

Todos sentimos la tentación o la necesidad de hacerlo, pero ¿dónde estamos exactamente cuando comenzamos a caminar sobre el nuevo terreno de los estudios culturales? Sabemos que estamos saliendo de un *impasse* disciplinario, pero cuáles son los obstáculos o problemas nuevos que encontraremos en el camino. ¿Cuáles son los límites y las limitaciones del campo? ¿Qué antagonismos o disonancias operarán en su interior?

En lo que sigue, quiero aproximar una respuesta a estas preguntas. Comienzo con unas reflexiones sobre el proyecto de la Escuela de Birmingham de Inglaterra, que en cierto sentido fue el modelo fundador de la idea de estudios culturales –*Cultural Studies*– como un nuevo espacio disciplinario; pasaré luego a una discusión de las tensiones o contradicciones de perspectiva latentes dentro del proyecto, con unas observaciones en particular sobre la relación entre estudios culturales y lo que ha venido a llamar estudios subalternos; terminaré con una discusión del proyecto de Néstor García Canclini, que me parece la articulación más importante y de más influencia de estudios culturales en el ámbito latinoamericano. Me preocupa sobre todo el tema de lo que el jamaicano Stuart Hall, uno de los integrantes de la escuela de Birmingham, ha llamado la “vocación política” de los estudios culturales.

Nueva izquierda

La escuela de Birmingham tenía dos componentes teóricos: uno era el tipo de trabajo que hacían los historiadores asociados al marxismo inglés, por ejemplo el libro esencial de E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, o la sociología desarrollada durante el período de gobierno del Partido Laborista, representada sobre todo por Raymond Williams. Se trataba de

¹ Este texto tuvo su origen en la transcripción de una conversación que sostuve con dos estudiantes míos, Goffredo Diana y Vicente Lecuña, involucrados de distintos modos en el proyecto de estudios culturales, en el curso de dos días de abril de 1995 en Pittsburgh. De allí su carácter informal y suelto. Una parte de la entrevista que tiene que ver más específicamente con la historia de la crisis del programa de estudios culturales de la Universidad de Pittsburgh, que fue nuestro referente inmediato, aparecerá en la revista *Siglo XX*. Agradezco a Goffredo y Vicente la idea de iniciar esta conversación, así como sus contribuciones que están implícitas en lo que sigue.

redefinir la manera en que se había pensado la relación entre superestructura y base en el marxismo tradicional. Thompson, por ejemplo, quería entender la forma en que la clase obrera inglesa no sólo fue constituida “pasivamente”, si se quiere, por las relaciones de producción capitalistas, sino también cómo se constituye a través de su cultura como un sujeto colectivo consciente de sí mismo, como un sujeto de la historia, en otras palabras, Williams propone el oxímoron aparente de un “materialismo cultural” —*cultural materialism*— para designar el estudio de los sistemas de significación que producen y mantiene subjetividades y valores.

El otro componente de Birmingham fue el impacto del pensamiento estructuralista y postestructuralista sobre las ciencias sociales y la crítica literaria —particularmente la noción de sistema semiótico como formadora de sujetos sociales. El texto clave en este sentido fue quizás las “Notas sobre ideología y los aparatos ideológicos de estado” de Althusser. Ese entrecruce, a veces contradictorio (porque involuaba nociones de sujeto y agencia o poder de gestión en cierto sentido opuestas), fue esencialmente lo que produjo la escuela de Birmingham. Desde el principio, la escuela, que nació en unas de las universidades periféricas creadas después de la Segunda Guerra Mundial por el gobierno laborista precisamente para democratizar el sistema universitario, tuvo, o mejor dicho quiso tener, una relación orgánica con la clase obrera inglesa. Por un lado quería hacer una práctica académica institucional que representara, en el doble sentido de *hablar por y hablar de*, el protagonismo de esa clase; de allí la vinculación con los historiadores asociados al marxismo inglés, como Thompson; por otro lado se relacionaba también con el “*out culture*” del proletariado nuevo en formación, y con los nuevos movimientos sociales que empezaban a surgir en los setenta: el feminismo, los movimientos de los *gays*, de la población inmigrante caribeña y asiática.

¿Por qué tuvo tanto éxito el modelo de Birmingham y, en general, la idea de estudios culturales, directamente relacionada o no con ese modelo? Existía a comienzos de los ochenta, un sentimiento general de que las humanidades estaban cansadas, ya no funcionaban como debían hacerlo tradicionalmente para producir subjetividades burguesas, ya no interesaba tanto el canon. Había nuevas preocupaciones críticas dentro de las disciplinas. No es accidental, tampoco, que el surgimiento de estudios culturales en relación a la creciente presencia en las cátedras universitarias de la llamada generación de los sesenta. En los sesenta se destaca el fenómeno del gran crecimiento demográfico de gente que entra en la universidad, precisamente en las nuevas universidades estatales como Birmingham. Las universidades de Estados Unidos, de Inglaterra y en general de los países industrializados, se duplicaban en tamaño durante esa década (de 1972 hasta ahora, sin embargo, su crecimiento se ha estancado). La generación de los sesenta se radicalizó esencialmente en el contexto de esa enorme expansión del sistema de educación superior. No es de sorprender entonces (fue el caso mío por ejemplo), que muchas personas de esa generación después siguieron carreras universitarias, algunos de ellos con el deseo de continuar el proyecto de la Nueva Izquierda y de imponer su visión en sus respectivas disciplinas.

