

Universalismo, identidad y discurso académico en el contexto de la globalización

Juan David Escobar Chacón

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

jdescobar@unal.edu.co

Este artículo plantea una crítica al concepto de “identidad” y a los discursos basados en la diferencia. Se postula que la “identidad” ha sido banalizada hasta el punto de convertirse en un argumento moral que neutraliza la crítica ideológica y política en los estudios de la cultura. Lo anterior se argumenta a través de dos tesis: 1) al hacer un énfasis únicamente en el reconocimiento de los derechos individuales, estos discursos han perdido la idea de lo común en el ámbito político, y 2) la instrumentalización de los discursos de la diferencia ha contribuido a la pérdida del espesor crítico de las humanidades, lo cual es señal de su complicidad con el consumo acrítico de la cultura y con el universalismo “capitalista” que se impone mundialmente. Por último, se reflexiona sobre la importancia de la posición crítica de los estudios literarios para responder preguntas sobre las relaciones entre estética, ideología y política.

Palabras clave: identidad; diferencia; universalidad; estudios literarios; estudios culturales; estética.

Cómo citar este artículo (MLA): Escobar Chacón, Juan David. “Universalismo, identidad y discurso académico en el contexto de la globalización”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 20, núm.2, 2018, págs. 155-184.

Artículo original. Recibido: 12/01/18; aceptado: 13/02/18. Publicado en línea: 01/07/18.



Universalism, Identity, and Academic Discourse in the Context of Globalization

The article carries out a critique of the concept of “identity” and of the discourses based on difference, arguing that “identity” has been banalized to the point of transforming it into a moral argument that neutralizes ideological and political criticism in studies on culture. That argument is based on two theses: 1) by emphasizing only the recognition of individual rights, these discourses have lost sight of the idea of commonality in the political sphere; and 2) the instrumentalization of discourses on difference has contributed to weakening the critical potential of the humanities, which, in turn, is a sign of their complicity with the acritical consumption of culture and with the “capitalist” universalism that is being imposed worldwide. Finally, the paper offers some reflections on the importance of the critical position of literary studies when attempting to answer questions regarding the relations among aesthetics, ideology, and politics.

Keywords: identity; difference; universality; literary studies; cultural studies; aesthetics.

Universalismo, identidade e discurso acadêmico no contexto da globalização

Este artigo expõe uma crítica ao conceito de “identidade” e aos discursos baseados na diferença. Postula-se que a “identidade” foi banalizada até o ponto de converter-se em um argumento moral que neutraliza a crítica ideológica e política nos estudos da cultura. O anterior é argumentado através de duas teses: 1) ao dar ênfase unicamente ao reconhecimento dos direitos individuais, esses discursos perderam a ideia do comum no âmbito político, e 2) a instrumentalização dos discursos da diferença contribuiu para a perda da força crítica das humanidades, o que sinaliza sua complicitade com o consumo acrítico da cultura e com o universalismo “capitalista” que se impõe mundialmente. Por último, reflete-se sobre a importância da posição crítica dos estudos literários para responder a perguntas sobre as relações entre estética, ideologia e política.

Palavras-chave: identidade; diferença; universalidade; estudos literários; estudos culturais; estética.

“**A**VECES TENGO LA IMPRESIÓN DE que el canon de los estudios culturales está establecido por el mercado, que no es mejor autoridad que la de un académico elitista” (Sarlo 12). Ya hace veinte años que Beatriz Sarlo publicó su pequeño ensayo “Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa”. En ese entonces, su agudeza crítica señalaba que “los estudios culturales son hoy una fortaleza contra una versión canónica de la literatura. Vivimos entre las ruinas de la revolución foucauldiana”, y continuaba: “aprendimos que donde había discurso había ejercicio del poder y las consecuencias de este postulado no pudieron exagerarse más” (9). Actualmente, el polvo de esas ruinas se respira en los medios de comunicación, en la propaganda política y, obviamente, en las universidades. La inclusión, la integración, la multiculturalidad, la interculturalidad, la identidad, la pluralidad, entre otras posturas, son el espectro de una universidad comprometida, beligerante y moderna, y de una sociedad tolerante y conciliadora.

Esta terminología, que parece encarnar un nuevo universalismo, el de la identidad y la diferencia, se manifiesta de dos maneras en el campo de las humanidades: el primero es el de la universidad comprometida y beligerante que se contenta con señalar la marginalización y la exclusión de grupos sociales. El segundo, el de la idea de la cultura como un espacio neutro al cual el especialista se acerca para describir positivamente las producciones culturales, fuera de cualquier análisis crítico, estético e ideológico. Ambas caras son sospechosas: no deja de ser inquietante que tanto la beligerancia como ese aparente lugar de “neutralidad”, como bien apunta Sarlo, sean ilusorios; son apariencias que pueden ocultar una fuerza totalizante y hasta cierto punto universal: el mercado. La situación posnacional ha relocalizado la cultura, la ha desplegado en la llanura infinita de los bienes de consumo. En otras palabras, en el caso de la literatura, así como de otros productos culturales, esta no se lee, solo se consume. Este fenómeno no solo altera los modos de recepción de las diferentes artes, sino también su interpretación ideológica y estética en el campo académico. En ese sentido, y hablando estrictamente del campo literario, la crítica, la teoría y la historia literarias parecen haber perdido su razón de ser, al igual que la universidad y la producción académica, como lo plantea Bill Readings en *The University in Ruins* (*La universidad en ruinas*).¹

1 Todas las traducciones de los textos que no están en español son mías. En lo sucesivo, dejaré el título en inglés con la respectiva traducción para señalar que la traducción es una versión mía.

Para Readings, la universidad como institución sufrió una transformación en su estructura, en su *raison d'être*, al desvincularse de la idea del estado nación y diluirse en el proceso de globalización (americanización) asimétrica que ya había comenzado años antes. La universidad empezó a convertirse “en una corporación burocrática y transnacional, ligada a instancias transnacionales de gobierno como la Unión Europea o funcionando, por analogía, como una corporación transnacional” (3). Adhiriéndonos a la idea de Readings, podemos pensar que este cambio también es observable en los discursos de las humanidades actualmente. Esta transición de una modernidad, basada en el modelo estado nación, a una era posnacional, a mi modo de ver, es análoga a dos formas muy distintas de concebir las ciencias humanas y su rol social: la primera, cuya función primordial, de acuerdo con Readings, era producir, proteger e inculcar una idea de cultura nacional (3); la segunda corresponde a la visión culturalista y se centra en los efectos de la globalización, la acción política, la fragmentación del espacio cultural y el análisis de los nuevos modos de producción simbólica y discursiva, y de sus efectos sobre los sujetos.

Desde esta perspectiva, es necesario reflexionar sobre el lugar de estas dos modalidades de humanidades que cohabitan en el escenario de la globalización, en el que las culturas locales y todo el espectro de producciones simbólicas (desde la literatura hasta las expresiones más populares de la cultura) desempeñan un papel de vital importancia, ya sea para el desarrollo de los mercados o para las luchas sociales, políticas y culturales de diversos movimientos. Parto de la tesis de que la “universalización” de la diferencia, producto de luchas y movimientos sociales, continúa perdiendo sentido a medida que la universidad se incorpora en la economía del conocimiento. Por lo tanto, en el siguiente texto trataré de sustentar las siguientes afirmaciones: 1) la reificación de la diferencia, expuesta en la proliferación y agotamiento de los discursos de identidad en la universidad, es una manifestación de la crisis de “universalidad” en la que actualmente vivimos. 2) La pérdida del espesor crítico de las humanidades es señal de su complicidad con el consumo acrítico de la cultura y con el universalismo “capitalista” que se impone mundialmente y que no deja lugar para discursos o espacios simbólicos fuera de los bienes de consumo. 3) La última tesis consiste en que, tal como lo propone Sarlo, si el siglo XXI es el siglo de la crítica, la posición valorativa de los estudios literarios se hace necesaria para responder preguntas con respecto a las visiones de mundo, la ideología y

la política, así como a la relación con el pasado, la memoria y la tradición, problemáticas que parecen haber desaparecido del horizonte de los estudios de la cultura.

