

Arias Arturo

Configurando los estudios culturales centroamericanos

Universidad de Texas en Austin

arturo_arias@mail.utexas.edu

En abril del presente año, se realizó en mi departamento en la Universidad de Texas un voto consultivo anónimo para elegir al nuevo jefe del departamento. En el mismo se solicitó, más allá de lista de nombres de los posibles candidatos, cuáles asuntos presentes y futuros debería confrontar el nuevo jefe del departamento. Por lo menos un par de personas respondieron que tendría que confrontar la división profunda entre los profesores de literatura y los de estudios culturales. Dado que esa división de hecho *no* existe en mi departamento, el comentario anónimo me hizo reflexionar. Pese a dos décadas de debate en la academia estadounidense y de lo absurdo que este tipo de articulación nos puede parecer a muchos, existe aún bastante confusión acerca de lo que significan los estudios culturales. La frase “estudios culturales” se ha convertido en un tropo de variados conflictos que recoge truenos y relámpagos como los pararrayos, sintetizando todo lo que rompe con la tradición literaria o bien lo que certifica que la literatura ha perdido su hegemonía simbólica en el contexto cultural contemporáneo. De allí que en muchos departamentos de español aún surjan conflictos o falsas polémicas oponiendo los mismos a los estudios literarios, si entendemos a estos últimos como la vieja y caduca manera de hacer filología; es decir, de estudiar la forma y el significado de la producción literaria en sí misma, alejada y separada de contextualizaciones de cualquier índole, mientras que los estudios

culturales en su acepción más amplia, significan la ruptura de las barreras tradicionales entre lo elitista y lo popular, lo literario y lo no literario, la cultura textual y la cultura material. Lo interesante del asunto es que, más que problemas metodológicos serios, el continuo miedo a los estudios culturales refleja más bien una ansiedad acerca de la problemática social en su conjunto, y constituye un reflejo de los vacíos de conocimiento de quienes despliegan la actitud mencionada. Suelen ser estos académicos que buscan huir del mundo y de su realidad, cuando no ocultar su falta de formación filosófica o política, replegándose dentro de la arquetípica matriz literaria de la torre de marfil como refugio de la vida y de sus restrictivas opresiones. Es también una manera de acomodarse en la facilidad del puesto asalariado sin necesidad de actualizarse o seguir incluso las noticias cotidianas por televisión. Pero, sobretodo en esto último, es también una falta de respeto a los pueblos latinoamericanos que son el continuo objeto de representación de la producción literaria y cultural del continente, y que continúan, a estas alturas del siglo veintiuno, sumidos en los marasmos de la miseria y la opresión cotidianas.

En el primer congreso de estudios culturales centroamericanos argumenté que, en efecto, se iba configurando un campo que podríamos denominar provisoriamente como “estudios culturales centroamericanos” en el ámbito del saber/conocimiento. El mismo se articulaba como una voluntad crítica de articular la producción de imaginarios colectivos y de códigos simbólicos de naturaleza cultural con su contexto político, histórico y social, constituyendo así un espacio hermenéutico y teórico para acomodar la relación cultura/sociedad en el imaginario del istmo y de su diáspora. Este campo articulaba lo que Mabel Moraña llamó “la recuperación de lo político”, y lo que Nelly Richard definió como “una dimensión que siga comprometida con las operaciones de riesgo mediante las cuales cada práctica estética o cultural decide a partir de sus batallas la forma para subvertir los pactos de entendimiento oficial con nuevas maneras de ser, de ver y de leer”. La argumentación citada, sin embargo, no fue más allá de ser una colección de primeras aproximaciones conceptuales para una definición elemental, aproximativa y preliminar, de este campo en un plano teórico.

En la presente ponencia intentaremos darle sustancia a esta argumentación, definiendo con

mayor profundidad la necesidad de constituir una genealogía del mencionado espacio de conocimiento, contextualizando su uso y articulando cómo la misma constituye un impulso descolonizador de la metafísica eurocéntrica. Argumento que a principios del siglo veintiuno, nuevos proyectos de descolonización/descolonialidad en ciertas áreas del planeta tales como Centroamérica –cuyas historias locales fueron interferidas por los designios hegemónicos de los centros metropolitanos– están fundamentando estrategias que se conjugan con las de “minorías” residentes en los Estados Unidos –y que incluyen la diáspora centroamericana– para plantearse nuevos parámetros que podríamos definir como “post-occidentales” en el ámbito de los espacios de conocimiento; es decir, respuestas críticas a la colonialidad desde la perspectiva de historias locales específicas.

