierto, haciendo de la agencia de la diferencia y la diáspora categorías teóricas para deconstruir las operaciones del poder y sus intentos unificadores, buscar la identidad en la diferencia y definir la heterogeneidad cultural.

Llegados a este punto hay que señalar que la Escuela de Birmingham se cerró por problemas económicos en 2002 y su quehacer se desplazó fundamentalmente a los Estados Unidos donde los estudios culturales devinieron una moda académica. Pero también permearon de manera muy fructífera los estudios sobre la poscolonialidad y el feminismo, aún con posiciones críticas y divergentes. Sus reflexiones sobre poder, dominación e ideología fueron fundamentales para pensar todas las formas de las hegemonías sobre todo en el nuevo estado de la cultura

al que Fredric Jameson llamará "el postmodernismo".

Las preguntas que hace Grossberg, consciente de que el nuevo siglo nos muestra un mapa de la cultura muchísimo más complejo, son indudablemente, herencia de la Escuela de Birmingham:

¿Cómo creamos preguntas, vocabularios y conceptos que capturen suficientemente la complejidad de fuerzas, tecnologías y luchas que operan en medio de las numerosas luchas en torno a –y las transiciones entre– las diferentes visiones y formaciones de posibles modernidades y alternativas a la modernidad? ¿Cómo imaginamos preguntas y lenguajes que capten de modo suficiente las redes multipolares, multitemporales y multiescalares de conectividad, relacionalidad y diferencia, que guían la creación de formaciones y espacios geoeconómicos, políticos y culturales, y nuevas subjetividades y colectividades dentro de ellos y entre ellos? (2012: 226)

3. La Semiótica de la Cultura

"Tejeremos una red elástica como una telaraña en la superficie áspera de las paredes".

Marcelo Dughetti

En un momento en que el mundo está profundamente convulsionado, sus tejidos sociales en jirones, la concentración de capitales y el aumento de la pobreza, los movimientos laberínticos del poder y la Justicia, las nuevas formas de guerra, los millones de seres humanos desplazados, amenazado seriamente el equilibrio ecológico y frente a una mutación probable de lo humano ante la complejidad de las nuevas realidades tecnológicas y en especial la aparición de un virus que arrasa al planeta entero e impone terribles



desafíos, el pensamiento de Iuri Lotman, elaborado en la segunda mitad del siglo XX desde un pequeño país al borde del Báltico, nos trae nuevamente la pregunta que atraviesa toda su preocupación teórica: ¿Qué vamos a hacer con nosotros, con los otros, con la naturaleza, con toda la humanidad?

Una semióloga como Julia Kristeva responde en este número de 1991. *Revista de Estudios Internacionales* esta pregunta en un breve texto que hemos traducido porque nos parece de una actualidad indiscutible.

La obra rigurosa y consistente de Lotman toma como punto de partida novedoso, por allá por la década del cincuenta, la idea de *Información* como generadora de estructuralidad basada en factores semiótico-culturales en un estadio que él llama “fase contemporánea del análisis estructural-semiótico” y que tiene como particularidad el prestar atención a la complejidad (1999: 27). Exiliado político y deslazado de San Petersburgo a Tartu, una remota ciudad de Estonia donde había una Universidad, se posicionó desde allí como uno de los grandes pensadores de la contemporaneidad, con una indiscutible actualidad para reflexionar de un modo amplio sobre las dinámicas históricas y culturales.

En 1970, en el mes de agosto, se le ocurrió a Lotman convocar a una Escuela de Verano en la que, entre otros invitados, estaba Boris Uspensky de la Universidad de Moscú. En ese momento, y entre ambos, producen un texto que habría de ser el punto inicial de lo que se conforma como *Semiótica de la Cultura*. El texto se denomina *Sobre el mecanismo semiótico de la cultura* y de allí en más la Semiótica excede su campo clásico como ciencia de los signos para devenir un saber que se ocupa de la Historia y la Cultura.

Durante casi cincuenta años de producción intelectual, el semiólogo ruso afrontó el desafío

de pensar la cultura desde otra perspectiva, deteniéndose en aquellos fenómenos en los cuales los humanos manifiestan su condición creadora que es asimismo una forma de conocimiento (literatura, cine, teatro, arquitectura, ópera, ensembles, artes plásticas), centrando su atención en el modo en que estas materialidades dinamizan la memoria de las sociedades, su devenir histórico, condiciones políticas, y aportan dinámicas creativas. En el estudio de la complejidad de la cultura y prestando atención a su transformación permanente, Lotman se aboca insistentemente a pensar la trama de la lucha eterna por la información, el poder y el control social de los sentidos como coyunturas esenciales para entender los próximos pasos de la humanidad.

