

UNA CONVERSACIÓN CON JOHN BEVERLEY

Alicia Ortega

John Beverley es profesor de literatura y lenguas hispánicas en la University of Pittsburgh. Estudió en Princeton University (BA), University of Wisconsin (MA) y se doctoró en la University of California, San Diego. Ha publicado extensamente sobre narrativa, historia, ideología, subalteridad, política, imperia-lismo. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Del Lazarillo al sandinismo: estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana* (1987); *Literature and Politics in the Central American Revolutions* (1990) con Marc Zimmerman; editor de las *Soledades* de Góngora (1991); *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, con Hugo Achugar (1992); *Against Literature* (1993). En los meses de julio y agosto de 1996 John Beverley estuvo en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, donde dictó el curso «Introducción a los estudios culturales» en el Programa de Maestría en Letras. Beverley es uno de los fundadores del Grupo de Estudios Subalternos en los Estados Unidos y pertenece a la nueva generación de estudiosos norteamericanos formados por las tendencias intelectuales de los años 60. En el número 174 de la *Revista Iberoamericana* se publica un importante debate entre Mario Cesareo y John Beverley, que se complementa con los tópicos de esta entrevista, a propósito de *Against Literature* y las perspectivas que de allí se derivan.

Muchas de las preguntas que Beverley plantea en sus obras impugnan el canon literario tradicional fundado en la centralidad de la literatura como práctica social y significativa cultural. Beverley observa que una de las consecuencias del postmodernismo ha sido precisamente un descentramiento de la literatura que ha posibilitado el desarrollo de los estudios culturales. La conversación con Beverley se sitúa en medio de un amplio debate en torno al canon y la incidencia de los estudios de la cultura en la literatura, discusión que se ha nutrido con los

aportes de las teorías postestructuralistas, la deconstrucción, la crítica feminista, el auge del testimonio, la crisis del marxismo tradicional, la hegemonía ideológica del neoliberalismo, la antropología cultural y el discurso postcolonial. Se trata de un debate que ha querido traducir los impulsos y las luchas de los nuevos movimientos sociales minoritarios, en el sentido de incorporar las dinámicas sociales presentes en la sociedad a la universidad para deconstruir los límites disciplinarios y metodológicos.

John Beverley problematiza la institución literaria en el contexto específico latinoamericano, no solo en el sentido de subrayar los límites de la efectividad de la literatura para transgredir su estamento colonial y su incapacidad para representar lo subalterno, sino que su reflexión evidencia las raíces latinoamericanas de los estudios culturales en la larga tradición del género propiamente de «ensayo nacional», las crónicas, etc. Transcribimos a continuación la conversación sostenida con John Beverley.

Alicia Ortega: Sería interesante iniciar nuestra conversación con una pregunta general que tiene que ver con el desplazamiento de tu reflexión teórica. Tu tarea como crítico se inició con un trabajo sobre Góngora, desde una perspectiva marxista; luego tu lectura se orientó a una reflexión sobre la función del gongorismo como fenómeno literario en la América Latina colonial; saltas después a una preocupación sobre la función social de la literatura en el contexto de las revoluciones centroamericanas. Este es un recorrido que parece estar atravesado o que desemboca en una suerte de desengaño de la literatura. Cuéntanos, entonces, cómo fuiste construyendo o desconstruyendo esta trayectoria.

John Beverley: Cuando era estudiante graduado en los Estados Unidos, durante los años 60, me enfrentaba al problema de cómo relacionar una militancia política de signo marxista con los aportes de la crítica literaria que estaba aprendiendo en la universidad. El macarthismo había cortado nuestra conexión con el marxismo tradicional y no teníamos una manera efectiva para relacionar ambos instrumentos. La necesidad de encontrar respuestas a esta situación fue realmente el estímulo que tuve para iniciar el proyecto de los estudios sobre las *Soledades* de Góngora. Me interesaba emprender una relectura de la obra de Góngora desde una visión marxista, que incorporara las preocupaciones de la generación de los 60 con una finalidad política. Me preguntaba cómo refuncionalizar Góngora para el uso de nuevas generaciones y fue esa preocupación la que produjo la edición de las *Soledades* que hice para Ediciones Cátedra en España.

En esa época me encontraba bajo la influencia de Fredric Jameson que había sido mi profesor en el programa de doctorado de la Universidad de California en San Diego; mi vinculación con esta universidad fue una experiencia muy importante en mi formación, porque fue el lugar adonde llegó Jameson en los

años 60 y donde se ubicó mucha gente que después iba a ser importante en el postestructuralismo como, por ejemplo, J. F. Lyotard, Michel de Certeau. Esta universidad era una especie de lugar de encuentro entre las distintas ramas de la literatura y entre diferentes disciplinas. Jameson estaba técnicamente en literatura francesa, pero todos los de literatura latinoamericana o española tomamos cursos con él. Jameson se preguntaba cómo leer —en la idea del inconsciente freudiano— el inconsciente político de un texto literario; es decir, qué posiciones, qué combinaciones ideológicas estaban en juego y a la vez no aparecían visibles en la superficie de la obra, pero que podían visualizarse a través de una especie de reducción estructural. Esto es precisamente lo que yo quería hacer con Góngora, y me interesaba porque representaba un puente entre lo hispánico y lo latinoamericano y quería ver por qué este poeta tuvo tanta influencia en la literatura latinoamericana. En ese momento estaba leyendo mucho sobre el barroco, el neobarroco, a Severo Sarduy, y comencé a reflexionar sobre el fenómeno de la recepción latinoamericana de Góngora, la función del gongorismo y en general del discurso barroco en la colonia. Así llegué a una conclusión un poco opuesta a la que había llegado en la lectura jamesoniana de las *Soledades*. Mi lectura apuntaba hacia el sentido de cómo el gongorismo se había prestado al servicio de la construcción de una cultura colonial y cómo estaba ligado, por lo menos en un principio, a la implantación colonial española. Creo que, al dar ese paso a comienzos de los años 80, estaba haciendo —sin estar de moda la palabra en esa época— un cambio en la dirección de lo que después se llamaría «crítica postcolonial»; estaba un poco inventando esta crítica, porque lo que me interesaba era ver cómo el barroco funcionó como un discurso colonial y estamental. Esta propuesta me alejó del análisis inmanentista del texto para pasar a considerar la función de la literatura en la configuración de la cultura y de las nacionalidades latinoamericanas.