Esta lógica “generacional”, si se quiere, coincide con otra lógica que interviene en la creación de los estudios culturales. Tiene que ver con la globalización —entendida como una nueva etapa o “régimen” del capitalismo— y la manera en que todos los fenómenos que se asocian con la globalización —el “éxtasis de la comunicación”, según Baudrillard, el postfordismo, el postmodernismo, etc.— afectan al currículum tradicional universitario y cambian la relación de la universidad con la hegemonía. Lo paradójico de la historia temprana de los estudios culturales en el mundo anglosajón es cómo pudo proliferar y llegar a un nivel casi hegemónico dentro de la academia, por lo menos en ciertas instituciones, un programa vinculado más o menos directamente con la militancia política de los sesenta —la Nueva Izquierda, el marxismo althusseriano o neogramsciano, la teoría feminista y el movimiento de mujeres, el movimiento de derechos civiles, la resistencia contra las guerras coloniales o imperialistas, la desconstrucción— en medio de una época políticamente muy reaccionaria como fue la de Reagan y Thatcher. Uno hubiera pensado que la academia debería haber entrado en un período de involuación conservadora, y esto es de hecho lo que querían ideólogos como Dinesh D’Souza, Alan Bloom, William Bennett o Linda Cheney en este país —Octavio Paz o Mario Vargas Llosa asumen una postura equivalente en América Latina. Había, y de hecho hay, una gran frustración en el neoliberalismo: su hegemonía a nivel político y de economía política no se ha traducido (todavía) en una hegemonía sobre la universidad ni el sistema escolar en general, particularmente en el campo de las humanidades.

La campaña de la derecha norteamericana para reestablecer la autoridad del canon y de las disciplinas tradicionales fracasó en parte porque no correspondía con las percepciones de los administradores, las fundaciones y la élite que estaban directamente relacionados con problemas de educación, que sabían un poco lo que estaba pasando. Ellos, en efecto, decidieron que el futuro de la educación superior andaba más bien en la dirección de los estudios culturales, departamentos de comunicaciones, innovación interdisciplinaria, multiculturalismo, etc. Puede ser que haya otro ataque desde la derecha a la universidad, pero creo que se hará esta vez en términos más directamente económicos y menos ideológicos, porque ideológicamente esta idea de restaurar el currículum tradicional simplemente no funciona, en parte porque las disciplinas están perdiendo sentido y funcionalidad. Realmente muchas de ellas no han existido tanto tiempo. Estando en ellas y después de dos o tres generaciones perdemos la memoria de sus orígenes y pensamos que la ciencia política, o literatura española, o lo que sea, han existido siempre, desde Platón o por lo menos la universidad medieval hasta ahora. Pero si hacemos una genealogía de las disciplinas, si preguntamos cuándo comenzaron, quiénes fueron sus fundadores, vemos que muchas de ellas tienen menos de un siglo y que su creación responde a situaciones muy coyunturales en el desarrollo de la universidad moderna. Es curioso, por ejemplo, que hay enormes departamentos de literatura española en una universidad norteamericana. ¿no? ¿Por qué no hay departamentos equivalentes de literatura polaca o

literatura rumana puesto que, evidentemente, la literatura rumana y la polaca son tan complejas, ricas y matizadas que la española? Esta carencia refleja ese modelo hegeliano, alemán, austro-húngaro, imperial, de finales del siglo XIX, en que había países dominantes y países subalternos, y España, por haber sido en los inicios de la modernidad europea un país imperial importante, tiene el derecho de tener su literatura como un campo disciplinario independiente, mientras que Polonia o Rumania no.

Esta determinación un poco arbitraria responde a la relación de las disciplinas con la ideología hegemónica en una coyuntura específica. ¿Pero realmente son necesarios para la hegemonía hoy en día un departamento de literatura española o el canon tradicional de literatura inglesa (Shakespeare, etc.)? ¿El desmoronamiento del *Welfare State*, afecta la sobrevivencia de la sociología cuantitativa? ¿El fin de la Guerra Fría ¿no corroe la centralidad de la llamada ciencia política y los *area studies*? En el nacimiento de los estudios culturales, por lo tanto, había una coincidencia entre un proyecto izquierdista de trasladar la agenda de los sesenta a la universidad —criticar a las disciplinas, democratizar estructuras, modificar requisitos, dismantelar el canon, crear nuevos espacios para trabajar con más libertad— y un proyecto neocapitalista de reforma y modernización educacional. Quizás el libro que expresa de manera más clara la necesidad de una reestructuración del conocimiento dentro de los parámetros de la institucionalidad burguesa —del liberalismo, del capitalismo transnacional— es *La condición postmoderna* de Lyotard, que fue muy importante en los ochenta. Si uno lo lee bien, se da cuenta que es esencialmente una receta para una reforma del conocimiento académico. O sea, Lyotard ha abandonado la noción que tenía como joven pensador de izquierda de radicalizar el sistema, de cambiarlo —el “sueño del 68”—. En realidad, Lyotard está hablando de una radicalización dentro de los parámetros tradicionales de la universidad y los centros de investigación. Hace la pregunta: ¿Cómo se pueden rearticular las disciplinas en una época en que las fronteras entre ellas se están cayendo?

