

Literatura: teoría, historia, crítica 8 (2006): 315-335

Una alternativa política para la literatura*

Juan Carlos Moreno
Universidad Pedagógica Nacional

Frente al reciente debate entre los estudios culturales y el canon humanista, este artículo intenta generar una crítica de los presupuestos de ambas corrientes, a fin de producir una alternativa que denominamos política, proponiendo el estudio de una determinada articulación de las prácticas e instituciones literarias.

Palabras clave: canon; estudios culturales; teoría literaria; política.

A Political Alternative for Literature

In the context of the recent debate between Cultural Studies and the humanist canon, this article tries to generate a critique of both currents paradigms, in order to produce an alternative which we call political, by proposing the study of a specific articulation between literary practices and institutions.

Key words: Canon; Cultural Studies; Literary Theory; Politics.

* Primera versión recibida: 22/03/2006; última versión aceptada: 12/06/2006.

Sólo en tanto concepto puede la literatura aspirar a su autonomía. Muchas de las discusiones en torno a este término encuentran su origen en el múltiple campo semántico de lo “literario”. Cuando Jean Paul Sartre, así como lo hicieron sus posteriores detractores, plantea la pregunta “¿qué es la literatura?”, la inclusión del verbo “ser” evoca de antemano una pregunta por la esencia. Podríamos, por lo tanto, cambiar esta pregunta por “¿qué designa el término ‘literatura?’” En este desplazamiento, las respuestas se multiplican y descubrimos entonces profundas divergencias. La multiplicidad significante que circunscribe el término “literatura” da lugar a un importante “desacuerdo”. El filósofo francés Jacques Rancière define el carácter de esta *mésentente*: “Los casos del desacuerdo [*mésentente*] son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (9). Éste es exactamente el caso cuando tratamos el término “literatura”: utilizamos la misma palabra para designar objetos divergentes, y la disciplina adquiere cuerpo y legitimidad a través de esta situación de malentendido. Es precisamente, pues, en la constitución de este espacio de constante desacuerdo, que la literatura se encuentra con la política. ¿Por qué la política? Según Hanna Arendt, la política se define por la pluralidad de los hombres, el discurso científico se ocupa de *el hombre* en su singularidad: “El hombre es apolítico. La política tiene lugar sólo en el *entre-los-hombres*. Por eso está *fuera del hombre*” (38). Entre los discursos científicos, Arendt menciona la filosofía y su afán por definir lo humano a partir de la singularidad, y seguramente hace referencia a los fundamentos de la crítica kantiana. Utilizaremos esta oposición, y esta definición plural de lo político como punto de referencia para pensar, a su vez, lo “literario”.

Retomemos entonces nuestra pregunta ¿Qué designa el término “literatura”? En principio, etimológicamente este término refiere al signo escrito, a la letra (*litera*), es decir, a to-

dos los textos escritos y legibles. Adrian Mariano, investigadora rumana, publicó un libro con el título altamente sugestivo de *The Biography of the “Idea of Literature”, from Antiquity to Baroque*, en el cual precisa los diversos significados que la literatura, en tanto “idea” (es decir, concepto regulador de una definición), ha tenido. Sabemos que cada modificación en el significado altera profundamente el corpus de obras, esto es, el horizonte de libros circunscrito por la definición dada. Así, demuestra Mariano (y con ella, Paul Zumthor en su libro *Essai de poétique médiévale*) cómo lo que actualmente consideramos y estudiamos bajo el rótulo de “literatura” medieval hace referencia originalmente a un corpus de obras orales, en contrasentido de la etimología de lo “literario”. Las categorías de lo “literario” definen, pues, a cada instante un grupo de “obras”, de libros por leer e interpretar. En el espacio académico tradicional, se circscribe así la tradición literaria bajo el rótulo de “Historia literaria”, y cuando se hace énfasis en esta idea del carácter histórico, se señala por consecuencia la necesidad de la articulación orgánica y diacrónica de un grupo de autores, libros y corrientes, con base en una serie de parámetros conceptuales dados.

Sea como fuere, el elemento decisivo sobre tal horizonte es el de la selección: qué entra en la tradición. Muchas de las recientes y álgidas discusiones en torno al canon literario tienen su origen en la constatación y, sobre todo, en la revisión de los criterios de selección que se ponen en juego para definir un corpus de obras. Soluciones tales como las de Harold Bloom dejan entrever, precisamente, los valores que funcionan para determinar estos parámetros de selección. Enunciar y defender la idea del canon occidental supone de entrada la afirmación de un tácito y centrado cosmopolitismo, supone igualmente la afirmación dominante del elemento occidental para aglutinar obras y autores de latitudes y épocas diferentes, y asume finalmente una homogeneidad cultural global cuyo argumento fundador resulta ser el juicio estético absoluto: la apreciación incondicionada (esto es, no determinada