Siendo inicialmente una teoría de corte funcionalista y fuertemente centrada en lo espacial, su vinculación constante con la historia y la sociedad y el desarrollo de conceptos clave como modelización, lenguajes, frontera, memoria y traducción, le permiten a Lotman desarrollarla de un modo personal, con instrumentos de análisis que no desechan las formas poéticas de conocer.

Este programa teórico está claramente expresado en el siguiente enunciado: “La tendencia humana a atribuir a las acciones y los acontecimientos un sentido y un objetivo supone descomponer la realidad continua en determinados segmentos convencionales” (1999: 46).

Esos segmentos no se diseñan como campos separados sino en sus posibilidades de articulación desde un lugar dialógico abierto a un pensamiento complejo (Morin, 2004).

Los lenguajes filosóficos, los de la ciencia y del arte funcionan juntos en un determinado momento cultural, en un espacio múltiple de saberes en el que la Semiótica de la Cultura realiza un esfuerzo teórico importante para pensarlos de un modo transversal. La



hipótesis central es que tanto los modelos científicos, los filosóficos y los textos artísticos producen e incrementan el conocimiento del mundo y ayudan a construir modelos de realidad (Lotman, 1995).

La Semiótica de la Cultura parte necesariamente de la idea de que somos sujetos de lenguaje y, como tales, necesitamos traducir el mundo; lo construimos (lo modelizamos) según distintas posiciones ideológicas, experiencias, sentimientos, saberes que convertimos en orden, en organización, en modelos, en razones que no tienen que ver con fundamentos metafísicos –su perspectiva es materialista– ni con la búsqueda de un principio científico indiscutible o transparente, sino más bien con la necesidad de desentrañar el dinamismo de los mecanismos culturales: en términos lotmanianos las culturas tienen memoria, son creadoras de realidades, utilizan mecanismos de traducción y sistemas modelizantes que inventan, imaginan, crean y recrean y, por lo tanto, se manifiestan en maneras diferentes, en diversos lenguajes y textos de mayor o menor complejidad. Constituyen, como lo sugiere el epígrafe que pusimos, una red elástica, una malla, un tejido (de allí la noción central de texto) en el que se articulan sincrónica y diacrónicamente todos sus lenguajes.

Cuando la experiencia humana se vuelve cultura, establece reglas que definen para el hombre “programas” de comportamiento. Esos programas permiten traducir la experiencia a textos y registrarlos en alguna de las lenguas de los mecanismos memorizantes para convertirlos en acontecimientos de la cultura de una época dada. (Arán y Barei, 2002: 131)

Si afirmamos que esta perspectiva teórica forma parte de un complejo espacio de saber al que denominamos *Culturología*, es necesario prestar atención a tres categorías clave para

describir la cultura en términos lotmanianos: la de *semiósfera*, la de *frontera* y la de *explosión*.

La cultura, en tanto totalidad compleja, y los modos de interacción de los textos entre sí y con los contextos, han sido definidos por Lotman (1995) recurriendo a la categoría teórica de *semiósfera* (por analogía con el concepto de *biósfera* introducido por V.I. Vernadski).

Al igual que en la *biósfera* (“dispuesta sobre nuestro planeta, abarca todo el conjunto de la materia viva”), en la *semiósfera* domina la idea de *conjunto* y la de *transformación*, y se entiende como un espacio semiótico fuera del cual es imposible la semiosis.

Aquí se plantea un primer deslinde: espacio semiótico/espacio no semiótico; es decir la distinción entre un adentro y un afuera. Y un tercer lugar que es la *frontera*.

Articulan esta relación sujetos fronterizos, que van y vienen por los bordes de las culturas y que pertenecen tanto a espacios reales: los viajeros, los mercaderes, los pueblos de fronteras, los marginales, los y las travestis, como a espacios imaginarios y ambiguos mediante los cuales la imaginación creadora de los sujetos también tematiza las fronteras: hadas, gnomos, tricksters, faunos, ninfas, sirenas, monstruos de diversa índole, árboles y plantas con forma humana, extraterrestres, etc. Todos constituyen una frontera semiótica que trueca el reino del afuera cultural (que puede ser otra cultura o el espacio natural) en un mundo signifiante y significado.

Por lo tanto, lo que importa no es solo la existencia de uno y otro espacio, de un adentro y un afuera, sino el “hecho mismo de la presencia de una frontera” (Lotman, 1995: 87), de una zona sometida a procesos de intercambio y traducción en una tensión recíproca entre los textos propios y los ajenos. Lotman tiene clara conciencia de que la frontera no es una zona de exclusiones donde se filtra o limita la



penetración de lo externo, ni es tampoco una especie de tierra de nadie, sino que es un umbral donde se negocian procesos de integración, un lugar “bilingüe” que promueve adaptaciones, reelaboraciones y traducciones que reterritorializa un complejo colectivo definido por “nosotros” y los “otros”.