Los universales

¿Por qué no sostener [...] que algunas personas deben pagar un costo que beneficie a otras personas en razón de un bien social superior? Sin embargo, no hay ninguna entidad social con un bien en sí que se someta a un sacrificio por su propio bienestar. Solo hay personas individuales, personas diferentes e individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a una de estas personas en beneficio de las otras es simplemente usarla y beneficiar a otras. Nada más...

Hablar de un bien general se reduce a esto.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*

En *The Once and Future Liberal: After Identity Politics* (*Los liberales de siempre: después de las políticas de identidad*), Mark Lilla, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Nueva York, se sirve de esta cita para mostrar que la elección de Trump es, en realidad, consecuencia del pensamiento liberal que centra todo su capital político en la lucha por los derechos individuales. “Solo hay personas individuales, personas diferentes e individuales, con sus vidas individuales” recalca Robert Nozick, famoso por haber escrito *Anarchy, State, and Utopia* (*Anarquía, Estado y utopía*) y por haber formulado la teoría del Estado mínimo, en la cual la función más importante del Estado es preservar los derechos individuales de los ciudadanos. Según Lilla, el proyecto liberal norteamericano basado en la idea universal de ciudadanía y libertad se encuentra erosionado por la incapacidad del Partido Demócrata de establecer fines comunes. Esta deficiencia estratégica, según él, fue aprovechada por el gobierno de Ronald Reagan en los años ochenta para acabar con la idea de un Estado social de derecho y construir la base de un proyecto republicano a largo plazo que, independientemente del partido político del presidente de turno, asegurara el control de las diferentes Cortes en todos los niveles legislativos y en general en toda la burocracia administrativa. Su discurso, basado en estructuras relativamente moleculares de la sociedad, como la familia, y los valores del “buen americano”, se asociaba inexplicablemente al desarrollo

privado de empresas y de negocios. Libertad para acumular capital era el fundamento de la buena vida: “la buena vida, que él le prometió a América, emergería espontáneamente a medida que los individuos y las familias se hicieran cargo de sus negocios privados. Un nuevo héroe americano había nacido: el emprendedor” (Lilla 41). Al mismo tiempo que el Partido Republicano se fortalecía, las universidades liberales se politizaban fuertemente a través de la misma idea sobre la que el reaganismo construía sus discursos: los derechos individuales. Para los años ochenta, los logros de los movimientos que luchaban por los derechos civiles, que agrupó a afroamericanos, activistas gays y feministas en los sesenta, se habían academizado o prestaban demasiada atención a la reivindicación de derechos que no tenían consecuencias colectivas con una base social amplia. Los movimientos por la lucha de los derechos civiles

eligieron tomar el concepto de una ciudadanía igualitaria *universal* más seriamente de lo que la Norteamérica blanca lo había hecho. No para idealizar o negar la diferencia —la cual es evidente al ojo desnudo— sino para volverla políticamente impotente. Como sabemos, el movimiento de los derechos civiles brindó el modelo para que movimientos posteriores garantizaran los derechos de las mujeres, los homosexuales y otros grupos. (Lilla 66)

Estos primeros movimientos de los años cincuenta y sesenta, según el autor, tuvieron más en común con las luchas de las minorías étnicas y religiosas que ya antes habían batallado por el reconocimiento de su dignidad e igualdad como ciudadanos (66), mientras que para la segunda y la tercera ola de feminismo de los años ochenta y noventa

el foco de atención estaba menos en la relación entre nuestra identificación con los Estados Unidos como ciudadanos democráticos y nuestra identificación con diferentes grupos sociales dentro del país. La ciudadanía desapareció de la imagen. En vez de hablar de sus identidades personales, la gente empezó a hablar en términos del homúnculo interno, una única y pequeña cosa compuesta de partes contaminadas por la raza, el sexo y el género. (66)

Si bien Lilla se centra en el error político de los demócratas y en la pérdida del concepto liberal de ciudadanía, este ejemplo es aplicable a otras instancias

políticas coyunturales que nos hablan de la relevancia de la identidad en la construcción o disgregación de diversos proyectos políticos comunes. Sin entrar en disputa con la posición política de Lilla, es relevante aquí que los resultados electorales de Estados Unidos y otros fracasos del liberalismo, como el resultado negativo del plebiscito sobre la implementación de los Acuerdos de Paz en Colombia o el *Brexit* en el Reino Unido, señalan que hay una fractura en la idea de “universales” comunes, lo cual ha puesto a titubear las ideas sobre la democracia y la ciudadanía que un día significaron el horizonte de muchas revoluciones sociales, culturales y políticas modernas, así como de las humanidades. Estos hechos concretos pueden ser la representación de lo que, especialmente desde los años noventa, se viene discutiendo como la crisis de la “universalidad” clásica.

Alain Badiou² propone que para entender esta crisis de la universalidad es necesario revisar la desestabilización de la concepción clásica de universal. Dicha concepción se presenta de dos maneras: una descriptiva o científica y otra ética o imperativa. La primera se refiere a la posibilidad de establecer premisas lógicas y formales que incluyan absolutamente todos los elementos y las cualidades de un conjunto.³ Mientras que la segunda plantea la existencia de un imperativo universal que prohíbe u obliga, que se encuentra en el orden de la ley y que supone un sujeto universal racional. “Estas dos formas se corresponden con una ontología de la substancia (que puede ser también un colectivo) y con una doctrina universal de la ley. De una parte, la lógica de Aristóteles y, de otra, la teoría formal de la ley”. La crítica a esta concepción clásica de lo universal asume dos formas. La primera pregunta quién o qué es el “hombre” de la oración “todos los hombres son mortales”, teniendo en cuenta que aquello que lo define (en este caso la mortalidad) es una propiedad y que sin esta propiedad la sustancia no es definida. Esto llevó, según Badiou, a las polémicas escolásticas sobre la clasificación de

2 En el 2006 la revista *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* lanzó un número dedicado al problema de la universalidad. Allí se encuentra la transcripción de la traducción simultánea de las tres intervenciones del filósofo francés en el marco del evento *La potencia de lo abierto: universalismo, ciudadanía y emancipación*, organizado por la revista y por la Universidad Internacional de Andalucía. En el citado número colaboraron, entre otros: Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos, Montserrat Galcerán Huguet y Ulrich Beck.

3 Badiou explica esta universalidad mediante el ejemplo de la frase “todos los hombres son mortales”, en la que hay un sujeto sustancia (todos los hombres) y una cualidad (su mortalidad). Este universal es de carácter ontológico, puesto que la cualidad define la totalidad.

las propiedades sustanciales o esenciales que definen algo y sus cualidades secundarias. El razonamiento lógico sobre la relación entre la totalidad y las partes, al ser llevado al plano de las relaciones humanas, planteó un problema a la crítica moderna, la cual “siempre ha sospechado que en la definición de las propiedades esenciales se justificaba la supremacía racial o colonial de determinado grupo”. En segundo lugar, el “universal” ético fue cuestionado por disciplinas como la antropología, el psicoanálisis y la lingüística en el siglo xx, las cuales señalaron que no hay una ley que no dependa de un contexto histórico y cultural particular. “Los imperativos se miden en situaciones concretas que son muy diversas”.

Las dos críticas, la descriptiva y la ética, proponen sacar el problema de la universalidad del ámbito abstracto y lógico y pesarlo en el plano de lo concreto. En cuanto a la experiencia social, se observó que la idea de universalidad se correspondía con proyectos hegemónicos que, como lo hizo el positivismo del siglo xix, excluía ciertas cualidades a la vez que privilegiaba otras, naturalizándolas y extrayéndolas de su contexto histórico.⁴ Badiou concluye que la crisis de la concepción clásica de universal pone en cuestión todos los niveles de la vida social. En ese sentido, la modernidad se encontró ante un contexto de crisis en muchos niveles: “crisis de la representación, crisis histórica (de legitimación universal de los grupos dominantes), crisis ética (de la función de la ley), crisis política (de los ideales), crisis artística (de las formas), etc.”. Esto lleva a la pregunta, “¿cuál es entonces la naturaleza misma de lo político? Marx o la misma Revolución Francesa afirman que la emancipación será universal o no será”.