En la academia estadounidense, acostumbrada a centrar su mirada en el anglocentrismo, se volvió moneda corriente la afirmación de que los estudios culturales latinoamericanos “entraron a la escena” en los 1980, elaborando una crítica de la producción simbólica y de las experiencias cotidianas de la realidad social en el continente. Lo anterior presupuestaba, desde luego, una derivación periférica y/o subalternizada del conocimiento que habría viajado de la teoría francesa al conocimiento angloamericano y de allí se habría dispersado hacia los idiomas foráneos que rodean al inglés como satélites menores.

Yo argumentaría que esta visión es falsa. Los estudios culturales no son un nuevo fenómeno en América Latina. Muy por el contrario. Los ideólogos de las independencias latinoamericanas, influenciados por el pensamiento iluminista francés, trabajaron a lo largo de estas líneas sin llegar nunca a conceptualizarlo como un pensamiento acabado o bien a definir sus rasgos de forma conceptual. En su esfuerzo por elaborar una nueva epistemología desde la perspectiva de los países que se estaban configurando en ese momento, rara vez hicieron distinciones entre “filosofía,” “literatura,” “panfletos políticos” y otras formas de conocimiento escritural. Asimismo, dada su herencia de “la ciudad letrada,” ejercieron casi total hegemonía intelectual y disfrutaron de gran respeto político, beneficiándose del poder explicativo del “aura tradicional del *letrado*” (Avelar 12). Como sabemos, la frase “ciudad letrada” fue concebida por el crítico

uruguayo Ángel Rama. Los *letrados* no estaban compitiendo con los ideólogos porque ellos mismos eran los productores de capital simbólico. Su autonomía y formación les permitió sentirse cómodos en todo tipo de géneros, y cubrieron el terreno actualmente circunscrito por las disciplinas tradicionales.

Los *letrados* fueron en su mayoría criollos nacidos en las colonias hispanoamericanas. Fueron asimismo los primeros protagonistas de las esferas públicas nacionales en el hemisferio. Descritos por Román de la Campa como intelectuales cuyo apetito de poder cohabitaba con actos aislados de transgresión literaria (74), intervinieron para legitimizar las narrativas ejemplares de formación nacional e integración en el proceso de construir la nación como entidad simbólica, constituyendo los imaginarios nacionales por medio de discursos, símbolos, imágenes y ritos. Los *letrados* se imaginaron a sí mismos en la vanguardia del progreso, jugando papeles que integraban los de líder militar, profeta, sacerdote, juez y hombre de letras. Todos estos se vinculaban a una carrera política activa y a consideraciones políticas. La producción literaria del siglo diecinueve estableció una hegemonía ideológica que interpelaba a los individuos y los transformaba en sujetos identificados con la formación discursiva nombrada por el *letrado*.

Siguiendo esta lógica, podemos decididamente argumentar que desde principios del siglo diecinueve los pensadores latinoamericanos produjeron cierto tipo de conocimiento que articula los imaginarios colectivos y los códigos simbólicos enmarcados en diversas manifestaciones culturales escritas de variadas formas o bien en diferentes géneros según su contexto histórico, político y social. Esta es generalmente la definición reconocida de los estudios culturales como los conocemos hoy en su acepción más general. Los *letrados* decimonónicos estuvieron a su vez involucrados en una búsqueda intuitiva por una reorientación socio-semiótica de la comprensión de sí mismos y de su ubicación nacional en el mundo, mientras intentaban definir lo que la modernidad significaba para las jóvenes naciones latinoamericanas. Podríamos argumentar entonces que los estudios culturales latinoamericanos se iniciaron con la lucha por la independencia de España y citar al primer novelista mexicano, José Joaquín Fernández de Lizardi, al poeta venezolano Andrés Bello y al filósofo centroamericano José Cecilio del Valle