¿Y qué o quién es este otro? Podríamos hablar de otro cultural, que varía según el tiempo y las sociedades (mujeres, esclavos, brujas, indios, negros, gays y lesbianas, drogadictos, locos y tontos, travestis, exiliados políticos, migrantes, etc.) y de un “otro natural” semiotizado negativa o positivamente desde parámetros culturales: los animales, las plantas, los espacios intersticiales o tenebrosos como bosques, lagos, cavernas, el espacio interior o exterior al planeta tierra.

Pensando en el dinamismo, en la cultura como “una red elástica” como dice nuestro epígrafe, analizando el modo en que se transforman sus textos y subtextos, Lotman indica dos mecanismos: el de las modificaciones graduales y el de la explosión. De hecho, uno de sus libros más interesantes se llama justamente *Cultura y Explosión* (1999).

Sabemos que en sus últimos años Lotman conversaba con el premio Nobel Ilya Prigogine vinculando su idea de explosión a la de imprevisibilidad, a la de azar y caos prestando atención a las innumerables posibilidades que desata un hecho repentino, casual e inesperado.

La explosión como fenómeno físico, transferible solo metafóricamente a otros procesos, ha sido identificada por el hombre contemporáneo con ideas de devastación y se ha vuelto símbolo de destrucción. Pero si en la base de nuestras representaciones de hoy estuviera la asociación con las épocas de los grandes descubrimientos, como el Renacimiento, o en general con el arte, entonces el concepto de explosión evocaría en nosotros

fenómenos como el nacimiento de una nueva criatura viviente o cualquier otra transformación creativa de la estructura de la vida. (Lotman, 1999: 22)

Todos los cambios culturales pueden leerse de manera doble, tanto desde el lado de la previsibilidad, es decir de lo que va cambiando gradualmente, como de la imprevisibilidad que provoca grandes explosiones, que son —dice Lotman— “las dos ruedas de la bicicleta de la historia” (1999: 87).

Un primer mecanismo es más conservador, está centrado en la memoria y tiende a la repetición. El otro, aumenta y modifica el nivel de información y abre nuevas posibilidades. Ambos sobredeterminan la dinámica cultural, como señala el subtítulo de este libro: *Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, es decir alternancia de fases de repetición y estabilidad o estados innovadores que pueden sucederse, ser sincrónicos o incluso intersectarse, porque esto hace justamente a las posibilidades del dinamismo:

La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados. Las explosiones en algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto, sin embargo, no excluye su interacción. (Lotman, 1999: 26)

En todas sus consideraciones sobre la cultura, es imposible no atender al modo en que Lotman presta atención a los fenómenos artísticos ya que estos le sirven siempre como ejemplos que clarifican sus conceptos teóricos. El arte es un tipo de texto que rompe las reglas, se expresa la “explosión del sentido y la inspiración”, deviene el “laboratorio de la imprevisibilidad” y pone en escena la libertad.



Quebrar las reglas de la convención, subvertir el orden de la gramática y los manuales, reivindicar una línea disruptiva o vanguardista, reconocer las palabras “otras” y de los otros, poner la energía en denunciar las inequidades constantes de nuestras sociedades es una misión importante del texto artístico: literatura, plástica, teatro, ópera, ensembles, danza, cine y dibujos animados están presentes en las reflexiones lotmanianas acerca de la complejidad de las culturas y sus mecanismos “de transformación”.

El arte es también el espacio de la libertad. Como hombre perseguido y desplazado Lotman piensa al modo de Spinoza que no podemos saber qué es la libertad si no conocemos nuestros límites. No hay libertad sin fronteras, sin barreras sociales, políticas, culturales y muchas veces, sin violencia, sin lucha, sin convulsión.

Y está claro que aun no hablando de práctica política, todas estas preguntas son políticas porque su escritura se interesa en aquello que considera relevante para su propio campo, y fundamentalmente para aportar ideas a los debates de su entorno, en el siempre incierto horizonte que habitamos.

Podríamos decir: allí donde su trabajo se detiene cuando ocurre su muerte en 1993, allí donde parece advenir un punto final o al menos una pausa, justo allí, en ese borde, es donde el pensamiento lotmaniano nos desafía y provoca nuevas preguntas, nuevas turbulencias, una especie de fuera de cuadro, de variación de sentidos manifiestos que han convocado más recientemente a otros movimientos y otros devenires como sucede en las investigaciones actuales de la Escuela de Tartu, dirigida en este momento por Timo Maran. Dos grandes líneas de investigación conducidas por dos discípulos directos de Lotman han resultado en pensamientos fructíferos y desafiantes: los estudios sobre traducción llevados

adelante por Peeter Torop, quien para hablar de traducción entre culturas acuña la categoría de *Traducción Total*, y los estudios de Ecosemiótica sostenidos por Kalevi Kull.

