

LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EN LA ENCRUCIJADA ENTREVISTA A MABEL MORAÑA

Mabel Moraña es profesora en el Departamento de Literaturas y Lenguas Románicas en Washington University, St. Louis, donde dirige el Programa de Estudios Latinoamericanos. Dentro de los campos de investigación que abarca requieren especial mención: literatura colonial hispanoamericana (en particular del México colonial), cultura nacional y modernidad en Hispanoamérica, crítica y teoría cultural, narrativa contemporánea latinoamericana.

En tanto Directora de Publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, cargo que ejerce desde 1996, ha marcado un nuevo rumbo de *Revista Iberoamericana* y ha revitalizado la colección “Biblioteca de América” y “Tres Ríos”. A su vez, ha fundado tres nuevas series de libros: “Críticas”, “Nuevo Siglo” y “ACP” (en homenaje a Antonio Cornejo Polar), en las que se publican estudios individuales y colectivos que analizan, desde las diversas perspectivas teóricas actuales, la obra creativa y crítica de autores latinoamericanos.

Mabel Moraña es autora, entre otros, de *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica (1910-1940)* (1984), *Memorias de la generación fantasma. Crítica literaria 1973-1988* (1988), *Política de la escritura en América Latina* (1997), *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* (1998), *Crítica impura* (2004). Asimismo ha editado *Relecturas del Barroco de Indias* (1994), *La imaginación histórica en el siglo XIX* (1994), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana* (1997; coed. Lelia Area), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (1997), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar* (1998), *Uruguay: Imaginarios culturales. Vol I. Época colonial y siglo XIX* (2000; coed. Hugo Achugar), *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina* (2002), *Fronteras de la modernidad* (2003; coed. Hermann Herlinghaus), *Marcha y América Latina* (2003 coed. Horacio), *Nictimene, sacrilega... Estudios coloniales en homenaje a Georgina Sabat de Rivers* (2004, coed. Yolanda Martínez-San Miguel), *Ideologies of Hispanism* (2004), *El salto de Minerva. Género, intelectuales y poder en América Latina* (2006, coed. María Rosa Olivera-Williams), *Ideologías y Literatura. Homenaje a Hernán Vidal* (2006, coed. Javier Campos).

ITINERARIOS: Modernidad –o modernitas–, como subraya Habermas, es una palabra de contenido variable, pero siempre expresa la conciencia de una época que se posiciona frente a su pasado. En tu proyecto intelectual la modernidad, que calificas de disruptiva y selectiva, se convierte en un paradigma cultural a partir del cual pensar las transformaciones en las sociedades latinoamericanas. ¿Podrías explicar-

nos las implicaciones históricas, éticas y políticas que para ti tiene el concepto de la modernidad y cómo esta categoría ha evolucionado en tu trabajo?

Mabel Moraña: El concepto de la modernidad comenzó proponiendo, hace ya varias décadas, una categoría específica y sin duda pertinente para el abordaje crítico de la cultura occidental en general, y particularmente de sus alcances en la periferia latinoamericana. Sin embargo, el tema ha ido cambiando de signo hasta constituir un espacio de reflexión quizá demasiado vasto, capaz de abarcar toda la historia latinoamericana desde sus orígenes, en cualquiera de sus manifestaciones económicas, políticas y culturales. Esta dispersión del concepto, que permite visualizar continuidades en la historia de la dominación de América Latina, también desdibuja los límites de esa categoría. Para dar una idea de esa diseminación, tomando como punto de reflexión América Latina, puede hablarse de una “primera modernidad” que se registraría a partir de las incursiones colonialistas españolas y portuguesas en el llamado “Nuevo Mundo”. El período se inicia con los contactos culturales que acompañan a la conquista de nuevos territorios especialmente en los siglos XVI y XVII. Esta modernidad que se consolida, como se sabe, en el período barroco, impulsa la integración de las culturas americanas al repertorio cultural del occidentalismo, relegando e invisibilizando, en gran medida, a las culturas indígenas que sobrevivieron el impacto devastador del expansionismo europeo. Luego, en el albor de la formación de las nuevas Repúblicas, se puede identificar una “segunda modernidad” iluminista que deriva de la apropiación latinoamericana de las ideas de los enciclopedistas franceses y que se hace eco de los cambios políticos, sociales y culturales que se producen con la Revolución Francesa. A partir de estos imaginarios europeos, con frecuencia más adoptados que adaptados por las elites latinoamericanas, toman impulso los procesos modernizadores (industrialización, centralización urbanística en gran escala, desarrollo de comunicaciones y transporte, creación de mercados y de economías nacionales) que acompañan la consolidación de la nación-Estado y que caracterizan el paso, según algunas clasificaciones, de la época “moderna” a la “contemporaneidad” en las primeras décadas del siglo XX. Los distintos autores reconocen diferentes períodos y modalidades en el proyecto modernizador y en las “modernidades” resultantes. Se ha reflexionado, entonces, sobre el carácter acabado, fracasado o trunco del proyecto modernizador, y sobre los sentimientos que acompañan a los cambios sociales que se asocian al paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna: ansiedad, duelo, desenfreno, desencanto, melancolía, nostalgia. En todo caso, creo que lo importante es enfocar el tema de la modernidad no sólo como marco conceptual de un desarrollo histórico particular, sino también en tanto paradigma cultural, es decir, como el conjunto de condiciones materiales que a partir de una ruptura a veces violenta con las formas de vida tradicionales, da como resultado un *estado* de la cultura y el pensamiento que cambia los imaginarios, expectativas y comportamientos sociales. A mi criterio, el concepto de modernidad es fundamental para la comprensión de las mentalidades, epistemologías, costumbres y valores que surgen como respuesta a los modelos que se imponen desde centros hegemónicos de Europa y USA, en distintos períodos, sobre espacios sociales periféricos y dependientes. Aunque puedan efectuarse críticas al mecanicismo con que fueron aplicados a América Latina ciertos esquemas de la teoría de la dependencia, creo

que vale la pena retener la idea de que la crítica de la modernidad está estrechamente ligada al estudio crítico de la matriz colonialista y de los modelos de expansión capitalista que distribuyeron el mundo y los espacios geo-culturales de acuerdo a los intereses de elites articuladas a las grandes metrópolis del mundo occidental. En el “orden” mundial así establecido, las antiguas colonias americanas constituyeron áreas de influencia, espacios de diseminación o experimentación cultural, repositorios simbólicos, etc., que desde su posición des-centrada –ex-céntrica– posibilitaron y legitimaron la existencia y *racionalidad* de los centros. Mis trabajos sobre conciencia criolla y Barroco de Indias, particularmente los que versan sobre la obra de los letrados novohispanos del siglo XVII, con alguna extensión al Virreinato del Perú, –sobre todo *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* y varias ediciones que coordiné sobre estos temas– tuvieron como objetivo analizar justamente esta vinculación entre colonialismo y primera modernidad, así como la emergencia de formas de subjetividad colectiva que preparan el sustrato social y simbólico que da lugar al surgimiento del *sujeto latinoamericano*. En esos estudios traté de cuestionar enfoques reflejistas que entienden el desarrollo cultural de América Latina como mera réplica de los paradigmas europeos, y de mostrar aspectos complejos y sin duda paradójicos de la compleja red de apropiaciones y re-dimensionamiento de modelos metropolitanos en la sociedad criolla. Luego estudié también, en artículos recogidos en *Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la modernidad* temas vinculados al siglo XIX y XX en torno a cuestiones de nación/poder tanto en el discurso de los libertadores como en obras literarias paradigmáticas donde la modernidad deseada o impuesta se revela como una serie de contenidos diversos que recorren un espectro que va de la falsa conciencia a la abyección, del delirio a las recurrencias espectrales de la memoria histórica. En libros más recientes traté de concentrarme en desarrollos teóricos más actuales, volviendo sobre los temas del barroco/neo-barroco, modernidad/post-modernidad, colonialismo/postcolonialismo, que permiten reflexionar sobre la modernidad en tanto *disrupción*, quiebre o torsión, en el contexto de lo que Mariátegui llamó “la colonialidad supérstite” de América Latina. Me interesa sobre todo la modernidad como una especie de fantasma que recorre el mundo burgués y sus márgenes entregando una ilusión de pertenencia al espacio simbólico y a-histórico de la “civilización”, una especie, también, de horizonte utópico en aras del cual se continúan sacrificando las culturas autóctonas, la naturaleza, los sectores relegados de la sociedad, los legados de tradiciones no dominantes, las lenguas no hegemónicas, etc. Todo esto crea una trayectoria de resistencia y luchas permanentes en la que se van creando y re-configurando imágenes de identidad y de otredad que constituyen los rostros múltiples de América Latina. Me interesa, entonces, *la máquina* de la modernidad, como mecanismo que alterna constantemente totalización y fragmentación, monumentalización cultural y pérdida del aura, canonicidad y transgresión, pero no de una manera lúdica o gratuita, sino respondiendo a la necesidad de reproductibilidad del capital y expansión transnacional de mercados en los que circulan bienes materiales y simbólicos de acuerdo a cotizaciones que escapan al control de los dominados. En mis últimas publicaciones he incorporado más los temas de la postmodernidad, sobre todo para analizar la pertinencia del concepto para el caso de América Latina y para atender a desarrollos literarios y culturales más recientes, revisando la bibliografía que nos llega de diversos es-

