

Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales¹

George Yúdice *

Recalco aquí la renuncia que declaré en la versión anterior de este ensayo ²: puedo hablar de *algunas* tradiciones de estudios culturales, pero sería imposible para mí, e inclusive para un equipo completo de investigadores, cubrir exhaustivamente el terreno implicado por las “tradiciones comparativas de los estudios culturales en América Latina y los Estados Unidos.” Tomando como punto de partida el legado del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham en los Estados Unidos y en muchos proyectos de investigación político-culturales latinoamericanos, cabe señalar el lugar destacado del marco analítico de *lo popular* y sus relaciones con la industria cultural y de masas. Por supuesto, lo popular puede construirse y analizarse desde muchas perspectivas, pero lo que las tradiciones en ambas regiones tienen en común, al menos como yo generalmente las he caracterizado, es el cambio en la definición de cultura. Tanto en Estados Unidos como en América Latina se ha dejado atrás la versión elitista y se ha optado por una comprensión más cotidiana y antropológica de la cultura, lo que Raymond Williams llamó un “modo integral de vida” o *whole way of life*. En este respecto, las metodologías no difieren mayormente. A finales de los sesentas y en los setentas hubo un giro hacia el posestructuralismo y en especial hacia un enfoque althusseriano para erigir el lugar de lo popular. La categoría analítica de clase social se vio crecientemente desplazada por una preferencia por la noción de *vida cotidiana*, de manera que el foco del análisis se trasladó de los modos cómo las fuerzas económicas y sociales determinan la conciencia de los grupos dominados hacia las maneras cómo, aun bajo las circunstancias más colonizadas, estos grupos retan y resisten a aquellas fuerzas. Este giro, a su vez, se ve operacionalizado en los 1980s, por una parte, en los movimientos de derechos humanos en las posdictaduras sureñas y las insurgencias centroamericanas, y, por otra parte, en la política de representación de los grupos de identidad (afroamericanos, chicanos, homosexuales, mujeres) en Estados Unidos. Si bien se distinguen estos diversos movimientos, los aspectos culturales juegan un papel importante, tanto en sus reivindicaciones como en los estudios que se hacen de y con ellos.

La tradición ensayística en América Latina

Si los Cultural Studies se encuentran bien institucionalizados en Estados Unidos, en América Latina no sólo no ha existido esta etiqueta, sino que los “estudios en cultura y poder”, como los llama Daniel Mato, se encuentran diseminados en espacios muy diferentes: universidades, periódicos, revistas, estaciones de radio, organizaciones civiles, grupos feministas, museos, municipalidades e incluso intelectuales independientes. De ahí la multidisciplinariedad, que se encuentra ya en el ensayo intelectual novecentista (Saco, Bello, Sarmiento, Martí, etc.) y que sólo ahora parece mostrar señales de extenuación, acaso por el reto profesionalizante de una creciente modernización.

También es notable que esta tradición, que forma parte de la autocomprensión nacional y continental de América Latina, incluya a pocas mujeres, negros o indígenas. Mary Pratt (1990) ha caracterizado esta tradición como una *hermandad nacional* que institucionaliza barreras a la participación, crea jerarquías, y prepara el terreno cultural para la construcción de una hegemonía favorable a las clases dominantes y al patriarcado. Por añadidura, las instituciones intelectuales tienen hondas raíces en el Estado, del cual reciben lauros clientelistas, aun cuando se dediquen a criticarlo. Se le permitía cierta latitud al intelectual progresista porque aporta prestigio a la nación (Schwartz, 1978). Además, el intelectual juega un papel muy distinto en América Latina que en Estados Unidos, operando como sustituto de la sociedad civil —

habla por o representa al “pueblo”— a la misma vez que sirve de parachoques entre ese pueblo y el Estado.

Como precursores de la nueva interdisciplinariedad, los intelectuales abarcaron el espectro completo de la filosofía y de las prácticas culturales estéticas y cotidianas en sus análisis de los procesos sociales. Su punto débil fue la excesiva confianza en las aproximaciones especulativas, que limitaban la practicidad de sus formulaciones. También hay una escasa atención a las cuestiones de género y orientación sexual, incluso hasta hoy en día, por ejemplo, en el trabajo de Néstor García Canclini, el mejor conocido de los exponentes de los (que ahora se empiezan a llamar, *pace* Mato) estudios culturales latinoamericanos. Por lo general, la categoría de género se está abriendo camino en varias disciplinas a través del trabajo de feministas, pero no posee la misma importancia que en los Estados Unidos.

Discurso intelectual nacional y la política de representación

En Estados Unidos los Cultural Studies se consolidan rápidamente alrededor de lo que ha dado en llamarse el paradigma de la *política de representación*, que propone que la injusticia social, basada en la subordinación racial, sexual o de clase, pueda corregirse discursivamente. Es decir, haciendo valorar las diferencias culturales en las esferas públicas. Por añadidura, se juzga que algunas prácticas y expresiones culturales populares, especialmente la música y otras formas altamente tecnificadas como el cine o el video, tanto como las prácticas literarias más tradicionales (poesía, testimonio) cultivadas por las minorías raciales, tienen efectos subversivos contra el *statu quo*. Desde este punto de vista, las representaciones multiculturales suelen considerarse instrumentos viables para enfrentar los efectos de la discriminación.

La práctica de la política cultural en América Latina es, por lo general, diferente. Las representaciones de ciertos grupos subalternos —por ejemplo, los negros en el Brasil o los pueblos indígenas en México— han formado parte del mestizaje o de la identidad híbrida que constituye lo *nacional popular* encajando imágenes ideales que contrastan con el abandono en que viven estos grupos. De ahí que los zapatistas tuvieran que ponerse la máscara para “ser vistos”. Hay, desde luego, una política de representación de gente marginada, pero en los fuertes entornos simbólicos nacionales esa política no disfruta de las condiciones para rectificar injusticias. De hecho, los zapatistas “ocultan” su identidad. Los académicos norteamericanos especializados en América Latina, sin embargo, cada vez más interpretan las prácticas culturales de esos grupos de acuerdo con el paradigma de la política de representación. Uno tiene que preguntarse si esta tendencia cobrará vigencia en Latinoamérica. Desde luego, se trata de la transferencia de los discursos hegemónicos (y en algunos casos rentables) en el contexto actual de transnacionalización y globalización.

La diseminación del multiculturalismo y del subalternismo, entre otras orientaciones analíticas de los Cultural Studies estadounidenses, ha provocado sospechas en intelectuales periféricos respecto a la *centralidad descentrada* que procura relegitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etc., desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos. Según Richard:

[...] el tan comentado 'nomadismo' de un poder dispersado y ramificado (deslocalizado) no significa que se hayan borrado las marcas que siguen graficando la desigualdad en la superficie del mapa postcolonial [...]. La red internacional de controles e influencias es la que administra el 'capital simbólico' de la teoría metropolitana, valorizando aquellos manejos discursivos que gozan del crédito académico e institucional de una vinculación *autorizada* a la cadena de 'las universidades, las revistas, los institutos, las exhibiciones, las series editoriales' que articulan la vigencia y el sentido de los debates en curso [...]” (Richard,1993:12).