por ningún factor que no sea el de la sensibilidad) de la inminente belleza por parte de cualquier ser humano. La insistencia de Bloom en el “humanismo” en tanto argumento esencial de su posición hace referencia a la asunción de lo individual como equivalente de lo universal: cualquier lector tendría acceso a las virtudes de una gran obra. Este marcado individualismo se hace patente ya en las últimas líneas de *La angustia de las influencias*, precisamente en una referencia al misterio de las obras maestras: “El misterio del estilo poético, la exuberancia que es belleza en todo poeta fuerte, está emparentado con el deleite del ego maduro en su propia individualidad, que se reduce al misterio del narcisismo” (170). La práctica literaria, reducida a la identificación entre creación y apreciación (de donde viene la identificación del crítico con el poeta), se define en la relación uno a uno, de un lector y un autor, a través de esa huella que es la obra. El misticismo es la única salida posible de tal argumento: la iluminación intransferible ha de ser vivida en el silencio. Así, el criterio de selección se salva de todo cuestionamiento, pues a la manera de los místicos, todo parece jugarse en la privacidad del espíritu, en la soledad que requiere la admisión previa a la manifestación de lo sublime. Ya en 1986, Raymond Williams ponía en evidencia esta neutralización deseada mediante el préstamo del término canon de los estudios bíblicos: “Lo que se representaba con la adopción de esa palabra era la noción de que en ciertas obras literarias había algo de autoridad irrebatible que las aislaban de cualquier tipo de lectura o examen alternativo, y que también clausuraba otros tipos de enfoques. Lo que precisamente se excluía era un modo de lectura que no comenzara con la noción de textos *sagrados*” (1997, 224).

Pero este mismo rechazo de los otros (de los lectores “débiles”) obedece inevitablemente a una cierta posición frente a esos otros. En otras palabras, el individualismo promulgado por Bloom se inscribe en una articulación social mucho más vasta y dentro de problemáticas históricas determinadas, a pesar de su constante esfuerzo por borrar las huellas de su

propia constitución. Lo que resulta interesante de tales movimientos es, precisamente, el tipo de lectura que se propone como legítima. Bloom insiste en su determinación como lector, y es precisamente desde allí que construye su defensa del canon. Lo que resulta desconcertante en su argumento es su débil capacidad para concebir la más mínima pluralidad de lectores y de lecturas. Siendo la defensa del canon prioritariamente una defensa de la lectura (de la “libertad” para acceder sin condicionamientos a los tesoros literarios de Occidente), Bloom hace tabla rasa de su propia constitución en tanto lector. Se trata, claro está, de un movimiento propio de todo esencialismo: el borramiento del origen, la extinción de toda formación. La “comunidad universal” de los lectores ha de coincidir misteriosamente con Bloom, tanto en sus hábitos como en sus gustos, y, sobre todo, en las maneras de leer. Así, la lectura legítima y verdadera, al ser la única que reconoce el valor de las grandes obras, es finalmente la lectura dispuesta a dar por sentada, ya de antemano, dicha grandeza. El canon occidental se construye ciegamente en una redundancia fundadora, en un inusitado círculo vicioso, en la absoluta afirmación de un solo tipo de lectura: la silenciosa práctica escolástica. Nuestra hipótesis asume, por el contrario, que la historia y las condiciones particulares que hacen posible esta práctica individual son constituidas socialmente, a partir del sostenimiento de instituciones tales como las bibliotecas, las academias, las escuelas, las tertulias, las librerías, los seminarios, los festivales, etc. Las prácticas de lectura son, al igual que otras prácticas culturales, construidas pluralmente, pues su misma posibilidad se constituye en espacios múltiples y heterogéneos.

Si la literatura designa en cada desplazamiento de sentido un horizonte y una selección de obras diferente, es en el análisis de la lectura (de las lecturas) que podemos determinar las distintas circunscripciones de tal selección. Un examen de los corpus de lecturas instaurados en los distintos espacios podría dar cuenta de los parámetros que rigen dicha selec-