Durante los años noventa, la universalidad volvió a ser un tema de interés debido al enfrentamiento entre culturas locales y los efectos de la globalización. En este contexto, Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek discutieron sus posiciones sobre la necesidad política de establecer “universales” vinculantes en un momento en el que la disgregación y la ruptura de los lazos sociales y políticos eran las constantes. En primer lugar, Žižek formula varias preguntas fundamentales para entender sus postulados sobre “los universales”. La primera tiene que ver con una revaluación de la idea de historicidad que propone Fredric Jameson, así como con el límite de la crítica histórica de los falsos universales. La segunda pregunta es más retórica y plantea si es necesario sostener la noción

4 Para profundizar en estos planteamientos se puede consultar el artículo de Paula Bedin “La crisis del universalismo redefiniciones. Propuestas y debates”.

paradójica de “universal” como simultáneamente imposible y necesaria en el campo teórico y político. La tercera cuestiona si debemos aceptar la noción posmoderna de lucha por el reconocimiento de la pluralidad (étnica, sexual o de estilo de vida) o si el reciente resurgimiento del populismo de derecha nos lleva a pensar las coordenadas de las políticas radicales posmodernas y a revivir la tradición de la crítica de la política económica. Y la cuarta indaga sobre cómo todo esto afecta la noción de hegemonía y totalidad (Butler, Laclau y Žižek 10).

En “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, Žižek presenta una noción plural de universalidad y señala cómo se enfrentan diferentes “universales” en el campo político y cultural. Žižek retoma los postulados de Étienne Balibar al plantear que actualmente hay una tensión evidente entre: un universal concreto que se encuentra en los procesos de globalización y que incluye “procesos suplementarios de exclusión interna” (163); otro universal concreto que regula la hegemonía ideológica del Estado o la Iglesia, por ejemplo; y un tercer universal, que es abstracto e incontenible, es la materia prima de procesos de insurrección en contra del orden preexistente y se encuentra en lo que Balibar llama *égaliberté* (“igualibertad”). Según Žižek, los límites entre estos universales nunca son fijos o estables:

Es decir, la universalidad “real” de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia ficción hegemónica (o incluso ideal) de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo; supone también la propia “universalidad concreta” pseudohegeliana de un orden mundial cuyos rasgos universales —el mercado mundial, los derechos humanos y la democracia— permiten que florezcan diversos “estilos de vida” en su particularidad. Por lo tanto, inevitablemente surge una tensión entre esta posmoderna “universalidad concreta” pos-estado nación y la anterior “universalidad concreta” del estado nación. (163-164)

La ruptura o desconexión de las comunidades con esa segunda universalidad, dice Žižek, ha llevado a que las comunidades o los sujetos busquen formas de identificación cada vez más locales, ya sean étnicas, religiosas o de género. El ejemplo más representativo de esto es el estado regresivo que vive la sociedad norteamericana actualmente (Mark Lilla seguramente estaría de acuerdo con estos planteamientos). Para explicarlo, Žižek hace la analogía

entre los procesos de identificación primaria (el círculo social inmediato con el que se relaciona un sujeto, que incluye la familia, el trabajo y todas las instancias de contacto directo con el mundo) y secundaria (la transposición de esa identidad primaria a un espacio simbólico abstracto que liga al sujeto a una colectividad de orden regional, nacional o supranacional). Para que el orden simbólico que sustenta ese orden social abstracto se constituya, es necesario que haya esa traslación de la identificación primaria a la secundaria. En ese sentido, el éxito atípico de la sociedad estadounidense, es decir, de la “americanidad”, consistía en que las comunidades no debían abandonar sus raíces étnicas o religiosas para sentirse parte de esa nación (en contraposición a la lógica de otros Estados nación que eran más excluyentes).⁵ Según Žižek “la clave de la ‘Ideología Americana’ estándar radica en que intenta transustanciar la fidelidad que se tiene hacia las raíces de la etnia propia en una de las expresiones del ‘ser americano’” (167). No obstante, esa condición primordial se ha venido desgastando en los últimos años y

la “americanidad”, el hecho de “ser americano”, despierta cada vez menos el efecto sublime de sentirse parte de un proyecto ideológico gigantesco, “el sueño americano”, de manera que el Estado americano se vive cada vez más como un simple marco formal para la coexistencia de una multiplicidad de comunidades étnicas, religiosas o de estilos de vida. (167)

En otras palabras, en la sociedad norteamericana, la poca legitimidad social del estado nacional ha hecho que los sujetos, en vez de identificarse con el universalismo pensado desde el orden del estado nación, lo hagan solamente con comunidades que se autodelimitan por rasgos comunes como el género, la preferencia sexual, las creencias religiosas, los oficios, los trabajos, las empresas, las etnias, entre otros. Esta ruptura del sueño americano es

5 Lilla explica el fundamento de la nación estadounidense mediante las primeras migraciones religiosas: “Los padres peregrinos y otros disidentes religiosos que viajaron de Inglaterra a nuestras costas no hablaban en términos de identidades personales, ellos tenían almas en aquel entonces. Lo que estaban buscando en Norteamérica era un lugar en el que pudieran identificarse completamente con el país y, al mismo tiempo, identificarse completamente con cualquiera que fuera la iglesia de su elección. El consenso en Europa, especialmente después de las Guerras religiosas, era que esta identificación dual era una imposibilidad psicológica debido a la relación ambigua del cristianismo con la vida política” (62).

el testimonio de la inesperada inversión del pasaje de la identificación primaria a la secundaria, descrita por Hegel: en nuestras sociedades “posmodernas”, la institución “abstracta” de la identificación secundaria es experimentada cada vez más como un marco externo, puramente formal y no verdaderamente vinculante, de manera tal que cada vez más se busca apoyo en formas de identificación “primordiales”, generalmente más pequeñas (étnicas y religiosas). Aun cuando estas formas de identificación sean más “artificiales” que la identificación nacional —como ocurre con el caso de la comunidad gay—, en su “forma de vida” específica, restringiendo, por lo tanto, la libertad “abstracta” que posee en su capacidad como ciudadano del estado nación. Hoy nos enfrentamos, entonces, con un proceso inverso al de la temprana constitución moderna de la Nación; es decir, en contraposición a la “nacionalización de lo étnico” —la desetnicización, la “superación dialéctica” (*Aufhebung*) de lo étnico en nacional— actualmente estamos asistiendo a la “etnicización de lo nacional”, con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas. (167-168)

Si bien una universalidad de lo particular es en sí misma un proyecto valioso, es necesario resaltar que los procesos de identificación con pequeños grupos restringen la capacidad política del ciudadano y convierten al Estado en una simple formalidad. Colin Mooers, en “Multiculturalism and the Fetishism of Difference” (“Multiculturalismo o el fetichismo de la diferencia”), señala que es primordial revisar las formas en las que el capitalismo se materializa en los discursos de los sujetos a través de la fetichización de la diferencia y de la forma en la que dichos discursos distorsionan las relaciones concretas y sociales. Procesos como la “etnicización de lo nacional” de Žižek se replican en otras partes del mundo y los Estados nación con instituciones débiles son más susceptibles de experimentar estas tensiones. Como lo resalta Žižek, la universalidad del capitalismo global necesita ficciones para homogeneizar su resistencia; es en este lugar donde quizá el plano de la representación simbólica, el de la cultura, pueda tener más relevancia. Badiou, en esta misma línea, expresa que

hoy asistimos a un período de realización forzada de algo así como “la humanidad”: forzada porque no es un proyecto político, sino un proceso objetivo de globalización capitalista, cuyos efectos son extraordinariamente

claros, sobre todo desde que el mundo no está dividido en dos bloques. Un proceso que se desarrolla con una violencia considerable y supone la imposición a toda la humanidad de normas de vida y existencia comunes.