Pero debe reconocerse que la política de la representación al estilo estadounidense es menos viable en América Latina porque no hay una distribución material adecuada que apoye la promesa simbólica de

la participación en el consumo. Intervenir a nivel de las representaciones podría tener una función compensatoria en sociedades como la norteamericana, donde a pesar de los problemas de falta de vivienda para los pobres, el acceso limitado a los servicios de salud y la movilidad descendente, los requerimientos básicos de la inmensa mayoría de la población están resueltos. Pero ese no es el caso en América Latina, donde la brecha entre ricos y pobres se ha agudizado en los ochentas y noventas, con el resultado de que la mayoría está en peores condiciones hoy que en los sesentas. Por otra parte, la gestión cultural se administra desde el Estado, y si bien se empieza a cortejar al sector empresarial con incentivos fiscales y privatizaciones (Yúdice,1995:1999), no obstante se siguen buscando maneras de proteger el patrimonio cultural, pues ese es uno de los medios para reforzar el consenso.

Aunque la formación de la identidad nacional difiere de país en país, en América Latina, hay algunas constantes en el modo cómo se articulan modernización, dependencia y representaciones de razas subalternas, grupos étnicos, e inmigrantes. Esta forma común de articulación difiere radicalmente de las que se presuponen en las soluciones nacionales adoptadas en los Estados Unidos y esa diferencia es clave para la comprensión del estudio de la cultura en Latinoamérica. Si los hitos contra los cuales militan los Cultural Studies británicos pertenecen a la *alta cultura* (en la tradición de Arnold y Leavis), y los estadounidenses a la cultura de masas, en América Latina las bases de la cultura hegemónica nacional descansan en lo popular. Esta tradición se remonta a mediados del siglo XIX y se centra en la literatura como medio idóneo para crear una cultura autónoma, independiente de la europea. Andrés Bello al igual que José Martí, aducía que América Latina no tendría una cultura propia hasta no contar con una literatura claramente definida, basada en prácticas locales que no imitaran modelos europeos. Este impulso autonomista lo retoma Angel Rama, quien argumenta que ya a fines del diecinueve, con el modernismo literario, la cultura latinoamericana se hallaba a la altura de la europea y la estadounidense. Su criterio tiene que ver con una interpretación particular de la modernidad: la expresión cultural encarna, a nivel simbólico, los mecanismos de acumulación. Si bien en la esfera económica o política no se podía dar una respuesta viable que evidenciara competitividad con los países céntricos, al menos en la literatura se lograba una respuesta simbólica que compensaba el atraso en esas otras dimensiones (Rama 1965; 1970 y 1985).

Aportes latinoamericanos a los estudios culturales

Si desde el principio los estudios culturales nacionales se centraron en la literatura, la raza fue el terreno sobre el que se negoció la relación entre nación y Estado en los estudios de cultura popular. De hecho, el problema de la raza, como factor de complicación en la definición de la identidad latinoamericana y como elemento principal de la política de identidad, se remonta al momento de la conquista. Más específicamente, desde los veintes y treintas, cuando los intelectuales de la mayoría de los países latinoamericanos empezaron a examinar el asunto de la raza de manera consistente como factor afirmativo en la definición de la cultura —sea nacional (la patria chica) o continental (la patria grande) —, se elaboraron nuevas intuiciones sobre la interacción de raza, cultura popular y relaciones norte/sur (caracterizadas tradicionalmente como imperialismo) que hasta hoy en día no se encuentran en otras tradiciones de estudios culturales. Los análisis del peruano José Carlos Mariátegui, el brasileño Gilberto Freyre y el cubano Fernando Ortiz —quien acuñó el término *transculturación* para corregir la noción unidireccional de *aculturación*— tienen un carácter *holístico* que incluye factores de clase, economía regional, inmigración, religión, música popular, literatura y otras prácticas culturales donde lo *popular* remite etimológicamente al *pueblo* en contraste con lo popular en el sentido angloamericano vinculado a mercados y cultura de masas. Piénsese, por ejemplo, en el contrapunteo de economía, politología, antropología e historia en la obra de Ortiz. Por supuesto, muchos de los analistas de la cultura popular pertenecieron también a las élites y fungieron como intelectuales orgánicos al servicio de los nuevos proyectos nacional-capitalistas de modernización. Pero otros de esos analistas, como Mariátegui, fundador del partido comunista peruano en 1928, trabajaron a favor de los oprimidos.

Fue en las décadas de los veinte y treinta que se modelaron nuevas formas estatales para que América Latina entrara en la economía global de la primera posguerra en calidad de productora de sustitutos de importación. Este nuevo papel requirió nuevas maneras de interpelar a los trabajadores

como ciudadanos y viceversa. Puesto que los trabajadores más factibles (numerosos) eran de diferente raza (indígenas, negros o mestizos) o bien de diferente etnia (inmigrantes), el Estado autoritario (el varguista en Brasil, el cardenista en México) buscó legitimidad entre los sectores populares para sus proyectos modernizadores, ante la oposición de la oligarquía tradicional. La pregunta que los estudios culturales debieran hacer al respecto no es si este populismo fortaleció efectivamente a los sectores *populares*: ya sabemos que no. Lo que importa es que protagonizó lo popular en sus políticas sociales y culturales. La experiencia latinoamericana en este respecto es un gran aporte a la teoría social contemporánea, pues se fundamenta en el reconocimiento, ya expresado por Gramsci, de que la política, el conocimiento legítimo y la cultura se funden en el proceso de hegemonía. Este proceso, según Laclau, opera como una articulación de “contenidos no clasistas —interpelaciones y contradicciones— que constituyen la materia prima sobre la que operan las prácticas ideológicas de clase” (1977:164). En otras palabras, lo *cultural* es terreno de conflicto y articulación de conocimientos legítimos y contestatarios.