Esta línea de investigación coincidió, y yo coincidí personalmente, con las propuestas de Angel Rama en su última época cuando estaba trabajando *La ciudad letrada*. A propósito, creo que hay un famoso artículo de Carlos Alonso que se titula «Los retoños de Rama», entre los que se encontrarían, por ejemplo, Julio Ramos y yo mismo, entre otros. Realmente coincidíamos en muchos aspectos, tuvimos varias discusiones en esa época cuando Rama se encontraba en Maryland. Durante esos años yo estaba muy involucrado con redes de solidaridad, con la revolución nicaragüense, había militado en el socialismo norteamericano, lo cual, en los años 80, se tradujo más bien en proyectos de solidaridad con los sandinistas, con los salvadoreños, y quería ligar todo este activismo político con mis intereses literarios. Fue cuando un amigo que conocía muy bien la literatura centroamericana me propuso la idea de hacer un libro en el que procuraríamos estudiar la literatura que se estaba produciendo alrededor de los movimientos revolucionarios en Centro América. A mí me correspondía escribir el marco

teórico que debía reflexionar sobre el lugar que ocupó la literatura en la configuración de las sociedades latinoamericanas, no solo en el sentido de reflejar la situación nacional o la situación de lucha de clases, sino en la producción de posiciones ideológicas.

También trabajamos mucho con las propuestas de Antonio Gramsci, y una de las cosas que queríamos ver claro era cómo se proponía la democratización de la literatura en el proceso revolucionario, cómo se proponía expandir la «ciudad letrada». Es precisamente en ese proceso donde comenzamos a encontrar dificultades, en el sentido de que el modelo letrado de lo nacional popular que había tenido cierta efectividad en crear ideológicamente posibilidades y posiciones revolucionarias o reformistas no funcionaba o tenía ciertas limitaciones cuando se trataba de traducirlo a lo popular a través, por ejemplo, de la alfabetización o de la famosa experiencia de los talleres de poesía de Ernesto Cardenal. Veíamos que habían ciertas contradicciones que se conectaban con limitaciones al interior del movimiento sandinista como, por ejemplo, en la relación entre vanguardia y clases populares.

Paradójicamente la percepción de esas limitaciones surgió precisamente cuando se podía decir que la literatura realmente ejercía una especie de presión, de concientización y liberación máxima: se había democratizado y estaba inserta directamente en un proceso revolucionario. A pesar de que los artistas estaban participando directamente en el proceso revolucionario, veíamos allí una serie de limitaciones. Desde esta perspectiva comencé a formular la posición representada en mi último libro *Against Literature*; es decir, quizá el sentimiento de esas limitaciones producía un sentido de que teníamos que pensar no solo en cómo leer la literatura, sino también en cómo leer a contrapelo, como dicen los deconstructivistas. Había que comenzar a criticar la institución de la literatura, por lo menos a ver las limitaciones de ella. Yo comencé como un creyente en la literatura, la literatura era mi religión, mi gran pasión, y ahora no se trata precisamente de que haya olvidado esa pasión.

AO: Me parece que tu arribo a los estudios culturales está motivado por una gran desilusión: una percepción de los límites de la efectividad de la literatura para crear un espacio social alternativo —al margen de la institucionalidad— y también de los límites de los intelectuales para representar lo subalterno. ¿De qué manera los estudios culturales —frente a estas desilusiones— se presentan como un proyecto alternativo para replantear la relación entre literatura y subalteridad, las tareas de los intelectuales y la formación de un nuevo campo hermenéutico que incluye la literatura pero, como tú afirmas, no está fundado sobre ella?

JB: Sí, ese es el impulso inicial que me llevó a los estudios culturales. Visto desde hoy parece que estábamos casi inventando esa noción en el camino, porque comenzaba a perfilarse como un espacio más y más interesante en la medida en que se agudizaba esta otra experiencia de ver las limitaciones de la literatura. La

idea de los estudios culturales inicialmente era salir del campo de la literatura porque se presentaba demasiado limitado para las finalidades políticas que queríamos ver en ella. Ciertamente era solo en relación a esta preocupación que la literatura revelaba estas limitaciones, puesto que había una exigencia política que pusimos en la literatura y a la que ella no respondía. Claro que se podría argumentar en sentido contrario y afirmar que fue erróneo esperar que la literatura respondiera a dicha exigencia, en la medida en que esta disciplina no está concebida con finalidades políticas; pero mi relación personal con la literatura estaba sostenida por una dimensión utópica de producir espacios o de ser un instrumento político en el sentido más amplio.

Desde esta perspectiva comenzamos a mirar las dinámicas de la cultura popular, de la cultura de masas, de las culturas subordinadas que no podían ser adecuadamente representadas, o que en la literatura solo funcionaban como algo representado (Miguel Angel Asturias representa al indígena, Alejo Carpentier representa al negro del Caribe) a través de un proceso de transmutación. La teoría de ese proceso de transmutación más importante era la propuesta de «transculturación narrativa» elaborada por Rama, porque esa noción daba a la literatura y al intelectual literario o artístico un rol clave, al convertirlo en una especie de correa de transmisión de las culturas populares-subalternas que no habían sido suficientemente representadas en la cultura nacional. Dicha noción implicaba la formación de una nueva idea de cultura nacional que incluiría más estas culturas marginales. Esta era quizá la expresión teórica más desarrollada sobre la posibilidad del rol de la literatura como un elemento en la modernización postdependentista de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, comenzamos a dudar de esa lógica puesto que implicaba que solo en la transculturación literaria podían tener efectividad las culturas populares y subalternas.

Nos interesaba pensar la propia dinámica de las culturas populares y, evidentemente, una de las cosas que teníamos que tomar en cuenta en el comportamiento de las culturas populares era que había no solo una relación de diferencia con la cultura culta letrada, sino que a veces había una relación de antagonismo entre ellas. Para llegar a comprender la lógica de las culturas populares teníamos que desplazar el modelo propuesto por la Escuela de Frankfurt —que dominaba la manera en que se veía la cultura popular— porque aunque se aprendía mucho de esta escuela —tuvo el gran mérito de proponer el problema del estudio de la cultura popular y de masas— siempre vio este espacio en conexión con la idea de Marcuse, de sublimación represiva; es decir, la cultura de masas según la escuela de Frankfurt efectuaba una satisfacción inmediata, pero, según ellos, a cuenta de producir un sujeto incapaz de formular una relación crítica con la sociedad que le rodeaba, como si el capitalismo a través de una especie de conductivismo manipulara a unas masas absolutamente pasivas.

Me parece que el modelo de la escuela de Frankfurt fue esencialmente un modelo conductivista, creaba un sujeto que ya no podía resistir, y el único espacio que quedaba como lugar de resistencia era el de la vanguardia o el arte que aparecían como resguardados de toda influencia negativa. Ese era el modelo cultural que heredamos en los años 60 y en América Latina estaba muy relacionado ese modelo con la «teoría de la dependencia». Entonces es cuando se produce esa famosa combinación de escuela de Frankfurt y «escuela de la dependencia», como resultado de lo cual se publicó, por ejemplo, el famoso libro de Ariel Dorfman *Cómo leer al Pato Donald*. Ese era el modelo dominante y nos pareció inadecuado, por un lado, porque comenzamos a cuestionar la validez de la teoría de la dependencia y, por otro, también nos pareció un poco inverosímil en nuestro propio contexto vivencial el modelo de cultura de masas como algo nefasto. Como intelectuales la cultura de masas no era para nosotros —como para la generación de la escuela de Frankfurt— algo que estudiábamos desde afuera, sino que era algo en que participábamos cotidianamente: la televisión, por ejemplo, era parte de nuestra cultura.