Por mi parte, vine a los estudios culturales desde la nueva izquierda. Pensaba, medio irónicamente, medio ingenuamente, que los estudios culturales iban a ser un poco como la versión académica del famoso foco guerrillero o “zona liberada” de los sesenta, es decir, un centro de poder alternativo que estaba necesariamente al margen de la institucionalidad, en un espacio liminal, pero que ejercía, desde ese margen, un efecto radicalizador sobre la institución en el sentido de que cuestionaba la integridad de las disciplinas y proveía la idea de que uno puede sobrevivir en la academia haciendo cosas no tradicionales porque hay un mercado para eso, está de moda, se está publicando ese tipo de libros, se puede hacer carrera, se puede reunir un comité para una tesis doctoral, se puede aprobar esta tesis en vez de tener que luchar con comités que tiene un criterio disciplinario tradicional, se puede hacer cursos sobre “teoría” en los cuales estudiantes de distintos departamentos quieren participar.

Cultura popular

Un elemento clave en la “vocación política” de los estudios culturales era la cuestión de la cultura popular. Como se sabe, la Escuela de Frankfurt, aunque origina el estudio académico de la cultura de masas, tenía una visión negativa de esa cultura; pensaba en ella como una especie de lavado de cerebro capitalista; la relacionaba con el fascismo porque en los treinta este era el contexto político inmediato de Adorno y de sus compañeros. Pero en Estados Unidos y Gran Bretaña la cultura de masas tiene un contexto más democrático: está relacionada con el *New Deal*, con el gobierno laborista en Gran Bretaña después de la Segunda Guerra Mundial, con el *Welfare State*. Para nosotros, la cultura de masas es el cine de Hollywood, o Elvis o Los Beatles, y no los espectáculos de los nazis. Por lo tanto no tenemos tantas reservas ante ella.

Sin embargo, los paradigmas teóricos de los estudios de cultura de masas en los Estados Unidos en particular eran tomados de la Escuela de Frankfurt, porque la Escuela vino aquí más o menos en masa huyendo del fascismo y se impuso en las ciencias sociales. Desde una especie de “cocido” de economía política marxista, vanguardismo estético, freudianismo, y conducciónismo, se hablaba de “reificación”, “falsa conciencia”, “manipulación”, “*repressive desublimation*” (Marcuse), y se producían estudios sobre los efectos nefastos, “subliminales” de la televisión, el cine, la música popular.

Frankfurt fue nuestra introducción a las posibilidades de estudios culturales, pero teníamos que salir de su visión negativa de la cultura de masa. Había otra tradición marxista de valorización de cultura popular: la del Frente Popular. Pero esta tradición enfatizaba la cultura popular en el sentido del *folclore*, la música afroamericana, el *jazz*, *folk music*, y no *rock*, *soul* o *country*, es decir, no la música que dependía tanto en su forma como en su modo de circulación de los medios capitalistas. Era políticamente aceptable escuchar *jazz* o *folk music* porque eran músicas “del pueblo”, relacionadas con formaciones sociales supuestamente precapitalistas o al margen del avance del mercado capitalista en vez de ser productos urbanos comerciales. De allí, por ejemplo, la famosa distinción entre cultura de masas y cultura popular, que ha creado tantas confusiones innecesarias y dañinas. (Hubo, por ejemplo, un escándalo y un gran debate en la izquierda en los sesenta cuando el cantante Bob Dylan decidió presentarse con un grupo de *rock*).

Sin embargo, aun con estas limitaciones, la valorización de lo popular en la crítica cultural del Frente Popular fue (y todavía es, en mi opinión) un modelo más fecundo, más democrático para los estudios culturales que la de la escuela de Frankfurt. La contribución esencial del libro de William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad. Las culturas populares en América Latina* —hasta el presente, en mi opinión, el manual introductorio más útil de estudios culturales latinoamericanos— es trasladar este modelo al campo latinoamericano, modernizándolo en el proceso. Pero el modelo de Frankfurt, con algunas excepciones (José Joaquín Brunner, Jesús Martín Barbero), todavía persiste en el pensamiento de la izquierda en América Latina (pienso, por

ejemplo, en las dificultades que tiene Beatriz Sarlo para asimilar las formas de cultura de masas como los *video games*, a pesar de su evidente fascinación por ellas en su nuevo libro *Escenas de la vida postmoderna* (que, paradójicamente y quizás contra la voluntad de la autora, se ha vuelto un *best seller* menor). Por contraste, mi generación en Estados Unidos comparte con la escuela de Birmingham el hecho de ser la primera generación humana formada culturalmente en gran medida por la televisión. De allí que para nosotros el terreno de la cultura de masas sea un terreno familiar, cotidiano, y (ya que nos consideramos personas ni más ni menos buenas ni políticamente ilustradas) no ran nefasto como se pensaba. Fuimos, en la frase genial de Godard, los “hijos de Marx y Coca-Cola”. Nuestro radicalismo generacional incluía no sólo una defensa del derecho de disfrutar de la cultura popular, sino también una noción de las culturas populares como alternativas vitales a la cultura dominante; esto sí que era una prolongación de la herencia del Frente Popular. Habíamos sido educados para pensar el fenómeno de la radicalización a través de los mecanismos de la cultura alta, preguntando ¿cómo pueden expresarse las fuerzas progresistas en la literatura vanguardista, en el arte tipo Picasso, en la música dodecafónica? Porque uno de los grandes temas de Frankfurt, especialmente de Adorno y Marcuse, era que el arte sólo podía tener un efecto radicalizador, anticapitalista si resistía a la vulgarización y comercialización, si era difícil e impenetrable. Había una ecuación implícita entre arte de vanguardia y arte progresista.