Otra corriente de los estudios en cultura y poder, que también influyó en la tradición estadounidense, tiene que ver con las desigualdades Norte-Sur en relación a tecnología, ciencia, información, medios, relaciones de mercado y hasta tendencias artísticas e intelectuales. Ya en los 1880s, José Martí había escrito proféticamente sobre los cambios culturales producidos en el eje Norte-Sur debido a las iniciativas estadounidenses de “libre comercio,” inscriptas en el panamericanismo, que no eran sino vehículos para la subordinación latinoamericana (Martí,[1889]1977). Por supuesto, Martí, al igual que muchos de los estudiosos de la cultura latinoamericana, pasando por la teoría de la dependencia de Cardoso y Faletto (1969) y la crítica al imperialismo cultural de Dorfman y Mattelart (1973), reducían esta subordinación a un flujo unidireccional. Posteriormente, un análisis *transnacional* de los flujos culturales generó importantes intuiciones respecto a la estructuración de desigualdades. Por ejemplo, se ha percibido que los medios masivos norteamericanos no pueden ser vistos sólo como colonizadores de subjetividades latinoamericanas, sino que tienen un efecto generador de contradicciones en comunidades donde la igualdad sexual no forma parte del sentido común. Una nueva generación de estudiosos, a partir de mediados de los setentas, acuñó términos como *reconversión cultural* (García Canclini,1992a) o *mediaciones* de recepción diferenciada (Martín-Barbero,1987) para dar cuenta de estos fenómenos. Al enfocar la mediación cultural, estos críticos logran discernir cómo y hasta qué punto los diversos grupos que componen la heterogeneidad cultural de Latinoamérica interactúan entre sí, y qué perspectivas tienen los grupos subalternos de ganar una mayor participación en la distribución del saber, los bienes y los servicios. No obstante, y sin tener que aceptar el marco analítico del imperialismo cultural, es preocupante que las empresas transnacionales (y no exclusivamente estadounidenses) hayan logrado *aumentar* su control de la oferta cultural en América Latina.

El desafío a la legitimidad del discurso intelectual: los nuevos movimientos sociales

El estudio de la relación de la cultura con los movimientos sociales tiene también una larga historia. A principios de los sesenta se desarrolló a lo largo del continente la práctica de la “concientización”, cuya estrategia era retar a la política estatal, las instituciones elitistas y la estratificación social legitimadas por el conocimiento institucionalizado, y su objetivo era propagar la causa de los sectores populares, creando instituciones alternativas y buscando alianzas con instituciones tradicionales como la iglesia o las escuelas, para así legitimar los conocimientos inherentes a las prácticas populares. El movimiento se dedicó no sólo al estudio de la cultura sino a un proyecto más abarcador: descolonizar y redefinir la propia cultura según criterios no elitistas y populares.

Este movimiento operó multidisciplinariamente, abarcando la pedagogía (Freire), la economía política (el marxismo), la religión (la Teología de la Liberación), el activismo (fuertemente arraigado en comunidades eclesiales de base constituidas por trabajadores urbanos, campesinos y estudiantes), la etnografía, el periodismo, la literatura y otras prácticas culturales. De gran importancia fue la nueva modalidad expresiva que surgió del movimiento: el testimonio. Dar testimonio implicaba, entre otras cosas, la producción de un conocimiento popular con capacidad de permear y transformar disciplinas y discursos culturales: historia social, etnografía, autobiografía, literatura, análisis político y activismo. Más

específicamente, este conocimiento se oponía al conocimiento “legítimo” que justificaba los proyectos de modernización, es decir, la reestructuración social, política y económica según modelos desarrollistas europeos y sobre todo norteamericanos que ya habían deteriorado la vida de los sectores populares. La concientización y los retos al desarrollismo son parte de la resistencia latinoamericana a los flujos que vienen del Norte, que aun cuando prometen una mejora económica y social, suelen “subdesarrollar” a los países en “vías de desarrollo” y generar ventajas económicas para los países “desarrollados.”

Estas cuestiones tienen que ver con lo más fundamental de los Cultural Studies, que son los procesos de valoración. La cultura —como campo de lucha entre diversas normas sociales, como producto de mercado, como cruce de estrategias locales, nacionales y transnacionales de acumulación, como intermediación intelectual o activista, como política de identidad, como ética inherente a los movimientos sociales, e inclusive como trascendencia de lo material en los registros estéticos más convencionales— es fundamentalmente un espacio recorrido por procesos de valoración. El valor en los procesos de producción, circulación, recepción, consumo, respuesta, intercambio, etc. es el balón que está en juego en las relaciones de poder, que a su vez se arraigan en factores de clase, raza, etnia, género, lugar geopolítico, y otras diferencias culturales. Hay que reconocer, pues, que lo que caracteriza hoy en día a los procesos sociales (i.e., políticos y culturales) es un conflicto de valores que afecta nuestros instrumentos analíticos y la producción del conocimiento. Hay, pues, una crisis de paradigmas no sólo en el conocimiento y el activismo, sino en la ubicación geopolítica de los modelos de análisis y de acción, pues como señalara Fernández Retamar hace cinco lustros, una teoría, por universal que se pretenda, siempre se concibe a partir de una realidad particular.

El conflicto de valores

A partir del ocaso del intelectual crítico, quedan según Sarlo dos tipos de intelectuales, ambos valorizados por los Cultural Studies: los neopopulistas mediáticos y los neopopulistas subalternistas. Con el auge de la sociedad del espectáculo, el intelectual fue dislocado y la legitimidad de su lugar de enunciación, respaldada por la autoridad institucional, ya no es “reconocida por sus destinatarios” (Sarlo,2000:10). Por tanto las sociedades “han perdido su carácter sistemático, estructurado y estructurante, y se disgregan en comunidades de intereses o tribus culturales” (Sarlo,2000:11). De ahí que Sarlo lamente que la única labor intelectual disponible hoy en día sea la de los *intérpretes posmodernos* “que más fácilmente podrían adecuarse a una realidad de ‘escenarios’ socioculturales” [en contraste con sociedades cohesionadas por una esfera pública], o la de los *intelectuales legisladores* que proceden despóticamente a “indica[r] lo que los hombres y las mujeres deben ser” (Sarlo,2000:11). El resultado es un “social irradiado” diseminado en las estrías de la diferencia cultural (Sodré,1992:115), que ya no sirve de plataforma efectiva para la política contestataria sino que se intercambia para lograr una participación más simbólica que real y que cada vez más se integra a la rentabilidad massmediática y consumista.

Pero hay otros modos de concebir a los intelectuales que dan consideración seria a los medios y a las identidades “fragmentadas” o “irradiadas.” García Canclini ha argumentado que el consumo no opera conforme a un sencillo proceso de imposición desde arriba para abajo o un simple “ejercicio de gustos, antojos y compras irreflexivas, según suponen los juicios moralistas.” Más bien se trata de una “*racionalidad sociopolítica interactiva*” que se manifiesta en las “disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo.” De ahí que se produzca la complicidad entre el consumo y la ciudadanía, concebida como una “*comunidad interpretativa de consumidores*” (García Canclini,1995:43-50). Hay “posibilidades interactivas y [...] de reflexión crítica [en] estos instrumentos comunicacionales,” pero lo que impide que se extiendan a las mayorías es la estructuración de estas industrias conforme a las políticas mercadológicas del neoliberalismo. Ante este escollo, García Canclini no vitupera ni a los consumidores ni a los intelectuales que procuran promover su causa, sino que reclama políticas efectivas para diversificar y hacer más accesible la oferta de “bienes y mensajes representativos de la variedad internacional de los mercados,” para asegurar que esta oferta se atenga a la “información multidireccional y confiable acerca de [su] calidad,” y para que se establezca un espacio en el que los “principales sectores de la sociedad civil [puedan intervenir] en las decisiones del orden material,

simbólico, jurídico y político donde se organizan los consumos" (1995,52:53). Vemos, pues, que el esfuerzo intelectual no reside en entregarse a un vale todo postmoderno ni tampoco legislar, según el modelo propuesto por Sarlo, sino de abrir *espacios de interlocución* (Antonelli,2000).