De hecho derivan claramente de los estudios lotmanianos ya que el mundo extrasemiótico, que suele verse como caos, también está organizado, aunque sus leyes sean diferentes. En el momento en que los textos de un mundo externo (otra cultura, el mundo natural) son introducidos en el espacio de una cultura receptora sobreviene, para Lotman, el complejo fenómeno de “la traducción”: necesidad de decir al otro y al mismo tiempo, imposibilidad de hacerlo. De ese modo hemos actuado con respecto a nuestras “traducciones/apropiaciones” de los textos de otras culturas y del mundo natural.

Kalevi Kull se pregunta, por ejemplo, qué diferencias hay entre el espacio físico y el espacio semiótico porque cualquier objeto puede ser estudiado tanto física como semióticamente. En este lugar doble se ubican en la actualidad los estudios complejos del ambiente o ecología. Dice: “Hay una ecología que ha sido desarrollada como ciencia natural, de acuerdo con un modelo moderno de la ciencia. (...) Y hay una ecología que incluye el sentido y el valor” (Kull, 2007: 75). Esta última puede pensarse como una ecofilosofía (Deleuze), una bio-semiótica (Hoffmeyer) o una ecología semiótica (Maran).

Entre la noción de *semiósfera* y la de *biósfera*, Kull ubica la de *ecósfera*: concepto que permite estudiar los problemas ambientales fuera de la oposición naturaleza/cultura entendiendo que, a quienes estudiamos las culturas y no somos biólogos, no nos compete estudiar los problemas ambientales, sino el modo en que los modelos culturales interpretan (traducen) el mundo natural.

En estos términos, piensa Kull, la Ecosemiótica puede mediar entre las ciencias de



la naturaleza y los estudios históricos y culturales, aportando de este modo nuevos matices a la teoría de la cultura lotmaniana. Sin detenernos a desarrollar estas líneas teóricas, simplemente señalamos que tanto las Teorías de la Traducción Intercultural como la Ecosemiótica han pasado a formar parte del amplio campo de la *Culturología*.

Muy contento estaría Lotman que ya había anunciado: “La historia no conoce repeticiones, sino que ama las rutas nuevas, imprevisibles” (Lotman, 1999: 229).

4. El Pensamiento Crítico Latinoamericano

“Estos letrados montaraces, diestros en los variados usos de la palabra, parecen exhibir el carácter huidizo del deber ser de los intelectuales”.

Cristina Iglesia

Lo que se denomina de manera general *Pensamiento Crítico Latinoamericano* o *Teoría Crítica* constituye un grupo heterogéneo de problemas a investigar, enfoques y autores relevantes cuyas raíces están en el hacer reflexivo de muchos intelectuales de los siglos XIX y XX (Martí, Henríquez Ureña, Scalabrini Ortiz, Jauretche, Martínez Estrada, Alfonso Reyes, Haya de la Torre, Leopoldo Zea, etc.) y en un núcleo actualizado de investigación teórica y práctica cuyo objetivo puede resumirse en este enunciado de Walter Mignolo: “...generar un pensamiento propio (y crítico) latinoamericano que se ha estado manifestando de distintas maneras, y como reacción frente a modelos académicos que se consideran intensivos” (Mignolo, 2001: 20).

Junto a Walter Mignolo, en una medida importante agente nucleante de lo que él entiende como “una conversación entre compañeros”, denominado Modernidad/Colonialidad/

Descolonialidad (M/C/D), participan en el grupo Zulma Palermo (Argentina), Catherine Walsh (Ecuador), Adolfo Alban Achinte (Colombia), Aníbal Quijano (Perú), Arturo Escobar (Colombia), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Hugo Achugar (Uruguay), por citar los nombres más representativos de esta línea de pensamiento.

Hay que señalar en primera instancia que el nombre de *Teoría Crítica* proviene de la autodenominación de la Escuela de Frankfurt, principalmente de los trabajos de Adorno y Horkheimer, núcleo duro de la Escuela junto con Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Eric Fromm.

En una conjunción de lecturas de raigambre marxista y freudianas como referencias necesarias, Adorno y Horkheimer definirán a la *Teoría Crítica* como “el análisis crítico-dialéctico, histórico y negativo de lo existente en cuanto ‘es’ frente a lo que ‘debería ser’, y desde el punto de vista de la Razón histórica” (Adorno y Horkheimer, 1994: 303).