pacios académicos teniendo presente la historia y especificidad de nuestra cultura. Aunque todo este debate sobre modernidad/postmodernidad es impensable sin los aportes que se han hecho desde distintas latitudes, sigo pensando que hay contribuciones latinoamericanas insoslayables y en muchos casos pioneras en América Latina, que son absolutamente imprescindibles para una reflexión sobre estos temas. Para citar sólo tres ejemplos, quiero mencionar: a) los estudios de Aníbal Quijano, que ha dado vuelta la interpretación de la modernidad al poner en primer plano la idea de *colonialidad* como la específica estructuración del poder que se perpetúa en las distintas etapas de desarrollo histórico de América Latina hasta el presente; b) los trabajos de Enrique Dussel, que ha hecho contribuciones fundamentales a los debates sobre occidentalismo y (trans)modernidad, y sobre las distintas maneras de *leer* la historia americana; c) el acercamiento filosófico materialista de Bolívar Echeverría al tema de la modernidad, el cual es superior en espectro, originalidad y profundidad a muchas de las teorizaciones europeas de mayor circulación en el espacio transnacional del latinoamericanismo. Por cierto, estos mismos aportes se apoyan en una reflexión latinoamericana que arranca con el pensamiento criollo en la colonia y se extiende a lo largo de varios siglos en nuestro continente. Desde el Inca Gracilaso, Guamán Poma, Sor Juana Inés de la Cruz, Juan de Espinosa Medrano, hasta Andrés Bello, José Carlos Mariátegui, Edmundo O’Gorman, se ha configurado un pensamiento sobre la condición (neo)colonial y las modernidades de América Latina que no puede ignorarse. Más recientemente, los trabajos de José Joaquín Brunner, Roberto Schwarz, Antonio Cornejo Polar, Angel Rama y Beatriz Sarlo, entre tantos otros, resultan esenciales para la comprensión y replanteo de estos temas. Finalmente, es necesario incorporar también a estos análisis el ángulo teórico que deriva de la utilización de conceptos como los de mestizaje, transculturación, hibridez, heterogeneidad, que permiten repensar a nueva luz el problema de la modernidad en relación a cuestiones de raza, diversidad cultural, y otras variables que caracterizan el caso de América Latina.

Uno de los ejes de tu trabajo y, en general, de los estudios de América Latina, es el tema del poder. Nos gustaría que definieses las relaciones entre el poder y el saber que articulan los distintos campos o perspectivas culturalistas: los estudios culturales, los estudios culturales latinoamericanos, los *Latin American cultural studies*, la crítica cultural, etc.

Mi trabajo sobre literatura y cultura latinoamericana comienza a mediados de los años setenta, período en que me integré como investigadora al Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, en Caracas. Ya antes había publicado un primer libro sobre *La metamorfosis* de Kafka, escrito durante la dictadura en Uruguay, donde obviamente el tema del poder y de la represión era central. En Caracas, igual que en México y en varias capitales europeas, confluía en esos años una gran cantidad de intelectuales que integraban la diáspora político-económica de esos años, muchos exiliados del Cono Sur, de modo que el tema de las interacciones entre poder y saber no era para nosotros un asunto de puro interés teórico sino un problema real cuya entidad desafiaba todos los parámetros críticos e ideológicos que se habían manejado hasta el momento. La situa-

ción latinoamericana, que presentaba por un lado a la triunfante Revolución Cubana y, en el otro extremo del espectro político, la experiencia terrible de las dictaduras, obligaba a un trabajo crítico que encontrara sentido a la producción cultural latinoamericana a partir de una agenda emancipatoria, antiimperialista, que apuntara hacia un cambio de las estructuras profundas en nuestras sociedades, tal como esto se concebía en aquellos años. Desde entonces, los fenómenos de penetración cultural, censura y autocensura, la definición de culturas nacionales, el análisis de los discursos del poder y de las formas simbólicas en las que se expresaba la resistencia popular, constituían una agenda compacta de investigación que nucleaba a los investigadores que trabajaban dentro y fuera de sus propios países. El “latinoamericanismo” no era percibido como una empresa transnacional con sus centros y sus periferias, al menos no tanto como en la actualidad (aunque ya había atisbos de esto), pero sí había conciencia de la necesidad de integrar experiencias y recursos, de discutir agendas y compartir proyectos. El CELARG era precisamente eso, un espacio de encuentro, una plataforma de indagación y análisis, donde con grandes investigadores como Domingo Miliani, Nelson Osorio, Carlos Rincón, Beatriz González, Hugo Achugar y otros, realizábamos un trabajo de equipo. Los estudios sobre la cultura, que se basaban en una rica y compleja tradición crítica latinoamericana, estaban basados en un conocimiento directo de las realidades estudiadas. Poder y cultura eran sin duda los ejes del análisis, que integraba tanto la tradición sociohistórica como el postestructuralismo, la semiótica, etc. De la misma manera había una profunda orientación de revisión historiográfica y de innovación crítica. Cuando los estudios culturales irrumpen en el medio norteamericano en los años 80 y desde allí comienzan a irradiarse hacia el sur sin duda la memoria de aquellos desarrollos críticos anteriores estuvo presente en América Latina, y también el desconcierto al verificar que el trabajo realizado en décadas anteriores en ese campo de estudio era desconocido, ya sea por ignorancia del mismo o por arrogancia teórica. De ahí la resistencia que provocaron muchas de las propuestas culturalistas, que han recordado estrategias de penetración cultural que han estado presentes en todos los períodos del desarrollo latinoamericano. En muchos casos América Latina ha sido producida como un *constructo* que guarda poca relación con la experiencia real, y que se presenta más bien como un lugar del deseo y como un espacio que provee materias primas culturales, simbólicas, etc., para ser procesadas en los centros de industrialización teórica del Norte. De ahí que se hayan establecido desde el comienzo diferencias conceptuales y modos alternativos de nombrar la práctica de los estudios culturales. En algunos casos esas nominaciones incorporan la tradición latinoamericana y el acervo de una tradición crítica que comienza con los letrados criollos en la colonia y se extiende hasta los conceptos centrales de Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Angel Rama, Nelly Richard, Roberto Schwarz, Jesús Martín Barbero, Carlos Monsiváis y tantos otros. En otros casos la distinción es más teórica que historiográfica y propone por un lado los *cultural studies* a la manera anglosajona y por otro la *crítica cultural*, indicando que los primeros tendrían una orientación más inclinada a lo social y la segunda más enfocada hacia los estudios sobre el lenguaje, los recursos simbólicos, etc. En todo caso creo que la cuestión de la nominación no es fundamental, pero sí la percepción de que en este reparto del mundo el terreno de *lo político* y ni que hablar de *lo económico* ha quedado en muchos casos fue-

ra de consideración, como una tierra de nadie que resiste la orientación frecuentemente *light* de análisis que a menudo fragmentan excesivamente las realidades estudiadas, o les superponen una carga teórica tan pesada que detrás de ella ya no pueden percibirse los objetos de estudio y menos aún las posiciones asumidas, las propuestas, las alternativas. Todo esto, sin desmerecer de ninguna manera los grandes aportes que los estudios culturales hicieron al campo de las humanidades, de las ciencias sociales, principalmente de las comunicaciones, la antropología, etc., comenzando por poner en cuestión sus fundamentos, su metodología y su discurso de legitimación y causando con ello una revulsión muy productiva a nivel intelectual e ideológico. Los estudios de América Latina ya no serán los mismos después de estos aportes, lo cual no impide que tengamos respecto a estos procesos una posición crítica, autocrítica. Durante los años que dirigí el Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas en la Universidad de Pittsburgh organicé varios congresos internacionales que llevaron a esa universidad más de 80 de los mejores investigadores que estaban trabajando entonces en estudios culturales referidos a América Latina. De esos intercambios salieron varios libros que examinan tanto los fundamentos teóricos de esta práctica como los aportes concretos a estudios regionales y al estudio de temas más abarcadores como globalización, modernidad, violencia, cultura de masas, etc. Pero lo cierto es que a pesar de lo valioso de las contribuciones que se han hecho en este campo desde la perspectiva de los estudios culturales, queda aún por reconstituir una articulación política capaz de abarcar y coordinar las distintas agendas, sujetos y programas que atraviesan América Latina y consecuentemente el campo del latinoamericanismo internacional. Quizá haya que analizar no sólo las causas del agotamiento actual de los estudios culturales sino sobre todo las alternativas que existen para, desde la base que éstos dejaron, emprender un esfuerzo conjunto para la reconstrucción de plataformas políticas de acercamiento a la sociedad y a la cultura.

Los estudios culturales desde luego provocaron –con sus abordajes interdisciplinarios– una transformación metodológica de la disciplina tradicional denominada “estudios literarios”, pero, al mismo tiempo, parece que trivializaron de alguna manera la literatura misma. No obstante, tanto en *Revista Iberoamericana* que diriges como en tus propios trabajos de investigación, le otorgas a la literatura una validación y una gran consistencia discursiva.