Crisis de paradigmas

Son muchos los científicos sociales y los críticos de la cultura latinoamericanos que hacen referencia a una crisis de paradigmas como parte de una crisis más global de la modernidad. El desplazamiento de lo nacional anidó en las nuevas prácticas en la esfera cultural. En la medida que el Estado transfiere parte de la gestión cultural al sector privado y al tercer sector, la esfera cultural cobra mayor importancia, pues se hacen más visibles los conflictos de valores. Además, el entrelazamiento de lo transnacional y de los movimientos de base (tan evidente en la acción de las ONGs) ha producido situaciones en las cuales la cultura ya no puede ser interpretada como la reproducción de una "estructura del sentir" o *structure of feeling*, según la formulación de Williams, en la cual la nación opera independientemente de las tendencias globalizantes. Teniendo en cuenta estas tendencias, el sociólogo chileno, José Joaquín Brunner rechazó la idea de que la modernización sea intrínsecamente ajena al *ethos* cultural supuestamente barroco, novohispano, cristiano y mestizo. Su crítica no implica que los literatos se hayan equivocado acerca de la constitución de las formaciones culturales latinoamericanas; son, de hecho, híbridas. La crítica se refiere, más bien, a las representaciones y a los usos ideológicos del mestizaje y del realismo maravilloso, que en todo caso son conformados en la contingencia histórica. Para Brunner, estas mezclas fueron generadas por el encuentro de modos de producción, la segmentación de mercados de consumo cultural y la expansión e internacionalización de las industrias culturales. De ahí que las peculiares híbrides latinoamericanas no merezcan ni elogios por su carácter maravilloso ni repudios por su inautenticidad (Brunner,1987:4).

Brunner argumenta que el intelectual de hoy en día debe abandonar el papel tradicional de articulador del sentido común, sobre todo si ese sentido se basa en la representación de una cultura popular generalizada que asimila una miríada de diferencias. Es justamente este papel articulador que cuestionaron científicos sociales como Guillermo Bonfil Batalla, García Canclini y Rodolfo Stavenhagen, pues la antropología, que facilitó la integración de los sectores populares a la modernización promovida por el régimen cardenista en los treinta, necesitaba tomar otro rumbo en el contexto de la privatización y la entrada de México al Tratado de Libre Comercio Norteamericano (NAFTA). A fines de los setentas, estas y otras figuras criticaron los intereses del indigenismo institucionalizado y el papel de los intelectuales y académicos en la subordinación, asimilación y simultánea exclusión de los pueblos indígenas. Stavenhagen denunció las políticas asimilacionistas. Bonfil propuso una redefinición del investigador como colaborador en los proyectos de las comunidades subalternas. Esta colaboración era necesaria también para los científicos sociales cuyas funciones tradicionales estaban desapareciendo a la par de las recientes transformaciones políticas y económicas (v.gr., neoliberalismo y privatización). Estos cambios constituían una crisis de paradigmas para las ciencias sociales y desplazaron a los investigadores de su función de facilitadores de la integración nacional según el pacto clientelista que se había negociado entre el Estado y los intelectuales en el período posrevolucionario (Bonfil Batalla,1991:18-19). García Canclini, a su vez, no sólo aconsejó la reforma de las instituciones que organizaban la producción, promoción y consumo de la cultura popular sino que propuso la creación de una nueva esfera pública y una nueva industria turística a partir de las cuales se pudiera reformular y experimentar la cultura de una nueva manera.

Semejante *reconversión* de la práctica del antropólogo tiene importantes repercusiones para concebir la relación entre política, política cultural, formación de identidades, construcción de instituciones y ciudadanía. A principios de los noventas, Elizabeth Jelin y sus colegas en el CEDES (Centro de Estudio del Estado y la Sociedad) trabajaron con víctimas de las violaciones a los derechos humanos en la Argentina, no sólo para reclamar justicia en los foros jurídicos, sino también en la esfera pública, interviniendo así en una cultura de derechos. Según Jelin, el concepto de ciudadanía en una cultura democrática debe tener en cuenta aspectos simbólicos como la identidad colectiva, y no limitarse a un discurso racionalizable en relación a los derechos (Jelin,1991).

Su acercamiento a la ciudadanía se asemeja a la correlación que establece Nancy Fraser entre identidad y las luchas en torno a la interpretación de necesidades. Los conflictos entre interpretaciones de necesidades en la contemporaneidad revelan que habitamos un *nuevo espacio social* distinto a la esfera pública ideal, en la que se supone prevalecen habermasianamente los mejores argumentos. Esta lucha de interpretaciones involucra a los expertos que administran las burocracias y otras instituciones que proporcionan servicios, requiere que se juzguen las propuestas de legitimidad de grupos que se identifican por su diferencia cultural, y se rearticula en relación a los discursos “reprivatizadores” que reincorporarían las necesidades problematizadas a sus enclaves domésticos u oficiales, donde se mantuvieron históricamente fuera de toda consideración política (Fraser,1989:157).

A la pregunta de cómo se fomenta un *ethos* democrático, Jelin responde con la expansión de las esferas públicas. Es decir, de aquellos espacios no controlados por el Estado ni el mercado en los cuales prácticas conducentes u opuestas a la democracia se promueven o restringen. Desde luego, la apertura de lo público a los movimientos sociales no garantiza que estos sean progresistas o democráticos. Lo que la proliferación de esferas públicas sí asegura es que no prevalezca una sola concepción de ciudadanía, por ejemplo, la que se limita a derechos y responsabilidades. De hecho, hay muchos movimientos sociales cuya labor no gira en torno a la expansión de derechos civiles, sino que pugnan por el trabajo (piqueteros) o la vivienda (el Movimiento dos Sem Terra).³ Para Jelin, la tarea del investigador es colaborar con los grupos para crear espacios en los que tome forma su identidad y su *ethos* cultural. Entendido de esta manera, el proyecto de los estudios en cultura y poder forma parte de la lucha por democratizar la sociedad, tarea importantísima ahora que el Estado reduce su papel de árbitro y lo privatiza.

Transnacionalismo: ¿Un nuevo imperialismo?