El análisis de la Modernidad, la sociedad pos-industrial y sus estructuras económicas, políticas y culturales, la sociedad de masas y su modificación de las formas cotidianas del vivir, el imperio del Mercado y los Medios Masivos de Comunicación, el papel necesariamente crítico del arte (literario, musical, fotográfico, cinematográfico), la revisión de las lógicas de dominación, el trabajo del inconsciente y la construcción de conciencias alienadas (el fascismo, el nazismo, las formas sociales de autoritarismo) constituyen tópicos centrales en clave interdisciplinaria de los trabajos más importantes de la primera generación de los teóricos críticos de Frankfurt.

Estas preocupaciones y este rigor teórico –además del nombre– constituyen importantes núcleos conceptuales desde los que los teóricos latinoamericanos, sumando también las lecturas de Birmingham, analizan los procesos



económicos, sociopolíticos y culturales que, desde la Colonia hasta nuestros días, se han erigido como los grandes reguladores de los mecanismos ideológicos de dominación en América Latina.

Esta exploración, de carácter teórico y empírico a la vez, derivará en la utilización de epistemologías y reflexiones con las que se diseña un campo de pensamiento complejo para pensar, desde una posición renovadora, las problemáticas de un vasto, diferente y desigual continente con tradiciones propias y problemas comunes.

Señala Zulma Palermo que este pensamiento constituye

...Una actividad renovada en el campo de la reflexión teórica y de la teoría crítica de la cultura retroalimentados tanto en las propias genealogías como por el aprovechamiento de muchos de los más sólidos hallazgos del discurso poscolonial. Fundamentalmente se trata de la posibilidad de legitimar un pensamiento de frontera emergente en los momentos de fractura dentro del imaginario del sistema-mundo desde la producción de una doble crítica: al eurocentrismo a la vez que a las propias tradiciones excluidas. (Palermo, 2005: 116)

Haciendo referencia a estas genealogías, no es osado afirmar que fue la Revolución Cubana de 1959 y sus proyecciones en todo el continente lo que impulsó a los intelectuales latinoamericanos a un pensamiento "comprometido" y en muchos casos a una acción directa que los llevó a enrolarse en algún movimiento revolucionario o de liberación (como son los casos de Fernández Retamar, Rodolfo Walsh, Paco Urondo, Ernesto Cardenal, Roque Dalton, Claribel Alegría, Daniel Moyano, Julio Cortázar, etc.) y cuya obra, ya sea ensayística, poética o de ficción, sirvió de sustento a los teóricos de la cultura latinoamericana.

Ya por los '60 y '70, Fernández Retamar (1973) reclamaba una "teoría literaria latinoamericana", al sostener que era absolutamente necesario sacudirse la impronta y las modas del pensamiento europeo, entendiendo este propósito como una "urgencia" y una "tarea imprescindible y colectiva". Cornejo Polar advertirá la dificultad de esta empresa al señalar:

...Es obvio que no existe la tan anhelada teoría literaria latinoamericana, en cambio, bajo su impulso, la crítica y la historiografía encontraron formas más productivas y más audaces de dar razón de una literatura especialmente escurridiza por su condición multi y transcultural. (Cornejo Polar, 1994: 14)

La "audacia" y aún en las imposibilidades esta propuesta va de la mano de una necesaria ampliación del canon de los estudios literarios, a los estudios de los discursos sociales y en general, a los textos de la cultura. Una cultura fuertemente enraizada en una triple vertiente: la europea, la indígena y la negra con todas sus variantes mestizas, asiáticas, criollas y creoles según la región que se analice y con la decidida intervención, desde principios del siglo XX, del poder imperial estadounidense y la imposición de modelos culturales que se vuelven hegemónicos. Ya lo había señalado Rubén Darío en su denuncia contra Roosevelt, al que llama "cazador":

*Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.*

En esta línea trabajarán los teóricos latinoamericanos a lo largo del siglo tomando como punto de partida la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico y la lectura situada de los textos y su



cultura. Hablamos del mencionado Antonio Cornejo Polar, de Ángel Rama, de Antonio Cándido, de Juan José Hernández Arregui, de Ezequiel Martínez Estrada, de Paulo Freire, de Frantz Fanon y Édouard Glissant en el Caribe, de Arturo Roig, de Enrique Dussel.

Justamente, y en clave genealógica, este último nombre es el que aporta una de las bases teóricas, epistemológicas y políticas al pensamiento crítico latinoamericano, ya que Dussel es el *alma máter* de la llamada *Filosofía de la Liberación*. Esta filosofía adopta una postura fuertemente crítica de la filosofía clásica a la que califica de eurocéntrica y opresora, y propone un pensar desde la situación de los oprimidos y la periferia. Para ello la Filosofía de la liberación elabora un método de relación de lo universal con lo particular denominado *analéctica* que se apoya básicamente en la diversidad, en la heterogeneidad que surge de las formaciones coloniales en América Latina.