ción. Y es precisamente la lectura, o mejor, las prácticas de lectura entre las clases obreras de los suburbios ingleses de la posguerra, el tema de unos de los textos fundadores de los estudios culturales británicos, *Uses of Literacy*, de Richard Hoggart. El título del libro es revelador: “literacy” se refiere a la mera capacidad de leer y escribir. Así que el uso que de esta capacidad hacen las comunidades y los individuos señala un grupo de textos, que hasta ese momento estaban fuera de la tradición literaria nacional inglesa. Lo que Hoggart, y con él Raymond Williams, buscaban era la revisión de textos y de interpretaciones textuales que habían sido excluidos de dicha tradición (a partir de la experiencia de la educación literaria de personas adultas por fuera de la universidad) y, sobre todo, a partir de la afirmación y el estudio de prácticas alternativas y consideradas no legítimas (en últimas, la puesta en cuestión del elitismo cultural). Este proyecto se convirtió, en el curso de los años y por desplazamientos y negociaciones sucesivos, en la pura y acrítica afirmación de la “verdadera” cultura de la gente. Dicha redefinición del concepto de cultura ensanchó necesariamente el corpus de obras por estudiar. Basta revisar las listas de algunas revistas internacionales de los estudios culturales para percibir este nuevo corpus propuesto: músicas pop, telenovelas, películas taquilleras, novelas de aeropuerto. De inmediato se desprende el fundamento de tal selección: se presenta el estudio de textos alternativos como aquellos que no están mediados por las instituciones tradicionales, a saber, la academia.

El punto neurálgico del cambio de dirección entre el proyecto primitivo y el estado actual de los estudios culturales se puede encontrar en una disyuntiva de orden político. Frente a la fuerte regulación elitista de la universidad clásica inglesa (Oxford y Cambridge) respecto a la selección de las obras que representan el carácter nacional, los jóvenes profesores provenientes de las clases medias (Williams y Hoggart han insistido en su condición social) procuraban cuestionar precisamente esta identificación de la “cultura nacional” con la cultura de

las élites, y, para hacerlo, se vieron en la necesidad de redefinir el concepto de cultura, ensanchándolo hacia prácticas hasta entonces consideradas no legítimas. La crítica que realiza Williams del sector académico tiene una profunda relación con la perpetuación y reproducción constante de ciertos valores, es decir, con el carácter conservador de la institución:

It is often an obstacle to the growth of a society that so many academic institutions are, to an important extent, self-perpetuating and resistant to change. The changes have to be made, in new institutions if necessary, but if we properly understand the process of the selective tradition, and look at it over a sufficiently long period to get a real sense of historical change and fluctuation, the corresponding value of such perpetuation will be appreciated.(1961, 69)¹

Williams apunta, de esta manera, a una desmitificación de la *cultura* a través de su ubicación temporal, única perspectiva que permite determinar el amplio proceso de la *cultura*, su constante conformación y reajuste a través de la historia. La autoperpetuación de la academia tiende a estabilizar y anquilosar una sola concepción de la “cultura” impidiendo una nueva determinación de una cultura viva y cambiante, por lo tanto, plural. Ahora bien, la propuesta de Hoggart conserva esta intención y se propone determinar precisamente de qué manera las clases obreras “usaban” los textos ofrecidos por el mercado de la posguerra; el concepto de “mirada oblicua” funciona para dar cuenta de las resistencias que una cultura tradicional ofrecía a la producción cultural urbana. Si bien las

¹ “Es a menudo un obstáculo para el crecimiento de una sociedad el que tantas instituciones académicas, en una medida importante, se perpetúen ellas mismas y sean resistentes al cambio. Tienen que hacerse cambios, en nuevas instituciones si fuera necesario, pero si entendemos enteramente el proceso de una tradición selectiva, y lo miramos sobre un importante lapso de tiempo para obtener un sentido real del cambio histórico y de la fluctuación, el valor correspondiente de dicha perpetuación será apreciado”. [Todas las traducciones son mías]

comunidades suburbanas consumían masivamente las revistas, la música y las películas ofrecidas, Hoggart demuestra de qué manera la ecuación entre consumo y valor se rompe a través del uso que los individuos hacían de aquellos textos. La relación comercial no equivalía sin más a la constitución de los valores de una comunidad, los cuales se ponían de manifiesto precisamente en la desviación simbólica que producían los distintos “usos” y prácticas. En ambos casos se trata de una puesta en perspectiva de la particularidad y multiplicidad de las diversas lecturas: de una parte, la relatividad de la cultura de élite, el cuestionamiento de su hegemonía; de otra parte, el desarrollo de las resistencias y la dinámica de las prácticas populares, su complejidad cultural. Descubrimos así la pluralidad de las prácticas de lectura y su inscripción en una definición más amplia de la “cultura”. Un objetivo que puede retrasarse hasta esta reflexión de Walter Benjamin:

Condensado de obras consideradas independientemente, si no del proceso de su producción, al menos de aquél gracias al cual ellas perduran, el concepto de cultura tiene un aspecto fetichista. Allí, la cultura parece reificada. Su historia no sería más que la sedimentación de hechos memorables, reunidos en la ausencia de toda experiencia auténtica, es decir, política. (187)

Esta revisión del proceso de perduración, de conformación de las obras y de su valor, constitutivo del horizonte de la cultura, requiere, por lo tanto, una interpretación de los procesos de percepción e interpretación histórica en constante actualidad. La propuesta de Benjamin es la de reconstruir los procesos del pasado con el compromiso de una experiencia siempre actual de la historia: la apropiación de la cultura viva del pasado entraña una experiencia consciente tanto de la forma y las vías por las cuales las obras llegan al intérprete, como de la experiencia propia del historiador. No

hay, pues, lugar para el aislamiento del lector: toda interpretación exige una pluralidad de lecturas, un tejido múltiple y diverso y, por lo tanto, la puesta en juego de una experiencia política. La revisión del proceso de formación del horizonte que constituye la “cultura” implica el análisis de la articulación colectiva de los sujetos implicados, ese entre-los-hombres a partir del cual Arendt define la experiencia política.