El nivel de la literatura y en general el de la representación estética ha sido uno de los aspectos peor tratados por los estudios culturales y al mismo tiempo, uno de los niveles más interesantes para un debate que aún está por rendir sus frutos. Embarcados en la tarea de desarticular el pensamiento iluminista, el estatuto burgués de las humanidades, los vicios y omisiones de la historiografía liberal, los fundamentos colonialistas de la antropología, la falta de creatividad e inercia metodológica de las ciencias sociales, etc., los estudios culturales casi terminaron tirando el niño con el agua del baño, como suele decirse. Paradójicamente, desde los grandes centros académicos del Norte, en muchos casos la reacción contra el discurso letrado fue tan fuerte que terminó en una especie de boicot organizado contra el canon y en la formación de un contra-canon integrado por textos antes considerados, desde una visión elitista de la literatura, como marginales o

no-literarios. El problema fue con la justa inclusión de estos textos que obligan a modificar la noción misma de literatura, estas obras terminan constituyendo, en el mismo proceso de su consagración, un repertorio igualmente monumentalizado, es decir, cooptado por las mismas tendencias crítico-teóricas que habían resaltado su alternatividad. La categoría de ciudad letrada propuesta por Ángel Rama –con todas las críticas que puedan hacerse– fue tan eficaz que logró popularizarse todo a lo largo y ancho de los estudios literarios, hasta convertirse en un lugar común en la crítica de las últimas décadas. Así, toda la literatura fue englobada por algunos críticos dentro del rubro de lo que había que combatir, porque revelaba la conciencia burguesa reflexionando sobre sí misma y consolidando, a través del discurso literario, sus proyectos y agendas hegemónicas y excluyentes. Aún aceptando esta calificación general, creo que dentro de los discursos del poder –y la literatura burguesa puede sin duda ser incluida en este nivel– es fundamental distinguir la existencia de distintos proyectos simultáneos, de sistemas literarios que como Antonio Cornejo-Polar indicara, coexisten conflictivamente, cristalizando a través de temáticas, estilos, propuestas ideológicas a veces antagónicas que deben ser identificadas y reconocidas en su diversidad y a partir de su diferenciación sustancial, ser analizadas y contrapuestas. Nada se logra con aplastar de un plumazo teórico siglos de producción que han estado en la base misma de construcción de las culturas nacionales y continentales, y a través de la cual se expresan no sólo programas e imaginarios dominantes, sino también conflictos, tensiones, subjetividades en lucha, que forman el tejido mismo de nuestra cultura. Atenta a estos problemas, desde el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, cuyas publicaciones dirijo desde 1996, he intentado llevar a cabo un programa plural y abiertamente crítico de revisión del canon literario y de la tradición crítico-historiográfica de América Latina tratando de proponer re-lecturas de autores, teóricos y críticos del mundo hispanohablante y lusófono, desde la perspectiva de debates actuales, que dinamizan esos textos que –¿hay que decirlo?– son centrales a nuestra historia cultural y por otra parte no van a desaparecer porque los ignoremos en nuestro trabajo. Creo que hay una tarea fundamental que cumplir pedagógicamente en este sentido. No se puede estar de vuelta antes de haber ido. No se puede hacer que los estudiantes ignoren o desvaloricen ese canon antes de conocerlo; no se puede tampoco seguir proponiendo el mismo repertorio de teorías y recursos analíticos que se manejaron en el pasado, porque mucha agua ha pasado bajo los puentes en materia política, teórica, histórica en general, para que sigamos pensando como hace 40 años. La serie Críticas que dirijo, por ejemplo, está embarcada en la relectura rigurosa de críticos latinoamericanos analizados ahora, repito, desde la perspectiva de debates actuales. Hemos publicado ya volúmenes sobre Ángel Rama, Roberto Fernández Retamar, António Cândido, Alfonso Reyes, y están en camino otros sobre Andrés Bello, Gilberto Freyre, etc. La idea de una serie de este estilo fue discutida hace mucho tiempo entre los investigadores del CELARG (recuerdo las conversaciones con Nelson Osorio y Beatriz González al respecto, por ejemplo), y el IILI ha brindado, a mi juicio, el momento y el lugar para llevarlo a cabo. También dirijo allí series como la ACP (dedicada a la memoria de Antonio Cornejo Polar, que fuera presidente del IILI hasta su fallecimiento), y allí se releen autores latinoamericanos ya consagrados (Nicolás Guillén y Ricardo Piglia, hasta ahora; están en camino libros sobre la obra de José María Arguedas, José Martí, Alejo

Carpentier, entre otros). En otras series publicamos también el resultado de congresos o volúmenes colectivos sobre temas de género, raza, etc., o estudios monográficos sobre temas de literatura colonial, caribeña, etc. *Revista Iberoamericana* es el órgano oficial, por así decirlo, del IILI, y constituye la publicación más antigua y divulgada en el campo de la crítica literaria y cultura latinoamericana, contando con más de 215 volúmenes publicados hasta ahora, desde 1938. Allí alternamos volúmenes especiales sobre temas específicos articulados a los debates actuales, con volúmenes misceláneos. Creo que el movimiento se demuestra andando, y tiene que ser después, y no antes de una revisión cuidadosa y plural de nuestro acervo cultural y literario que podemos sacar conclusiones sobre los conflictos que ese corpus plantea, los saberes que entrega y que margina, los temas que soslaya o privilegia. Por ahora, esto es lo que hay, y las nuevas generaciones tienen que recibir este conocimiento no monumentalizado sino pasado por el tamiz severo de la crítica, para saber de dónde venimos y qué elementos y vertientes nos constituyen. No hay la menor duda de que, paralelamente, hay que promover otros temas nuevos, otros autores, otras formas de representación, otras estéticas, otras epistemologías. Y señalar las luchas de poder que atraviesan esos registros. Por eso el trabajo del IILI es un proyecto fundamental, abierto a todos los tópicos, perspectivas y aproximaciones teóricas, y una tarea que sólo puede llevarse a cabo colectivamente y con una fuerte orientación pedagógica. A mi criterio, cada vez que exploramos lo estético nos estamos acercando de maneras a veces mediadas, a veces oblicuas, a lo político (a los procesos de institucionalización cultural, a los vericuetos de la historia oficial, a los problemas de la verdad del texto, a las políticas culturales y a las condiciones materiales desde las cuales los textos se producen y se leen en distintos contextos). Pero las relaciones entre estética y política, que han estado siempre en el horizonte de reflexión de América Latina, son mucho más complejas y contradictorias de lo que puede abarcarse en estas líneas. Lo que hacemos en el IILI es apenas un grano de arena en el acercamiento a estos temas.

La rearticulación de la relación literatura/poder exige un nuevo modo en el que pensar la historicidad. ¿De qué manera enfocas el tema de la historia y la historicidad en tu trabajo?

Por mi propia formación y trayectoria, siempre me ha interesado una lectura histórica de los textos, donde la relación discurso/poder, como la entendía Foucault y como ha sido desarrollada a partir de sus trabajos por teóricos más actuales, es siempre pensada en relación con desarrollos históricos concretos, y donde la teorización es entendida no como una abstracción de lo histórico sino como su incorporación y rearticulación filosófica. Mis estudios sobre literatura y cultura bajo censura (*Memorias de la generación fantasma*, 1988), sobre barroco y colonialidad (*Viaje al silencio*, 1998, y varias ediciones), sobre modernidades en Latinoamérica (*Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la modernidad*, 1997), apuntan justamente a esa articulación. Más recientemente, en los trabajos recogidos en *Crítica impura* (2004) creo que esa relación sigue siendo uno de los ejes principales, tanto en la interpretación que ofrezco de debates actuales como en las contribuciones críticas concretas que puedan haber logrado los trabajos allí incluidos a la lectura de obras, prácticas, etc. Hay artículos, sin embargo, que tocan más

bien problemas vinculados a lo que podríamos llamar política crítica, o sea que apuntan a una reflexión sobre los criterios que rigen posicionamientos críticos, debates, teorías, y sobre las connotaciones ideológicas de los mismos. Desde mi formación doctoral en la Universidad de Minnesota la relación entre representación e ideología ha sido central en mi trabajo pero creo que es fundamental incorporar nuevos enfoques a las perspectivas clásicas sobre el tema, para impedir así la inercia de posiciones críticas que pueden haber sido superadas o deben, por lo menos, ser sometidas a revisión. Recientemente he publicado un ensayo largo sobre el barroco/neobarroco/ultrabarroco, estudiando aspectos teóricos vinculados a la modernidad disruptiva de que hablaba antes y tratando de pensar contribuciones fundamentales a lo que podríamos llamar la filosofía del barroco en relación con la especificidad latinoamericana, y con el tema de la colonialidad. Me ha interesado ver, por ejemplo, la incidencia que puede tener para la interpretación de nuestras apropiaciones y reelaboraciones del barroco la teoría de Walter Benjamin, Christine Buci-Glucksmann, Gilles Deleuze, y confrontar esos aportes con los trabajos de Bolívar Echeverría, Carlos Rincón, y otros, y con la propia producción en los campos de la literatura, las artes visuales, etc. Creo que esta es una manera de explorar la historicidad a nueva luz, de interrogar el nivel diacrónico desde la sincronicidad que la crítica impone a su material de estudio, al hacer coexistir dentro de un mismo discurso crítico-filosófico formas de representación que van desde el siglo XVII, en el caso del barroco, a nuestros días. Me interesa, entonces, la historia como relato que canaliza, dramatiza, pero sobre todo posibilita la definición de agencias de sujeto. No, entonces, la historia oficial, lineal o supuestamente progresiva, no la mera recuperación de lo fáctico presentado como “verdadero” sino las formas transhistóricas que organizan el pasado de distintas maneras, en distintas claves estéticas, apelando a diversos protocolos de “verdad” que muchas veces leen a contrapelo las narrativas oficializadas como legados por las tradicionales historias nacionales o continentales. Me interesa, entonces, la historia más como story que como History, como memoria y testimonio del pasado pero también como repertorio apelable, plural, a veces sumergido, marginalizado, beligerante.