como ejemplos de sus primeros exponentes.¹ En su conjunto, no nos sirven para identificar el inicio de una genealogía cultural latinoamericana porque durante la mayor parte del siglo diecinueve, los letrados escribieron prioritariamente sobre asuntos nacionales y no sobre asuntos hemisféricos o latinoamericanos. Recordemos que el nombre “América Latina” ni siquiera apareció sino hasta en la segunda mitad del siglo, y en francés. La frase *Amérique latine* fue articulada por primera vez en *Lettres sur l'Amérique du Nord* del emperador Napoleón III como la justificación de un objetivo expansionista que condujo a la invasión de México. Por ello el pensamiento latinoamericano se suele iniciar con el ensayo *Nuestra América* (1891) del poeta cubano José Martí, publicado en Nueva York y luego en la ciudad de México, y con el *Ariel* (1900) del ensayista uruguayo José Enrique Rodó. Es en estos dos textos con metas transformativas y éticas que el interrogante sobre lo que significa ser un sujeto moderno latinoamericano en tanto que tal, emerge por primera vez en una perspectiva que podríamos definir hoy como interdisciplinaria, con el agregado de que ambos textos hicieron actos de presencia aun antes de que existieran las disciplinas tradicionales en el continente. Las problemáticas y metodologías de los estudios culturales latinoamericanos por lo tanto anteceden de mucho el campo de los estudios culturales en su conjunto. Pese a ello, se centran también en los temas del colonialismo y el postcolonialismo, aunque en relación a la identidad latinoamericana. Los mencionados ensayos configuraron intuitivamente un pensamiento nuevo, un evento, un encuentro y una respuesta mucho antes que el modelo de la universidad de Birmingham, tradicionalmente acreditado con la invención del concepto de “estudios culturales” en los 1950, gracias a los esfuerzos de Stuart Hall y de Raymond Williams, o bien antes que la escuela francesa de estudios culturales que emergió en los 1960 –Barthes, Benjamin, Althusser, Goldmann, Fanon o Bourdieu, cuyo trabajo enfatizó el papel de la práctica y encarnación de las

1 La primera mención acerca de Valle a este respecto la escuché de boca del poeta salvadoreño Roberto Armijo, en su apartamento parisino de 27 Rue André-Antoine, en los 1970, en una conversación donde participaba también Luis Bocaz. Fueron las observaciones de Armijo las que me llevaron a revisar mi propia visión tradicional acerca de Valle como figura conservadora opuesta a la independencia. El tema resurgió cuando Marta Casaús me habló de Valle a principios de esta década en el contexto de su libro *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, citado más adelante en este trabajo.

dinámicas sociales— hiciera su aparición. El filósofo guatemalteco Roberto Rivera ha sugerido que uno de los predicamentos de los intelectuales neo-coloniales es el de verse obligados a tomar prestadas una serie de teorías que no fueron diseñadas para tratar las cuestiones que ella/os más ansiosamente desean resolver. Como resultado de lo mismo, una de sus inesperadas consecuencias ha sido el que los latinoamericanos hayan inventado productos culturales que se parecen en mucho a conceptos que los europeos sólo descubrirían después. Rivera cita la concepción neo-platónica de Sor Juana Inés de la Cruz, el diseño del panopticon disciplinario por Juan José Arévalo y el estructuralismo por parte de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* entre sus ejemplos de este proceso.

Pero si América Latina sólo se problematizó como región ante la inminencia de la guerra hispano-cubana, Centroamérica lo hizo como tal desde antes de la independencia. Podríamos irnos a la discursividad en torno a la independencia para inaugurar una genealogía de los estudios culturales centroamericanos. En los debates iniciales entre Pedro Molina y José Cecilio del Valle que se inician en octubre de 1820 y duran hasta la fecha de independencia tenemos ya un punto de partida interdisciplinario para conceptualizar la centroamericanidad.