En un número monográfico publicado por la revista *Modern Language Notes* en 1997, dedicado a los estudios culturales, el profesor Michael Sprinker señala precisamente el abandono de la dimensión histórica en los tardíos estudios culturales:

Its overwhelming preoccupation with the products of contemporary mass culture creates a virtual *cordon sanitaire* that blocks any proper historicizing function and renders culture into an undifferentiated stream of endlessly repeated images of the same. This is to say that, by virtue of its own theoretical limitations, cultural studies has mutated from its original condition of limited but real resistance to the relations of domination in capitalist society, into one of the instruments by which those relations are, subtly but powerfully, reproduced.(392)²

Esta dimensión acrítica de los tardíos estudios culturales puede encontrar su sustento en una determinada experiencia política de afirmación de las reglas del mercado: las listas de objetos de estudio dan cuenta de un credo idiosincrático se-

² “Su sobrecogedora preocupación por los productos de la cultura de masas contemporánea crea un virtual cordón sanitario que bloquea cualquier función propiamente histórica y convierte la cultura en un flujo indiferenciado de una repetición interminable de imágenes de lo mismo. En otras palabras, en razón de sus propias limitaciones teóricas, los estudios culturales se han desplazado de su condición original de limitada pero verdadera resistencia a las relaciones de dominación en la sociedad capitalista, hacia la de meros instrumentos mediante los cuales estas relaciones son, sutil pero poderosamente, reproducidas”.

gún el cual la relación “liberal” entre los sectores productivos y los consumidores reflejaría las “verdaderas” preferencias de la gente, frente a “falsos y elitistas cánones académicos”. La disyuntiva que funda la selección de los objetos a estudiar continúa demagógicamente la simple oposición entre cultura de élite y cultura popular, siendo esta última el equivalente implícito de las producciones de “inmensa acogida”. Es interesante constatar una advertencia coincidente de Raymond Williams respecto al problema de la historicidad, en su conferencia sobre los estudios culturales de 1986, en la que este padre fundador hace un estado del arte y pregunta:

¿Cómo podríamos llevar a término el importante trabajo que se está haciendo hoy sobre los relatos de detectives, por ejemplo, si no fuéramos capaces de remontarnos a los relatos policiales del siglo XIX y captar el medio social y cultural preciso del cual provino esa forma, para poder agregar entonces una dimensión extra del análisis a lo que decimos en la actualidad acerca del relato detectivesco? (1997, 196)

Ahora bien, ni la individuación universalista de la absoluta experiencia estética profesada por el humanismo literario, ni la integración acrítica y demagógica de los estudios culturales, parecen solucionar la problemática que plantea la articulación múltiple y plural de las prácticas literarias. En ambos casos, se lleva a cabo una abstracción de los procesos colectivos que constituyen la producción, perpetuación y recepción de las obras, del horizonte cultural: sea a partir de la afirmación de una esencia, es decir, de un bien común innato y puesto en cada individuo, pero de cuya formación, desarrollo, puesta en juego nada se nos dice, aparte de su evidente actuar en la percepción de una obra sublime, imagen de la comunión metafísica y silente; sea a partir de la afirmación de una ley total y de por sí lógica y suficiente que regula infaliblemente las relaciones sociales, permeándolas de uniformidad y consenso, en una global equivalencia de valores. En cada caso, se

lleva a cabo inevitablemente una abstracción de los complejos procesos de producción, distribución, percepción y valorización de las prácticas culturales: de una parte, el eslogan de humanismo sirve como soporte de una universalidad en la que el hombre es sujeto absoluto y autónomo en la experiencia estética, pero nada se nos dice acerca de las condiciones que posibilitan dicha experiencia; así, el discurso vacía constantemente sus propios fundamentos al enunciar lo que en principio rechaza, esto es, la (im)possible comunicabilidad de la experiencia. De otra parte, se anuncia la “verdad” de una experiencia comunicativa de una sola dirección: se despliega un tácito consenso en torno a los contenidos dados, pero nada se nos dice acerca de las desviaciones, resistencias y estrategias interpretativas de los participantes.