AO: Como has dicho en otra entrevista, la generación de Marx y de la Coca-Cola...

JB: Efectivamente, porque la televisión fue parte de mi formación, como lo fue el cine, la música popular, el jazz; todo lo que aparecía como cultura de masas era parte positiva de nuestra cultura y no algo que estudiábamos desde lejos, como lo hacía la escuela de Frankfurt. Por ejemplo, Adorno va a un concierto de rock o de jazz y lo ve como un antropólogo observando una cosa extraña y pensando cuáles son los mecanismos que están en juego. Parte de la dinámica de los años 60 era precisamente esta participación en la cultura del rock, en el cine, en la nueva cultura popular, el uso de los blue jeans; todo lo cual ambiguamente estaba relacionado con el espíritu de rebeldía e inconformismo de querer buscar alternativas sociales.

Por estos motivos no participaba de las propuestas de Frankfurt, en la percepción de la cultura de masas como productora de un efecto narcótico de integración al sistema. Creo que este conjunto de ideas nos hizo pensar que había una dinámica en la cultura popular que valía la pena resaltar; caímos quizá en lo que algunos, Jameson mismo y Beatriz Sarlo, llaman una especie de «neopopulismo de la cultura popular» en que hacemos una equivalencia entre popular en el sentido de popularidad (si es popular un disco o una película) y lo popular en el sentido de clases sociales o grupos subalternos. Me parece que este sentido de lo popular todavía es un elemento muy importante en la noción de los estudios culturales; es decir si no es popular en el sentido de tener popularidad no es popular en la idea de forma de gestión o de *agencia* de las clases populares.

Los planteamientos de los estudios culturales sobre lo popular coinciden con emergentes tendencias sociales como el feminismo a finales de los años 60, con

la nueva izquierda, con la actividad de nuevos grupos emigrantes en la metrópoli, los grupos que viajan a Inglaterra del Caribe o de América Latina a Estados Unidos. Los estudios culturales aparecían como una manera de traducir a la universidad toda esa nueva energía y nuevas preocupaciones. En esta idea también estábamos proponiendo algo distinto al modelo de la escuela de Frankfurt, porque esta escuela estudiaba la cultura popular desde la academia, y nuestro modelo se proponía más bien incorporar dinámicas sociales presentes en la sociedad a la universidad, para deconstruir límites disciplinarios y metodológicos. El otro elemento de todo esto era el impacto de las teorías postestructuralistas, la feminista entre otras, que coincidían metodológicamente con estas nuevas preocupaciones y daban una especie de marco, de justificación teórica para el impulso populista.

Fernando Balseca: Quisiera comprender de mejor modo cómo va ese recorrido que sale de la literatura...

JB: Sale y no sale, esa es una ambigüedad que quizá debemos explorar...

FB: ...y reflexionar acerca de la existencia de una línea de investigación y de concepción que considera a la literatura como un objeto altísimamente autónomo. En este sentido la literatura aparece como un espacio que crea su propia tradición, universales o esencias (que no son tales cuando son leídos desde otra estrategia). En todo caso, hay una línea que insiste en una vinculación profunda entre lo que la literatura lleva dentro de sí y lo que podría ser de alguna manera un pensamiento filosófico. ¿Cómo conciliar entonces este nuevo uso que propones de la literatura?

JB: Lo que le pasó a mucha gente de mi generación en crítica literaria es que comenzamos con el proyecto de hacer una nueva lectura postformalista (bien entrenados en la lectura de «close-reading» del texto literario). Comenzamos a leer la nueva teoría y las nuevas formas del marxismo, nos acercamos a las propuestas de Michel Foucault que, junto con otros estudiosos, usaba la literatura como punto de referencia (el primer libro de Foucault es de crítica literaria sobre la novelística de Raymond Roussel, el famoso novelista surrealista). Nos comienza a interesar más la lectura de Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan o Fredric Jameson. Nos sentíamos atraídos no por la literatura sobre la cual estos estudiosos reflexionaban, sino por el propio discurso y la teoría que ellos estaban produciendo. Nos sentíamos más atraídos por estas escrituras que por la literatura que correspondía, por ejemplo, a la producción del grupo Tel Quel en Francia o de los llamados narradores postmodernistas en Estados Unidos, o de los novísimos en América Latina. Realmente a veces era más interesante leer a Rama que a los novísimos que estaba comentando, porque era una reflexión más inteligente, más rica, más viva. En este sentido se invierte un poco la relación de complementariedad que ha tenido tradicionalmente la crítica literaria en relación a la literatura.

Esta es la idea que anima los estudios culturales; de pronto la fuerza que estaba dentro de la crítica literaria comienza a querer hegemonizar no solo el espacio de la literatura, sino que se vuelve un espacio a partir del cual una serie de discursos comienzan a entrar en la universidad y a tratar de hegemonizar otras disciplinas como la historia, la filosofía o incluso las ciencias sociales. Hay una especie de extraño cambio de lugar en el que la crítica literaria, especialmente la crítica literaria de literaturas extranjeras —que era indudablemente la disciplina más subalterna en la universidad norteamericana— de pronto comienza a ser un lugar desde donde se van interpelando antagonísticamente a otras disciplinas, aún a las ciencias (esto era inconcebible, eran las ciencias las que toleraban a la literatura). De hecho habían resentimientos y conflictos, pero lo que sucedió con esta inversión hegemónica de la crítica literaria (al salir de repente de su situación subalterna) es que se comienza a cuestionar las barreras disciplinarias, hay confrontación y la crítica alcanza una posición de privilegio y de autoridad que antes no tenía, porque no solo se está hablando de textos literarios, sino que se está hablando de la textualidad social.

AO: Tu preocupación sobre cómo reinventar el proyecto del socialismo en las actuales condiciones de posmodernidad, globalización y hegemonía ideológica del neoliberalismo, en el contexto de los estudios de la cultura, aparece como una de las líneas que vertebra tus reflexiones. ¿De dónde surge esta «vocación política» de los estudios de la cultura?