Otra novedad en los estudios culturales latinoamericanos en los noventa es el análisis del impacto cultural de los tratados de libre comercio y de la creación de acuerdos suprarregionales como Mercosur. Por ejemplo, el libro de Guevara Niebla y García Canclini (1991) diagnostica el probable impacto del Tratado de Libre Comercio en la educación y la cultura sobre educación, industrias culturales, innovación tecnológica, propiedad intelectual y derechos de autor, turismo y cultura en la frontera México-Estados Unidos. Vemos que a este nivel, la relación entre cultura y poder es mucho más amplia y compleja que la representación de movimientos sociales o grupos de identidad. En un capítulo sobre el impacto en la industria editorial mexicana, los investigadores pronosticaron que ésta sufriría con la privatización de la producción del texto escolar, que alcanzó los 96 millones de ejemplares en 1991. Al abrir los concursos de producción de textos escolares a editores extranjeros que disponen de tecnología más actualizada, se pensó que las editoriales nacionales no podrían competir (García Canclini,1992:221). Pero más importante es la descentralización del propio sistema cultural, prevista en los planes de privatización educativa. En lugar de que el Estado subsidie a las comunidades, ellas mismas deberían adquirir los libros para sus estudiantes, como ocurre en los Estados Unidos. Esto significa que las comunidades controlarían el contenido de los libros de texto, un aspecto del plan que la Iglesia Católica ha querido poner en práctica. La Iglesia se opuso a la educación sexual y otras cuestiones éticas que hasta el momento del informe tenían una impronta liberal. Si bien la industria editorial no sucumbió a la competencia estadounidense o canadiense, como se temía, la liberalización de las industrias culturales, sobre todo aquellas vinculadas a las telecomunicaciones, posibilitó el nuevo protagonismo de las empresas españolas.

Estos casos, entre otros, de los estudios sobre la cultura y las relaciones de poder en Latinoamérica añaden algo muy importante a las tradiciones anglo-americanas: el reconocimiento de que las instituciones estatales y civiles, los cuerpos políticos, la economía política, los tratados comerciales, etc., son indispensables para cualquier proyecto viable de estudios culturales. Más aun, estos estudios subrayan el papel que el crítico cultural puede asumir: no limitarse a celebrar la supuesta subversividad de la cultura massmediática o de las subculturas (Hebdige,1979). Si bien es verdad que los estilos comunican demandas de democratización cultural y una voluntad de desafío a los valores hegemónicos, no por eso se transforman en política viable. Las guerras culturales en Estados Unidos mostraron la

debilidad de esta premisa en las políticas de representación y en el *ethos* subversivo de los estudios culturales, que extremaron la idea gramsciana de que la cultura es un campo de lucha, sobre todo en el contexto de una cultura massmediática en la que los gestos de subversión se incorporan a la oferta de entretenimiento.

La política de la identidad y sus críticas

En las últimas tres décadas ha habido numerosos debates acerca de si la identidad es una esencia o si es socialmente construida. Es común que la mayoría de las aproximaciones de los Cultural Studies se adhiera a la perspectiva construccionista. Sin embargo, esta perspectiva ha resultado insatisfactoria porque no le da importancia a la experiencia. No me refiero a la experiencia en el sentido de autenticidad o inclusive de una fenomenología existencial al estilo heideggeriano, sino a la *performance* de las identidades, invocada en parte por iniciativas de ciudadanía cultural que procuran redistribuir el poder simbólico. De hecho, en Estados Unidos la *performance* de la experiencia ha tomado prioridad sobre las otras artes como expresión cultural.

Creo que es muy difícil trazar en la actualidad una línea de demarcación entre la política de identidad y *performance* de la experiencia. No obstante, hay diferencias. La política de identidad en Estados Unidos tiene su origen en las luchas del movimiento por los derechos civiles que, como afirman Omi y Winant, fueron la “primera expresión verdadera de democratización” (1986:75). Por democratización, se refieren a la superación del lugar fijo que las minorías —sobre todo los negros— ocupaban en el apartheid estadounidense. En estas condiciones, sus únicas opciones políticas se daban dentro de los parámetros de lo que Gramsci denominó *guerra de movimiento*, cuando la identidad de un grupo se da en relación a su lucha frontal contra el enemigo. “Los grupos subordinados buscaban preservar y extender un territorio definido para así alejar los ataques violentos y desarrollar una sociedad interna, alternativa al sistema social represivo que confrontaban” (Omi y Winant,1986:74). Después de la Segunda Guerra Mundial, que hizo factible el movimiento de derechos civiles (se tuvo que verificar con hechos la retórica antirracista que se había lanzado contra el nazismo y no se pudo negar a los negros los beneficios ofrecidos a los soldados que habían luchado en la guerra), los grupos minoritarios pudieron extender su lucha a una “diversidad de terrenos institucionales y culturales” (Omi y Winant,1986:74): iglesias, escuelas, universidades, partidos políticos, agencias gubernamentales, museos e instituciones culturales, organizaciones de sociedad civil, empresas, etc. Esta multiplicación de frentes de acción es lo que Gramsci denominó *guerra de posición* (1971:239).

En otras palabras, el movimiento de derechos civiles abrió un nuevo espacio político definido por una amplia y múltiple lucha por la hegemonía, y transformó lo que se entendía por identidad nacional normativa, haciendo posible legitimar otras identidades alternativas-chicanos, puertorriqueños, asiáticos, mujeres, homosexuales —cada una de las cuales impulsó sus propias guerras de posición.⁴ Desde luego, no se trata de una revolución en el sentido clásico (jacobino), pues el Estado y el sector empresarial tuvieron un papel de intermediación (y en gran parte de cooptación) en esa lucha por la hegemonía. Con todo, muchas instituciones y políticas estatales se redefinieron y las industrias culturales y el consumo se adiestraron, para sacar provecho, en esta nueva guerra de posiciones.

Los grupos de identidad estadounidenses, tal como se les conoce hoy en día, “entraron en escena” pública —es decir, desarrollaron estrategias de *performance* sociopolítica— inventándose, o mejor *autoreándose*, en el proceso. La identidad se hizo una práctica o *performance* necesaria para penetrar las instituciones que ahora tenían que dar cabida a grupos que se definían según diferencias culturales reconocidas jurídica y extrajurídicamente. Por tanto, la identidad devino requisito para la participación política. A su vez, la participación de minorías en estas instituciones las transformó, reacentuando o reconfigurando los géneros conductuales (Voloshinov,1973:96) disponibles para el reconocimiento y para la negociación de acceso a la distribución de servicios de salud, educación, vivienda, y consumo. La estética grupal y la sexualidad también contribuyeron a la redefinición de los términos de participación en instituciones y esferas públicas. Se expandieron los criterios de evaluación de *necesidades* y *satisfacciones*, pues se llegó a reconocer que estas categorías son tan importantes como los derechos políticos para un modelo democrático más eficaz. Necesidades y satisfacciones —y sus

representaciones— a su vez operaron visiblemente como fundamento de la legitimación de los derechos o del acceso a los derechos. De ahí el surgimiento de una política basada en la interpretación de necesidades, pues ese proceso interpretativo es donde se escenifica la lucha social por la hegemonía. Es decir, donde se desempeñan las estrategias para legitimar o deslegitimar demandas por la satisfacción de necesidades, que a su vez se “fundamentan” en la diferencia cultural. Se legislaron políticas especiales para los grupos que manifiestan rasgos culturales no normativos, como la educación bilingüe, que da acceso al derecho a la educación para los que no hablan inglés. Pero lo importante es que la legislación de esas políticas tiene que pasar por un proceso de lucha interpretativa, que a su vez requiere que se escenifiquen las diferencias (Yúdice,1990).