Tu proyecto trasluce la idea de lo postmoderno como una nueva hegemonía. ¿Cuáles han sido los caminos por los que llegaste a esta posición crítica? ¿Por qué los términos “postmodernidad”, “postcolonialidad”, “postoccidentalismo” o “posthistoricidad” te infunden tantas sospechas?

La caracterización que se alude en la pregunta tiene que ver, sobre todo, con el intento de comprender la globalización –que en algunos autores coincide con el período o con la condición posmoderna– no como una articulación integrativa y niveladora sino más bien como la instalación de nuevas formas de dominación planetaria que superan y al mismo tiempo continúan arrastrando los resabios de la colonialidad y el occidentalismo. Creo que es fundamental comprender que las nuevas instancias que se viven a nivel transnacional llevan aparejadas nuevas formas de hegemonía y nuevas estrategias marginalizadoras para áreas periféricas como las de América Latina: no es que la marginación desaparezca, es que hay formas nuevas y quizá más perversas y efectivas de marginalidad; no es que la relación centro/periferia desaparezca o quede superada

por la nivelación globalizante, sino que asistimos ahora a una proliferación de los centros y de las periferias, y a la inédita imbricación de unos en otros. No es que la relación Norte/Sur no pueda ser nombrada porque implica una comprensión geopolítica simplificada e ingenua de una realidad que resiste las interpretaciones polarizadas de hace algunas décadas. Es que hay que encontrar la manera de continuar hablando de esa relación desigual y violenta con el lenguaje más sofisticado de nuestra época, porque esa relación es un resabio de la modernidad selectiva y disruptiva que se impuso en nuestras sociedades latinoamericanas con desentendimiento de las necesidades reales de nuestras poblaciones, sus costumbres, intereses, etc. Los nuevos tiempos y las nuevas teorías nos han llenado de términos aparentemente radicales o profundamente conciliatorios, como el de multiculturalidad, por ej., que nos invita a gozar de la diversidad y a no nombrar los conflictos profundos que la habitan, conflictos que expresan agendas antagónicas que deben persistir en sus reclamos en aras de la justicia social, y no disolverse en una tibia armonía gestionada desde arriba. La diferencia, como advirtió Fredric Jameson hace tiempo, parece haberse convertido en la nueva identidad de la postmodernidad. La teoría de la diferencia suena bien: pluralista, integrativa, tolerante. Pero no sólo hay que celebrar la diferencia, también hay que denunciar la desigualdad. La época de los post- que estamos viviendo no implica la superación feliz de las condiciones aludidas en esos términos compuestos (post-modernidad, post-colonialidad, post-occidentalismo, post-historicidad, o incluso post-nacional, post-ideológico). Implica más bien, a mi juicio, la inserción de todos esos estados y procesos en un espacio/tiempo en el que coexiste la condición original con sus resultados, el proceso con sus consecuencias, el proyecto con su crítica o incluso con sus fracasos y sus desviaciones, en una figura similar a la del pliegue utilizada por Deleuze para referirse al barroco: la historia se dobla sobre sí misma para volver a proyectarse desde su mismo cuerpo hacia fuera, desde su ser presente hacia su ser pasado hacia su ser futuro, y viceversa. Žižek, Laclau, Agamben, pero también los trabajos de Dussel, Quijano, Mignolo, ayudan desde muy distintas perspectivas a entender también aspectos de estos procesos que están en la trama misma de la economía y de la cultura del neoliberalismo y en las rearticulaciones y reforzamientos de la hegemonía política que se están registrando a nivel transnacional y afectando el equilibrio social y ecológico del planeta. No es que se haya superado de manera feliz el occidentalismo o la colonialidad, es que se han rearticulado desde adentro en un post- que los implica y los recicla en formas nuevas que aseguran su perpetuación y alertan sobre la necesidad de análisis y de resistencia colectiva.

Y para seguir desbrozando un poco más el campo teórico, ¿cómo valoras el papel y la contribución de los estudios subalternos al análisis de la otredad cultural?

Como es bien sabido, mi posición frente a los estudios subalternos siempre ha sido crítica por las razones que someramente expongo en mi artículo “El boom del subalterno,” que ha sido republicado en muchas ocasiones. Creo que la adopción de una categoría plana y homogeneizante como la de subalternidad es excesivamente facilista al ser utilizada para abarcar posiciones de sujeto afectadas por el ejercicio de la hegemonía, en contextos y niveles demasiado diversos y complejos como para admitir esa nivelación. El

concepto de subalterno, con el cual Gramsci se refiere –de manera necesariamente eufemística, dadas las condiciones de producción de sus textos– a los sectores oprimidos no articulados a las estructuras de representación política, puede tener utilidad crítica en contextos precisos y bien definidos, pero se convierte en un subterfugio teórico sobre todo dentro de elaboraciones que desconocen o eligen desconocer la especificidad y la diversidad latinoamericana. El problema con el subalternismo no fue tanto la experimentación crítico-historiográfica a la que dio lugar, sino la excesiva teorización, en general fatigosamente auto-referencial y auto-celebratoria, que destruyó las mismas bases que esa teoría quería, supuestamente, fundar. Hay que decir, sin embargo, que algunos investigadores que se sirvieron de este concepto tal como aparece reelaborado en los trabajos de los teóricos de la India liderados por Ranajit Guha lograron un alto nivel crítico –que en muchos casos debe mucho menos a la perspectiva subalternista que a la calidad académica de estos investigadores– cuando lo utilizaron como plataforma para estudios historiográficos serios, apoyados en documentación y erudición bibliográfica. Pero como digo, en demasiados casos los estudios subalternos, como los cultural studies en su propio campo de acción, dedicaron demasiada energía intelectual a hablar de sí mismos, promoviendo la imagen reciclada de un intelectual de izquierda que habiendo fracasado en batallas anteriores buscaba remozarse a partir de un pesado maquillaje teórico sobrepuesto y auto-legitimado. Un colega definió en su momento al subalternismo como el “new toy” de cierta izquierda intelectual en USA y tenía razón, porque en muchos casos la noción de subalternidad fue como un comodín que sirvió prioritariamente para articular agendas personales o grupales marcadas por una notoria circunstancialidad histórica y política. Por otra parte, la noción de subalterno tiene en castellano connotaciones derogativas que parecen no haber sido percibidas del todo, ya que el término, utilizado originalmente para indicar posiciones subordinadas dentro de la jerarquía militar, no sólo marca como superior la posicionalidad del que había sino que, además, sugiere en la posición que designa una falta de resistencia a la dominación, un estado de sometimiento y de resignación. En muchos contextos tildar a alguien de subalterno es como insultarlo, como decirle súcubo. En una reunión de LASA de hace muchos años y que mucha gente recordará escuché una seudo-fundamentación de esta cuestión cuando se decía que si desde América Latina no se aceptaba la noción de subalternidad “We lose, but we win” porque esa misma resistencia al concepto demostraría que el latinoamericano, por su misma condición de dominado, alienado, etc. no estaría en condiciones de percibir su propia situación, lo cual confirmaría por defecto la teoría subalternista (?!). Posiciones como ésta me parecen inaceptables. ¿Qué diálogo real, intelectual, pero sobre todo político, puede articularse desde estas bases, cuando se descalifica a priori al que disiente? Si vamos a hacer argumentación ad hominem no es el subalterno que no se reconoce como tal el que caerá primero. Básicamente, creo que lo que sucedió es que el término trató de manera demasiado obvia de introducir una noción que parecía un producto “marquetable” en los centros de producción y diseminación teórica del Norte, y también un producto exportable hacia afuera, y creo que mucha gente percibió esta cuestión desde el comienzo, y reaccionó contra ella. O sea el problema no fue, repito, el de los investigadores que se valieron de esta noción para avanzar sus contribuciones concretas en sus campos de estudio sino el de los que trataron de teorizar al otro a par-

tir de una noción plana y reductiva (¡que lo subalternizaba!), sin aportar realmente al trabajo concreto nada más que una sobrecarga teórica muchas veces estéril y al servicio de agendas personales. Al menos esta es mi opinión, sobre la cual ciertamente no deseo debatir, ya que el tema, al menos para mí, está terminado. Creo que sería un error confundir esta tendencia acotada con los cultural studies que fueron y siguen siendo una experiencia más vasta y más plural de trabajo académico –con sus propios problemas y sus resultados variables, sin duda– pero con una trayectoria –para bien y para mal– más experimental y transparente que la mencionada anteriormente.

En más de una ocasión te has referido a la necesidad –pero también a la dificultad– de compaginar el estudio teórico y los programas de compromiso efectivo con la realidad social, programas a favor de los derechos humanos. ¿Hasta qué punto la relación entre la agencia cultural y la política puede o debe definir las estrategias intelectuales?