JB: Yo creo que podríamos imaginar que los estudios culturales implican la forma o una de las formas de re-arreglar las estructuras disciplinarias de acuerdo con los cambios que se están produciendo en la sociedad capitalista tardía (quizá no es tan tardía, pero esperemos que así lo sea). Es indudable que los estudios culturales son, de alguna manera, el resultado de la entrada en la universidad anglosajona, norteamericana y francesa de gente que sale de una militancia, de una forma u otra, sesentista, y que quiere trasladar esas preocupaciones a la academia. No es accidental que los estudios culturales surjan en la década de 1980, cuando precisamente es el momento en que muchos de nosotros —que estuvimos en la universidad como estudiantes en la década de 1960— comenzamos a ganar permanencia en la universidad y cierta autoridad en nuestras disciplinas. Es cuando los ingleses inventan el nombre de Estudios Culturales; la escuela de Birmingham es la primera en llamarse Birmingham Center for Cultural Studies. Esta escuela de hecho tenía vínculos orgánicos con la tradición del laborismo inglés, con la clase obrera inglesa. El famoso estudio de E. P. Thompson *The Making of the English Working Class* sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra es uno de los textos claves de la escuela de Birmingham. Los estudios culturales comienzan a vincularse con grupos étnicos que empezaban a tener cierta militancia (los negros y asiáticos en Inglaterra), se plantean cuestiones relativas a la relación entre identidad y política. El planteamiento de

estos problemas vincula los estudios culturales con los nuevos movimientos sociales: el movimiento feminista y el movimiento gay, que también estaban comenzando a tener una militancia más activa.

Resultaba difícil desconectar, históricamente hablando, el desarrollo de estudios culturales —como un espacio interdisciplinario, transdisciplinario y teórico— de las peleas políticas y la posibilidad de articulación con las nuevas posicionalidades sociales antagónicas. Además hay un efecto de reflujo: posiciones que se desarrollan teóricamente en el campo de la crítica o de la teoría de estudios culturales comienzan a tener una influencia sobre la práctica de los nuevos movimientos sociales. Tal es el caso del feminismo que se plantea la preocupación por la relación entre la ley y la mujer; se comienza a desarrollar una relectura del derecho constitucional que otorga a la mujer cierto derecho con su propia persona, para no ser asaltada ni agredida sexualmente. Esta elaboración teórica produce en los Estados Unidos la posibilidad legal y práctica de que las mujeres puedan hacer demandas en contra de quienes las agreden sexualmente. Surge así toda una dinámica a nivel cotidiano de demandas y conflictos sobre qué es agresión sexual. Sin ese trabajo puramente teórico sería imposible imaginar políticamente lo que algunas juristas feministas hicieron, a finales de los años 60 y 80, alrededor de la problemática de la mujer como categoría legal. Es en este sentido que podemos decir que no solo se estaban traduciendo los impulsos y las luchas de los nuevos movimientos sociales a la universidad, sino que también el lugar de enunciación de la universidad se cruzaba y conectaba con los lugares de enunciación de los nuevos movimientos sociales. Es decir, se comenzaba a desmoronar la frontera entre universidad y sociedad, aunque no era muy claro cómo una reflexión super teórica althusseriana iba a tener efectos inesperados en otros sitios. Había que pensar cómo iba a ser el impacto, por ejemplo, en las poblaciones marginales o en los grupos que se organizaban alrededor del sida, particularmente en la cuestión de políticas de identidad, porque una de las cosas que se estaba produciendo en los estudios culturales era una ideologización, una justificación ideológica de la práctica de los nuevos movimientos sociales.

AO: Es muy curioso el proceso mediante el cual en la universidad norteamericana, en las humanidades y algunas ciencias sociales, la llamada «generación del 60» goza, si no de hegemonía, por lo menos de una influencia inusitada de la que precisamente nos hablas, cuando en otros niveles la izquierda se encuentra más bien desprestigiada. No deja de ser paradójico este nuevo «poder de agenciamiento» de la universidad, en la idea que subrayas de borrar las fronteras entre universidad y sociedad.

JB: Efectivamente es un proceso muy contradictorio y creo que todavía no hemos visto totalmente el final de las contradicciones. Creo que los estudios culturales y las demás propuestas relacionadas con las nuevas direcciones de la crítica y la teoría representaban una modernización necesaria del aparato

epistemológico académico. Los historiadores, por ejemplo, comenzaban a reflexionar sobre lo que estaban haciendo en relación con la crisis del estado bienestar. Se produce una crisis de disciplinas porque en cierto sentido éstas —particularmente las ciencias y las ciencias sociales— se hallaban alineadas con el estado bienestar; es decir, la metodología positivista funcionaba bien cuando era cuestión de justificar ante el gobierno un proyecto que asegurara ciertos resultados de su interés. Pero cuando el estado bienestar, el estado de la guerra fría ya no está funcionando de la misma manera —y cambia la cuestión de las políticas sobre inversiones en armas; o en ciencias políticas el hecho de estar siempre atentos a los rusos no es tan grave— se hace necesario hacer otras cosas, comenzar a reflexionar de otra manera. Entonces los estudios culturales aparecen como un espacio multidisciplinario donde se podía comenzar a ver las cosas de una nueva forma, interrogándose a sí mismo sobre lo que son nuestras bases disciplinarias y sobre la historia genealógica de éstas.

En este sentido obedecemos a una lógica de modernización capitalista y sobrevivimos en la universidad paradójicamente porque la derecha en los Estados Unidos y en otros lugares lanza un contraataque a «Cultural Studies», en defensa de las humanidades, del currículo tradicional literario (como lo hace el nuevo libro de Harold Bloom *The Western Canon: The Books and School of the Ages*). Sin embargo, paradójicamente, la derecha no gana esa batalla; gana casi todas las otras batallas, por ejemplo, en el campo de política económica, pero no gana la batalla en la universidad y me imagino que esto es así porque, en cierto sentido, las élites que se preocupan de la educación alta sentían que ese modelo ya no funcionaba y que tenían que crear otro tipo de universidad: crear una universidad más preocupada por responder a las necesidades de producir nuevos tipos de intelectuales o técnicos, gente que pueda funcionar en el nuevo sistema capitalista porque pensaban que todas las carreras vinculadas con las humanidades ya no funcionaban. Pero paradójicamente para producir este modelo de universidad tenían en cierto sentido que pasar por estudios culturales. Recogiendo los aportes de la semiótica hemos hecho una especie de matrimonio entre comunicaciones —que es una disciplina puramente pragmática relacionada con publicidad y anuncios—, estudios culturales y teoría postestructuralista que dan un poco la estructura disciplinaria necesaria para el área de comunicaciones.

De esta manera el departamento de comunicaciones comienza a ser un espacio muy importante porque quiere producir gente que pueda funcionar dentro de los medios, para lo que necesitan una nueva base teórica que pueda incorporar los aportes del postestructuralismo y de una especie de neomarxismo, que son las disciplinas más conectadas con cuestiones pragmáticas del mercado, anuncios, publicidad, etc. Es normal que los estudiantes de comunicación me pidan un curso sobre Lacan, un pensador que para ellos resulta importante para comprender cómo funciona por ejemplo el asunto de la especularidad.