En 1972 Dussel pronunció una conferencia en un Congreso de Filosofía en Córdoba, planteando la necesidad de una reflexión situada geo-políticamente en un esfuerzo, al decir de Mignolo, "de pensar críticamente la geo-historia donde se produce el pensamiento mismo... lugar de enunciación de la colonialidad del ser" (Mignolo, 2001: 30).

Se corresponde esta última categoría con las que el pensamiento crítico latinoamericano habrá de desarrollar como "colonialidad del poder" y "colonialidad del saber" (Mignolo, 2001) a las que hay que añadir "colonialidad de las subjetividades" o "esclavitud mental", de la que tan exactamente habló Frantz Fanon en su análisis de *Piel negra, máscaras blancas* (un libro de 1952), colonialidad a la que más actualmente se refieren Zulma Palermo (2006) o Rita Segato (2016) cuando analizan la sujeción de las mujeres al poder

patriarcal y sus formas de transmisión y perduración. Lo mismo puede decirse del racismo o el clasismo.

La caída del Muro de Berlín y el eje soviético, los desafíos de las democracias progresistas en América Latina, los avasallamientos de los poderes neoliberales desde los años '90 en adelante, obligan a los teóricos a analizar el presente y apostar a su transformación.

El texto de Aníbal Quijano *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina* da el puntapié inicial para pensar en clave contemporánea las genealogías coloniales y los modos de conocer y de ejercer el poder en América Latina. A modo de programática, señala Quijano:

La universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global. Algunas de estas llevan, o pueden llevar, a procesos de reoriginalización cultural. La abierta crisis del euro centrismo como perspectiva de conocimiento, es una de las nuestras. En América Latina, por un lugar fundamental en la historia del capitalismo, de la mundialización y de la modernidad, estas son cuestiones centrales que hoy es imperioso indagar, discutir y optar. (Quijano, 2001: 119)

Frente a este nuevo estado de cosas, el pensamiento crítico latinoamericano propone trabajar desde otro lugar de enunciación formulando una "opción decolonial" o "descolonial" ya que se utiliza de manera equivalente el prefijo *de* o *des*. Este prefijo marca la diferencia a la vez con el proyecto "poscolonial" centrado en las experiencias históricas de los pueblos y las reformulaciones de sus intelectuales en las ex-colonias inglesas o francesas de África y Asia. Lo que tienen en común es la idea de que la colonialidad es constitutiva de



la ideología de la Modernidad: el libre comercio, la economía capitalista, la sujeción de los cuerpos y las subjetividades, el ejercicio del poder, la imposición de saberes, de memorias, de lenguas, de religiones, la exclusión de los pensamientos y las prácticas locales ya sea indígenas o afros.

Mignolo dice en un reportaje reciente:

La descolonialidad significa en primer lugar desvincularse (desprenderse) de esa estructura general de conocimiento para emprender una reconstitución epistémica. ¿Reconstitución de qué? De formas de pensar, lenguajes, formas de vida y de estar en el mundo que la retórica de la modernidad desautoriza y la lógica de la colonialidad implementa (...) La descolonización no cuestionó los términos de la conversación, es decir, no cuestionó las estructuras de conocimiento y formación de sujetos (deseos, creencias, expectativas) que se encontraban implantados en las colonias por los antiguos colonizadores. (Mignolo, 2020, *la traducción es nuestra*)

Se trata de un gran esfuerzo de reconfiguración y de reconceptualización de las subjetividades, de lo público y lo privado, de las economías, de las instituciones, de lo político, de la salud y de la relación con la vida del planeta según una lógica diferente (Catherine Walsh la llama "lógica práctica y pensamiento insurgente") que tiene como horizonte la idea ancestral del "bien vivir" (*sumak kawsay*).

Un esfuerzo también por dar lugar a las voces de grupos tradicionalmente invisibilizados y dominados: mujeres y colectivos de género, afrodescendientes, pueblos originarios, migrantes en situaciones precarias.