Creo que el reconocimiento de la relación –siempre existente, por otra parte– entre agencia cultural y agencia política es fundamental para nuestro trabajo. Como se sabe, los estudios culturales surgen justamente del proyecto de los integrantes de la Escuela de Birmingham de redefinir esa relación creando las condiciones académicas y teóricas para el estudio de temas vinculados a la cultura popular, a la cultura del proletariado inglés, a todos los rituales, gustos y hábitos de los grandes sectores que participan masivamente del consumo simbólico y cuyos imaginarios ayudan a moldear lo nacional aunque no siempre se reconocen como elementos esenciales desde la perspectiva dominante del humanismo burgués. Esa preocupación político-cultural por lo popular permanece, aunque mucho más debilitada, en la versión estadounidense de los cultural studies, que algunas veces la aplican con un giro populista que no deriva de ningún programa político concreto. En otros casos, el compromiso político de estos estudios es más fuerte y productivo y la relación política/cultura se esclarece tanto a nivel teórico como en estudio de casos. De todos modos, no hay manera, a mi criterio, fuera o dentro de los cultural studies, de pensar la cultura desentendiéndose de lo político. Una línea de esta articulación entre política y cultura es la que se definió bajo el nombre de políticas culturales para hacer referencia al estudio de los criterios y modos de implementación de estrategias relacionadas con el manejo de los imaginarios, exploración de los procesos de producción, recepción y divulgación de productos simbólicos, análisis y manipulación de mercados culturales, regulación institucional de la cultura, etc. Esta relación se ha explorado de manera interdisciplinaria, ya que está en el cruce de muchas líneas de fuerza, de muchos intereses y perspectivas. Se la ha visto, entonces, desde el campo de las comunicaciones, el arte, la antropología cultural, etc. En definitiva, la relación cultura/política es la articulación principal, a mi juicio, en nuestras agendas actuales, sobre todo ahora que es necesario restablecer el lugar de lo político y relativizar el culturalismo que ciertas vertientes de los estudios culturales cultivaron llenando en el vacío dejado por la caída del socialismo real, el debilitamiento de políticas partidistas, ante el desencanto general de la izquierda, etc. Creo que hoy en día hay signos de fortalecimiento de una conciencia social que entiende la necesidad de retornar a un pensamiento político-crítico, capaz de revisar los discursos pasados y recuperar una voluntad de activa-

ción colectiva frente a los desafíos del neoliberalismo, la globalización, o sea, frente a la presencia de nuevas formas hegemónicas a nivel planetario. En este sentido, creo que a partir del estudio de la interculturalidad puede accederse a nuevas formas de pensar cuestiones como el regionalismo, el internacionalismo y la noción misma de cambio social en nuestras sociedades.

Otro eje importante de tus trabajos más recientes es el binomio totalidad/fragmento el cual parece permitir explicar las nuevas formas de dominación y el poder en la fase de la globalización. Pero, ¿no es la fragmentariedad uno de los ejes centrales del espacio cultural postmoderno?

La oposición entre totalización y fragmentación ha sido objeto de muchas reflexiones en los últimos años. En un primer momento, sobre todo a partir del informe de J. F. Lyotard en el cual se hace el primer diagnóstico filosófico de la postmodernidad, se tendió a valorar positivamente la fragmentación por considerarla una estrategia desestabilizadora de los “grandes relatos” que habían servido hasta entonces para conceptualizar y explicar el mundo a nivel económico, político, psicológico, social, etc. Los procesos de fragmentación o des-totalización se consideraron, así, una modalidad progresista que permitía cuestionar el valor de sistemas de pensamiento, epistemologías, métodos eurocéntricos de análisis político, social, cultural, etc. que habían hegemonizado durante demasiado tiempo el pensamiento y las prácticas occidentales y que se identifican con la modernidad. Cuando hablo de fragmentación me refiero aquí a los estudios micro-históricos, al análisis de casos que no aspiran a remitir a una totalidad, a la reivindicación de lo local por encima de lo regional, nacional, occidental, etc., a la atención a prácticas culturales o políticas singulares que revelan formas específicas y no dominantes de subjetividad, a la valoración de lo particular y contingente en desmedro de lo general y trascendente, etc. Obviamente no ha faltado razón al entusiasmo con que muchos investigadores abrazaron la alternativa de reivindicar el fragmento (y con él otros recursos asociados a la postmodernidad, como el simulacro, la copia, el pastiche, etc.) ya que las grandes categorías de análisis resultan ciertamente insuficientes para dar cuenta de la complejidad y dispersión de la sociedad actual, de la superposición de códigos culturales y de las múltiples formas de subjetividad y agencia que habitan un mismo espacio/tiempo histórico y social. Con la crisis del “socialismo real”, de la tradicional política partidista, de las nociones de identidad, nación, etc. que guiaron la formación y consolidación de los estados nacionales, con la “superación” del liberalismo por el neo-liberalismo, del nacionalismo por las alianzas regionales y las articulaciones globales, etc., se pensó que los parámetros tradicionales de análisis conceptual estaban perimidos. Es obvio que otras realidades tienen primacía en el mundo de hoy: la migración, los movimientos sociales que remueven e innovan el panorama del activismo político y social, la proliferación de lo que la modernidad hubiera considerado “subculturas” y hoy es interpretado como formas de interpelación que desafían saberes y sistemas hegemónicos y excluyentes. Sin embargo, aunque esta valoración de las modalidades post-modernas de resistencia y manifestación social que renuncian a la totalización es, a mi juicio, acertada, creo que ahora empieza a percibirse con claridad la necesidad de discursos, prácti-

cas y proyectos que permitan unir esos fragmentos, o que al menos logren articularlos productivamente en frentes de acción, en actividades y acuerdos proactivos que respondan de manera concreta a los desafíos de la globalización y a los cambios de hegemonía político-financiera que se registran a nivel internacional. La urgencia por elaborar formas de articulación que redefinan el sentido de lo popular, que den nuevo sentido a la utopía moderna del consenso político o que ensayen formas inéditas de negociación social –lo que varios autores han reclamado, en otras palabras, como “el retorno de lo político”– constituye, a mi juicio, el nudo gordiano de nuestra agenda crítica y política de las próximas décadas. En mi opinión, es sólo a través de estas articulaciones de la teoría y de la praxis, de estos frentes, alianzas o movilizaciones conjuntas que puede comenzar a responderse a la hegemonía globalizadora tanto como a las formas retardatarias de control social que continúan aferradas a modalidades políticas, culturales y sociales tradicionales, como si nada hubiera sucedido en las últimas décadas, como si nada estuviera desarrollándose ahora mismo, delante de nuestros ojos, sin que atinemos, en muchos casos, más que a refugiarnos en algunas certezas antiguas, a veces necesarias pero sin duda insuficientes para responder a las nuevas formas de dominación que se fortalecen a nivel planetario, mientras nosotros celebramos, a veces ingenua o románticamente, nuestra fragmentación, o nos regodeamos en la melancolía de un mundo que ciertamente no ha perdido el norte, pero que aceleradamente está perdiendo el sur.

Últimamente, los debates sobre la crisis de los conceptos de estado-nación, frontera, lengua, centro y periferia han conducido a la redefinición, no siempre antinómica, de los términos geopolíticos Norte y Sur. En cambio, uno de tus mayores empeños ha sido, no destruir, pero sí deconstruir esta oposición.

No me extenderé mucho porque he tocado aspectos de este punto en las respuestas anteriores. Creo que esa relación es uno de los puntos neurálgicos en la historia moderna y contemporánea –post-moderna– de América Latina. Las elaboraciones teóricas de que se nutren los estudios culturales han atacado la perspectiva dependencista, y convergentemente también la concepción espacialista que se expresa en las oposiciones centro/periferia, Norte/Sur, por encontrarlas simplistas y mecánicas, idea que comparto en sus términos más generales. Sin duda los centros proliferan en tiempos de globalización y no sólo a nivel internacional sino dentro de los distintos países, regiones, centros urbanos, etc. Y, sin duda, las periferias proliferan también y no sólo en las áreas geoculturales previsibles sino insertas en los espacios de mayor privilegio. Sin duda alguna Latinoamérica existe ya dispersa en la América del Norte y la presencia norteamericana se hace cada vez más conspicua en las sociedades del sur, a distintos niveles. Y es evidente que la porosidad de las fronteras, la coexistencia de lenguas, los intercambios entre “alta” cultura y cultura popular, crean fenómenos de hibridación cultural innegables en nuestras sociedades. De la misma manera, las fronteras no existen ya, en muchos casos, más que como demarcaciones simbólicas que mantienen una vigencia político-administrativa que va a contrapelo de los tránsitos, intercambios y mezclas que se producen de manera constante a nivel planetario. Todos los que vivimos dictaduras y fuimos parte de diásporas, exilios, reinserciones en sociedades, lenguas y costumbres otras, todos