Por su parte, Judith Butler y Ernesto Laclau discuten, en un intercambio epistolar publicado como “Los usos de la igualdad”, las nociones de hegemonía, universalidad, inclusión, igualdad e identidad. Butler problematiza la posibilidad misma de una sociedad universalmente inclusiva, al señalar que esta no puede determinar qué diferencias reconocerá de antemano en el plano de la participación política y de la exigencia de la igualdad. El ideal mismo de inclusión debe permanecer abierto ante la posibilidad de lo que pueda ser: “En este sentido, pues, la inclusión como ideal debe estar constituida por su propia imposibilidad; de hecho, debe comprometerse con su propia imposibilidad para avanzar por el camino de la realización” (118). De lo contrario, una sociedad democrática estaría prescribiendo las exigencias de igualdad de diferencias que no han sido reconocidas. Esto plantea un dilema para la autora porque, por un lado, el ejercicio político siempre excluye algo, mientras que, por el otro, “la ‘inclusión’ de todas las posibilidades excluidas llevaría a la psicosis, a una vida radicalmente invivible y a la destrucción de la política tal como la entendemos” (118). Así, se pregunta Butler, ¿qué debe ser incluido y qué no en el ejercicio político? En la primera carta, ella sugiere una tensión irreductible entre igualdad y diferencia porque en el marco democrático no todas las diferencias podrían participar o exigir igualdad. Las reflexiones de Laclau y Butler coinciden en que la identidad colectiva de cuerpos políticos debe darse en la tensión entre elementos que se excluyen y se incluyen constantemente, pero que permanecen en un estado incompleto y que son determinados por una “hegemonía”. Esto se puede entender cuando Butler explica el concepto de “hegemonía democrática” de Laclau:

Entiendo que, en tu idea de la hegemonía democrática, siempre habrá una inconmensurabilidad radical entre contenido y universalización, pero que también ambas de alguna manera se engendran mutuamente. La tarea democrática sería impedir que cualquier universalización dada de contenido se convierta en definitiva, es decir, cerrar el horizonte temporal, el horizonte

futuro de la universalización en sí. Si lo he entendido bien, entonces estoy totalmente de acuerdo. (128)

Si la posibilidad de una democracia radical se encuentra en impedir la realización del universal particular, dado que es imposible que su concreción pueda contener la totalidad de las diferencias y porque siempre excluiría algo, es necesario, al menos, entender que lo universal y su contenido llevan en sí una relación dialéctica que nunca se clausura, sino que siempre exigiría una constante rearticulación. “Ambos autores están de acuerdo en que la hegemonía entendida como universal posee una dinámica en la cual se evidencia que lo particular es irreducible a lo universal. Este último permanece abierto, contingente, produciendo identificaciones y desidentificaciones” (Bedin 291). Este estado abierto de la “universalización” dialoga con la propuesta de Žižek, pues reconoce que el espacio político debe sostener tanto la tensión entre la particularidad y una “universalidad” irrealizable, como la tensión inherente entre dicha universalidad y la inclusión de nuevos actores políticos.

Estas discusiones llevan a pensar que al referirse a lo universal es necesario entender una serie de ideas comunes que trascienden la particularidad de los sujetos y que potencialmente llevan a cambios estructurales en la relación entre los individuos y las sociedades. Su carácter ideal no es el de la atemporalidad y la inmanencia, sino el de su imposibilidad, su estado constante de apertura. La concreción del ideal de un universal, por un lado, siempre deja algo oculto, inaccesible, que se vuelve motor de una reacción; por el otro, esta concreción carga una energía violenta que niega o disimula lo exterior a sí misma.⁶ Esta cara violenta es expuesta por Étienne Balibar en el 2007, en un simposio en el que discutió la idea de “universalidad” con Alain Badiou:

6 Sigo la idea de Étienne Balibar, para quien existen posiciones reduccionistas sobre el tema. Él propone una más histórica: “Semejante aproximación también explicaría por qué los debates acerca de la oposición entre lo universal y lo particular, o *a fortiori* la oposición universalismo *versus* particularismo, son mucho menos interesantes e importantes que los debates que oponen diferentes concepciones de lo universal, o diferentes universalidades; explicaría por qué de hecho estos debates solo abarcan una defensa estratégica de una concepción de lo universal como ‘negación’ de su opuesto, es decir, lo que se presenta como lo particular” (Balibar). Énfasis añadido.

Finalmente, quiero recordar una tercera idea, quizás la más embarazosa de todas, pero sin la cual cualquier discurso acerca del universalismo resulta, en mi opinión, fútil: se trata de la cara violenta inherente a la institución de lo universal. Insisto, una vez más, en el hecho de que esta violencia es intrínseca, no adicional; no es algo de lo que podríamos culpar a la mala voluntad o a la debilidad o a restricciones que afectan a quienes son los depositarios de la institución universalista, porque es la propia institución, o su movimiento histórico, la que los hace sus depositarios.

Los argumentos expuestos señalan que no hay una sola idea de “universalidad”, sino muchas⁷ que se contienen simultáneamente las unas a otras y que están dialécticamente confrontadas en el espacio del orden de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, como lo plantea Žižek. En ese sentido, la ahora omnipresente “universalidad” del capitalismo global irrumpe silenciosa pero destructivamente en todas las esferas humanas: se encuentra en el lenguaje, en el deseo, en la psique, en nuestros hábitos de consumo, en el trabajo, en la moral, en la cultura. No obstante, aunque la idea de una universalidad acabada, institucionalizada, resulta peligrosa, el universal ideal o abierto, el contingente, es para estos pensadores un elemento necesario en el campo político, porque se muestra como una fuerza vinculante que establece principios éticos comunes, tales como la igualdad, la justicia o la libertad. De esta forma, vale la pena preguntarse, como lo plantea Mark Lilla, por la forma en la que las políticas de la identidad han erosionado estos universales en el campo de la cultura.

7 Véanse *Identity before Politics* e “Identity after Politics” de Linda Nicholson. En el segundo texto (artículo de investigación), la autora explora el uso retórico de ideas “ambientalistas”, es decir, de las ideas que sustentaban la desigualdad de raza y género en condiciones históricas y sociales, en contra del esencialismo determinista y cientificista del siglo XIX. Estas ideas, que contribuyeron a la emancipación y liberación de las comunidades negras y las mujeres desde los siglos XIX y XX, postulaban un aspecto de lo humano que trascendía todas las particularidades. Igualmente, se argumenta que el “universalismo” del hombre burgués estaba basado precisamente en determinantes que ampararon “políticas de identidad” basadas en diferencias raciales y de género. Aquí el argumento moderno de la “identidad” cumple una función política inversa a la defendida por diferentes discursos culturalistas.

De la diferencia como obsesión

La cultura, en el verdadero sentido, no se acomodó simplemente a los seres humanos, sino que siempre levantó una protesta en contra de las relaciones petrificadas bajo las cuales estos vivían, honrándolos de esta forma. En tanto la cultura se asimile y se integre totalmente a esas relaciones petrificadas, los seres humanos serán una vez más degradados.

Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*

Quizá una sencilla imagen puede ayudar a hacer entender la aporía inherente a la diferencia y a la identidad en la constitución de las colectividades y de los individuos. De acuerdo con Plutarco, Teseo y su tripulación retornaron a Atenas, tras haber vencido al Minotauro, en una antigua embarcación griega de treinta remos conocida como *triaióntoros*. Después del desembarco, los atenienses conservaron esta nave, reemplazando las tablas de madera dañadas por otras nuevas y más resistentes, de tal manera que al paso de los años la nave había sido completamente renovada. La nave suscitó una discusión entre los filósofos atenienses puesto que algunos defendían que después del cambio esta seguía siendo la misma, mientras que otros aseguraban que no lo era (183). La paradoja nos lleva a preguntarnos: ¿en qué momento la *triaióntoros* dejó de ser la antigua nave y se convirtió en una distinta? ¿Es ahora otra entidad? ¿Qué define que algo sea algo? Los discursos identitarios provocan preguntas semejantes: ¿son las características particulares las que nos definen como sujetos colectivos? ¿Es necesario fijar esas cualidades en el tiempo para no perder nuestra identidad? ¿Si perdemos una de estas cualidades, ya no somos lo que éramos?