También esta opción atiende a las formas de pensar el arte no ligado a la concepción de lo bello, de la obra maestra, del genio, del

coleccionismo y la idea de lo sublime o lo exquisito impuestos por Occidente, al incluir las expresiones populares, las artesanías, el folklore, la estética de los grafitis, la música y el teatro en la calle, la cocina y los tejidos, etc. Es decir un lugar-otro, un espacio de frontera, otra forma de enunciación y de comunicación. Nos dice Pedro Pablo Gómez:

La estética descolonial no busca salvar la modernidad ni completarla, busca una alternativa a la modernidad para contribuir a la construcción de un mundo transmoderno, un pluriverso que no sea capitalista, ni homogéneo sino pluralista, donde el arte sea otra cosa que una potencial o real mercancía, un objeto de distinción social y un instrumento de la colonialidad. (Gómez, 2014: 19)

En la misma línea han de volver a pensarse las memorias, los usos de los espacios, los cuerpos y las diferentes sexualidades y subjetividades, las tecnologías, las nuevas formas de comunicación, los conocimientos y ciertamente las pedagogías o los saberes ya que se trata de "aprender a desaprender" para pensar otros caminos de aprendizaje, otras enseñanzas, otras lógicas que van más allá de la escolarización formal, de la escuela y las academias.

La educación ha demostrado históricamente que su actuación no es linealmente encauzada para equiparar (igualar) los estratos o los grupos sociales, sino que en la mayoría de los casos, sirve para exacerbar las diferencias. No me refiero a la educación como proceso cognitivo, sino más bien como institución moderno/colonial encargada de "educar" y como apunta Iván Illich en este mismo sentido, también encargada de subyugar y de recluir. (Palermo, 2014: 41)

Creo que queda claro en esta breve síntesis, que no se trata de una perspectiva academicista,



ni una conjunción de marcos teóricos sino de una propuesta política elaborada por un amplio colectivo de “letrados montaraces”, como diría Cristina Iglesia, que apuntan a pensar la historia/ las historias y la cultura como lugar de desarrollo pacífico de nuestra especie, de emancipación y un destino colectivo solidario y humanizado.

Hablar de cultura es hablar de la posibilidad de imaginar y entender otras formas de intercambios sociales y con el mundo natural, otros patrones dialógicos, otras relaciones entre el poder y los ciudadanos en democracias, otras direcciones más creativas y plurales, el desarrollo de subjetividades autónomas, replantear la estructuración cognoscitiva e ideológica en sintonía con un modelo de racionalidad que no implique excluir a una parte de la población ejerciendo sobre ella diferencias, injusticias e inhumanidad.

Tal como lo señala Catherine Walsh:

Esta implicación requiere una consideración crítica de nuestros roles como intelectuales basados en el significado concreto de una actitud de-colonial y de las relaciones y responsabilidades que tenemos con aquellos sujetos para quienes un pensamiento “otro” no es una respuesta teórica sino un posicionamiento político que tiene que ver con asuntos reales de la vida: con asuntos de existencia, libertad, liberación y sobre vivencia”. (Walsh, 2006: 63)

5. Coda

He señalado inicialmente que deseaba que este texto se leyera como una especie de mapa para orientarse a través de las diferentes líneas teóricas que atañen a los estudios sobre la cultura, algunas de sus propuestas y sus puntos de contacto, así como sus discusiones y sus diferencias.

Hay una lógica epocal y situacional que

marca las diferencias y al tiempo pueden leerse más allá de sus propios protagonistas como un campo teórico complejo, la *Culturología*, que abre preguntas constructivas y modos de interpretación de los dilemas que plantean las sociedades contemporáneas.

Las tres líneas teóricas que hemos agrupado bajo el campo interdisciplinar de una *Culturología* tienen –aún en sus diferencias– ideas en común, enraizadas en contextos históricos y políticos a partir de los cuales los investigadores postulan interrogantes e hipótesis que han logrado ser pertinentes para el análisis social desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.

La Escuela de Birmingham discute la idea restringida de cultura como Ilustración o Bellas artes y centra sus miradas críticas en las diversas direcciones sociales de posguerra, los nuevos modos de la vida cotidiana, el arte de consumo y las formas de ocio, las diásporas y la pervivencia de antiguas diferencias coloniales.

La *Semiótica de la Cultura* se propone el estudio de la complejidad de la cultura y presta atención a su transformación permanente, pensando la trama de la lucha por la información, el poder y el control social de los sentidos, y viendo en el arte el lugar en que se conjuntan las claves para definir un estado de lo social: la memoria, la creación de nuevos lenguajes y el espacio para la libertad.

Estas consideraciones se articulan como sustrato profundo de un análisis cultural interdisciplinario en el *Pensamiento Crítico Latinoamericano* cuya fuerza política radica en la percepción crítica y propositiva como valor a ser defendido por los intelectuales frente a la nueva etapa de dominación y desigualdad que no ha dejado de existir en esta tercera década del siglo XXI.