los que criamos a nuestros hijos lejos de la lengua materna, de la tierra de origen, de los conflictos latinoamericanos que sentimos como inalienablemente propios sabemos más allá de toda duda de la relatividad de conceptos como los de cultura nacional, territorio, identidad, etc. Sabemos que son nociones gestionadas desde arriba, desde los discursos del poder y sus instituciones, desde el Estado, desde los saberes impuestos a través de la educación y los rituales autoritarios de sectores privilegiados y excluyentes. Sabemos que las diásporas exportan y enclavan lo nacional en latitudes múltiples, que la lengua sobrevive, a veces dificultosamente, en contacto con otras, y a veces se enriquece en el desafío diario de defenderla y difundirla. Pero todas estas consideraciones no pueden hacernos olvidar que la fluidez que caracteriza a la época actual y la permeabilidad de todas las fronteras, reales y simbólicas, no impiden que ciertos antagonismos históricos como el de Norte/Sur se mantengan e incluso fortalezcan a nivel político-económico. Por eso creo que debe continuarse hablando de estos temas, de estos antagonismos para los que no hay superación posible, mientras se mantengan afincados en la materialidad del capital y continúen estando sustentados por discursos que buscan legitimar y perpetuar hegemonías que predicán la integración planetaria mientras afinan sus métodos de dominación y explotación masiva en las que definen como sus “áreas de influencia.” De modo que el problema no es re-descubrir ahora la cuestión Norte/Sur, la penetración cultural, el intervencionismo, etc., que acompañan, como indicaba antes, todo el transcurso de nuestra historia moderna “independiente”. Se trata más bien, a mi criterio, de entender que la historia actual está también recorrida por dinámicas que se presentan sofisticadamente bajo apariencias nuevas, a través de nuevas retóricas, pero que aún remiten a dinámicas reconocibles, presentes en nuestra memoria colectiva. El trabajo que tenemos delante es, entonces, entender las variables y sopesar las constantes en nuestra actualidad histórica y política, y mantener en alto la guardia con respecto a discursos de integración que quieren subsumir conflictos antiguos y presentes en la alegría superficial de una fraternidad en gran escala predicada condescendentemente desde los espacios de privilegio y poder económico.

Los estudios culturales latinoamericanos o, mirándolo desde el “lado de allá”, los Latin American cultural studies es un espacio de producción heterogéneo, desigual en sus logros y aun contradictorio, pero tiene el indudable mérito de haber reconceptualizado América Latina. ¿Existe, en tu opinión, un verdadero discurso académico transnacional o es que hay distancias epistemológicas y, acaso, ideológicas entre los latinoamericanistas europeos, estadounidenses, los estudiosos latinoamericanos que viven y trabajan en Europa y los EE.UU. y los radicados en América Latina?

Creo que el discurso académico transnacional es positivo y existe desde mucho antes de que aparecieran en el panorama los estudios culturales. Existe por efecto de la migración, que llevó, por ejemplo, a los Estados Unidos, en diversas oleadas, gran cantidad de hispanistas españoles y latinoamericanos que ocuparon cátedras, fundaron editoriales, aportaron perspectivas, inquietudes, experiencias y conocimiento de primera mano de las realidades culturales del mundo hispanohablante, como sucede también en otras disciplinas. En un libro que edité recientemente, titulado *Ideologies of Hispanism* (2004),

un grupo prominente de peninsularistas y latinoamericanistas analiza justamente cuestiones vinculadas a la constitución del hispanismo como campo de estudio y a los conflictos ideológicos que lo atraviesan desde su fundación hasta el presente, conflictos que tienen que ver con la imposición de ciertas lenguas, con la marginación de culturas regionales, la subalternización de culturas dominadas por hegemonías centralistas, etc. El discurso académico transnacional, sobre todo ahora en que la porosidad de fronteras, la migración masiva y la relativización del concepto de cultura nacional son un hecho, no puede más que colaborar en la comprensión intercultural y en la elaboración de perspectivas múltiples de acercamiento a la otredad cultural y a las hibridaciones que resultan de los intercambios propios de un mundo –para bien y para mal– globalizado. La transnacionalización debería contribuir a la integración de individuos, ideas, proyectos, y reducir los privilegios de discursos gestados en medios de mayores recursos frente a otros elaborados desde instituciones más modestas y hasta deficitarias en cuanto a materiales y medios de trabajo. Debería, asimismo, impedir la reproducción de un discurso que concibe e interpreta a América Latina como si se tratara de un producto de laboratorio que se mira a través del microscopio (del telescopio, en algunos casos) y a partir del cual se sacan conclusiones asépticas, distantes, que en ocasiones están más al servicio de intereses personales que ligadas a un plan real de integración o de creación de plataformas de encuentro y discusión igualitaria. Asimismo los intelectuales latinoamericanos deben evitar a toda costa las tentaciones y riesgos del fundamentalismo que legitima solamente interpretaciones gestadas desde dentro de América Latina, porque sin los aportes de investigadores extranjeros, o de latinoamericanos que residen fuera de sus países de origen, no puede haber avance verdadero e integral en el conocimiento de nuestro campo. Como ha sido notado por muchos, gran parte de los discursos latinoamericanistas fueron elaborados desde afuera, desde una distancia productiva, a veces nostálgica, pero generalmente equilibrada, capaz de sopesar las realidades propias desde perspectivas más amplias, en diálogo con otros pensamientos. La actitud defensiva ante discursos gestados fuera de América Latina es comprensible por la larguísima experiencia de la penetración cultural, pero también demuestra debilidad, incapacidad para dialogar, y condena a renunciar a aportes fundamentales. Algunos de los más importantes estudios sobre América Latina han sido elaborados por investigadores europeos (Françoise Perus, Martin Lienhard, Jacques Lenhard, William Rowe, John Kraniauskas, Gerald Martin, Marie Cécile Benassy-Berling, Bernard Lavallé, entre tantos otros). Una de las más importantes empresas editoriales, la Colección Archivos que tuvo su sede en Francia hasta hace poco, está dirigida por el italiano Amos Segala y constituye un ejemplo brillante de trabajo transnacional sobre literaturas latinoamericanas. Este trabajo, que complementa tan bien el realizado en Venezuela por Biblioteca Ayacucho, es esencial para el establecimiento de textos canónicos y para el desarrollo crítico literario. En el contexto europeo, tampoco pueden dejar de mencionarse los fundamentales trabajos realizados por críticos como Jacques Joset, en Holanda, Matyas Horanyi y Lazslo Scholz, en Hungría, Fernando Moreno en Poitiers, Francia, Ineke Pafh en Alemania, el de los colegas latinoamericanos Alejandro Losada y Carlos Rincón que hicieron desde la Universidad Libre de Berlín aportes fundamentales al estudio de la literatura y la cultura latinoamericana. Con todos ellos tuve la oportunidad de interactuar en distintos contextos,

y de apreciar el volumen y profundidad de sus trabajos. Mi colega Elżbieta Skłodowska, en Washington University, St. Louis, es un excelente ejemplo de trabajo transnacional, en el que se une su experiencia europea y norteamericana a su especialización en el Caribe. Ryszard Kapuściński es otro autor muy conocido en el medio norteamericano por su amplia obra de periodista cultural, donde narrativa, crítica y análisis cultural basado en la experiencia de los viajes se unen en una síntesis original, de visos filosóficos y poéticos. De más está decir que muchos de los fascinantes insights de todos estos críticos se han beneficiado, en gran medida, por la distancia que les ha permitido aplicar nuevas perspectivas al estudio de América Latina, una mirada con frecuencia descolonizadora, a pesar de que viene de colegas de origen o de arraigo europeo, contexto que siempre se asocia con la problemática postcolonial y con la crítica del occidentalismo. También debe reconocerse que importantísimos congresos, simposios y proyectos colectivos tienen lugar en Europa tanto como en Estados Unidos, comúnmente considerado el centro del latinoamericanismo internacional, por la gran cantidad de recursos humanos y bibliográficos acumulados en ese país. Las asociaciones de hispanistas europeos reúne a una gran cantidad de especialistas importantísimos en nuestro campo de estudios. Asimismo, innumerables iniciativas universitarias han nutrido siempre desde Europa, a nivel académico, editorial, etc., el trabajo sobre América Latina, que ha tenido por supuesto en España también, a lo largo de los siglos, uno de sus asientos naturales. De modo que no hay lugar para el exclusivismo ni el provincianismo defensivo sino para la celebración de todo aporte que respetando las especificidades de la cultura latinoamericana, venga a enriquecer nuestro trabajo. Para terminar, mucho se ha elaborado en los últimos años acerca del concepto de lugar de enunciación y creo que es una noción fundamental que permite entender mejor los procesos de producción/recepción discursiva que estamos analizando aquí. Pero yo prefiero pensar esa expresión como un concepto que alude principalmente –metafóricamente– al locus ideológico (no al lugar geográfico o a la localización contingente, quizá provisional desde la que se habla), o sea como la perspectiva (como la posición de discurso) desde la que se elige observar e interrogar al objeto de estudio, sin negar que a veces el lugar geográfico o institucional desde el que se emiten los discursos también ayuda a comprender su contenido. Esta definición es, me parece, más flexible y menos defensiva, pero sobre todo, más rigurosa desde el punto de vista político.

Cuatro décadas atrás Ariel Dorfman sentenciaba: “decir que la violencia es el problema fundamental de América es sólo constatar un hecho”. Si la violencia en América Latina es un tema tan evidente como infinito e infinitamente complejo, ¿cuáles de sus formas, prácticas y sentidos resultan más relevantes para ti?