Como todos sabemos, el hondureño Valle es una figura polémica. En los textos escolares de escuela primaria elaborados durante el período arevalista guatemalteco quedó reducido maniqueamente al líder conservador opuesto a la independencia centroamericana, en contraste con el héroe liberal Molina que pujaba por la misma. Sin embargo ante el *fait accompli* del 15 de septiembre de 1821, se dio vuelta y redactó el acta de independencia. Pese a los mencionados estereotipos girando en torno suyo, creados en su mayoría por los intelectuales liberales de la segunda mitad del siglo diecinueve, es importante recordar que Valle fue el hombre mejor formado de Centroamérica en la primera mitad de dicho siglo, manteniendo una relación estrecha con el pensador inglés Jeremy Bentham entre 1826 y 1829 y nombrado miembro de la academia francesa de ciencias, único centroamericano en recibir esta distinción. Las diferencias entre Valle y Molina no fueron de fondo sino tácticas: Valle era gradualista, Molina exigía transformaciones inmediatas. Pero sus proyectos eran conceptualmente similares y sus diferencias eran más de

poder, como señaló primero Rodríguez Beteta y luego Franklin Parker (521).² Valle tenía un proyecto de país para Centroamérica que, partiendo del trauma de la historia colonial, empleó mucho de las reformas propuestas por Bentham, basadas en el axioma de “la mayor felicidad para el mayor número,” de una manera inherentemente múltiple, disyuntiva y heterogénea que sugiere un marco ético y conceptual para el pensamiento centroamericanista.

Como ya señaló Danilo Pérez Zumbado, Valle, en su texto *Prospecto de la historia de Guatemala* de 1825, planteó cuatro categorías para explicar el desarrollo histórico del Reino de Guatemala como primer paso para configurar los rasgos identitarios de la centroamericanidad: Guatemala india, provincia de España, provincia de México y República federal libre. Su primera referencia a las poblaciones indígenas implica un reconocimiento de sus estructuras sociales como naciones contrarias entre sí pero opuestas a la dominación mexicana o azteca. Cuando articula la presencia española señala los actos usurpatorios y destructivos de las sociedades y culturas indígenas. Representa la conquista como una especie de ruptura epistémica en la cual, pese a reconocer aportes españoles a una conjunción de culturas, articula la misma casi en términos de una voluntad de poder nietzscheana, sin jerarquizar binarismos como lo hiciera Sarmiento décadas después con su noción racista de civilización y barbarie. Según Pérez Zumbado, Valle no parte de una ontologización negativa del mundo indígena, sino más bien problematiza su subjetividad argumentando la necesidad de un conocimiento histórico de su mundo y de su imaginario. A este respecto, incluye la cita de Valle donde critica a los españoles porque:

[...] el celo que quería abolir la religión pagana y plantar la Católica destruyó los monumentos de los Indios que podían dar luces sobre sus opiniones religiosas y morales, su disciplina y sus cultos;...desaparecieron los sacerdotes, depositarios de la teología, liturgia y astronomía de los Indios; desaparecieron en su mayor número los caciques que habían recibido educación, y tenían por ella y sus empleos algunas luces o ilustración. Quedó lo más infeliz, lo más ignorante de los pueblos; y a esos hombres que quedaron no se permitía tener un baile, ni montar una caballería. (Valle, *Obra* 350-351).

² El propio Parker cita a Rodríguez Beteta en su obra, refiriéndose a *Ideologías de la independencia*, publicado en París en 1926.

Asimismo, siguiendo las premisas de Rivera, observamos que Valle se anticipa de un siglo a *La raza cósmica* de Vasconcelos, quien leyó a Valle, cuando afirma en su ensayo “América”:³

Cruzándose los indios y ladinos con los españoles y suizos, los alemanes e ingleses que vengán a poblar América, se acabarán las castas, división sensible de los pueblos; será homogénea la población; habrá unidad en las sociedades; serán unos los elementos que las compongan. (*El amigo* I, 217).

Desde luego Valle no escapa a la crítica que podríamos hacer de su discursividad o bien de su sistema de pensamiento. Producto del iluminismo, existe un eco eurocentrista en sus enunciados que es fácil blanco de la crítica, pese a que él mismo hizo esfuerzos significativos por torcer los términos iluministas para interpretarlos de manera diferente a los originales. Despliega la herencia iluminista para articular dicho pensamiento en la fundación de sus categorías políticas que conceptualizaban una centroamericanidad naciente. Se le escapa el toque racista en su ensayo “América”, publicado en *El amigo de la patria* el 30 de noviembre de 1821, pese a afirmar de las poblaciones indígenas que “ [...] las obras de Anáhuac; las maravillas de Tenochtitlán, los atestaban iguales o mayores que los del español en sus primeros siglos [...] (*El amigo* I, 209), y de agregar que “habrá filósofos entre los indios; todos tendrán mayor o menor cantidad de civilización”. Se le escapa porque supedita la cultura indígena a la europea, aunque también es cierto que le atribuye esta subordinación al genocidio de los conquistadores que acabó con las élites indígenas. Por eso, como afirma Pérez Zumbado, su eurocentrismo no es del todo categórico, ya que “en algunos momentos de su discurrir intelectual identifica y valora la cultura indígena sin llegar a asumirla como una alteridad legítima que convoca a una relación horizontal” (76).