AO: John, podríamos decir que la autoridad de los estudios de la cultura deriva del hecho de que pueden constituirse, por un lado, como una práctica descriptiva de los cambios culturales producidos por los efectos de la globalización y las nuevas tecnologías y, por otro lado, como un campo que tiene que ver con la cuestión de la cultura popular como espacio de gestión. ¿Cómo dialogan, se cruzan o convergen estas dos vertientes en los estudios culturales? Posiblemente esta convergencia tenga que ver con tu percepción de los estudios de la cultura como un espacio epistemológico e ideológico ambiguo.

JB: Sí, se puede decir quizá que estas dos vertientes se encuentran y se desencuentran. Tenemos que preguntarnos por qué sobrevivimos y por qué tenemos cierta incidencia en un aparato ideológico del estado tan importante como es la educación superior, tanto en los Estados Unidos como en otros países capitalistas importantes, precisamente en una época tan reaccionaria. Es una paradoja también para la izquierda que observa este fenómeno y que nos ve con cierta ansiedad. Efectivamente muchos de los ataques a los estudios culturales vienen de la izquierda tradicional, que ve en la incidencia actual de los estudios culturales una suerte de marxismo cultural o de nuevo «giro lingüístico». Los historiadores hablan en estos términos, muchos historiadores marxistas suelen hacer el comentario: «Fulano de tal ha hecho el giro lingüístico», que es como ser declarado transgresor. Ahora estamos en la situación paradójica de ser atacados, con argumentos muy similares, a la vez por la derecha —que quiere restaurar el currículo tradicional— y por nuestros compañeros de la izquierda que sienten que nosotros estamos desconstruyendo o descentrando las bases del proyecto socialista, que se sostenía en un pensamiento progresista basado en patrones ilustrados de cientificismo.

Evidentemente es ambiguo el espacio de los estudios culturales porque, según la famosa declaración de Régis Debray que siempre repito a mis estudiantes, pensábamos que íbamos hacia la China pero terminamos en California; es decir, teníamos la idea de producir una cosa nueva, utópica, revolucionaria, pero es en California donde estamos viviendo. Allí veo yo el peligro de los estudios culturales; pensábamos que íbamos hacia China (símbolo de lo subalterno, las culturas populares, las nuevas dinámicas) pero acabamos haciendo una especie de discurso adecuado a la nueva situación de la globalización de comunicaciones, nuevas formas culturales, nuevas formas de identidad, nuevas formas de ciudadanía. En este sentido se podría decir que el peligro en Cultural Studies es que se va a constituir en una especie de «neo-etnografía del mundo de la globalización».

AO: Me parece que a lo largo de tus reflexiones dejas entrever un cierto temor con respecto a los estudios culturales, en el sentido de que percibes allí un utopismo implícito en la nueva celebración de la cultura popular o de masas en medio de la progresiva institucionalización de esta disciplina. En uno de tus ensayos afirmas que en vez de los estudios culturales, tu propuesta más bien es

la de problematizar la literatura en el mismo acto de escribirla y enseñarla. ¿Cómo concibes esta problematización de la literatura? Quiero pedirte también que nos expliques el alcance de tu invitación a adoptar una actitud «agnóstica» frente a la literatura.

JB: Sí, porque esta es una entrevista para una revista literaria... En los últimos años he tenido mucha influencia del grupo de pensadores hindúes que conforman el «grupo de estudios subalternos»; su fundador es Ranajit Guha y me parece que la producción de este grupo es particularmente de lo más interesante que se está generando en los últimos años. Sus integrantes son un grupo de historiadores de formación marxista de diverso tipo (maoísta, tradicional, comunista, socialista) que comenzó haciendo la historia de la India del siglo XIX y reflexionando sobre la formación de la nación. Paralelamente leían las propuestas de los postestructuralistas, de Foucault, de la semiótica; ideas con las que, en la medida en que hacían historia, iban desconstruyendo los paradigmas tanto burgueses como marxistas, para proponer una nueva manera de hacer la historia de la India.

Una de las cosas que más me gustó del pensamiento y de la obra del grupo de estudios subalternos fue su sentido de hacer un nuevo tipo de historia; es decir, en lugar de estudiar a los grupos élites se interesaban por la historia de los grupos subalternos. También querían problematizar la historia como campo disciplinario, campo en el que prevalece el problema de la relación de la historia con lo subalterno, porque la historia forma parte de un aparato de poder, constituye una relación con el estado nacional y con instancias de legalidad. Por ejemplo, un problema para los historiadores subalternos es la categoría de bandidos. ¿Qué son los bandidos? Desde el punto de vista de un campesino un bandido es quizá un rebelde, desde el punto de vista de la narrativa del estado un bandido es un ilegal —un ilegal cuya actividad va en contra de los intereses sociales generales—. Eric Hobsbawm y otros historiadores hablaban de bandidos en un sentido un poco más positivo, pues veían en la categoría de bandido una forma de activismo político o prepolítico.

En el grupo de estudios subalternos había cierta coincidencia en una línea de trabajo que se movía entre una narrativa marxista de la modernización del estado (pero bajo un patrón más democrático-popular) y las narrativas burguesas o coloniales del estado. Ese modelo me pareció interesante porque se presentaba como una manera de cuestionar el conocimiento que nosotros construimos en la universidad, en las disciplinas, en la «ciudad letrada». Un conocimiento condicionado por el hecho de producir precisamente la discusión élite/subalterno. Comprendíamos que el conocimiento no solo reflejaba la distinción social entre élite y subalteridad, sino que el conocimiento es una de las maneras históricamente específicas en que se produce una distinción entre gente que tiene un tipo de conocimiento y otra gente que no tiene ese tipo de conocimiento, intelectuales en el sentido tradicional y no intelectuales. Así la distinción entre un

historiador y un sujeto subalterno sobre el cual escribe ese historiador se sostiene sobre una distinción más general que atraviesa toda nuestra sociedad entre una posición hegemónica o de élite y una posición subalterna. Todo esto se conectaba con la reflexión que había hecho sobre la función de la literatura en la constitución de las sociedades latinoamericanas, porque se puede decir que la distinción entre una persona que lee literatura culta y una persona que no lee literatura culta es, en términos de Pierre Bourdieu (en *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*), una distinción entre una posición de élite y una posición subalterna. Por supuesto existen algunas excepciones, pero Sor Juana Inés de la Cruz o Isabel Allende no salvan el hecho de que la literatura ha sido en América Latina básicamente una institución falocéntrica y sexista. Colocar a estas autoras para solucionar el problema del sexismo de la institución es una falsa absolución. Mejor sería decir que la literatura, con algunas excepciones, es una institución profundamente falocéntrica, relacionada con estructuras de poder y con parámetros masculinistas. Puede ser que más adelante inventemos un concepto más democrático de literatura, que incluya diferentes formas de escritura.

AO: A propósito de ese nuevo concepto de literatura que prevés, ¿cómo te imaginas la futura comunidad de objetos que llamaríamos literatura y las nuevas relaciones sociales que ella expresaría?