Como es sabido –y como era previsible– el tema de la violencia re-emerge a partir del ataque a las torres del World Trade Center, el 11 de septiembre de 2001. Pero para América Latina, como hemos venido viendo, el tópico de la violencia acompaña toda la historia de su occidentalización y es connatural a los procesos de modernización y al fenómeno de colonialidad que se prolonga, con distintas manifestaciones, hasta nuestros días. Por eso creo que es importante recordar que ninguna sociedad y ningún momen-

to histórico tienen el monopolio de la violencia, y que aunque los efectos y repercusiones emocionales que causa la violencia puedan ser equivalentes en distintos contextos –el dolor de y por las víctimas, por ejemplo– no debe renunciarse a un análisis que historicifique la violencia, o sea que trate de comprenderla dentro de contextos precisos y acotados en que se manifiesta, porque si no corremos el riesgo de meter elementos de muy distinta naturaleza en la misma bolsa conceptual, ética y política. Unas semanas después del ataque a las Torres periodistas del *New York Times* me llamaron para hacerme una entrevista en la que querían recabar opiniones de intelectuales del Cono Sur sobre lo que acababa de ocurrir. La entrevista (que incluyó opiniones de Tomás Eloy Martínez e Isabel Allende), de hecho, salió publicada, muy abreviada, unas semanas después. Las preguntas insistieron, al menos en mi caso, sobre la posibilidad de equiparar la violencia que había caracterizado el período anterior a las dictaduras que se inician en los años 70 y toda la gestión autoritaria en el Cono Sur hasta mediados de los 80, con lo que acababa de suceder en Nueva York, como si la violencia ejercida en condiciones y circunstancias tan diversas fuera la misma cosa y pudiera ser analizada con los mismos patrones teóricos, políticos, etc. Pero además las preguntas que me dirigió el *New York Times* inquirían sobre los modos y posibilidades de que una sociedad se repusiera de un golpe semejante. El diálogo dio lugar a una reflexión vasta sobre el tema de la violencia, que me interesó entonces vincular a los “afueras” de la globalización, al modo en que la otredad no incorporada a los proyectos hegemónicos se manifiesta de maneras simbólicas brutales, sin duda inaceptables, pero que tenemos que aprender a entender como si se tratara de un código cifrado, de un lenguaje a través del cual una alteridad cultural, religiosa, económica, etc., se quiere hacer oír. Pero mi énfasis –no representado en la entrevista publicada– fue justamente indicar que toda la historia de América Latina puede ser leída a partir de las formas, grados y lenguajes de la violencia, gran parte de la cual está vinculada al expansionismo colonialista, desde la Conquista, pasando por las intervenciones de USA –intervenciones políticas, económicas, culturales– en territorios latinoamericanos, en todas las épocas. La diferencia es que la violencia ejercida sobre Latinoamérica fue casi siempre una violencia sin prensa, es decir nunca tuvo la exposición en los medios de comunicación que tuvo la caída de las Torres, ni las víctimas fueron entrevistadas en Guatemala, Chile (otro 11 de setiembre), Argentina, Uruguay, y un largo etcétera, para documentar y exponer su dolor ni señalar o desafiar a los culpables. Pero al mismo tiempo, complicando aún más el panorama, es indudable que la violencia de Estado (monopolizada y auto-legitimada, como Walter Benjamin y otros hicieron notar hace ya tiempo) no es equiparable al menos como programa, en su pragmática, podríamos decir, a la violencia que es “partera de la historia”, a la violencia emancipatoria o liberadora. El tema es complejo y toca, por supuesto, la sensibilidad de todos, pero creo que es urgente entender estas diferencias, esta diversidad, y ver que hay una dimensión universal en la violencia (la inaceptabilidad del dolor, el arrasamiento de derechos humanos que son inalienables) y una dimensión particular, contingente, que nos obliga a entender y decodificar ese lenguaje. La realidad del narcotráfico, de la delincuencia, de las pandillas urbanas, pero también la violencia social de la miseria, de los desaparecidos, de los sin casa o sin tierra crea situaciones extremas y origina también una violen-

cia reactiva, una especie de respuesta-límite a veces desorganizada, errátil, discontinua, difícil de encasillar dentro de parámetros rígidos o tradicionales.

En *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina* la significación de la ciudad queda estrechamente vinculada a la codificación de la violencia. ¿Cuáles son esos nuevos imaginarios urbanos?

En América Latina la violencia está estrechamente ligada, como se sabe, a los fenómenos modernizadores y al desarrollo de grandes centros urbanos en los que se registran fenómenos de exclusión y marginación desde los orígenes mismos de los estados nacionales. El libro al que alude la pregunta fue el resultado de un congreso internacional que organicé para discutir estos problemas, y ligarlos al tema de las comunicaciones, que están tan imbricadas en el relevamiento e interpretación de la violencia urbana. El congreso, que contó con la participación de Jesús Martín Barbero y Beatriz Sarlo, entre otros, y también con el cineasta colombiano Víctor Gaviria, que presentó en esa ocasión su película *La vendedora de rosas*, trabajó sobre diversos imaginarios urbanos relacionando cuestiones teóricas vinculadas al tema de la violencia con problemas de género o con conflictos interraciales, etc. Nuevamente, la idea de que la violencia constituye un código comunicativo y, repito, sin duda perverso y generalmente improductivo, atraviesa, me parece, los ensayos que componen el libro. Asimismo, la idea de que el concepto moderno (decimonónico) de nación que hoy en día constituye una serie de discursos en muchos casos esclerosados que se transmiten oficialmente para perpetuar el statu quo, debe ser revisado, no necesariamente para deshacerse de la idea de nación sino para hacerla permeable a experiencias y fenómenos actuales, como la migración, la pluralidad cultural, la desigualdad social, la integración regional, etc. La violencia es una práctica que funciona en muy diversos registros transnacionalizada (un ejemplo fue, en América Latina, el de las dictaduras del Cono Sur a las que antes aludía, donde la represión funcionó regionalmente, a través de fronteras). Pero lo mismo sucede con la violencia del narcotráfico, o la de las pandillas que se extienden en muchos contextos más allá de la dimensión local que comenzó siendo su asiento originario. Todo esto obliga a revisar las nociones de individual y colectivo, espacio público y espacio privado, central y marginal, etc. También nos lleva a observar los fenómenos de resistencia, los movimientos emancipatorios y las dinámicas que éstos generan como respuestas revulsivas y quizá inevitables a la violencia de Estado.

Si el objetivo fundamental de los estudios culturales ha sido, desde su origen, el análisis de la cultura popular, ¿crees que debemos achacar la actual crisis de éstos a su incapacidad de dar cuenta de lo popular? ¿Qué formas adquiere lo popular en tu proyecto?

Todo lo que estamos mencionando antes conduce directamente a una revisión de la noción de lo popular o, de modo más preciso, de lo nacional-popular. A mí me ha preocupado lo popular como concepto que atraviesa la noción de cultura nacional, que trabajé bastante, desde mi tesis doctoral sobre Literatura y cultura nacional en Hispanoaméri-

ca (1910-1940) (1984). Allí estudié básicamente el fenómeno del populismo y las formas en que esta experiencia política que fue tan importante en América Latina da lugar a la elaboración de subjetividades colectivas y de agendas políticas que interpelan a veces, y a veces se hacen cómplices, del poder dominante. Aquí es fundamental trabajar la noción de hegemonía, en su versión gramsciana pero también en elaboraciones posteriores como las de Ernesto Laclau, que ha permitido releer el fenómeno populista a nueva luz. Yo trabajé fundamentalmente el período de recepción del marxismo en América Latina, entre las dos guerras, y los imaginarios populistas en Perú, Argentina y México, con aplicación a discursos ensayístico-literarios en esos años. Hoy en día queda claro que esas nociones de lo popular que tuvieron sentido hasta la primera mitad del siglo XX deben ser revisadas. Los intentos de algunos autores por activar nociones adyacentes como la de multitud, por ejemplo, son significativos, porque demuestran la necesidad de explorar los estratos masivos a partir de los cuales pueden elaborarse agendas, movimientos, frentes que respondan proactivamente al poder dominante. Creo que la sugerencia de que existiría una cierta correlación entre la crisis de los estudios culturales y la incapacidad de éstos para dar cuenta de lo popular es, hasta cierto punto, acertada, o por lo menos productiva para una reflexión (auto)crítica al respecto. No olvidar que los estudios culturales funcionaron principalmente como una plataforma abierta y sin una necesaria definición política, o sea con un pluralismo que absorbió muy diversas vertientes, incluidas las tendencias neoliberales. Estas finalmente lograron cooptar un lenguaje, unos propósitos iniciales, incluso un estilo de politización que hubieran podido mantenerse firmes y constituir propuestas fuertemente anti-hegemónicas. Sin embargo, en muchos casos éstas propuestas fueron debilitándose y reduciéndose a un aggiornamento retórico que modificó sólo superficialmente los protocolos disciplinares. Esto, por supuesto, en algunos casos, no en todos. Mi otra hipótesis al respecto es que estudios culturales distrajo demasiado tiempo en hablar de sí mismo, y sus intelectuales orgánicos, por llamarles así, en redefinir su propia posicionalidad en momentos en que las plataformas de izquierda se tambaleaban y se hacía necesario redefinir el lugar de discurso. Hipótesis aparte, creo que la redefinición de lo popular es, realmente, tarea que corresponde ya no sólo a estudios culturales, sino sobre todo al pensamiento filosófico y al pensamiento político –al activismo político partidista y no partidista– de nuestros países. La globalización ha planteado nuevos desafíos que hacen necesarios nuevos discursos para responder de manera enérgica, creativa, realista, desde nuestras diversas localizaciones. Ahora que los regímenes de trabajo flexibles, las integraciones regionales, la circulación transnacionalizada del capital financiero, moldean nuestras sociedades (justamente cuando lo que reconocíamos como proletariado parece, en muchos sitios, haber quedado sin voz), creo que es urgente repensar nuestras categorías y, entre ellas, la de lo popular es la central. Hoy, en América Latina, tanto el foco de la política estatal como el de la cultura masiva parece estar fundamentalmente en la clase media – en algunos casos en una clase media empobrecida y con limitado acceso a la educación superior, que por otra parte está venida a menos– la cual “participa” en lo social a través de una “ciudadanía por el consumo” que excluye o prescinde del pensamiento crítico-político. Creo que es fundamental que desde las distintas formas de representación y expresión cultural se recupere lo político como una dimensión emancipatoria esencial