La fragmentación de la esfera social ha tenido un indudable impacto en los estudios sociales y las humanidades. De hecho, es común que se presenten tensiones disciplinares debido al surgimiento de campos cada vez más especializados del conocimiento. Si tomamos en cuenta la tesis de Žižek sobre la necesidad del capitalismo global de producir ficciones hegemónicas (aquí me refiero a la idea de tolerancia multiculturalista) que paradójicamente diluyen la diferencia, podemos también pensar que la universidad contemporánea, al someterse a las lógicas de la marquetización, es, desde el punto de vista de la universalización del capitalismo global, un lugar adecuado para la producción de discursos generadores de objetos

de consumo, ya sea en el mercado de las publicaciones académicas o de la cultura. Según lo dicho, la cultura y las disciplinas que la estudian se encuentran ante una situación problemática, puesto que sus fines se ven afectados por la atracción casi magnética de las necesidades inmediatas de los nuevos nichos de mercado.

No es mi intención hacer una denuncia sobre las disciplinas en sí mismas, sino señalar cómo los discursos académicos pueden ser usados para ocultar problemáticas estructurales en el campo de la representación y de la cultura. En esta línea de pensamiento, la instrumentalización de conceptos como “identidad” parece haber funcionado muy bien en dos direcciones: 1) ha ayudado a minar la idea de lo “común” y, en ese sentido, a disipar la tensión dialéctica entre un universal contingente e ideal que establece horizontes de acción éticos y políticos, y una particularidad que se constituye como una resistencia a formas universales totalizantes y excluyentes; 2) a pesar de señalar la diferencia, ha sido útil a la lógica del capital porque permite convertir las propiedades particulares en objetos de consumo. Desde la lógica mercantil, resulta provechoso examinar la paradoja expresada en la nave de Teseo. Dicha imagen sirve para reflexionar sobre el hecho de que la condición ontológica de los sujetos, de las colectividades, de las culturas y de los modos de vida tiene que ver, por un lado, con una sucesión de acontecimientos que los transforman y, por el otro, con el momento particular en el cual se identifican las cualidades que determinan esa condición. La idea de cultura es pensada así de manera orgánica, como un proceso dinámico en el que la historia y la conciencia de esa historia van moldeando un devenir en medio de tensiones dialécticas:

La cultura de un país es un organismo vivo que se va formando en una relación activa entre el pasado, el presente y el futuro. La vitalidad y fuerza de una cultura están en la capacidad de mantener una continuidad con el pasado mientras se incorporan nuevos elementos, en la capacidad de crear nuevas estructuras y equilibrios entre lo que se había incorporado antes y lo que interesa digerir ahora. Una cultura que desvaloriza totalmente su pasado es tan inquietante como aquella que quiere anclarse en lo arcaico. (Melo)

No obstante, cuando un rasgo de una colectividad se reifica—algo común en la banalización de los discursos identitarios— se niega la tensión entre el

cambio en el tiempo y la conciencia de ser algo en un instante. En otras palabras, el instante de reconocimiento de una cultura o un individuo es petrificado al definir la unidad constituyente a partir de una suma de características, entrando en contradicción con la idea de cambio y de historia. Así, la identidad reemplaza a la totalidad y define una sociedad, cultura o comunidad por la parte, la cualidad y la diferencia, y no tanto por una conciencia histórica o por las relaciones que definen a esa colectividad.

En el marco de una cultura de particularidades reificadas, la “universalización” de la diferencia se vuelve un dispositivo de acumulación de capital académico. Vuelvo aquí sobre la cita de Sarlo en torno a los estudios culturales: “A veces tengo la impresión de que el canon de los estudios culturales está establecido por el mercado, que no es mejor autoridad que la de un académico elitista” (Sarlo 12). Aunque esta no es una particularidad de los estudios culturales, la problemática puede ser vista a través de las críticas que algunos de sus académicos han expuesto.

En “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”, Santiago Castro-Gómez, crítico poscolonial y latinoamericanista, denuncia el abandono, por parte de este campo disciplinar, del concepto marxista de ideología,⁸ el cual fue fundamental para sus primeros teóricos, como Raymond Williams, Richard Hoggart y Edward Thompson. Igualmente, en los años setenta, Stuart Hall, otro de los grandes referentes de los estudios culturales, plantea un cambio al “estructuralismo inspirado por el psicoanálisis y la teoría social crítica marxista”. Para Hall, la cultura es un “producto” de los dispositivos institucionales. Esto quiere decir que

8 La intención del ensayo de Castro-Gómez es restituir el vínculo entre la economía política y los estudios culturales a través del análisis de la teoría general de las ideologías que plantea Althusser. De acuerdo con Castro-Gómez, para Marx la ideología se equipara a la “falsa conciencia”; para Althusser, por el contrario, “no se trata de que algo ‘falso’ (la ideología) sea sustituido por algo ‘verdadero’ (la ciencia), de tal modo que el conocimiento científico se convierta en garante de la desideologización de la conciencia y de la inevitabilidad de la revolución. Para Althusser, en el terreno de la ideología la verdad y la falsedad no juegan ningún papel, puesto que su *función práctica* no es generar verdades, sino ‘efectos de verdad’. Las ‘ilusiones’ y las ‘quimeras’ que según Marx produce la ideología no pueden ser ‘falsificadas’ por la ciencia, sencillamente porque la ideología no es asimilable al ‘error’ ni al ‘engaño’. En la ideología, los hombres no expresan su relación *real* con el mundo, sino la *voluntad* de relacionarse con el mundo de una manera determinada. Las ideologías son, en última instancia, voluntad de poder”.

el punto de arranque de los estudios culturales ya no son los valores, las expectativas y los comportamientos de los obreros o de cualquier sujeto social en particular, sino los *dispositivos* a partir de los cuales los “bienes simbólicos” (la cultura) son producidos y ofrecidos al público como mercancía. El análisis de la cultura se convierte de este modo en una crítica del capitalismo. (Castro-Gómez)

La última etapa de los estudios culturales, nos dice Castro-Gómez, heredera del pensamiento de Foucault, Lyotard y Baudrillard, terminó en una versión mucho más *light* que se acomodaba a agendas políticas y económicas específicas. Para ilustrar este punto, Castro-Gómez menciona que:

[M]ucho de lo que hoy se produce y se publica en los Estados Unidos bajo la rúbrica de “estudios culturales” posee un carácter facilista y acrítico, destinado, como las hamburguesas y los perros calientes, al consumo rápido de “administradores culturales” o de estudiantes que deben absolver materias obligatorias en sus currículos de lenguas. Incluso en Colombia, los estudios culturales tienden a confundirse en algunos sectores académicos con el problema de la “gestión cultural” o con su vinculación a las “políticas culturales” del Estado.

Es significativa la equiparación que se expone aquí entre la producción intelectual de estos estudios culturales *light* y sus consumidores directos: los “administradores culturales” o el mercado académico. Como ejercicio, la actividad académica actúa en la lógica de la oferta y la demanda, al tiempo que pierde espesor crítico. Para Castro-Gómez, los estudios culturales deben concentrarse en la crítica de los medios de comunicación masiva, entendidos como campo de confrontación a través de los cuales se institucionaliza la cultura, la cual ya se encuentra regulada por los aparatos de producción:

A través de los medios se construyen no solo las grandes ideologías económicas y políticas, sino también ideologías de género, raza, sexualidad y posición social que no son *necesariamente* reducibles unas a otras. Con todo, si hay algo que estructuralmente las unifica es su vinculación al aparato de producción y, por tanto, el modo en que tales representaciones ideológicas se inscriben en la competencia de unos medios con otros por “seducir” a los consumidores.

Por lo tanto, Castro-Gómez está en contra de la idea, común en ciertos sectores académicos y no académicos, de que la cultura se ha democratizado. Los medios y la cultura convertidos en bienes son instrumentos ideológicos que constituyen visiones de mundo que funcionan según la lógica hegemónica del mercado. La pérdida de los fundamentos marxistas y de la crítica ideológica, para Castro-Gómez, significa en esencia el olvido mismo del fundamento de los estudios culturales, así como la entrada en la misma lógica del objeto de estudio. Si, como dice Castro-Gómez, lo único que tienen en común los discursos y las ideologías en torno a la raza, el género, la sexualidad, y en general a todos los discursos que de una u otra manera vienen de las luchas por la instauración de políticas de identidad es su vinculación al mercado, unos estudios culturales sin espesor crítico son fundamentales en el consumo de estos sistemas de representación. De esta forma, la demanda ha creado una producción académica superflua que solo atiende a las modas del momento.