Todo lo dicho hasta aquí parece sostenerse para todos los “grupos de identidad” (afroamericanos, latinos, asiáticos, gays y lesbianas, sordomudos, de tercera edad, discapacitados, etc.) en los Estados Unidos. Pero esto no quiere decir que los diferentes grupos escenifiquen sus identidades de la misma manera o que haya una afinidad inherente entre ellos, pues lo que más tienen en común son los contextos *contingentes* en los que se gestan sus prácticas. Michael Warner advierte que la subalternidad no equipara a esta diversidad de grupos, no hay “paralelismo identitario” que obligue a aliarse a los grupos marginados en base a factores de raza, etnicidad, clase, género y preferencia sexual (Warner,1991:13).

En la política de identidad estadounidense, la particularidad de la apariencia física es un criterio crucial para la comprensión de la *performatividad*. Lo que Warner describe en relación a la identidad *queer* no ocurriría de la misma manera entre los jóvenes chicanos heterosexuales, cuya identidad se construye en la *performance* de chicanidad, que a su vez depende de la *performance* de masculinidad y heterosexualidad.⁵ La frase “*gay chicano*” sería una contradicción, al menos en el período clásico del “nacionalismo” chicano. Además, los afroamericanos, chicanos o mujeres no pasan como tales por una *salida del closet*, es decir, por el ritual de declaración de su etnicidad. En la mayoría de los casos, la etnicidad se evidencia en los rasgos físicos o culturales. No obstante, la producción de rasgos identitarios relacionados con maneras de vestir, gesticular, hablar, etc., es común a todos los tipos de *performance* de estos diversos grupos. Además, la *performatividad* es una manera de poner en escena el deseo y la fantasía, que son componentes también fundamentales de la identidad, y que, por tanto, tienen valor político.

Performatividad y estética en la política de identidad

La *performatividad* no se limita a la corrección de representaciones estereotipadas ni a la adopción de roles (como en la sociología interaccional) ni a la simulación en el sentido baudrillardiano. Opera en la performatividad la fantasía, que es “una escena imaginaria en la que el sujeto deviene protagonista y se representa la satisfacción del deseo” (Laplanche y Pontalis, 1973:314). Al proyectarse la identidad a los escenarios públicos y realizarse la interpretabilidad de necesidades y sus satisfacciones en la política de derechos civiles y de acción afirmativa, la política de identidad deviene fantasía colectiva que no se limita a la psique privada sino que alienta en la gran pantalla de lo social. El deseo es, precisamente, el operador fundamental de esta escenificación donde están en juego los valores que se asignan a las identidades. El deseo, “fisura que separa la necesidad de la demanda” (Laplanche y Pontalis,1973:483), es el espacio de interpretabilidad y valoración y como tal rige la interacción de los “grupos de identidad” que luchan por satisfacer sus demandas de reconocimiento (o busca de legitimación) mediante la proyección de sus necesidades en el espacio social y político. Como ningún grupo tiene el control absoluto en la contienda de interpretación de necesidades, el proceso fantaseante es continuo, propenso a la compulsión de repetición. Todo esto parecería indicar que la fantasía, como interface de identidad y política, no se presta fácilmente a los análisis cognitivistas y políticos característicos de orientaciones marxistas en los Cultural Studies (Rose,1986:14).

El modelo de la política de identidad elaborado más arriba parece haber resuelto los impases que siempre han frustrado las interpretaciones políticas de la cultura estética. La *performatividad* que caracteriza a la política de identidad estadounidense, y que es el objeto prioritario, si bien poco teorizado, de los Cultural Studies, es en esencia la proyección de la fantasía sobre el espacio público. Ello, desde

luego, tiene su precio, pues el efecto principal es la absoluta supresión de lo privado, espacio en el que se suponía tradicionalmente que operaba la actividad estética. Más allá de las condiciones examinadas más arriba (movimiento de derechos civiles, acción afirmativa, política de identidad), las “guerras culturales” estadounidenses de los ochentas y noventas provocaron (o fueron provocadas por) el desplazamiento de lo privado a lo público. De hecho, el género estético más identificado con este período, el arte de *performance*, perdió su anclaje en la privacidad del cuerpo—sobre todo femenino—, condición de su valor estético en los sesentas, cuando todo lo relacionado con el valor se politizó en el debate público (Yúdice,1996).

No hay que lamentar, desde luego, que se desmitifique el enclave privado burgués de la libertad artística, pues a pesar de ser la dimensión en que los artistas repudiaron la otra cara de la modernización novecentista —la libertad económica del capitalista— esa “libertad,” no obstante logró ser valorizada y producir sus propias exclusiones, sobre todo de mujeres y subalternos como actores culturales. Los Cultural Studies forman parte de esta desmitificación, sobre todo por su interés en revelar las relaciones entre cultura y poder. Pero como señala Jean Franco respecto a los avances del feminismo latinoamericano en la politización de lo privado —siguiendo el lema histórico “lo personal es político”—no sólo se precluye la posibilidad de una autoapreciación que no se base en la política de la representación (1992:78), sino que también “se reinstituyeron de manera velada las mismas realciones de privilegio que habían separado a la intelligentsia de las clases subalternas” (1992:80). Politizar lo “privado” (v.gr., lo doméstico) no ha resuelto los problemas de desigualdad.

Desde luego, las políticas de identidad no podrían haber “resuelto los impases” arriba referidos, sobre todo si se tiene en cuenta su absorción por partidos y mercados de lo que tuviera la identidad de rentabilidad política y social, que es lo que induce el auto-gobierno, siguiendo el modelo de gobernabilidad propuesto por Foucault. En varios ensayos (Yúdice,1995;1999), examino cómo las instituciones culturales alternativas erigieron un mercado paralelo y compensatorio para minorías que casi nunca se cruza con los circuitos dominantes donde circula el poder. Y cuando la “alternatividad” entra en juego en estos circuitos suele ser cuando las empresas y las instituciones políticas aprovechan la “política de la identidad” como recurso expeditivo en su búsqueda de lucro o en las estrategias de apaciguamiento de problemas sociales.