Todos sus debates en torno a la cuestión indígena, la moral, y su visión centroamericanista suceden en el contexto de problematizar la historia como mecanismo para encontrarle salidas a las contradicciones de Centroamérica, para ubicar el imperio mexicano de Iturbide de cuyo

³ Ver a este respecto Pérez Zumbado 71 (final) y 72.

parlamento también formó parte como representante centroamericano, llegando a ocupar sitio de primer ministro, y para conceptualizar el hemisferio occidental en general. El 25 de enero de 1822 historificó, revisó críticamente las leyes que España le había dado a las Américas desde las *Siete Partidas* hasta la *Recopilación de Leyes de Indias*.⁴ El 16 de febrero publicó un artículo acerca de la justicia de la independencia de las colonias de América, empezando a ganar atención fuera del istmo. Finalmente, el 1 de marzo publicó su artículo más famoso, “Soñaba el Abad de San Pedro; y yo también sé soñar”, donde articula una visión inicial de la unidad americana, pidiendo la realización de un congreso general en Costa Rica o en León que trajera delegados de toda América para formar una gran federación que uniera los estados americanos y un plan económico que los enriqueciera. Agregó que por ubicarse en el centro del hemisferio, y con posibilidades de construir un canal interoceánico, Centroamérica estaba localizada en el sitio perfecto para gobernar el destino económico del continente.⁵ Luego de perder las elecciones de 1825 se dedicó a publicar información sobre Centroamérica que hoy podríamos denominar como formativa de los estudios culturales, desde su nuevo periódico *El redactor general*. Incluye ésta un estudio geográfico que envió a Londres para corregir la visión errónea de Rudolph Ackermann en su *Catecismo de geografía*. Sin duda desvela algunas limitaciones y evidencia la persistencia de ciertos discursos hegemónicos de corte eurocéntrico, pero los cuestiona a su vez, deduciendo conclusiones originales de los mismos en lugar de reinscribir sus modelos de conformidad con los paradigmas teóricos universalistas.

En este trabajo mi objetivo no es tanto hacer un panegírico de Valle, como argumentar que, guste o no, tenemos que ubicarlo en el inicio mismo de los estudios culturales centroamericanos y, sin duda, latinoamericanos, por ser el primer pensador en articular discursos conceptuales en términos interdisciplinarios y culturales desde una perspectiva epistémica continental, fenómeno que prácticamente no se repetiría sino hasta fines del siglo diecinueve como indicamos

4 Estas publicaciones salieron en *El amigo de la patria*.

5 Para una revisión de este material, ver Parker 527-528.

anteriormente. Asimismo, al diferenciar lo mexicano de lo centroamericano, y ambos de lo sudamericano, su proyecto busca afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogenizantes del pensamiento bolivariano entonces en boga.

Si Valle fuera el punto de partida de los estudios culturales centroamericanos, en esta genealogía tendríamos ciertamente que ubicar en ella, entre muchos otros, a Rafael Heliodoro Valle, Froilán Turcios, Francisco Gavidia o Alberto Masferrer, hasta llegar a la producción contemporánea, ya que todos ellos buscan visibilizar el terreno de las diferencias culturales, sociales y económicas de Centroamérica en el contexto hemisférico. En este sentido, existe aquí una cierta convergencia entre los proyectos suyos, articulada en torno de las políticas de lugar. No estoy arguyendo que este es el único espacio de convergencia posible. Mi argumento es más bien el de señalar la necesidad de elaborar una genealogía en el sentido foucauldiano, entendida ésta como diferente de los metadiscursos históricos de teleologías vagas, con inicios accidentales como producciones discursivas que indican, como las huellas de los pies en los caminos de tierra, un trayecto que conduce hasta nosotros mismos. Son estos pasos críticos que nos llevan a una relectura de los integrantes de dicha línea que conduce hasta el presente, para elaborar un diálogo entre sus proyectos y los nuestros en el proceso de interrogarse acerca de cómo los sujetos centroamericanos fueron llevados a pensar como tales.