En ninguna de estas dos corrientes se hacen explícitas las condiciones materiales, los canales de distribución, las posibilidades de valoración de las obras, ni mucho menos una determinación de la posición del sujeto que produce el discurso crítico. El humanista borra las condiciones que han posibilitado la afirmación de su individualidad (su posición institucional, la comunidad que le da legitimidad a su discurso, la formación de su capacidad refinada de lectura, las convenciones que le permiten un cierto nivel de comunicabilidad), mientras que el especialista en estudios culturales omite su distancia social frente al objeto del saber (confiando en los principios de su propia demagogia, afirma una comprensión inmediata de las prácticas populares, creyendo que el consumo masivo ha eliminado finalmente todas las distancias sociales, inclusive la suya; omite así su propia posición, las condiciones que autorizan su discurso, y el hecho mismo de su propia enunciación como distancia social). Léanse a propósito las primeras líneas de una introducción de Douglas Kellner a una antología de estudios culturales:

La radio, la televisión, las películas, y los otros productos de la cultura mediática proveen materiales a partir de los cu-

les formamos nuestras identidades, nuestro sentido de lo propio, nuestra noción de lo que significa pertenecer a lo masculino o a lo femenino, nuestro sentido de clase, de etnicidad y de raza, de nacionalidad, de sexualidad, de nosotros y de ellos. Las imágenes mediáticas ayudan a dar forma a nuestra visión de mundo y a nuestros más profundos valores: lo que consideramos bueno o malo, positivo o negativo, moral o inmoral. Las historias mediáticas ofrecen símbolos, mitos y recursos a través de los cuales constituimos una cultura común y a través de cuya apropiación nos insertamos nosotros mismos en esta cultura . . . Estamos, desde la cuna hasta la tumba, inmersos en una cultura mediática y consumista y es por lo tanto importante aprender cómo entender, interpretar y criticar sus significados y mensajes. Los medios son una profunda y a menudo malinterpretada fuente de pedagogía cultural: ellos contribuyen a enseñarnos cómo comportarnos y qué creer, sentir, pensar, temer y desear –y qué no.

Se puede constatar en esta cita la voluntad de identificación discursiva de Kellner con los otros a través de la utilización de ese nosotros que pretende borrar toda barrera y crear la ilusión de una “cultura común”.

La inmanencia rige como principio argumentativo para ambas posturas; la inherencia de lo humano y de la gente. Los actuales estudios culturales no hacen sino desplazar la esencia hacia un sujeto global y multitudinario, y en este punto encuentran un tronco común con el humanismo de la alta cultura: ambos coinciden en la idea de la constitución tácita y espontánea de una comunidad desarticulada. En ninguna de las dos propuestas se puede determinar el trabajo de articulación de lo heterogéneo, de lo antagónico, de lo diverso: o bien la individuación permea desde la raíz al declarar un sujeto trascendente y *a priori* respecto de toda experiencia estética particular, finalmente idéntica porque es universal; o bien, la percepción masiva recubre uniformemente una multitud

convocada sin distinción, y cuyo consenso se manifiesta por la simple aceptación silenciosa.

En este punto, se nos podría objetar que uno de los rasgos fundamentales de los estudios culturales y al mismo tiempo uno de sus fines políticos es lo que suele reunirse bajo el nombre de multiculturalismo: los estudios de culturas minoritarias en países del primer mundo (negros, mujeres, homosexuales, latinos, etc.). Es el foro lo que desvirtúa dicha multiplicidad, en la medida en que el estudio de estas culturas se inscribe prioritariamente en el cuadro del estudio de los medios masivos de comunicación. El problema de dicha perspectiva es que se tiende a considerar los medios como el foro público por excelencia (MTV es un caso paradigmático), aceptando de manera tácita, y por ende demagógica, la lógica dominante del mercado. Es así como, en un giro propio de este credo, Madonna merece artículos y cursos monográficos, en tanto figura representativa de estrategias de mercado que apelan a diversas audiencias, y especialmente a las minorías, tal como lo afirma Douglas Kellner: “Sus primeros videos musicales estaban destinados a las adolescentes, pero pronto incorporó a los negros, a los hispanos, y a otras audiencias minoritarias con sus imágenes de sexo interracial y familia multicultural en los conciertos. También llamó la atención de audiencias de gays y lesbianas, así como de audiencias feministas y académicas, en cuanto sus videos se volvieron más complejos y políticos”. Este giro corresponde a lo que Benjamin denominaba “la estetización de la política”, es decir, la transposición de los valores culturales propios del corpus estético al dominio de lo político, con lo que dicha transposición entraña: el culto del personaje carismático y su capacidad de convertir la historia humana en mero espectáculo.