JB: Como sabes, he trabajado mucho en la cuestión del testimonio; al principio me gustó leer testimonios simplemente porque representaban una alternativa a esa literatura tan difícil del «boom» latinoamericano, me sentía atraído por esa escritura que tenía cierta viveza lingüística propia del habla popular y una narrativa lineal con personajes identificables. En esa época tenía el proyecto de estudiar la relación entre la literatura del boom venezolano y los procesos de modernización y violencia política en Venezuela en los años 60. Con esta idea viajé a Venezuela, leí mucho sobre la guerrilla venezolana, la lucha armada y la novelística que correspondía a Salvador Garmendia, Adriano González León (*Pais portátil*), entre otros. Estas lecturas no me gustaron y entonces descubrí que había *otra literatura* relacionada con el género testimonial venezolano; había una editorial, me parece que se llamaba Fuentes, que publicaba memorias de gente que había estado vinculada con la guerrilla, que tenía la experiencia de haber vivido en la guerrilla, o de chicos de barrios marginales que eran mariguanceros, o prostitutas. Era toda una literatura un poco neo-costumbrista, aunque en ese momento ese género testimonial, que por otro lado era muy popular, no era considerado literatura, estaba más bien relacionado al periodismo. Sin embargo, por cada lector que leía una novela de González León o de Garmendia, había diez o veinte personas que leían un relato testimonial. Esa literatura tenía cierta viveza popular que me gustó, me pareció un sistema literario o protoliterario, paralelo pero distinto al sistema representado por el boom.

En ese momento no pensaba en el hecho de que uno de los efectos de la historia literaria es borrar la coexistencia, en un momento sincrónico, de diversos sistemas literarios. Hugo Achugar tiene un libro maravilloso sobre el modernismo uruguayo donde propone que efectivamente hubo un modernismo uruguayo pero entre otros cuatro sistemas literarios que están en juego a fines del siglo pasado en Uruguay y que no tienen mucho que ver con el modernismo, sino con propuestas diferentes y más próximas al anarquismo, al sistema de una oligarquía que tiene su propia literatura costumbrista, etc. Entonces ese problema comenzó a perfilarse para mí en relación con el testimonio, en el sentido de que este género se presentaba como un sistema diferente, no literario porque todavía no contaba como literatura testimonial (precisamente el testimonio aparecía como suplementario a la literatura). Mi propuesta era incluir el testimonio en la literatura, y ver en este género una nueva forma literaria que estaba emergiendo en América Latina y que paralelamente a ese gesto de inclusión desorganiza el espacio de la literatura. Este fue un ejercicio que hice concientemente, quería usar el testimonio para desorganizar el espacio de la literatura y producir un nuevo rearmado, ver lo que contaba como literatura y lo que no contaba.

Uno de los problemas más interesantes en el testimonio es que a veces el narrador directo testimonial o el compilador del testimonio se declara en contra de que el testimonio sea considerado literatura; es decir, hay una negatividad subalterna en la relación del testimonio con la literatura, porque ser literatura implicaría quitarle fuerza a esa narrativa que se constituye como una retórica con efecto de verdad y fuerza política. Esta posición es totalmente contraria a las primeras valoraciones del testimonio que se hicieron alrededor del Premio Casa de las Américas, donde Miguel Barnet, por ejemplo, dice que lo que él hace es tomar una narrativa popular y convertirla en literatura, a través de su trabajo de pulir, seleccionar y construir el texto; es decir, lo que el escritor en este caso hace es convertir el testimonio directo en una obra de literatura. Las bases del Premio de Casa de las Américas para el género testimonial me parece que esencialmente fueron elaboradas por Angel Rama, quien define al testimonio como una obra en la que un autor ha tomado una voz popular, una evidencia popular, para transmutarla en una obra que de esta manera tendría dimensión estética.

Así, pues, desde esa perspectiva es el intelectual el que dirige el proceso de producción del testimonio. Por el contrario, nosotros trabajamos el testimonio con criterios totalmente opuestos a ese modelo y que correspondería a lo que Mary Louise Pratt llama «etnobiografía»; es decir, una escena en la que una persona subalterna, que por razones de una situación de urgencia, quiere hacer llegar a un público más amplio una situación del grupo que ella representa. De esta manera busca la posibilidad de construir un discurso en una forma narrativa-textual y en un lenguaje que pueda conectar con un público más amplio, con el público o la clase que ella misma representa a través de la mediación con una

interlocutora letrada que construye su enunciado testimonial. En esta nueva propuesta el lugar privilegiado de enunciación lo ocupa la posición subalterna en lugar del intelectual, y no es exactamente un caso de transculturación desde arriba —como en el modelo de Rama del testimonio, en que el intelectual tomaba el discurso popular para transmutarlo en una obra literaria—, sino más bien un proceso de negociación entre posiciones intelectuales de clase media blanca o mestiza y posiciones más proletarias, indígenas o marginales. En este sentido el testimonio se convierte no solo en una nueva forma literaria, sino también en representación de una nueva posicionalidad social y política, porque implica una nueva relación entre intelectuales letrados, periodistas, gente de ciencias sociales, etnógrafos y los sujetos que supuestamente ellos representan o estudian. Ya no se trata tanto de «hablar por», sino de ver cómo nuestro discurso puede entroncarse con el discurso de «ellos» en una relación más horizontal de igualdad para compartir preocupaciones.

AO: Tengo entendido que junto con Eliana Rodríguez eres uno de los fundadores del grupo de estudios subalternos en los Estados Unidos. ¿Cuál es la dinámica de este grupo, quiénes lo constituyen, cuáles son sus preocupaciones e investigaciones?

JB: En un comienzo nos llamábamos el «grupo de los doce apóstoles» porque éramos más o menos doce al principio, ahora somos un poco más. Me parece que lo que nos constituye como grupo es muy complejo y sobredeterminado, como dicen los althuserianos. Compartimos una común preocupación por el fracaso del sandinismo; Eliana había trabajado dentro del sandinismo, era militante y vivió en Nicaragua; yo había trabajado en redes de solidaridad, y con los otros compañeros que integraron el grupo nos preguntábamos por qué fracasó el movimiento sandinista; queríamos reflexionar sobre ese proceso críticamente porque lo habíamos vivido muy de cerca como para decir simplemente que fue culpa del imperialismo norteamericano y de los contras. Por supuesto que todo eso fue un factor preponderante, no hay duda que el espacio de la maniobra era limitado. Entonces nuestro contacto con la obra del «grupo de estudios subalternos» de la India vino como una manera nueva para pensar esos problemas.