Un buen ejemplo de un puente tendido entre los citados nombres y un línea investigativa contemporánea que retoma algunas de las fuentes enumeradas para reflexionar críticamente acerca el presente lo constituye el libro *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* de Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez. Este texto problematiza los imaginarios centroamericanos y la emergencia de sus letrados como figuras conceptualizadoras de los espacios nacionales, rescatando discursividades olvidadas que marcaron la trayectoria regional hasta mediados del siglo veinte construyendo diferentes tipos de subjetividades. El texto citado recupera a su vez corrientes marginales que influyeron en las formaciones nacionales, tales como el espiritualismo nacionalista o bien en el socialismo espiritual de Juan José Arévalo, quien cerraría el período anterior a la hegemonía del pensamiento

marxista en el istmo, y cuya discursividad tomó muchas ideas de Masferrer, Mendieta, Juárez Muñoz y Wyld Ospina. Asimismo, Casaus y García evidencian la influencia de las mujeres que lograron el voto femenino en la región. Estas corrientes que desembocan en los años cuarenta del siglo veinte se quedaron soterradas en la historiografía regional debido a la abundante producción de corte marxista que emergió a partir de la segunda mitad de la década de los cincuenta y hegemonizó el pensamiento centroamericano entre los años sesenta y fin de siglo, en parte como prolongada reacción a la intervención armada en Guatemala en 1954. Sin embargo, mucha de esta producción marxista, aunque no necesariamente sus mejores expresiones tales como *La patria del criollo* o los trabajos de Edelberto Torres Rivas entre otros, adolece no sólo de dogmatismos, sino que se posiciona como si la historia y la teleología comenzaran con su propia producción, estableciendo un muro entre el marxismo y otras corrientes de pensamiento, sin meditar acerca de la naturaleza eurocéntrica de dicho gesto, cargado de esencias problemáticas y articulaciones desarrollistas. En consecuencia, buena parte de este pensamiento descarta como “burguesa” la producción cultural anterior a su emergencia, como si la historia comenzara de cero con el guerrillerismo. Por ello han desaparecido públicamente muchos de los imaginarios regionales que según Casaus y García, abrieron nuevas problemáticas que configuraron en su momento un proyecto contrahegemónico de nación étnico-cultural frente al paradigma liberal positivista. El texto de estas autoras señala que las mencionadas nociones aparecieron ligadas al espiritualismo, la teosofía, el vitalismo y el pensamiento hinduista, influyendo en numerosos intelectuales a principios del siglo veinte. Sentaron asimismo las bases para articular nuevos imaginarios nacionales y regionales y construyeron tanto nuevos espacios de sociabilidad como nuevas redes intelectuales (284). Al igual que este ensayo, las autoras le señalan un sitio privilegiado y fundacional a José Cecilio del Valle, nombrándolo como el artífice del proyecto de nación cívica del primer liberalismo decimonónico, el cual priorizó la dimensión institucional y otorgó un lugar fundamental a la educación ciudadana como factor de cohesión y de progreso.

Existen otros ejemplos contemporáneos que están volviendo sus ojos al pasado reciente desde una perspectiva que podríamos denominar como perteneciente a los estudios culturales

centroamericanos. A manera de ejemplo podría citar a *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural* de Emilio Valle Escalante, o bien *Metáforas rebeldes: Espacio y tiempos en discursos insurgentes de Guatemala y Chiapas* de Ana Lorena Carrillo y Nathalie Galland. En el primero de los mencionados aborda el movimiento maya guatemalteco, redefiniendo la naturaleza del Estado-nación desde una posición subalternizada y etnificada que repiensa la modernidad y la política identitaria cultural a partir del debate interétnico con Mario Roberto Morales. En el segundo se analiza la discursividad política/poética de los movimientos insurgentes de Guatemala y de Chiapas para enfocar sus representaciones y los imaginarios articulados por su semantización, fijándose en las textualidades tanto del FZLN como de Mario Payeras. Ambos analizan prácticas significantes que articulan pensamientos de “otro modo” en el sentir de Arturo Escobar, y que nos permiten ir más allá de una visión de espacios subalternos como simplemente subsumidos en una lógica global que supera la centroamericanidad, incapaces de fundamentar resistencias significativas. Esto es repensar la diferencia desde la perspectiva nuestra, problematizando las subjetividades que articulamos y que nos articulan para ligar la colonialidad global a proyectos que tienen potencial para contribuir a generar transformaciones reales o concretas.