En “Para una hermenéutica de la enemistad: los estudios culturales latinoamericanos y el nuevo fascismo”, Jens Andermann postula nuevamente esta pérdida de la crítica ideológica de los estudios culturales en el contexto del lanzamiento del volumen 25 del *Journal of Latin American Studies* y del quincuagésimo aniversario de Lasa (Latin American Studies Association). Esta revista se fundó con la intención de articular las discusiones sobre el concepto de “cultura” de los *cultural studies* anglosajones y las perspectivas respecto a los nuevos medios audiovisuales, producto de las conversaciones entre los estudios literarios y la antropología en el marco del “contexto de una reconsideración pos-1989 de la política y la estrategia de la izquierda” (84). La mirada retrospectiva del autor nos lleva a ver el estado actual de los estudios latinoamericanos a través de lo que él considera un fracaso rotundo, debido a la pérdida de la orientación política de la revista:

[L]os lenguajes de los estudios culturales latinoamericanos, surgidos en el marco de los “nuevos movimientos sociales” y las políticas identitarias, ahí donde no se han convertido en instancias anémicas y puramente auto-referenciales de izquierdismo de *campus*, han hecho poco para resistir su cooptación activa por un “Republicanismo” o por la versión de la nueva derecha —tamizada por las relaciones públicas— de los eslóganes de tolerancia, participación, sustentabilidad y así sucesivamente. (82)

La evidencia de lo que denuncia Andermann está en la forma actual de publicar del *Journal of Latin American Studies*. Lo que inicialmente se pensó como un espacio de intercambio de libre acceso entre los estudios culturales latinoamericanos y sajones (la traducción de autores como José Carlos Mariátegui, Ángel Rama o Cornejo Polar al inglés; la difusión de los principales debates sobre el acontecer político y cultural de Latinoamérica, o la apropiación de los discursos poscoloniales) ha sido transformado por el ingreso de los estudios culturales en la economía del conocimiento. De hecho, la producción del *Journal* se encuentra regulada por las demandas de universidades localizadas en Europa y Estados Unidos. Estas demandas, registradas por los índices de las bases de datos, definen temas específicos que tienen un interés comercial:

Sin embargo, los “datos de usuario” que nos facilitan en intervalos regulares nuestros distribuidores comerciales revelan una preferencia —no sorprendente, por otra parte— por una serie más consolidada de tópicos, índice, acaso, de los significados y el rol de los estudios culturales para las aulas de clases de hoy en día. [...] En comparación, los propios intentos de la revista por fomentar agendas diferentes y reconectar con la política *off-campus*, tal como se ha estado desarrollando a lo largo de Latinoamérica misma desde la perspectiva del análisis cultural, han conocido un éxito bastante más limitado, especialmente ahí donde no han circulado en forma de acceso libre. De hecho, la comodificación del trabajo crítico y su circulación a través de plataformas conectadas a una economía del conocimiento en gran parte privatizada —en donde los autores pueden escoger hoy entre canales *gold* y *platinum* de acceso en línea para sus escritos— son proclives a obstruir el encuentro de audiencias heterodoxas que la revista buscaba facilitar en sus comienzos. (Andermann 86-87)

La “crisis de los estudios culturales” que señala Castro-Gómez, la institucionalización de la producción académica en el marco de la economía del conocimiento y la superespecialización de los campos disciplinares pueden ser vistos como la causa de que algunos conceptos sean instrumentalizados y de que su valor analítico sea reducido. Uno de los muchos casos de estas tendencias que señala Anderman sobre la consolidación de ciertas temáticas

es lo que ha sucedido con la palabra identidad,⁹ puesto que gracias a su carácter polisémico tiene el efecto de hacer que se produzcan constantemente nuevas categorías cargadas de valor político que pueden generar un campo de conocimiento propio. Así, el valor de los conceptos, al igual que el de la mercancía, sube o decae de acuerdo con su demanda en el mercado de las publicaciones académicas.

Una vez desaparece la crítica ideológica, los discursos identitarios pueden escudarse tras la idea de lo políticamente correcto. Lo característico se exhibe como norma de una ética inclusiva y, al mismo tiempo, se neutraliza la crítica política, ideológica, histórica o estética. La proliferación de los discursos sobre la identidad, en un sentido muy pragmático, sirve a la generación de nuevos mercados, tanto en el plano de la cultura que se consume, como en el de los discursos académicos que han entrado en la lógica del capital cultural. La otra problemática en el plano político es que la inclusión en el mercado cultural se confunde con inclusión social y política. Así, al volverse un argumento moral, la inclusión se transforma en incuestionable. En ese orden de ideas, el éxito del sistema de consumo moderno es el de generar ganancia a partir de lo que es presentado como singular, diferente, original. En la misma vía, ya vimos cómo un sector de los estudios culturales escribe en función de los intereses de los “administradores culturales” y cómo las revistas empiezan a funcionar bajo la lógica de la demanda del mercado académico.

Quiero resaltar que con la identidad lo que es distinto se reivindica a partir de su encanto y su posibilidad de consumo.¹⁰ La banalización de la “identidad” facilita el ingreso de la cultura al veloz torbellino de la producción y consumo masificados. En tanto esto siga sucediendo, los resultados políticos de los discursos basados en la identidad deben ser, entonces, pensados en un contexto complejo en el que la globalización resalta la diferencia, al mismo tiempo que la aliena de aquello que la hacía parte de

9 Es paradójico que la palabra identidad sirva para exaltar la diferencia en el plano académico, político y cultural, pero que al mismo tiempo sea usada por posiciones conservadoras para exaltar burdos nacionalismos o promover odios religiosos o étnicos. Sobre este asunto, puede verse *Identidades asesinas* de Amin Maalouf.

10 “Y es que el capitalismo global ha convertido a la diferencia (de hecho, pura plusvalía) en una de las principales armas de la competitividad. Dentro de este marco es que las llamadas ‘culturas locales’ han surgido no como el Otro al cual comprender y respetar, sino más bien como una ‘forma de vida’ que consumir. Es ahí donde el argumento identitario muestra sus fuertes vínculos con el capitalismo global” (Carrasco Purull).

una historia, de un marco social y cultural específico. La cultura y todos los discursos valorativos asociados a esta se cosifican y exhiben su objeto como el fetiche de la diferencia. Es este hecho el que pone a los estudios literarios, los estudios culturales, la antropología, la historia, etc., en el cauce de la lógica mercantil: como sucede fuera de la universidad, el discurso crítico cede ante la complacencia de una actitud cuya tolerancia es sospechosa y que exalta siempre la particularidad sobre lo común, sobre lo universal.

Algunos elementos para un debate: representación, ideología y estética

Concluido el desgarramiento entre el individualismo ciego y el universalismo abstracto, el sujeto renacido vive su existencia, podríamos decir, estéticamente, de acuerdo con una ley que ahora está por completo de acuerdo con su ser espontáneo.

Lo que finalmente asegura el orden social es ese territorio de práctica consuetudinaria y afinidad instintiva, más flexible y moldeable que los derechos abstractos, ese ámbito donde se depositan las fuerzas más vivas y los afectos de los sujetos.

Terry Eagleton, *After Theory*

Ante un escenario en el que no hay aparentemente universales que sugieran un horizonte distinto al que propone el capitalismo global y en el que la singularidad se reifica, resulta necesario cuestionarse sobre la dirección de las disciplinas asociadas al análisis y a la crítica de la cultura, así como su lugar en el campo de la praxis y la teoría política. En “Estudios culturales / crítica literaria: ¿una contradicción insuperable?”, Alfredo Laverde Ospina se plantea dos preguntas que considero fundamentales con respecto a los estudios literarios:

¿Cómo no caer en la suspensión del “juicio estético” cediendo terreno al sociologismo? y ¿es posible hacer esta defensa de la crítica sin caer en el conservadurismo, al sustentar la universalidad y la trascendencia del juicio valorativo en defensa de la integridad del sistema literario; pero esta vez a la luz de los logros obtenidos en las luchas emancipatorias? (176)

Estas preguntas abren el campo a otros interrogantes importantes en el debate planteado a lo largo de este artículo: ¿pueden la obra y la crítica

literaria representar la tensión entre el ideal universal y la particularidad en el contexto contemporáneo, en el cual el espíritu reflexivo se ahoga en una profunda positividad? ¿Sirve aún la lectura crítica de la obra literaria como lugar de reflexión de las tensiones entre las esferas estéticas, económicas, políticas y culturales? ¿Es realmente necesario volver a discutir la importancia de la dimensión estética en el plano ideológico, algo que los estudios culturales parecen haber perdido de vista? ¿No se encuentra ya la literatura en las mismas dinámicas de la cultura reificada, o más bien no ha sido la literatura la primera en ser uno de los primeros objetos culturales en adaptarse a la demanda de su público? ¿No es por lo tanto otro lugar de disputa ideológica?