Sin embargo, nos dimos cuenta de que el proyecto de *Modernism*, en el sentido anglosajón de ese término, estaba inevitablemente conectado con estructuras de poder productoras, si no de divisiones de clase en el sentido económico, ciertamente de divisiones culturales (subordinaciones, segregaciones —lo que Bourdieu entiende por “capital cultural”— que coincidían con o creaban el entorno necesario de las divisiones económicas. Debe existir entonces un sitio de producción cultural propiamente subalterno. ¿Cómo definirlo? Tiene que ser en cierto sentido una negación de la cultura alta, aun de la cultura de la vanguardia “progresista”: es decir, tenía que ser literalmente otra cultura (una cultura otra), que no es una mera extensión o democratización de los mecanismos de la cultura alta (me viene el recuerdo aquí que cuando Lukacs era ministro de Cultura en el efímero *soviet* húngaro después de la Primera Guerra Mundial, una de sus primeras medidas era regalar billetes para la ópera, en la calle).

El escritor asociado con la escuela de Frankfurt que sí entendía a la cultura popular y se insertaba en ella, era Walter Benjamin, en (por ejemplo) su gran ensayo *La obra de arte en la época de reproducción mecánica* o en su proyecto sobre las galerías comerciales de París en la época de Baudelaire. Benjamin era para nosotros una especie de puente entre la escuela de Frankfurt y la nueva toma de posición de estudios culturales, y entre el modernismo y el postmodernismo.

De hecho, nuestro interés en la cultura popular coincidió precisamente con el fenómeno “posmodernista” del colapso en una serie de frentes de producción

cultural de la distinción entre alta cultura y cultura de masas —el *pop art*, la música minimalista, Los Beatles, la telenovela, el performance, el testimonio, etc. Siguiendo la herencia del Frente Popular y el mesianismo de Benjamin, queríamos reivindicar una agenda política implícita en el espacio de la cultura popular, porque lo que estábamos predicando era un poder de gestión de clases y grupos sociales subalternos que no dependía de la alta cultura burguesa: estábamos tratando de construir una especie de populismo cultural.

Esta reivindicación de la cultura popular coincidió con el deseo de formar una nueva ciencia de las comunicaciones más allá de los estudios literarios que se propone la tarea de entender cómo la cultura en general interpela subjetividades. Como se sabe, los programas de comunicaciones están creciendo rápidamente en la universidad latinoamericana hoy. Están basados en los estudios de la retórica; suelen ser a la vez “pragmáticos” y altamente imbuidos por las nuevas corrientes teóricas asociadas al postestructuralismo; producen gente que puede funcionar en los medios masivos de comunicación o en la publicidad, diseñando campañas políticas o haciendo alta teoría. En particular, los estudios de la comunicación tienen gran utilidad en relación al predominio de los medios en la nueva economía capitalista. Se dice que los conglomerados de comunicación van a ser el motor de la economía capitalista en el próximo siglo, y que todo esto que estamos viendo —los japoneses comprando corporaciones de Hollywood, el acceso a Internet, Gates y *Microsoft*, la fusión de Disney y ABC— son sólo juegos preparatorios para una transición económica mucho más masiva.

Los estudios culturales derivan parte de su autoridad del hecho de que pueden constituirse como una práctica descriptiva de estos nuevos fenómenos de reestructuración cultural y técnica, y en este sentido cumplen un trabajo valioso, importante, para la hegemonía, porque uno quiere tener una imagen de lo que está pasando tanto a nivel económico como a nivel ideológico: esa es en última instancia la función de la universidad. El problema, sin embargo, es que este acercamiento descriptivo a los cambios culturales producidos por la globalización y las nuevas tecnologías es incapaz en sí de rearticular y modificar instituciones. Corre el peligro de constituirse en una especie de costumbrismo posmodernista. Mientras, como se indicaba arriba, se había propugnado en primera instancia a la cultura popular como —en potencia por lo menos— un espacio contrahegemónico.

Detrás del surgimiento de los estudios culturales, entonces, había un proyecto que marchaba bajo una bandera roja, o por lo menos rosada, y otra que marchaba bajo una bandera blanca y que tenía que ver más bien con una reestructuración utilitaria de las humanidades y ciencias sociales de acuerdo con la nueva etapa del capitalismo y los patrones ideológicos del neoliberalismo. Estas dos perspectivas, el proyecto nuevo izquierdista de radicalizar el espacio de la universidad y el proyecto de modernización disciplinaria relacionada con la globalización, al principio marchaban codo a codo, pero inevitablemente se iba a producir un choque entre ellas. En nuestra visión, si se quiere, de la famosa “pelea de dos líneas” en la revolución cultural. Para estar claro sobre

este punto: se trata de la tensión o posibilidad de contradicción no entre estudios culturales y las disciplinas tradicionales pero dentro del campo mismo de estudios culturales y de su articulación teórica e insitucional.

En mi propio acercamiento a los estudios culturales, aparece esta posibilidad de contradicción acreedor a la categoría de lo subalterno en relación al tema de la cultura popular. Como se sabe, esta categoría, por lo menos en la manera en que se emplea hoy en las ciencias humanas, viene de Gramsci, en unas páginas claves de los *Cuadernos de la cárcel* sobre la historia de Italia. Quiere pensar el problema de la dificultad de unificar a Italia a través de la falta de participación en una idea “nacional” de lo que él llama “los grupos subalternos” de la población, entendiendo por esto esencialmente lo mismo que las clases populares o el “pueblo”, y propone una serie de sugerencias para el estudio de ellos.