El punto importante es el reconocimiento de que, si miramos la producción cultural centroamericana con otros ojos, descubrimos que, en efecto, tenemos ya una importante y significativa genealogía de lo que aquí denominamos estudios culturales centroamericanos. Es una genealogía que emerge desde el momento mismo de la independencia y transcurre hasta el presente.

El problema real continúa siendo no el de su ausencia, sino el de la invisibilidad que aun envuelve la producción cultural del istmo, incluso para muchos de nosotros. A manera de ejemplo, bastaría citar tan sólo el último *LASA Forum*, publicación de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de la cual yo mismo he sido el único presidente centroamericano. En su volumen del invierno de 2009 dedican una sección de debates a la “desigualdad en los estudios culturales y literarios latinoamericanos”. La introducción al debate por Cynthia Steele, la cual me

cita por asegurar que los estudios culturales y literarios jugaran un papel importante en la Asociación, argumenta que el ensayo de Idelber Avelar provee una excelente visión general de los mejores trabajos de la crítica literaria y cultural reciente (19).⁶ Sin embargo, al dirigirnos al artículo de Avelar, “Inscripciones de desigualdad en los estudios culturales y literarios latinoamericanos”, nos llevamos la sorpresa. Nos ofrece un salta-atrás a los años sesenta cuando Enrique Anderson Imbert y Emir Rodríguez Monegal celebraban el cosmopolitismo conosureño como si se tratara de una entrada al desarrollo, mientras veían muy de menos cualquier producción cultural asociada a lo indígena, tropo que les producía asco por evocar las raíces oscuras del continente. Avelar vuelve a dorarnos la píldora con trabajos escritos exclusivamente en torno a la problemática brasileña y argentina. Entre su lista de textos admitidos al olimpo crítico figuran *The Optic of the State: Visuality and Power in Argentina and Brazil* (2007) de Jens Andermann, *Ficciones somáticas: Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)* (2000) de Gabriela Nouzeille, *Literature and Subjection* de Horacio Legrás (2008), todos enfocados en la problemática conosureña (28-29). Incluso en la breve parte dedicada a Critical Race Studies no se cita un sólo texto sobre la problemática indígena del continente. Independientemente de los méritos individuales de los textos citados – escritos en su mayoría por amigos míos– resalta el hecho de que no se menciona uno solo que problematice la región centroamericana. Ni siquiera aparece representada la mesoamericana, pese a que, en un artículo separado del mismo volumen, Jean Franco señala la emergencia de una nueva literatura zapoteca, pero haciendo omisión completa de la producción literaria maya.

Sin embargo, sabedores de la existencia de excelentes textos anteriormente citados que dialogan trilateralmente como señala Avelar, con el continente, los Estados Unidos y Europa, a diferencia del Brasil de Avelar (pese a que dentro del Brasil mismo tenemos a Livia Reis dialogando con textos centroamericanos y andinos tales como *Conversas ao sul: Ensaio sobre literatura e cultura latino-americana* que incluso trabaja el debate en torno a Menchú desde una

6 En el original, “Idelber Avelar’s essay provides an excellent overview of the best works of recent literary and cultural criticism [...]”

óptica brasileña), así como los ya citados de Casaus Arzú y García Giráldez, de Del Valle Escalante, o bien el de Carrillo y Galland, que “tienden a combinar cuestiones sociales y retóricas de maneras dinámicas e innovativas” (30),⁷ no nos queda sino concluir que nuestro colega Avelar o bien es ignorante, lo cual en efecto dudamos por conocer su producción, o bien exhibe un consabido prejuicio que tiene como resultado el ninguneo de la producción cultural ya no sólo centroamericana sino mesoamericana en su conjunto.