Beatriz Sarlo decía en 1997 que, ya para ese entonces, los estudios literarios habían cedido terreno frente a las posturas conservadoras, por un lado, y a los estudios culturales en torno al debate sobre los valores en la teoría política y la teoría del arte, por el otro. La crítica argentina discutía los criterios que se usan para definir lo que es un discurso socialmente válido y cuestionaba que los objetos culturales producidos por los medios masivos de comunicación tienen una función social legítima. Por lo tanto, la autora se remitía a la utilidad de la literatura en el contexto específico de la tradición literaria argentina y daba cuenta de cómo la tradición crítica y la literatura escrita en el siglo xx determinaron la conformación de un campo cultural que enriqueció la cultura nacional argentina:

La literatura y la crítica literaria fueron socialmente significativas porque se las consideró, junto a la historia y la lengua nacional, como el corazón de una educación republicana. Así, en el comienzo del siglo, la crítica literaria marcó su huella en el discurso público y sus posiciones debieron ser tomadas en cuenta en el momento en que, desde el Estado, se definían los patrones culturales que dibujaban el futuro del país. (2)

Así mismo, la lectura crítica de los valores estéticos fue vital en las discusiones de la nueva izquierda latinoamericana y de los movimientos revolucionarios de la época. Aunque Sarlo reconoce que el panorama es otro actualmente¹¹ y acepta la institucionalización de los estudios culturales en

11 “No voy a polemizar aquí con esta tendencia que, por otra parte, es el villano en una historia de decadencia inventada por la derecha rabiosamente antirrelativista y anticulturalista. Los estudios culturales tienen una legitimidad que me parece obvia” (2).

la era de la videoesfera y del ciberespacio, postula que los estudios literarios son importantes en tres sentidos: 1) participan en la configuración del orden simbólico; 2) reflexionan sobre las cualidades específicas de los discursos, mientras que los estudios culturales se concentran en el estudio de los dispositivos institucionales que consolidan formas culturales, y 3) se preguntan por el diálogo entre el texto literario y los demás textos sociales. Estas tres funciones darían nuevamente un valor a los estudios literarios en tanto lectura crítica del orden simbólico de la cultura.

Si bien aquí se logra explicar lo que queda por fuera del campo epistemológico de los estudios culturales, Sarlo solo expresa el valor estético en términos de un *plus* que siempre permanece y que nunca es agotado por las lecturas históricas o sociológicas. El análisis crítico de este valor añadido presente en el discurso literario daría a los estudios literarios un reposicionamiento a la vez que los reivindicaría como discursos socialmente significativos. El texto es entendido, así, como un espacio interseccional en el que la formalidad determina una singularidad casi “aurática” que configura el valor estético y que lo separa de otras formaciones textuales o culturales. Sin embargo, al terminar de leer el ensayo uno queda con la sensación de que la autora no explica del todo la importancia de la dimensión estética en el campo de la cultura.

Me interesa, pues, proseguir la discusión del valor estético en el contexto formulado en las otras dos secciones de este artículo. Ya hemos visto, de acuerdo con lo señalado por la autora argentina, que al menos en el contexto latinoamericano las funciones de la literatura han variado significativamente, lo cual no quiere decir que su valor actual deba ser dejado de lado del todo. Hacer esto sería incurrir en el simple reemplazo de lo viejo por lo nuevo. Por otro lado, estamos en desacuerdo con las lecturas absolutamente contextualistas que determinan al texto por las condiciones materiales de su producción y difusión y con las lecturas esencialistas y esteticistas que desvinculan los textos literarios de una realidad social y que niegan la posibilidad de abrir el texto a múltiples lecturas que trascienden la de los valores inmanentes.

Habría que decir, en primer lugar, que la función de la literatura no es la misma en todos los contextos culturales ni en la historia, como lo dice Sarlo al referirse al papel de los debates crítico-literarios en la formación de un imaginario nacional. Sirve aquí traer a colación un texto de singular importancia para los estudios literarios latinoamericanos. Carlos Rincón

discute en 1978 el cambio radical de la función de la literatura en el ámbito político y cultural de la época, debatiendo en aquel entonces la necesidad de replantear los objetivos mismos de la crítica, al proponer horizontes para la creación de lecturas que contemplaran una lectura estética y política que, además de superar las teorías que promulgaban la absoluta defensa de la autonomía literaria, reflexionaran sobre la relocalización de la literatura, no solo en el marco de luchas políticas por fuera de la agenda de los movimientos y de las academias norteamericanas, sino también en función de la relación con nuevos medios de reproducción técnica y de la cultura de masas.

No es cuestión de que el espacio del mito de una supuesta esencia eterna de la literatura, de su pretendido ser ahistórico propio, haya entrado por no se sabe qué mecanismos inmanentes en un proceso de ensanchamiento y acoja en su seno manifestaciones antes inexistentes o relegadas a las tinieblas exteriores de lo no-literario. El fenómeno es otro: la presión del fenómeno social en el continente ha llevado, a nivel ideológico, no solo a hacer saltar los marcos sino a poner en cuestión la realidad misma del espejismo de una esencia substancialista de la literatura vital para que se mantenga su estatus tradicional. Aparece así promovido el primer rango del problema de la transformación de las funciones de los productos literarios, al tomar las luchas y los conflictos sociales, nuevos contenidos y darse nuevas precondiciones técnicas, con lo que surgen otras mediaciones entre los procesos sociales y la producción y recepción de obras literarias. Obviamente, la mutación de las técnicas de reproductibilidad y el recurso a los medios de comunicación de masas han contribuido a ese cambio de función y el puesto de la literatura dentro de la práctica social. (18)

Asumiendo las tesis tanto de Sarlo como de Rincón sobre el desplazamiento de las funciones del discurso literario en marcos históricos y culturales específicos, así como la crítica a las visiones inmanentistas de la literatura, podemos pensar que ese movimiento o ese cambio no significa su absoluto cierre en un mundo en el que el ideal humanista parece haber perdido su vigencia, sino que es necesario estudiar los nuevos lugares de producción y enunciación de estos discursos apelando a argumentos sociohistóricos. A diferencia de la sociología de la literatura, que se encargaría propiamente (y en diálogo con los estudios culturales) de la crítica a los aparatos ideológicos del Estado

(usando la terminología de Althusser) y que solo sirven para reproducir la fuerza de producción (asunto que, como hemos visto, es de vital importancia para el capitalismo global), la crítica y los estudios literarios hallarían nuevamente una razón de ser en la praxis social y política al desentrañar no solo las relaciones textuales de lo literario con particularidades sociohistóricas, sino en el campo de la configuración del orden simbólico moderno y, para retomar a Sarlo, en el de la valoración estética y política, entendiendo la primera como una estructura formal cargada siempre de sentido, de valores, de representaciones y visiones que devuelven y transforman el horizonte de experiencia de los sujetos. Es evidente que el valor de la cultura que plantea Adorno, cuando dice que esta siempre se ha levantado en contra de las relaciones petrificadas bajo las cuales los individuos existen, no es propia solamente de la literatura. Sin embargo, la tradición literaria sí ha llevado hasta sus límites esta idea, quizá por su tradición y porque su transmisión no depende exactamente de unos medios de reproducción específicos, lo cual implica que su lugar en el orden simbólico sigue siendo preeminente, al menos en el desarrollo de una tradición del pensamiento latinoamericano en particular y moderno en general. Esta tradición, ya mucho antes que los nuevos proyectos académicos, había explorado temas que ahora se configuran en el marco de agendas académicas, políticas o económicas globales.