Yo había sido colega de Gayatri Spivak en la Universidad de Pittsburgh, había colaborado con ella en la formación del programa de estudios culturales. Me parece que es como si los hindúes hubieran vivido —en la cuestión del marxismo en la India, en Asia— un proceso similar al proceso latinoamericano, en el sentido de haber recorrido cierto camino y encontrar al final del proceso resultados ambiguos y fracasos. Todo esto —conociendo al mismo tiempo los patrones de los años 60 en los que nosotros habíamos sido formados— nos obligaba a reflexionar sobre la manera de pensar y de representar las clases populares, el campesinado, la modernización, los indígenas, la nación, la «ciudad letrada».

Estas reflexiones fueron el punto de arranque del grupo, sabíamos que debía ser un grupo interdisciplinario porque estas preocupaciones pertenecían realmente al área de estudios latinoamericanos en general, aunque en su mayoría los integrantes del grupo veníamos de la crítica literaria, aunque de una crítica literaria con vocación hegemónica, abarcadora de todo: desde el discurso político hasta el científico.

Al comienzo la idea era formar un grupo de afinidad y de discusión informal, se prohibía leer los trabajos; más bien nos planteábamos discutir en conjunto la situación de una problemática. Realmente teníamos muchas incertidumbres y preocupaciones, por lo que la idea de crear un espacio para discutir libremente sin una agenda fija nos gustó mucho. Esta propuesta de trabajo aparecía como una nueva forma de vida académica, en cierto sentido mucho más informal, mucho más democrática, sin la estructura rígida de una conferencia. Tuvimos una serie de reuniones cada año, año y medio más o menos, y hemos celebrado la tercera reunión en Puerto Rico en marzo de 1996. Nos interesaba también tener incidencia real en la comunidad y no ser simplemente un grupo narcisista de autocrítica y autorreflexión. En la academia tuvimos la idea de lanzar un proyecto similar a lo que hacían los hindúes, que consistía en reunir los materiales de las discusiones y trabajos que la gente iba elaborando y cuando teníamos suficiente material preparábamos una colección. Nuestro primer volumen acaba de salir y se llama *Estudios subalternos en las Américas*, y espero que no vaya a ser el último porque estos grupos suelen ser muy frágiles.

Quizá también había una dinámica coyuntural que intervino en la formación del grupo: teníamos la idea de agarrar estudios subalternos para crear nuevos espacios en estudios latinoamericanos. No sé si tenga futuro o no, por lo menos en ese momento nos pareció que era algo no solo interesante sino necesario porque a finales de los años 90 se estaba perdiendo el sentido de lo que era y debía ser el programa de estudios latinoamericanos. Frente a esta situación la noción de estudios subalternos restauró un poco el sentido de lo que estábamos haciendo, para proponer una nueva dinámica de política popular que creo que es importante.

Me parece que la alternativa a los «estudios latinoamericanos» no sería simplemente la traducción del neoliberalismo o la globalización al espacio latinoamericano. Creo que el peligro en los Estados Unidos es precisamente que los «estudios subalternos» se conviertan en el lugar donde se forman los cuadros globales para América Latina, donde se preparan y se forman cuadros económicos de administración con especialización latinoamericana y conocimientos del español. Esta es la dirección que ha tomado nuestro propio programa de la Universidad de Pittsburgh, donde se corre el peligro de que la noción de «estudios latinoamericanos» se relacione con el devenir histórico de América Latina desde preocupaciones tecnocráticas y burocráticas, y realmente esto no es

lo que nos interesa ni en lo que queremos participar. Es una manera en que los «estudios latinoamericanos» se salvan de la crisis general de los «Area Studies Program», porque puede ofrecer una especie de mediación entre Area Studies (que siempre tienen algo de subalterno) y las necesidades de organizar la universidad y atraer dinero de fundaciones. Quizá otro elemento que valdría la pena mencionar aquí es que también la dinámica de estudios subalternos tenía una relación, en mi caso en particular, con el sentimiento de que estudios culturales estaba perdiendo esa fuerza contestataria que tenía al principio, que se estaba convirtiendo o que se iba a convertir en una especie de neo-etnografía de la globalización, una celebración en el sentido de lo que Beatriz Sarlo llama un «neopopulismo del mercado».

También está la cuestión de identidades híbridas, flujos demográficos, etc. Mi preocupación es que se crea entonces, estéticamente hablando si se quiere, una especie de nuevo sublime postmoderno en estudios culturales; Baudrillard podría ser el ejemplo más marcado de todo esto, del éxtasis de la comunicación, lo híbrido, Tijuana, etc. Visto así, se trataría de una nueva estética que se ajustaría a la sensibilidad culta, a las nuevas formas sociales y culturales producidas por el capitalismo. De esta manera el área de estudios culturales dejaría de ser un espacio de resistencia o de alternativa, para convertirse en una suerte de nuevo sublime romántico, como una forma de rearticular estéticamente el espectáculo del mundo moderno al campo estético de las humanidades.

Frente a esto, la propuesta de los estudios subalternos siempre enfatiza las relaciones de antagonismo, contradicción y negatividad aún dentro de los procesos de hibridación y transculturación. Las categorías de «negatividad», de rechazo, de resentimiento, son fundamentales dentro de las preocupaciones de estudios subalternos para reflexionar sobre las relaciones de enfrentamiento y antagonismo que se dan dentro de toda estructura de poder. En otra línea de investigación, el modelo dominante en estudios culturales es el de «hibridación», como lo desarrolla Néstor García Canclini, en el sentido de una especie de transmutación de contradicciones. En el interior de esta propuesta la sociedad civil aparece como un sitio de productividad social nueva, heterogéneo, múltiple, plural, en el que la única contradicción que importa es la contradicción entre la sociedad civil y el estado o políticas estatales, u organismos internacionales que todavía reflejarían modelos ya desplazados en la cultura como efecto de la hibridación cultural.

Me parece que una de las preocupaciones fundamentales de nuestra reflexión debiera ser precisamente ajustar el eje de trabajo de los intelectuales, en el sentido de interpelar al Estado desde la posición de estudios culturales, para que éste proponga políticas más adecuadas a la riqueza transculturadora de la sociedad civil. Aquí existe el peligro de que desaparezca ese modelo tan fascinante como creo que lo es el modelo de Canclini. Efectivamente es el modelo más serio de

estudios culturales, pero hay allí la posibilidad de que se disuelvan las formas de antagonismo social para convertirse simplemente en parte del proceso de transculturación. Desde ese modelo ¿cómo pensar la posición de las mujeres, cómo pensar las contradicciones de clase y la marginalidad indígena que todavía están presentes en nuestras sociedades? Tengo la sensación de que el mismo García Canclini ha dado un paso autocrítico frente a su modelo de hibridación a través del mercado de consumo, sobre todo en su último libro *Ciudadanos y consumidores*, para plantear la necesidad de volver a pensar estos problemas en términos políticos más tradicionales y desfatalizar el paradigma neoliberal. Entonces podemos decir que *Culturas híbridas* podría ser leído desde la izquierda o desde una posición neoliberal con igual resultado; es decir, no hay nada en *Culturas híbridas* que no pudiera articularse con una posición neoliberal del mercado, en el sentido de ver al mercado como el factor determinante de nuestras civilizaciones. De hecho el mercado es más dinámico que la planificación socialista y Canclini está revelando el secreto de ese dinamismo.