Ante lo anterior, no es necesario golpearse el pecho y ponerse a llorar como niños lamentándose de nuestra suerte, destino o ubicación geográfica, la cual Valle consideraba estratégicamente situada. Ahora nuestra tarea como académicos centroamericanos y centroamericanistas es la de asegurar, como equipo, la visibilidad y calidad de la producción cultural centroamericana, desplegando las armas teóricas de las cuales disponemos en conjunción con los movimientos sociales que ya se vislumbran al ir concluyendo la borrosa post-guerra, sin marginar a nadie por rivalidades académicas o afán de figuración. Sin lugar a dudas ésta debería ser una de las más importantes contribuciones que podemos hacer al presente, en un momento en el cual pocos académicos le dan crédito a la discursividad centroamericana.

A manera de concluir, volvamos a mi argumentación en torno a Valle. El rescate de su figura tiene en este sentido un significativo sustrato de fondo. Si empecé afirmando que en la historia oficial los estudios culturales latinoamericanos tienen como punto de partida el ensayo *Nuestra América* de Martí por articular la moderna subjetividad latinoamericana, pero a su vez argumento que en sus ensayos Valle no sólo fue el precursor de los estudios culturales centroamericanos, sino que incluso se preocupó de conceptualizar el hemisferio occidental en su conjunto, entonces podríamos afirmar con solidez que los estudios culturales latinoamericanos *no* se inician con los ensayos de Martí, sino que tienen a Valle como punto de partida en la década de los 1820. Los estudios culturales latinoamericanos se iniciarían así en Centroamérica, anticipando el resto de sus precursores de ochenta años. Reconocer el carácter fundacional de la

⁷ En el original, “[...] the best works in the field have tended to combine social and rhetorical questions in dynamic, innovative ways”.

región es no sólo comenzar a corregir errores conceptuales, sino iniciar un viaje hacia visiones culturales que conducen hacia una descolonización epistemológica que rompe no sólo con el eurocentrismo o el anglocentrismo, sino también con los otros centrismos regionales que despliegan hegemonías de la representación y de los espacios de enunciación. Nuestro posicionamiento crítico es una virtual trinchera de lucha, que nos evitará ser los marginalizados de la marginalidad dependiente, llevando a cabo una rica política de diferencia basada en lo que el propio istmo ha producido.

Bibliografía

- Andermann, Jens. *The Optic of the State: Visuality and Power in Argentina and Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.
- Avelar, Idelber. "Inscription of Inequality in Latin American Literary and Cultural Studies". *LASA Forum* 40.1 (Winter 2009): 27-30.
- Beteta, Virgilio Rodríguez. *La mentalidad colonial: ideologías de la independencia, doctrinas políticas y económico-sociales*. Paris: Paris-América, 1926.
- Carrillo, Ana Lorena, y Nathalie Galland. *Metáforas rebeldes: Espacio y tiempos en discursos insurgentes de Guatemala y Chiapas*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- Casaus Arzú, Marta Elena, y García Giráldez, Teresa. *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F & G Editores 2005.
- Del Valle Escalante, Emilio. *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala. Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Guatemala: Flacso-Guatemala, 2008.
- Legrás, Horacio. *Literature and Subjection*. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 2008.
- Nouzeille, Gabriela. *Ficciones somáticas: Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2000.
- Parker, Franklin. "José Cecilio del Valle: Scholar and Patriot". *Hispanic American Historical Review* 32 (1952): 516-539.

- Pérez Zumbado, Danilo. “José Cecilio del Valle: americanidad y otras relaciones”. *Exégesis. Revista de la Universidad de Puerto Rico en Humacao* 38.40, (2001): 68-77.
- Reis, Livia. *Conversas ao sul: Ensaaios sobre literatura e cultura latino-americana*. Nitéroi, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009.
- Steele, Cynthia. “Inequality in Latin American Literary and Cultural Studies: Introduction”. *LASA Forum* 40. 1 (Winter 2009): 19.
- Valle, José Cecilio. *Obra escogida*. Selección, prólogo y cronología Mario García L. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- Valle, José Cecilio. *El Amigo de la Patria*. I. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1969.
- Valle, José Cecilio. *El Amigo de la Patria*. II. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1969.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Cuarta edición. México: Colección Austral. Espasa-Calpe Mexicana, 1976.