El proyecto de estudios subalternos que bosquejó Gramsci fue desarrollado posteriormente por un grupo de historiadores y politólogos de la India, bajo la dirección —quizás sea más preciso decir bajo la inspiración, porque es un grupo en principio igualitario— de Ranajit Guha. Su libro *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial india* (1983) es, para mí, el texto esencial del grupo. Como la escuela de Birmingham, metodológicamente el grupo mezcla elementos de ciencias sociales con aportes de la crítica literaria, el estructuralismo y la teoría postestructuralista y feminista, sobre todo Foucault y algunos elementos de la desconstrucción.

Después de la derrota electoral de los andinistas en 1990, un grupo de latinoamericanistas, relacionados más o menos por el azar y el hecho de haber tenido cierto compromiso con la revolución nicaragüense o con otros proyectos de izquierda en América Latina, comenzábamos a discutir informalmente por qué veíamos a esos proyectos como limitados, fracasados. Estábamos haciendo una especie de autocrítica de nuestra participación y de las expectativas que tuvimos en ellos. Nos dimos cuenta que uno de los puntos de referencias que compartíamos, sin saberlo de antemano, era la obra del grupo subalterno de la India, que comenzaba a ser difundida en la academia norteamericana en esa época la antología principal era *Selected subaltern studies*, editada por Guha y Gayatri Spivak. Estudios subalternos se prestaba a nuestras necesidades porque los problemas que identificaban Guha y sus colaboradores eran muy parecidos a los problemas nuestros: las limitaciones del nacionalismo populista y de la teoría de la dependencia, la insuficiencia del Estado nacional tradicional, la crítica de las instituciones de alta cultura, incluyendo la literatura (nos impactó mucho *La ciudad letrada* de Rama), la crítica del historicismo eurocéntrico, del vanguardismo modernizador, etc. Comenzábamos a creer que las dificultades de la revolución cubana o de la nicaragüense —por no hablar de la mexicana o boliviana— eran el producto de que esas revoluciones, aunque andaban en la dirección de rearticular la relación dominante/subalterno, no habían radicalizado suficientemente esa relación. Una “estructura” —en el sentido que dan a esa palabra los estructuralistas— continuaba produciendo efectos políticos “extraños”, contraproducidos. Sabíamos que había “precursores” o anticipaciones de estudios subalternos dentro del campo de los estudios

latinoamericanos —Mariátegui, por ejemplo—; pero la obra del grupo de la India, que compartía con nosotros la experiencia de una militancia revolucionaria frustrada, representó para nosotros una articulación contemporánea y especialmente aguda de esta problemática. De allí que decidimos formar un grupo paralelo latinoamericano.

Inicialmente inscribimos la idea del grupo dentro de los estudios culturales; considerábamos que nuestro trabajo era un componente menor pero interesante del proyecto más amplio de crear estudios culturales latinoamericanos. Algunos de nosotros estábamos metidos también en el proyecto de la Red Interamericana de Estudios Culturales organizada por George Yúdice y Néstor García Canclini. Lo que pasó, sin embargo, es que hubo una polarización entre lo que estábamos entendiendo por —o inventando como— estudios subalternos y estudios culturales. No sé exactamente cómo o por qué ocurrió esta polarización. Parece ser que era necesario para establecer nuestra identidad “subalterna” producir una diferencia u otredad con respecto a los estudios culturales —en otras palabras, quizás estábamos reproduciendo en nuestra propia constitución la oposición dominante/subalterno que pretendíamos estudiar. En cualquier caso el resultado fue que hoy, en vez de pensar que los estudios subalternos son un componente dentro de los estudios culturales, sería más correcto decir que representa una manera alternativa de articular las preocupaciones de los estudios culturales.

Nuestro grupo tiene las características de lo que en los sesenta se llamaba un “grupo de afinidad”: es decir, no es simplemente un grupo académico profesional, aunque sí queremos tener una incidencia dentro de la universidad, sino también un grupo que comparte amistades, preocupaciones, compromisos, experiencias; una forma de militancia, si se quiere. Pensamos que la línea desarrollada por el grupo de la India es, de todas las formas del postestructuralismo o postmodernismo, la más productiva e interesante, y creemos que es la que tiene la posibilidad de rearticular, de una nueva forma, el proyecto de la izquierda. Se sentía que los estudios culturales podían hacer eso, pero por las razones que he indicado hoy en día son un espacio epistemológico e ideológico ambiguo; pueden ser rearticulados en una forma hegemónica o contrahegemónica, y esto es algo que realmente no está sujeto al deseo o a la voluntad de las personas que están involucradas en *Cultural Studies*. Más bien obedece a la lógica de lo que Bourdieu llama “efectos no deseados”.

El grupo nuestro incluye principalmente gente de crítica literaria con algunos historiadores y gente de ciencias sociales, alrededor de unas doce personas, como los apóstoles. De vez en cuando entran o se desconectan personas, pero esto no ocurre a través de un procedimiento muy formal. Los miembros del grupo de la India discuten entre sí sus propios ensayos y ensayos de otra gente, y los publican de vez en cuando en una serie que todavía sale, que se llama *Subaltern Studies*. No se trata de una revista en el sentido de que no es una publicación regular. Discuten los trabajos, debaten, intercambian, y cuando tienen suficiente material sacan un volumen. Es una forma nueva de agrupar y revisar material, porque hay un proceso colectivo de revisión.