El elitismo cultural pretende eliminar las diferencias al afirmar la trascendencia y universalidad de una cierta experiencia estética; mientras el populismo cultural asume la eliminación de las diferencias, afirmando la libertad de elección de multitudes indiferentes. En ambos casos, encontramos la

emergencia de dos grupúsculos silenciosos (las silentes compañías de visionarios y las pasivas multitudes) planteados de manera espontánea y absolutamente desarticulada, con los textos como el elemento cohesivo y central: de allí, una inevitable tendencia a la reificación tanto de las obras como de los productos culturales. En ambos casos se salta la pluralidad de sujetos y, por consiguiente, se hace caso omiso de los procesos de articulación que posibilitan la emergencia de comunidades aglutinadas alrededor de una práctica interpretativa y valorativa.

Lo que Pierre Bourdieu denomina “capital cultural” resulta decisivo para comenzar a pensar los procesos de articulación y formación de las habilidades y capacidades de apreciación que se denominan estéticas. Podríamos decir que se trata de determinar la “arqueología de la posibilidad de experiencia estética”, lo que Bourdieu llama “crítica del juicio estético”, subtítulo de su libro *La distinción*. El sociólogo francés insiste en la distribución desigual del capital cultural:

Les intellectuels pensent spontanément le rapport à l'œuvre d'art comme une participation mystique à un bien commun, sans rareté. Tout mon livre est là pour rappeler que l'accès à l'œuvre d'art requiert des instruments qui ne sont pas universellement distribués. Et par conséquent que les détenteurs de ces instruments s'assurent des profits de distinction, profits d'autant plus grands que ces instruments sont plus rares (comme ceux qui sont nécessaires pour s'approprier les œuvres d'avant-garde). (1994, 11)³

Sin embargo, Bourdieu llega a esta *evidencia* no a través de la enunciación de los gustos auténticos de la gente y de los

³ “Los intelectuales piensan espontáneamente la relación con la obra de arte como una participación mística de un bien común, sin rareza. Todo mi libro está allí para recordar que el acceso a la obra requiere instrumentos que no son universalmente distribuidos. Y, en consecuencia, los detentadores de estos instrumentos se aseguran beneficios de distinción, beneficios más grandes en la medida en que esos instrumentos sean más raros (como los que son necesarios para apropiarse de las obras de vanguardia)”.

diversos grupos sociales, sino analizando de qué manera la distancia social entre el encuestador y el encuestado (su libro *La distinción* se basa en diversas encuestas sobre gustos y tendencias culturales) se manifiesta en la recurrencia a la cultura legítima: al ser encuestado, el sujeto (hecho objeto y autopositionado como tal) no manifiesta sus hábitos culturales, sino aquellos que él considera válidos y legítimos frente al encuestador. De esta manera, se pone en evidencia no sólo la desigual distribución del capital cultural sino la dominación simbólica que ejercen los grupos dominantes sobre los dominados a través de la distribución del primero. Lejos estamos, pues, del desinterés de la estética pura y universalista, detentadora de la cultura legítima. Bourdieu insiste en la correlación entre la unificación del mercado de circulación de bienes culturales y la dominación simbólica: la instauración y la reproducción de la cultura legítima garantiza y perpetúa las diferencias sociales. Y las valida en la medida en que la distribución del capital cultural, esto es, las capacidades de admirar las obras, la adquisición de herramientas de dicha apreciación y la constitución social del gusto como categoría distintiva, se realizan sobre las diferencias de las que él mismo es producto. De allí que se presente una fuerte tendencia de los sujetos a no reconocer esta distribución, a considerar su producto más refinado, el gusto, como algo natural, es decir, universalmente disponible. Varias objeciones se le pueden hacer y se le han hecho a esta teoría, entre ellas quizá la más recurrente sea la de la rigidez del modelo, una fatal y castradora equivalencia entre las prácticas culturales y los grupos sociales: según el análisis de Bourdieu, argumentan sus detractores, sería imposible explicar la participación efectiva de sujetos y grupos culturalmente desposeídos en prácticas reservadas a sectores elitistas, así como la participación de sectores de la élite en prácticas propias de grupos inferiores. Esta “homogenización cultural” resulta evidente para los partidarios del posmodernismo, tal como Fredric Jameson explica en su *Post-Modernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*:

One fundamental feature of all post-modernisms enumerated above: namely, the effacement in them of the older (essentially high modernism) frontier between high culture and so-called mass or commercial culture, and the emergence of new kinds of texts infused with the forms, categories, and contents of that very culture industry so passionately denounced by all the ideologies of the modern. (45)⁴

Para Jameson, esta expansión y explosión de la cultura en un movimiento que tiene aire de caótico y heterogéneo, obedece a una fase del capitalismo tardío, a la expansión definitiva y sin límites del capital financiero multinacional en una escala global, y en sectores antes excluidos, esto sumado a la influencia de nuevas tecnologías informáticas de “producción y reproducción del simulacro”. La intervención de este capital financiero corporativo y transnacional en zonas de lo que se denominaba “alta cultura”, con obtención de altos beneficios (museos, fundaciones artísticas, editoriales, universidades) habría eliminado finalmente toda distinción entre ésta y la cultura llamada de masa. Como ya señalamos, éste es un profundo credo de los estudios culturales.