FB: ¿Podrías aclarar un poco más ese «giro» del que has hablado, esto de estar en «contra de la literatura»?

JB: Es una posición relacionada con la preocupación del grupo de estudios subalternos y que apunta hacia dos direcciones: por un lado, consolidar un nuevo tipo de historia y, por otro, crear una crítica de la historia como disciplina. Ambas posiciones producen resultados distintos, de tal manera que en relación a la literatura y al problema de cultura popular hay también dos orientaciones. Se suele pensar que cuando se estudia cultura popular no se hace literatura aunque desde allí puedan plantearse problemas interesantes, o se asume la enseñanza de la literatura bajo un signo de negatividad. Entonces, ¿qué hacemos? En mi caso hasta hace un año hice un curso sobre Cervantes y tengo preparado un curso sobre alegoría barroca. Lo que me propongo en estos cursos es tratar de ver a Cervantes o al barroco como formaciones culturales con una dinámica propia, pero en cierto sentido desde una posición externa. Cervantes todavía es el modelo del humanismo (para mí representa la ironía de un cierto perspectivismo). Sin embargo, Cervantes ya no es un modelo normativo, es una formación cultural anacrónica que quizá tiene muchas cosas interesantes pero que carece de una vigencia contemporánea.

Estamos tratando de producir un efecto ideológico de desmodernizar la literatura, de construir una práctica de negación en el sentido de que estamos leyendo en contra pero no nos hemos desplazado del campo de la literatura o del canon a un sitio que también tiene sus problemas. Hemos venido discutiendo acerca del peligro de que los estudios culturales se conviertan en una especie de costumbrismo postmodernista de lo popular. Esto último tiene poca efectividad también en términos políticos, mientras que la noción de leer algo bajo un signo negativo puede producir un efecto más radicalizador que simplemente desplazar

u olvidar a la literatura al dedicarse, por ejemplo, solo al estudio de la telenovela. Pienso que los estudios culturales no es simplemente una cuestión de abarcar culturas populares o cultura de masas o comunicaciones, lo que evidentemente es muy importante. No debemos olvidar que los modelos que tenemos para estudios culturales en América Latina están en libros como *La ciudad letrada* de Angel Rama, *Desencuentros de la modernidad en América Latina* de Julio Ramos o el libro de Guillermo Mariaca *El poder de la palabra*; es decir, reflexiones genealógicas sobre las instituciones y el humanismo tradicional latinoamericano, que abarcan esas instituciones pero que a la vez no están conectados como una simple lógica de reproducción de efectos de esas instituciones. También tengo presente la noción de que hay aspectos en la cultura nacional tradicional que, aunque podemos verlos desde una perspectiva postcolonial más crítica y más deconstructivista, vale la pena defenderlos en relación al flujo de la globalización; es decir, quizá hay momentos en que es bueno decir que Darío es un poeta nacional nicaragüense, representante de un valor cultural nicaragüense, aún cuando sabemos que Darío es parte de la «ciudad letrada» y de los valores que ella representa.

Este, me parece, es el giro que García Canclini está haciendo en su nuevo libro: en lugar de proponer que vale la pena defender el cine nacional mexicano aun cuando se trata de subsidios del estado —porque hay una posibilidad de consumo y de participación en la vida social mexicana que está latente en el cine mexicano y que el estado debe defender contra el flujo del cine de Hollywood—, propone más bien defender ciertos aspectos del patrimonio nacional. En ese sentido hay aspectos de la «ciudad letrada» que los vemos, a la vez, desde una posición crítica deconstructivista y como una limitación de la posibilidad de desarrollo de los pueblos. Debemos tener un sentido de normatividad para hacer una crítica; si la educación está fallando no creo que debamos abandonarla porque el mercado ha determinado que la educación ya no es importante y la gente ha decidido abandonarla; por el contrario, me parece que la educación debe producir cierto nivel de alfabetización, y si no está produciendo esos resultados se trata de un problema del sistema actual. Me parece que también está de por medio el hecho de que algunos intelectuales tradicionales se sienten desplazados por los nuevos medios y entonces reaccionan de una forma defensiva de derecha sobre izquierda. En el momento actual hemos abandonado la simple crítica negativa de la «ciudad letrada» y su genealogía. Ahora el problema más bien radica en pensar cómo articular nuevas políticas o nuevas visiones de la cultura nacional, que no impliquen simplemente esa crítica negativa, porque esa crítica negativa y fascinante puede conectarse con una articulación neoliberal de los estudios culturales y eso no creo que es una alternativa muy positiva.

FB: ¿Cómo está presente el problema de la redefinición del concepto de nación en ese largo camino que va desde la crítica literaria hasta los estudios culturales?

JB: La crítica postcolonial veía a la nación como una imposición letrada, egocéntrica, que no coincide con el pueblo. Una categoría que tiene una narrativa propia, distinta de la narrativa de las clases populares o de los grupos con identidades particulares. Me parece que ahora no se trata de que hayamos superado esta noción, porque esa crítica coincidía con la globalización y la desarticulación de la función de la nación como sujeto regional en un sistema capitalista con características del período imperialista. Esta crítica concebía la nación como forma sujeta a capitales nacionales que, a través del ejército, la política exterior, etc., busca conquistar mercados. Esta concepción evidentemente ha sido desplazada y tendríamos que ver hasta qué punto quedan todavía rivalidades. Sin embargo, el problema de la nación no desaparece, tenemos que reflexionar sobre la nación de una forma distinta, todavía tenemos que producir una interpelación ideológica en la pedagogía, en nuestro trabajo crítico alrededor de la nación, porque la nación para mí todavía es el espacio de articulación hegemónica.

Yo no veo un espacio de articulación hegemónica transnacional, quizá hay elementos transnacionales como la cuestión de los derechos humanos o la ecología, que inciden en cuestiones de hegemonía a nivel nacional, pero es a nivel de la nación que se construyen política y culturalmente relaciones de hegemonía. Todavía yo no veo cómo se puede construir una posición hegemónica más allá de la nación, aunque a la vez la nación me parece el efecto de una articulación hegemónica; es decir, las dos cosas están relacionadas por definición: una nación es el producto de una articulación hegemónica, en la medida en que algún grupo en algún momento se propuso hacer una nación y lograron hegemonizar otros grupos y otras clases sociales bajo ese proyecto más o menos adecuadamente. Aunque ahora mucha gente quiere pensar en términos de fuerzas políticas transnacionales y sindicatos internacionales, yo sigo pensando que es todavía a nivel de la nación que se va a determinar si la hegemonía es de los grupos más poderosos y ricos o de los grupos más populares. ■