Nos gustó esta idea y hemos tratado de seguirla, no sé si con éxito. Acabamos de sacar una colección inicial de textos nuestros y de amigos como un número especial de la revista *Dispositio*, bajo el título *Subaltern studies in the Americas*. Hay tensiones y debates dentro del grupo, pero lo que hasta ahora nos une ha sido la idea de que estudios subalternos representa una línea necesaria. Puede ser que lleguemos a pensar que es demasiado limitado, o unilateral, o maniqueo, pero por el momento creemos que hay que pasar por esto. Representa para nosotros una especie de correctiva, por un lado, a la crisis de la izquierda, por otro, a lo que vemos como la despolitización de los estudios culturales a consecuencia de su institucionalización.

Estado y sociedad civil

Esa pequeña historia es necesaria para contextualizar la discusión que sigue del proyecto de Néstor García Canclini, porque hay a la vez una coincidencia y una desconexión entre su proyecto y nuestra articulación de la idea de estudios subalternos. Si uno quiere hacer estudios culturales en América Latina la referencia esencial es García Canclini. Algunos quizás van a nombrar a Beatriz Sarlo, pero, como sugería antes, ella trabaja esencialmente dentro del modelo de la Escuela de Frankfurt. García Canclini, en cambio, acepta que hay una creatividad autónoma en la cultura popular, que no es simplemente cuestión de manipulación, y que la cultura popular y de masas son los sitios culturales realmente importantes en el mundo actual. La política cultural de la izquierda en América Latina todavía sigue siendo en su fase "gutemburgiana". Pero él ha salido de eso, de la "ciudad letrada", y en eso me siento muy relacionado con él, porque yo también creo que la cultura popular tiene sus propias dinámicas, su propia autoridad, no necesita ser autorizada por la cultura alta. Todo lo opuesto, si la cultura alta autoriza a la cultura popular, la desnaturaliza. Esto es, de hecho, uno de los temas claves del libro de Guha sobre las rebeliones campesinas y del proyecto de estudios subalternos en general. Y se debe mencionar también que la crítica literaria más interesante después de *La ciudad letrada* de Ángel Rama (para dar sólo unos nombres indicativos: Jean Franco, Alejandro Losada, Doris Sommer, Antonio Cornejo Polar, Josefina Ludmer, Julio Ramos, Ileana Rodríguez, Hernán Vidal, o Roberro González Echevarría) se ha esforzado en demostrar esencialmente que la literatura en América Latina no ha funcionado independientemente de, ni mucho menos contra el Estado, sino en cierto sentido ha sido una de las condiciones de su formación.

¿No sería entonces la crítica de la nación y de la correspondiente identidad cívica tradicional involucrada en el proyecto de García Canclini una respuesta adecuada en este sentido de las limitaciones de "la ciudad letrada", aun en sus variantes progresistas? ¿Y no sería a su vez su concepto central de "hibridez cultural" precisamente una contrarrespuesta al binarismo "fuerte" implícita en la noción de lo subalterno? ¿No comparten los estudios culturales con la desconstrucción el deseo o la necesidad conceptual de sobreponerse a binarismos

reductivos? La noción de hibridación se refiere a dos cosas distintas en la obra de García Canclini, me parece. Una tiene que ver con lo que está pasando con la desterritorialización muy visiblemente en lugares fronterizos como Tijuana pero no sólo allí, donde se van combinando elementos culturales de diferentes "tiempos" históricos y formaciones sociales, y donde entonces la nación y una "narrativa maestra" nacional ya no sirven para pensar la unidad cultural o diseñar políticas culturales y educacionales. Se está produciendo una desconexión o "malentendido" entre la idea de la nación y lo que los subalternistas llaman la "heterogeneidad radical" de la población concreta, particularmente al nivel de las clases populares: es decir (en términos más gramscianos), entre lo popular y lo nacional. Por otro lado, el concepto se refiere al desmoronamiento de las divisiones tradicionales en el campo de la cultura, por ejemplo: entre alta cultura, cultura de clase media, y culturas populares, o entre arte comercial, cultura de masa y folclore, entre publicidad y arte, entre simulacro y original, etc. Y de allí también la necesidad de crear nuevas formas híbridas de disciplinamiento académico para entender estos fenómenos.

Esta doble articulación de la idea de hibridez está representada en la cubierta de la primera edición mexicana de *Culturas híbridas* por una imagen doble: una foto de la frontera entre México y Estados Unidos, precisamente en una playa donde por la ley del mar desaparece la frontera, porque ésta sólo puede ir hasta la línea de la marea. Cuando la marea baja uno puede cruzar de un lado a otro, y entonces la gente que vive en los Estados Unidos va a ver a su familia en México y viceversa. Sobrepuesta a esta foto aparece una pintura abstracta, una especie de ventana pintada a la Rauschenberg, que representa el colapso de la distinción entre alta cultura y lo cotidiano, lo aurático, y lo postaurático. Creo que todo esto es muy saludable. Evidentemente Canclini está representando muchos procesos que de hecho están ocurriendo en nuestras sociedades hoy. Pero pienso que hay que distinguir cuidadosamente entre la función descriptiva de la idea de hibridez cultural y su posible articulación como un concepto normativo, en otras palabras, como un *ideologema* del proyecto de los estudios culturales. Hibridez cultural me parece una variante del concepto anterior de transculturación de Fernando Ortiz, que por su parte se remite a la noción mundonovista de "mestizaje cultural" como la naturaleza esencial de las culturas e identidades latinoamericanas. Para mi gusto, reconocida o no, hay una teleología historicista implícita en estos conceptos que sugiere que el proceso dialéctico de contradicción y combinación que expresan es en cierto sentido providencial y necesario: es decir, una entelequia. De allí que hayan funcionado en distintas coyunturas como ideologemas. Para mí la categoría de hibridez implica una superación dialéctica (*Aufhebung*) de un estado de contradicción o disonancia inicial en la formación de un sujeto o práctica social de nuevo tipo. Pero ¿qué pasa si ponemos el énfasis en la contradicción en vez de su superación? ¿Se puede hablar todavía de hibridez o se trata más bien de un estado de cosas más parecido a lo que Antonio Cornejo Polar entiende por "totalidad contradictoria" en la cultura andina? Aunque tienden a ser

confundidas, creo que las categorías de heterogeneidad e hibridez no son exactamente conmensurables.