en nuestras sociedades, y que lo popular sea repensado a partir de un análisis de nuestros fracasos y nuestras necesidades, desde las bases de lo nacional pero con un pensamiento internacionalista, expansivo, que entienda los fenómenos actuales que movilizan ciudadanos, ideas, agendas, problemas a través de fronteras, y también a través de clases, categoría ésta última que ha caído en desuso, sin que hayamos encontrado una forma mejor de referirnos a las repercusiones sociales de la desigualdad, la hegemonía, la explotación y la injusticia social.

La globalización, como ha observado Arturo Roig, se erige en un nuevo absoluto que desplaza el de la modernidad, pero que vuelve a imponer la función prioritaria de los signos. Tal situación exige definir las nuevas economías entre lo global y lo local. ¿En qué consisten, en tu opinión, estas nuevas articulaciones?

Evidentemente, el mundo está cambiando aceleradamente delante de nuestros ojos, y esa transformación se hace más dramática e impactante desde las áreas periféricas como la de América Latina, a partir de las cuales se perciben las nuevas dinámicas sin que pueda intervenir creativamente en ellas, sino tan sólo recibir sus efectos. Para articular lo global y lo local (las dinámicas integradoras a nivel transnacional y las necesidades acotadas en espacios geopolíticos precisos) se ha inventado la palabra glocal que sugiere la articulación de los influjos supranacionales con la especificidad que es propia de diversas regiones, sectores sociales, etc. La fórmula propone “Think globally, act locally”, sugiriendo que podemos beneficiarnos de la integración de corrientes de pensamiento, de la circulación de capital real y simbólico, de la migración de sujetos, ideas, proyectos, y hacerlos funcionar de acuerdo a nuestras propias urgencias y deseos. El pensamiento sobre la globalidad asume a veces una dimensión tremendista –para algunos, apenas realista– que indica que no hay un afuera del neoliberalismo, que no existe un lugar filosófico, epistemológico, desde donde pensar alternativas al nuevo orden mundial que gira en torno al fortalecimiento de la hegemonía norteamericana pero también en torno a fenómenos como la expansión de los mundos virtuales, la circulación de grandes capitales y tecnologías, la destrucción ecológica, el fortalecimiento de los espacios geopolíticos como la Unión Europea, la reaparición de nuevas o supuestas amenazas nucleares, etc. En América Latina existe una reflexión y un análisis profundo de la globalización y sus efectos en la cultura, la economía, la política, un pensamiento que ya no consiste en negar la globalización sino en pensarla desde sus repercusiones en la región latinoamericana. Y cabe recordar que cada vez que hablamos de América Latina nos referimos a una totalidad muy regionalizada y diversificada, donde las distintas áreas culturales tienen necesidades específicas que deben ser contempladas y que en algunos casos entran en colisión con percepciones abarcadoras u homogeneizantes, y que se vinculan de distintas maneras a los influjos de la mundialización. En lo que nos compete a quienes trabajamos sobre cuestiones culturales, creo que el desafío está justamente en poder elaborar agendas locales que dialoguen con las dinámicas vastas y arrasadoras de la globalización no desde un pensamiento cerrado a lo exterior, que terminaría asfixiando a América Latina, sino a partir de la elaboración de formas de resistencia que no pueden surgir sin la activación de un pensamiento político en nuestras sociedades, y sin la comprensión de

las nuevas coyunturas que el mundo atraviesa en el nuevo milenio. Asimismo, creo firmemente que el fortalecimiento de frentes populares, tanto como de alianzas regionales es la única salida para América Latina, que tiene que aprender a funcionar sacando partido de esa diversidad que mencionaba antes, sin disolverse en la fiesta improductiva de la diferencia, sino creando sistemas articulados de acción cultural, política, social, donde cada sector defienda sus reclamos, principios, particularismos y reivindicaciones a partir de una acción articulada a otras agendas/agencias/agentes que puedan crear dinámicas colaborativas en luchas específicas y puntuales. Negar la globalización, como si nuestra negativa pudiera hacerla desaparecer, o someterse a ella, como si fuera indestructible, eterna, suprahumana, no son alternativas que podamos darnos el lujo de contemplar en estos momentos. Creo que América Latina tiene que defender y reivindicar la especificidad de su historia y de su condición neocolonial sin cerrarse dentro de los límites de un particularismo asfixiante. Y creo que la cultura tiene un importante papel que jugar en estos procesos de re-politización y elaboración de un pensamiento emancipatorio propio y al mismo tiempo en diálogo con los tiempos que corren.

En tus trabajos el proceso de la globalización queda indisociablemente unido a la occidentalización entendida como estrategia hegemónica. ¿Es posible rechazar la occidentalización en el contexto latinoamericano? Y si no, ¿qué estrategias y prácticas otras, qué problemáticas latinoamericanas esgrimir contra el poderoso, homogeneizador discurso del occidentalismo?

El tema de la occidentalización surgió como uno de los aspectos de la crítica de la modernidad y también como un eco del trabajo de Edward Said quien en su conocido libro *Orientalismo* llama la atención sobre la utilización de discursos que desde los paradigmas occidentales convierten ciertas realidades culturales otras en un constructo que responde a los intereses y estereotipos del observador hegemónico. En un libro colectivo actualmente en prensa que dirigí y coordiné con Enrique Dussel y Carlos Jáuregui titulado *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* intentamos ofrecer una serie muy variada de perspectivas sobre la condición colonial de América Latina, es decir, sobre los violentos procesos de inserción de lo que fue llamado el “Nuevo Mundo” en el pensamiento occidental, o sea, sobre las formas en que las culturas americanas, sus formas de vida, creencias, modelos organizativos, etc. fueron eliminados o subsumidos en los paradigmas europeos a través de complejos y constantes procesos de absorción, dominación, a- o trans-culturación, etc. que han perpetuado la colonialidad en la modernidad y han mantenido el poder de unos grupos sociales, raciales, culturales, sobre otros. En este libro la reflexión sobre el tema de la occidentalización es abordado por diversos investigadores que analizan distintas regiones, casos y problemáticas, que permiten entender el precio que han pagado, a lo largo de más de cuatro siglos, sobre todo las culturas autóctonas de América y las sociedades que de ellas emergen. Cuando hablamos de occidentalismo hablamos de un proceso violento y radical –no por ello menos sutil, a veces– de sacrificio de culturas y epistemologías que por ser diferentes a las impuestas a través de los procesos colonialistas, imperialistas, etc. han ido desapareciendo o han sobrevivido malamente, subalternizadas por saberes centrales, marcados por la suprema-

cía de raza, clase, género, que vino en el paquete de la conquista europea primero y del imperialismo estadounidense después. Este proceso, que empieza, como ha sido descrito por muchos investigadores, por la imposición del alfabeto, del cristianismo, de formas de organización económica y política ajenas a las formaciones sociales originarias, anuló o minimizó concepciones del mundo, valores, tradiciones, legados, que han sido calificados de primitivos, bárbaros, inmaduros, pre-científicos, pre-modernos, cuando en realidad fue justamente el “descubrimiento” de estas culturas por parte de los europeos lo que inició la modernidad en el “Viejo Mundo”, como han explicado, entre otros, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, etc. Denunciar el hecho y las repercusiones de la occidentalización es parte de la construcción de un pensamiento emancipatorio en América Latina, donde cualquier pensamiento político o liberador debe partir de la comprensión de estos temas, y de la necesidad inaplazable de dar a las culturas no dominantes, las de raíz indígena, afro-hispánica o afro-brasileña, el lugar que les corresponde en los proyectos y procesos continentales. Estas culturas fueron no sólo arrebatadas de sus riquezas naturales, su historia y sus derechos, sino también de la posibilidad de desarrollar libremente epistemologías y prácticas sociales que por su misma alternativa podrían llegar a amenazar la hegemonía de modelos de pensamiento e intereses dominantes. Tampoco puede olvidarse al tocar estos temas que las grandes poblaciones criollas (marcadas, a su vez, por siglos de mestizaje e hibridación cultural) también están articuladas de maneras conflictivas y contradictorias a los procesos occidentalistas y a una modernidad que relegó a estos sectores una posición mediadora, periférica y dependiente dentro del “orden” de una colonialidad sin fronteras.