Ahora bien, Jameson propone la constitución de un “mapeo cognitivo” a fin de crear una nueva cultura pedagógica política “which seeks to endow the individual subject with some new heightened sense of its place in the global system” (60).⁵ Se trata de una cuestión de representación, tanto del espacio total como del propio sujeto. La insistencia en el término “política” está íntimamente ligada a la capacidad de representar

⁴ “Un rasgo fundamental de todos los posmodernismos enumerados anteriormente: a saber, la desaparición en ellos de la antigua frontera (propia del alto modernismo) entre la alta cultura y la así llamada cultura comercial o de masas, y la emergencia de nuevos tipos de textos animados con las categorías y los contenidos de aquella cultura industrial tan apasionadamente denunciada por todos los modernismos”.

⁵ “... que busca darle al sujeto individual un nuevo sentido, más elevado, de su lugar en el sistema global”.

la parte del sujeto en la totalidad todavía “irrepresentable” (por heterogénea y caótica) que es “the ensemble of society’s structures as a whole”.⁶ La idea de “cultura política” hace, entonces, referencia sobre todo a una voluntad, a la decisión por parte de los sujetos de definir, dominar y determinar su campo de participación en el conjunto de la sociedad a partir de una comprensión de la lógica del conjunto de los bienes simbólicos y de su circulación.

La propuesta de Bourdieu se vale del concepto de *habitus* para dar cuenta de una incorporación del sujeto en las prácticas, no de manera inconsciente y pasiva, ni de manera cómplice y voluntaria. La unificación del mercado de circulación de bienes simbólicos exige una participación de los sujetos en las valoraciones dadas; para Bourdieu, ésta es posible sólo gracias a una incorporación socialmente regulada de las prácticas en los sujetos, tal como lo explica en relación con la lengua:

La reconnaissance de la légitimité de la langue officielle n'a rien d'une croyance expressément professée, délibérée et révocable, ni d'un acte intentionnel d'acceptation d'une norme; elle est inscrite à l'état pratique dans les dispositions qui sont insensiblement inculquées, au travers d'un long et lent processus d'acquisition, par les sanctions du marché linguistique et qui se trouvent donc ajustées, en dehors de tout calcul cynique et de toute contrainte consciemment ressentie, aux chances de profit matériel et symbolique que les lois de formation des prix caractéristique d'un certain marché promettent objectivement aux détenteurs d'un certain capital linguistique. (2001, 78-79)⁷

⁶ “... el conjunto de las estructuras de la sociedad como un todo”.

⁷ “El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial no tiene nada de una creencia expresamente profesada, deliberada y revocable, ni tampoco de un acto intencional de aceptación de una norma; ella se inscribe sobre el estado práctico en las disposiciones que son insensiblemente inculcadas a través de un largo y lento proceso de adquisición, por las sanciones del mer-

Así, la construcción del *habitus* pasa silenciosamente por la conciencia, y es precisamente la puesta en evidencia de este paso silente el objetivo del pensamiento crítico. Bourdieu enuncia el *habitus* como herramienta de comprensión, a fin de eliminar sus mecanismos, sometiéndolo a una revisión explícita respecto a nuestras disposiciones, elecciones y preferencias. La tácita y no admitida conclusión de este modelo es que son precisamente las herramientas críticas de elucidación las que nos permitirán, en tanto sujetos, controlar y modificar estas ecuaciones sociales hasta ahora inhibidas, reprimidas (*refoulées*) y, así, desmantelar los mecanismos de dominación y las distancias que estos producen y reproducen en el conjunto de las relaciones sociales. Encontramos, pues, así como en Jameson, un llamado a la configuración de un principio cognitivo como arma de resistencia a la dominación manifiesta y reproducida en las prácticas culturales legítimas y hegemónicas (es decir, comúnmente tomadas por tales, sean de masa, sean de élite).