Aquí aparece de nuevo el problema al cual me referí anteriormente: es decir, el peligro de que los estudios culturales en su inevitable institucionalización se conviertan en una especie de costumbrismo o etnografía postmoderna. Ahora en vez de estudiar tribus primitivas vamos a Tijuana, o nos ocupamos de estudiar la telenovela, pero el problema es que vemos con los mismos ojos del tipo que iba a la selva, ¿no?: ¡Ah!, vamos a ver las cosas extrañas de esa gente, esos nuevos "otros". Aunque García Canclini tiene un propósito político que no es desechable —lo discutiré más en detalle abajo— existe en su proyecto el peligro de quedarse en una neoetnografía.

La lógica de los estudios subalternos presupone la posibilidad de que puede crearse un nuevo bloque histórico potencialmente hegemónico, mientras que el proyecto de García Canclini, y en general de los estudios culturales, presupone que la nueva etapa del capitalismo es, "más allá del bien o el mal", simplemente la nueva condición de vida, algo inevitable, como tener que beber agua y comer. Recuerden lo que decíamos antes de Lyotard: en cierto sentido Lyotard puede ser visto como un ideólogo de una reforma intelectual necesaria para el capitalismo y el Estado burgués en su etapa actual, y no como un intelectual de oposición. Lo que Lyotard dice en esencia es que no hay otro espacio sino el espacio de la globalización y sus instituciones, no hay un lugar afuera desde el cual se pueda construir una oposición. Entonces todo lo que era el proyecto radical de los sesenta tiene que desarrollarse dentro de ese espacio. Pero también puede desarrollarse allí, porque existe una relación ambigua y no totalmente "determinada" entre la lógica del capitalismo y la persistencia de formas de cultura burguesa formadas en otras condiciones en la estructura de la universidad, en los protocolos de las ciencias, o en los estudios literarios tradicionales, basados en la ideología del humanismo.

El proyecto de García Canclini parece funcionar de acuerdo con una perspectiva parecida, en la cual los estudios culturales sirven en cierto sentido como un sustitutivo compensatorio para una práctica política de la izquierda que es vista como imposible o indeseable en una época "postsocialista". Pero no hay que abandonar toda esperanza. Todavía hay tareas y luchas importantes: democratizar el conocimiento, producir nuevos tipos de información, de materiales televisivos, de libros; crear nuevos programas de estudios en la universidad y en el sistema escolar; aun algo tan simple como asegurar administrativamente que nuestros estudiantes graduados puedan hacer tesis sobre *rock* o telenovelas. Pero se ha perdido la dimensión de la posibilidad revolucionaria, de cambio estructural.

García Canclini forma parte, como yo, de esa generación que participó en América Latina en el sueño de la revolución, pero fracasó y ahora vuelve con un nuevo programa, ajustado a las condiciones actuales, que incluyen el colapso de la alternativa representada por el bloque soviético y la crisis del marxismo. Su problemática se centra precisamente en uno de los esquemas claves desarrollados para explicar el desmoronamiento del comunismo: el

problema de la relación del Estado con la sociedad civil. Se decía, en efecto, que la dinámica política en los países comunistas era esencialmente de la sociedad civil como tal (la familia, la Iglesia, la economía informal, el *samizdat*, los sindicatos no oficiales, etc.) contra el Estado. Pero también las sociedades capitalistas enfrentan el problema de que las narrativas que legitimizan y organizan el Estado no coinciden con las lógicas múltiples y heterogéneas de la sociedad civil. La propuesta política subyacente en el proyecto de García Canclini es que a través del tipo de trabajo que él hace sobre culturas populares, subalternas, urbanas, rompiendo las estructuras disciplinarias tradicionales que impiden el conocimiento de sus nuevas realidades y creando un nuevo tipo de equipo interdisciplinario, se pueden articular nuevas maneras de pensar la relación entre sociedad civil y Estado, con la posibilidad de generar políticas comunicacionales y pedagógicas más adecuadas y producir de esa manera un nuevo tipo de participación, de ciudadanía. En palabras de George Yúdice —cito un borrador de su nuevo libro sobre el tema— "*Cultural Studies provides a project for inventing new intellectual and institutional intersections that may have the effect of expanding civil society in its relation to the state and transnational entities*".