En diálogo con Enrique Dussel, el teórico chino Yuk Hui sostiene que Modernidad y



Posmodernidad son discursos europeos que se deben “sobrepasar” para poder pensar una nueva teoría política (que es, por supuesto, parte de una teoría de la cultura) y enfrentar los desafíos que los nuevos tiempos imponen como “tecnodiversidades”:

Creo que tenemos que ir un paso más allá de la crítica del eurocentrismo y del poder colonial... La reapertura de la historia mundial sólo puede ser lograda tornando contingente la gigantesca fuerza tecnológica y someténdola a una necesaria interrogación y transformación desde los puntos de vista de múltiples cosmotécnicas. (Hui, 2020: 15)

Esta observación es parte innegable de las nuevas preguntas que se están abordando en una *Culturología* del siglo XXI, sus reconocidos y nuevos pensadores y que aún de manera parcial, a veces esquemática, otras inteligentemente, están suscitando diferentes preocupaciones y posibles respuestas para un mundo pos pandemia:

¿Cuáles son las nuevas formas de organización/desorganización sociales?

¿Cómo se han incorporado los dispositivos digitales a nuestras vidas, la escuela, la salud,

la política, el arte, el entretenimiento, el deporte, la cultura en general?

¿Cómo defender la vida del planeta, la salud del agua y del aire, el equilibrio ecológico, los animales y las plantas, la desaparición de las especies para no despertarnos en pocos años en un mundo peor?

¿Cómo superar el fatalismo ante aquello que no depende de nosotros, las injusticias e inequidades, las teorías del complot, la administración robótica de nuestra existencia, el descrédito o la desconfianza en la política?

¿O lo que Eric Sadin formula de esta manera: “el mundo de después será acaso el de una soledad

absoluta frente a nuestras pantallas, del sin-contacto erigido en norma, de la vida social transformada en píxeles?” (2017: 56).

O su reverso. Pensar que habrá esperanza después del caos, que un mundo diferente abrirá las puertas a un futuro mejor. Más solidario, más responsable, más equitativo.

Cualquiera sea la respuesta que se ensaye o la posición que se tome, toda reflexión sobre la cultura acortará caminos hacia la posibilidad de pensarnos de otro modo como comunidad humano-no humanos-ambiente.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- ARÁN, Pampa y BAREI, Silvia (2002). *Texto/ Memoria/ Cultura. El pensamiento de Iuri Lotman*. Córdoba: Editorial UNC.
- CEVASCO, María Eloísa (2003). *Para leer a Raymond Williams*. Wilde: Universidad Nacional de Quilmes.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en la literaturas andinas*. Madrid: Horizonte.
- FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscara blanca*. Madrid: Akal.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1973). “Para una teoría literaria latinoamericana”. En: *Revista Casa de las Américas*, Nro. 80.
- GÓMEZ, Pedro Pablo (2014) (comp). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo.
- HALL, Stuart (2012). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editores: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh



- y Víctor Vich. Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Instituto de Estudios Peruanos-Enviñón Editores.
- _____ (2003). "Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero". En: JÁUREGUI, Carlos A. y DABOVE, Juan Pablo (Eds.). *Heterotropías: narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura, pp. 476-500.
- HUI, Yuk (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- KULL, Kalevi (2007). "Semiosfera y ecología dual: paradojas de la comunicación". En: MACHADO, Irene (Comp.). *Semiotica da cultura e semiosfera*. Brasil: FAPESP.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- LOTMAN, Iuri (1979). *Semiotica de la cultura*. Madrid, Cátedra.
- _____ (1995). *La semiosfera I*. Valencia: Frónesis.
- _____ (1999). *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: GEDISA.
- _____ (2000). *La semiosfera III*. Valencia: Frónesis.
- _____ (2013). *The unpredictable workings of culture*. Estonia: Tallinn University.
- MIGNOLO, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Duke University: Ediciones del Signo.
- _____ (2020). *Entrevista*. ISSN: 2053-8626A.
- PALERMO, Zulma (2005). *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en America Latina*. Córdoba: Alción.
- _____ (2006)(Coord.). *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural*. Córdoba-Salta: Ferreyra y UNSA.
- _____ (2014). *Para una pedagogía decolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- QUIJANO, Aníbal (2001). "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en America Latina". En: MIGNOLO, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Duke University: Del Signo.
- SADIN, Eric (2017). *La humanidad aumentada*. Buenos Aires: Caja Negra.
- SEGATO, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Álvaro; y MIGNOLO, Walter (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires. Del Signo-Duke University.
- WILLIAMS, Raymond (2012). *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: La marca.
- _____ (1984). *Hacia el año 2000*. Barcelona: Grijalbo.
- Fecha de recepción:** 27 de junio de 2021.
- Fecha de aceptación:** 13 de julio de 2021.