La ciudadanía tiene que ver con la pertenencia y la participación, pero está sobredeterminada de manera compleja que mitiga las demandas de acceso al poder [*empowerment*], sobre todo aquellas que se desempeñan en el espacio de la representación. Tomando de Foucault el concepto de gobernabilidad, con el cual se refiere a las “maneras en que se guía la conducta de individuos o grupos” a partir de la administración de lo social (Foucault,1982:21), podemos decir que las estrategias y políticas de inclusión son un ejercicio de poder mediante el cual se construyen las identidades a ser “protegidas” y administradas: “mujeres,” “gente de color,” “gays y lesbianas.” Análogamente, para Cruikshank, “los organizadores progresistas, al desarrollar estrategias para dar acceso al poder [*empower*] a los pobres durante la Guerra contra la Pobreza [*War on Poverty*] acabaron “inventando y operacionalizando nuevos instrumentos para actuar sobre la subjetividad de los pobres” (1994:48). Estos *brokers* “estructuraron el campo de acción” (Foucault,1982) o acceso.

La situación en América Latina es diferente, lo cual no quiere decir que la identidad no tenga valor en la gestión de democratización y acceso a los espacios públicos. Esta es la premisa de un libro reciente sobre la relación entre política y cultura (Alvarez, Dagnino, Escobar,1998), que a mi modo de ver revela demasiada confianza en el poder de la acción cultural para llevar al cambio. No obstante, algunos de los contribuidores reflexionan sobre los límites de la política de identidad en contextos latinoamericanos. Olivia Maria Gomes da Cunha analiza cómo el movimiento negro brasileño sufrió el desplazamiento del énfasis marxista en cuestiones de conciencia política a la orientación más culturalista de la identidad, que se desplazó de nuevo al adoptarse el discurso de ciudadanía, que a su vez le permitió a este y otros movimientos mayor flexibilidad en su búsqueda de apoyo de instituciones gubernamentales y fundaciones internacionales y en sus tentativas de alianza más allá de criterios raciales y culturales. A partir del análisis de las actividades del Grupo Cultural Afro Reggae, Cunha argumenta que las prácticas de hibridación en lo que respecta a identidad (negros, jóvenes, pobres), oportunidad política (las alianzas) y prácticas culturales (las fusiones musicales) muestran más pragmatismo que fidelidad

identitaria. Mis propias reflexiones a partir de y con este grupo muestran, además, que las categorías (raza, sexualidad, género) que suelen aparecer en los Cultural Studies estadounidenses como plataformas para el acceso al poder [empowerment] son mucho más flexibles (Yúdice,2000).

La contribución de Verónica Schild a este libro también problematiza las premisas de los coordinadores al demostrar cómo el activismo de los grupos de mujeres chilenas, una vez incluidos en la maquinaria del Estado neoliberal, acaba colaborando en medidas de control más que facilitar la participación. Schild enfatiza las maneras en que los recursos culturales y materiales son movilizados para la construcción de nuevas políticas estatales. Desde esta perspectiva, “si bien en una coyuntura particular los movimientos sociales pueden deconstruir la dominación al mostrar que consiste en una estructura ‘congelada’ de relaciones de poder [...] y de identidades opresivas y excluyentes, en otra coyuntura [estos mismos movimientos] contribuyen al surgimiento y desarrollo de nuevas formas de dominación” (Schild,1998:95). La “ONGización,” opción surgida en la coyuntura de la democratización neoliberal de la posdictadura, permite que los activistas subalternos consigan, con la ayuda de organizaciones y fundaciones internacionales, que sus demandas sean reconocidas, pero a la misma vez reposiciona a estos grupos como “nuevos tipos de *clientes* con ‘necesidades’ administrables” (Schild,1998:110).

La economía creativa y la nueva división internacional del trabajo cultural

En la versión original de este ensayo, traté brevemente el impacto de los tratados comerciales en políticas y prácticas culturales. En los ocho años transcurridos, este impacto se ha hecho más evidente, sobre todo en lo que respecta a las industrias culturales. También se ha hecho más evidente que la política de identidad, si bien ha crecido en importancia con las industrias culturales, no ha producido un programa viable de acción ante el nuevo régimen de acumulación, que según Toby Miller (1996) se basa en una nueva división internacional del trabajo cultural, concepto que caracteriza los procesos de diseminación y entrelazamiento de la producción de mercancías culturales en varios continentes. Ambos, trabajo intelectual y material, se distribuyen mundialmente en red, mostrando lo inadecuado del modelo mercantilista según el cual los productos tenían señas de identidad. En la era posfordista, la cultura, semejantemente a la producción de ropa o de automóviles, se diseña en un país, se procesa en otros, se promociona en varios lugares y se consume globalmente. El país de origen es significativo sólo en la medida que genera *valor añadido* en un contexto en que las diferencias aguzan la demanda; pero no por eso el lucro se mantiene en las localidades sino que está destinado por los acuerdos de propiedad intelectual y de comercio a las empresas transnacionales.

Puesto que la acumulación se basa en la generación de propiedad intelectual, los países que controlan los regímenes jurídicos internacionales han creado políticas integrales para fomentar la creación de propiedad intelectual en biotecnología, informática y en “contenido cultural,” o para asegurar que las empresas con sede en su territorio sigan dominando en el comercio de la propiedad intelectual. En la medida que se multiplican las posibilidades de crear contenidos localmente, tanto más aumentan los ingresos de las empresas transnacionales, pues los regímenes de comercio internacional favorecen a los que poseen los derechos de propiedad intelectual. Ello resulta en una nueva división internacional del trabajo cultural según la cual se poseen los derechos y se gerencia la producción de contenidos a partir de centros de comando y control diseminados en red y la creación cultural es tratada cada vez más como un servicio contratado (Rifkin,2000). De ahí que la producción cultural local no contribuya a mejorar la posición económica de los países en vías de desarrollo. Al contrario, la brecha económica se ensancha cada vez más. Agrava esta situación el que las empresas transnacionales no inviertan en centros locales de investigación y desarrollo y que se lleven los cerebros más dotados a sus propios centros de comando y control. El resultado es una maquilización de la producción cultural: se controla el proceso de producción desde fuera, abaratando así el trabajo cultural en las localidades. Esto se evidencia en los nuevos medios, sobre todo Internet, donde la capacidad de contratar la creación de contenidos a escala global ha crecido vertiginosamente.