Evidentemente si se puede saber, en un sentido académico, qué es y cómo funciona la cultura en el contexto de la globalización y las nuevas hibridaciones que produce, entonces, en vez de quedar atrapado en las divisiones tradicionales de las disciplinas que se ocupan de la cultura, García Canclini puede ofrecer un nuevo mapa —un *cognitive mapping*, según el concepto de Jameson— de sus nuevos circuitos. El proyecto norteamericano de "*Transnational Cultural Studies*" auspiciado por Arjun Appadurai y el grupo que edita con él en la Universidad de Chicago la revista *Public Culture* tiene una meta parecida: hacer un mapa de los "flujos" (*flows*) o "paisajes" (*scapes*) de la nueva cultura global. Hay que saber lo que la gente realmente consume y allí producir un mejor conocimiento de lo que está pasando en su mundo, y de esta manera moldear políticas culturales más adecuadas. El eje de contradicción en esta perspectiva es, para repetir, esencialmente entre Estado y sociedad civil. La primera es monolítica en su concepto de la nación y sus políticas; la segunda es heterogénea, híbrida, heterodoxa. La función de los intelectuales en general, y de los estudios culturales como una nueva práctica disciplinaria en particular, es servir como mediadores en esta disputa entre Estado y sociedad civil, adecuando más la primera a la segunda. El proyecto de García Canclini ofrece a la vez un nuevo modelo y una nueva metodología para esta práctica. Aunque sus logros son a veces radicalmente nuevos, esta metodología es esencialmente la de un sociólogo convencional. Simplemente decide estudiar las cosas desde un nuevo ángulo. En vez de insistir en la distinción sociológica usual entre alta cultura y cultura de masa, estudia las maneras en que esa división se está desintegrando. Aparte de eso, metodológicamente es bastante convencional, y esto lo estamos viendo un poco en los estudios culturales en general: hay una vuelta de las metodologías tradicionales, pero con una nueva amplitud de perspectiva.

Esta articulación de los estudios culturales como una manera de interpelar ideológicamente al Estado para producir nuevas políticas estatales, es mucho más evidente en el nuevo libro de Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, donde hay un reconocimiento de las limitaciones y contradicciones de la fuerza del mercado y de la desterritorialización —uno de sus temas explícitos es la necesidad de “desfatar el paradigma neoliberal”— y una reivindicación, saludable en mi opinión, de la capacidad de la nación-Estado de resistir o modificar las consecuencias de la globalización.

El deseo de García Canclini es contribuir a una reformulación pragmática de la izquierda en las condiciones actuales impuestas por la globalización y los cambios culturales que ha producido. Comparto con él este deseo. Los estudios culturales funcionan no sólo en relación a los organismos estatales. También son una manera de adecuar la izquierda a las condiciones de la post-modernidad, porque la izquierda necesita nuevas políticas culturales, necesita entrar en el campo de la televisión, de las comunicaciones, de los anuncios. En eso la derecha le ha ganado. Por ejemplo, la derecha controla la televisión latinoamericana. ¿Por qué? Si bien es cierto que la derecha tiene dinero y espíritu de empresa, la izquierda también pudo haber montado canales de televisión. Los cubanos daban mucho dinero a las guerrillas, pero no para crear redes electrónicas; no les pareció que eso era imprescindible. El Che llevaba en una mano *El Quijote* y en la otra un rifle. Este era el ícono del “buen revolucionario”: en una mano la cultura burguesa, el humanismo burgués, aristocrático-señorial, representado por *El Quijote*; en la otra el rifle del guerrillero. Para García Canclini, como para mí, el nuevo ícono sería alguien más bien como la protagonista de la película cubana *Retrato de Teresa* (la heroína de la película, Teresa, aparece entrevistada en televisión porque está haciendo un programa de baile en su fábrica, y su marido es técnico de televisión). Para mí, como para García Canclini, Teresa es un sujeto popular más convincente que la imagen del Che heroico.

Pero así como el caso del “socialismo renovado” chileno o la perspectiva de Jorge Castañeda en su importante libro sobre la izquierda latinoamericana, *La utopía desarmada*, se trata en el proyecto de García Canclini de una reforma dentro de la lógica del sistema, no de crear un espacio alternativo o de alentar las contradicciones del sistema. Todo lo opuesto, en cierto sentido: el gran problema con el proyecto de los estudios culturales en su época actual es que desaparece, o tiende a desaparecer, en ella la fuerza de contradicciones y luchas sociales concretas aparte de la contradicción mayor Estado/sociedad civil: es decir la lucha de clases, las reivindicaciones étnicas, nacionalistas o regionalistas, la lucha de las mujeres para la igualdad, el resentimiento o “negatividad” que caracteriza a las identidades subalternas en general, aun en las prácticas de los llamados nuevos movimientos sociales que parecieron ser en un momento el nuevo sujeto social correspondiente a los estudios culturales. Pero (para volver a nuestras observaciones iniciales sobre la Escuela de Birmingham) los estudios culturales surgieron inicialmente y cobraron su fuerza precisamente como una representación, en el doble sentido de *hablar por y hablar de*, de

estas reivindicaciones; era una manera, en efecto, de trasladar la lucha de clases y las luchas para la igualdad dentro de la academia. El proyecto de García Canclini —y vuelvo a insistir que es el proyecto más coherente y valioso de estudios culturales en América Latina— ofrece en cierto sentido soluciones disciplinares a los problemas de explotación e ingobernabilidad que afectan a nuestras sociedades. Creo, por contraste, que es más interesante entender por qué no puede haber soluciones sin un cambio más radical, estructural. Esto requiere, a su vez, pensar la relación entre el proyecto de los estudios culturales y la posibilidad de renovar el proyecto político de la izquierda. En un artículo reciente, Fredric Jameson pregunta “qué es el deseo que se llama estudios culturales” —*what is the desire called Cultural Studies*—, y contesta a su propia pregunta que es el deseo de formar un nuevo bloque histórico de la izquierda. Es la mejor definición de los estudios culturales que conozco.