Para poder responder algunas de las preguntas planteadas al inicio de esta sección, retomaré la noción de ideología que Santiago Castro-Gómez toma de Althusser. Si para él la pérdida del espesor crítico de los estudios culturales radica en su desvinculación de la crítica a la economía política y de la subsecuente omisión del análisis de los aparatos ideológicos del Estado (AIE) —lo cual es perfectamente plausible y aplica a muchas otras disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades—, la literatura se encargaría de la otra cara de la ideología. Para Althusser la ideología funciona como un sistema integral de representaciones simbólicas que crean “efectos de realidad”, pero que más allá de ser falsificaciones de las verdaderas relaciones que sostienen la materialidad de las relaciones de poder, son en sí mismas “la voluntad de los hombres de relacionarse con el mundo” (Castro-Gómez).

La lectura crítico-literaria, desde una mirada estético-política, puede dar cuenta de esta voluntad de representación del mundo y ayuda aún a develar las problemáticas estéticas e ideológicas transversales a dicha voluntad de reconocimiento con el mundo. Esto desde dos posibilidades que garantizarían

la integridad del sistema literario, sin caer en las dinámicas de inclusión abierta que, por un lado, disuelven el lugar de lo literario al denunciar un falso elitismo y, por el otro, lo obligan a entrar en las dinámicas económicamente impuestas del resto de la cultura. La primera posibilidad es reconocer el lugar de la acción valorativa en el plano político, así como la forma en que dichas acciones no entran en la lógica de la complacencia, sino en la del señalamiento de una diferencia manifiesta a través de una formalidad que sobrepasa los límites impuestos no solo por las costumbres y los discursos hegemónicos, sino también por la conciencia reificada del sujeto (los juegos formales, por ejemplo, desafían al lector a la vez que siguen siendo una forma de resistencia discursiva ante lo común y lo consumible). La segunda posibilidad consiste en que, como los textos siempre han participado de manera activa en la historia de las representaciones al revolucionar el campo de las formas y transformar las posibilidades de recepción de la cultura, estos configuran una tradición que se vincula a órdenes simbólicos, a menudo transnacionales, que potencializan las posibilidades de superar el localismo al cual la cultura se ve abocada por la banalización del discurso de la diferencia. En otras palabras, el discurso literario, a través de la literatura, como objeto poseedor de un valor epistemológico ya justificado, y del análisis de su espesor textual, estético e ideológico, resulta un espacio que se abre a la discusión de las tensiones manifiestas entre un universalismo (contemplado históricamente) y las perplejidades que se gestan en el marco de una vida política, social y cultural cada vez más diversa.

No se trata de volver a las corrientes inmanentistas que apelan a una visión de la universalidad caduca, basada en la idealización de valores ahistóricos; tampoco se trata de reivindicar la literatura en el marco político de la constitución de identidades nacionales; o de imponerle a la literatura la función de crear nuevos cánones bajo la marca de la diferencia. Al contrario, la literatura tiene la función potencial de ensanchar las posibilidades de identificación de los sujetos a través de una relación orgánica con la tradición y con los nuevos modos de producción simbólica. Esto a través de un modo de representación que, en teoría, debería elevarse por encima de la complacencia del mercado y de la conciencia de los sujetos que buscan llenarse de sí mismos y que al mismo tiempo debería incitar a la participación de un orden universal que posibilite el cambio individual o colectivo a través de lecturas críticas que contemplen las problemáticas implícitas en el orden de las formas y las ideologías.

Obras citadas

- Adorno, Theodor. "Culture Industry Revisited". Traducido por Anson Rabinbach. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Editado por Jay M. Bernstein, Londres, Routledge, 1991, págs. 85-92.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Traducido por José Sazbón y Alberto J. Pla, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988. Web. 13 de noviembre del 2017.
- Andermann, Jens. "Para una hermenéutica de la enemistad: los estudios culturales latinoamericanos y el nuevo fascismo". Traducido por Rodrigo del Río Joglar, *Cuadernos de literatura*, vol. 21, núm. 41, 2017, págs. 79-89. Web. 13 de noviembre del 2017.
- Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 71, 2006.
- Badiou, Alain. "Universalidad, diferencia e igualdad". Traducido por Juan Mari Mendizabal y Mercedes Cambor, *Acontecimiento*, vol. xvii, núms. 33-34, 2007, s. pág. Web. 30 de noviembre del 2017.
- Balibar, Étienne. "Sobre el universalismo. Un debate con Alain Badiou". Traducido por Pillar Monsell. *Instituto Europeo para políticas culturales progresivas*, febrero del 2007, s. pág. Web. 13 de noviembre del 2017.
- Bedin, Paula. "La crisis del universalismo redefiniciones. Propuestas y debates". *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 14, núm. 33, 2017, págs. 273-301.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, y Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Traducido por Cristina Sardoy, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Butler, Judith, y Ernesto Laclau. "Los usos de la igualdad". Traducido por Monica Mansour, *Debate feminista*, vol. 19, núm. 10, 1999, págs. 115-139.
- Castro-Goméz, Santiago. "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología". *Organización de Estados Iberoamericanos*, s. fecha, s. pág. Web. 20 de noviembre del 2017.
- Carrasco Purull, Gonzalo. "En contra del concepto de identidad o ¿cómo acabar (de una vez por todas) con la cultura arquitectónica?". *Vostokproject*, s. fecha, s. pág. Web. 20 de octubre del 2017.
- Eagleton, Terry. *After Theory*. Londres, Allen Lane, 2003.

- Laverde Ospina, Alfredo. “Estudios culturales / crítica literaria. ¿una contradicción insuperable?”. *Acta literaria*, núm. 49, págs. 159-179. Web. 20 de octubre del 2017.
- Lilla, Mark. *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*. Nueva York, Harper Collins Publishers, 2017.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Traducido por Fernando Villaverde, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- Melo, Orlando. “Contra la identidad”. *El Malpensante*, núm. 74, 2006, s. pág. Web. 20 de octubre del 2017.
- Mooers, Colin. “Multiculturalism and the Fetishism of Difference”. *Socialist Studies (Open Journal)*, vol. 1, núm. 2, 2005, págs. 33-54. Web. 13 de noviembre del 2017.
- Nicholson, Linda. “Identity after Politics”. *Washington University Journal of Law and Policy*, vol. 33, núm. 43, 2010, págs. 43-74. Web. 13 de noviembre del 2017.
- . *Identity before Identity Politics*. Washington, Cambridge University Press, 2008.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, Blackwell, 2000.
- Plutarco. *Vidas paralelas*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1985.
- Readings, Bill. *The University in Ruins*. Massachusetts, Harvard University Press, 1993.
- Rincón, Carlos. *El cambio en la noción de literatura*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Sarlo, Beatriz. “Los estudios literarios y los estudios culturales en la encrucijada valorativa”. *Revista de Crítica Cultural*, núm. 15, 1997, págs. 32-38. Web. 30 de octubre del 2017.
- Žižek, Slavoj. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multicultural”. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Por Fredric Jameson y Slavoj Žižek. Traducido por Moira Irigoyen, Buenos Aires, Paidós, 1998, págs. 137-193.

Sobre el autor

Juan David Escobar es docente de Literatura en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente dicta los cursos Literaturas Latinoamericanas y Europeas del siglo XIX en la misma universidad y el curso Introducción a la Teoría Literaria en la Maestría en Estudios Literarios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja (UPTC). En el 2011 ganó el concurso Mejores Trabajos de Grado de la Universidad Nacional de Colombia, en el Departamento de Lenguas Extranjeras, con una investigación sobre la manifestación de los discursos dionisiacos y apolíneos de Friedrich Nietzsche en la novela *El Retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde. Cursó su maestría en la Universidad Nacional de Colombia y se graduó con una monografía sobre la configuración del lector implícito en la obra de Macedonio Fernández (2015). Es integrante del grupo de investigación en literatura comparada Contrapuntos, con el cual ha participado en la organización de dos eventos internacionales: El Arte y el Oficio del Traductor en las Ciencias Humanas (2014) y Cruzando Fronteras: Segundo Encuentro Internacional de Literatura Comparada (2016). Sus investigaciones giran en torno a la teoría literaria, la literatura comparada, la traducción y la relación entre el campo estético y político.