Frente a la embestida de una explosión cultural que invade no sólo espacios geográficos, sino que también permea espacios simbólicos antes reservados a las élites, es necesario plantearse distintas cuestiones. ¿Se ha superado realmente la distinción entre cultura de élite y cultura de masa? ¿La enunciación de esta superación no se inscribe, acaso, todavía en un esquema de dominación a través del cual se desvirtúan y desarman producciones culturales alternativas? ¿La ilusión de una multitudinaria, global y única cultura sin aparentes márgenes, estaría llamada finalmente a solventar diferencias e injusticias cada vez más profundas, tarea antiguamente asignada, por ejemplo, a la exacerbación del nacionalismo? En el último peldaño de la vieja utopía del flujo internacional de bienes y servicios,

cado lingüístico, y que logran por lo tanto ajustarse, lejos de todo cálculo cínico y de toda restricción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico que las leyes de formación de precios características de un cierto mercado prometen objetivamente a los detentadores de un cierto capital lingüístico”.

los bienes simbólicos no sólo han perdido su “aura”, sino que han pasado a ser el punto visible (extremadamente visible) de este fenómeno. En el mercado, las obras parecieran estar liberadas a un flujo sin las “antiguas” ataduras y restricciones, de allí tal vez su insospechada ambigüedad simbólica. Sin embargo, las obras como la información circulan, y la cuestión no está simplemente en anunciar su inminente e inmediata presencia y disponibilidad, esa súbita cercanía que destruyó su aura, sino en anunciar que la capacidad de apropiación e interpretación es distribuida de manera desigual.

Uno de los argumentos de defensa del humanismo es que las grandes obras de la literatura y del arte deben ser imprescindibles, ya que se les otorga de por sí un valor supremo: pero la misma defensa del canon deja entrever, en efecto, la necesaria intervención de defensores, es decir, la no inmanencia de las obras, lo indispensable de una “humana” práctica literaria activa, y la posibilidad abierta y sostenida de esta discusión. Por su parte, los estudios culturales reivindican los productos de la cultura de masas sin revisar las distancias sociales implícitas en la utilización de dichos productos, creyendo que la pura existencia y presencia de ciertos productos equivale a un simple modelo de interpretación unitario y multitudinario. La reificación de ambos sectores oculta los procesos efectivos de constitución y legitimación de las prácticas que contienen las obras y los productos: tanto en uno como en otro, el trabajo, como proceso de conformación del valor, es abstraído.

Así, retomando nuestra pregunta inicial, podemos afirmar que aquello que designa el término literatura no es una esencia, sino las prácticas que constituyen el valor de los textos, y específicamente las relacionadas con la utilización, interpretación, conservación, enseñanza, e incluso destrucción y olvido de los mismos. Y es necesario señalar que estas prácticas no se pierden ni en los íntimos e inaccesibles confines secretos del ego, ni en las vastas y sobrecededoras planicies de las multitudes: éstas se construyen de manera colectiva, a través

de la creación y sostenimiento de redes cooperativas de sujetos dispuestos a hacer un cierto uso de los textos y de la posibilidad que éstos ofrecen al ser socializados en diversos lugares y tiempos. El término “cooperativo” no significa aquí homogéneo y apacible, pues queremos señalar más bien una “pluralidad” de sujetos y comunidades que han de articularse. Sujetos plurales, porque han seguido distintas trayectorias, porque cada quien ya está atravesado por pertenencias a distintas comunidades y grupos, a veces divergentes e, incluso, antagónicos. Todos estos diversos órdenes de participación, por su misma pluralidad, dejan entrever la contingencia de cada uno de ellos, es decir, la contingencia de las diversas relaciones sociales, y es exactamente en este punto donde volvemos a encontrar, o que desentrañamos, la necesidad de la política, en los términos de Jacques Rancière: “El fundamento de la política no es más la convención que la naturaleza: es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza” (31). La puesta en evidencia de las prácticas que constituyen aquello que aglutinamos bajo el nombre de “literatura”, y sobre todo, el estudio de la manera en que los diversos sujetos articulan estas prácticas (desde los académicos hasta los lectores comunes, pasando por los otros actores involucrados: editores, críticos, bibliotecarios) nos lleva hacia la necesidad de una reflexión en torno a las configuraciones históricas de las diversas prácticas por medio de las cuales tanto en el pasado como en el presente los actores y participantes configuran aquello que se designa y que designamos con el término “literatura”.

Obras citadas

- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1994.
Benjamin, Walter. “Eduard Fuchs, collectionneur et historien”.
Oeuvres III. Paris: Gallimard, 2000. 170-225.

- Bloom, Harold. *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Raisons pratiques*. Paris: Seuil, 1994.
- Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*. London: Penguin Books, 1959.
- Jameson, Fredric. "The Cultural Logic of Late Capitalism". *Post-Modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham (NC): Duke University Press, 1991. 1-54.
- Kellner, Douglas. "Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture". <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/SAGEcs.htm>>. Consultado en 15-05-06.
- Mariano, Adrian. *The Biography of the "Idea of Literature", from Antiquity to Baroque*. Albano: State University of New York Press, 1996.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo: Filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Sprinker, Michael. "We lost it at the movies". *Modern Languages Notes* 112.3 (1997): 385-399.
- Williams, Raymond. *The Long Revolution*. London: Penguin, 1961.
- _____. *La política del modernismo: Contra los nuevos conformistas*. Buenos Aires: Manantial, 1997.