Una de las grandes contradicciones de la globalización es la concentración en las ciudades globales de la clase profesional-gerencial y de grandes masas de obreros redundantes, sobre todo migrantes del

tercer mundo, e inclusive la periferia del tercer mundo (v.gr., Bolivia) en las metrópolis latinoamericanas (v.gr., Buenos Aires). La presencia de una masa crítica de gerentes y productores culturales requiere de una mano de obra barata para asegurar una alta calidad de vida. Esto implica no sólo los servicios públicos—buena infraestructura de transporte y recreo, policía, salud, etc. —sino y sobre todo el entretenimiento y todo tipo de servicios. Quienes proporcionan la “calidad de vida” son los sectores subalternos. No sólo son los “cerebros” los que migran a las capitales culturales. Debido a la demanda de trabajo “no calificado,” también hay grandes migraciones de los que trabajan en los servicios personales, domésticos y “culturales” en el sentido informal (vendedores ambulantes que proporcionan “color local,” prostitutas, etc.). Como los turistas que viajan a las selvas, a pueblos indígenas, e inclusive a las villas miseria, los “talentos innovadores” también necesitan satisfacer su deseo de compra y venta de experiencias humanas. Las ciudades agujijonean y satisfacen este deseo convirtiéndose ellas mismas en parques temáticos, pero también en “proyectos de desarrollo de común interés, centros de entretenimiento, centros comerciales, turismo global, moda, cocina, deportes profesionales, cine, televisión, los mundos virtuales y otras experiencias simuladas,” pero no por ello falsas. Estas experiencias “representan la nueva fase de desarrollo capitalista” (Rifkin,2000: 29 y 265), e involucran a sectores subordinados y subalternos que trabajan, a menudo en el sector informal, produciendo el “tejido social de bares, restaurantes, encuentros en la calle, etc.,” —que al decir de Castells—, “da vida [a las ciudades]” (2000,12).

El deseo global de los cultural studies

Los estudios culturales no se escapan a esta dinámica del valor de la diferencia en relación al entorno hegemónico. Es decir, el proceso mediante el cual se valoriza la diferencia cultural e inclusive oposicional, es *necesario* para el proceso hegemónico. Por tanto, un ensayo sobre nueva división del internacional del trabajo cultural no sería completo si no tratara del contexto en que se institucionalizan las organizaciones de Cultural Studies en el Norte, que a su vez buscan la participación de sus “pares” en el Sur. ¿Qué motiva esta búsqueda de “pares” en una región donde no existió una tradición de crítica cultural denominada “estudios culturales”? ¿Y qué conduce a los autores de esta colección de ensayos sobre cultura y poder, editada por Daniel Mato, a preocuparse tanto por construir esta tradición intelectual? Además de responder al llamado de Mato, creo que se busca reivindicar a los estudios culturales latinoamericanos ante un mercado (el estadounidense) que los ha ignorado y que amenaza monopolizar la selección de lo que se leerá (i.e., distribuirá) en este campo. Además, muchos latinoamericanos se encuentran interpelados por académicos estadounidenses, y en menor escala, por europeos, a representar sus tradiciones intelectuales en las instituciones, revistas y otras publicaciones del “norte,” y en la gran mayoría de los casos, en inglés. Se abre a partir de esta interpelación una incómoda interrogante. ¿Por qué son *ellos* (y desde luego no *nosotros*) los que dirigen este proceso de selección? Y ¿De dónde surge el *deseo* de que participen los latinoamericanos, junto a asiáticos, africanos, árabes, y “otros”? ¿Qué se gana o pierde con la participación en estos foros?

La experiencia de haber organizado con la colaboración de García Canclini el encuentro en México en 1993, para el cual escribí la primera versión de este ensayo, me hizo darme cuenta de lo que estaba en juego. Yo me imaginaba como un intermediario que haría posible la entrada de nuevas voces latinoamericanas en los debates intelectuales estadounidenses. También quise contribuir al conocimiento de los debates minoritarios estadounidenses (chicanos, nuyorriqueños) entre intelectuales latinoamericanos. Podría decirse que el papel de intermediario aumentaba mi legitimidad en ambos escenarios, entregando “estrellas” prestigiosas por una parte y “subalternos” por otra. No hay que pensar que entre aquellos predominaran los estadounidenses y entre estos los latinoamericanos. Más bien se me imponía un equilibrio, pues para los socios latinoamericanos interesaban más las figuras que ya habían logrado reconocimiento, y para algunos estadounidenses y para las fundaciones que financiaron el encuentro se concebía que el cambio social provendría de la interacción de “subalternos” de Norte y Sur.

Hago referencia a mi experiencia de intermediario para contextualizar la participación de Mato en el III Congreso de Crossroads in Cultural Studies (Birmingham, UK, junio de 2000), en el cual se

presentaron las primeras versiones de algunos de los trabajos incluidos en esta colección, así como su propia conferencia magistral. Se le invitó por la calidad (y cantidad) de sus estudios sobre cultura y globalización, como también porque ya tenía trayectoria visible en varios foros y publicaciones en inglés. Creo, además, que fue invitado para “escenificar” cierta diferencia. Es decir, para representar qué se hace en el sur que es diferente y que debiera interesar en ese foro norteño. Este es uno de los imperativos performativos de la política progresista estadounidense (y que se extiende a los otros contextos anglófonos en lo que respecta a los Cultural Studies). De hecho, los preparativos del congreso en Birmingham fueron marcados por una acuciante polémica entre los integrantes de las juntas editoriales de tres revistas que procuran representar los Cultural Studies en un contexto si no mundial, al menos transatlántico: la *International Journal of Cultural Studies*, la *European Journal of Cultural Studies*, y *Cultural Studies*. El meollo del debate consistió en la representación que se estaba negociando para la nueva institución —la Asociación Internacional de Estudios Culturales— y cuya organización está actualmente en marcha por mandato de esa reunión en Birmingham.

Dejando de lado los buenos argumentos para instituir la, la polémica se centró en la limitación de sus órganos de difusión a un idioma: el inglés. Larry Grossberg, editor de *Cultural Studies* criticó la “soberbia de tantas instituciones académicas occidentales” y el menosprecio que esta restricción implicaba respecto a otros idiomas, inclusive los que, como el francés, habían contribuido a la formación de los Cultural Studies. Mato mismo criticó el anglocentrismo de estas instituciones, observando que la mayoría de las publicaciones que utilizan la expresión “estudios culturales latinoamericanos” se editan en Inglaterra o Estados Unidos. Podría objetarse que en un mundo globalizado exigir que el conocimiento se produzca localmente es recurrir al esencialismo. Pero las organizaciones transnacionales, como los conglomerados de entretenimiento, necesitan que se produzcan conocimientos o contenidos locales que luego produzcan rentabilidad (económica o intelectual) en la distribución diferencial. La insistencia de algunos en el uso exclusivo del inglés constituye *de facto* el instrumento que asegura el control de la distribución, pues se tiene control sobre lo que tiene que ser traducido. Esta polémica en torno al idioma oficial de la revista propuesta para la Asociación fue embarazosa para los que adoptaron la postura anglocéntrica, y es por eso, en parte, que se invitó a representantes de las dos regiones geopolíticas más importantes (en términos de receptividad y expansión de la membresía) después del norte atlántico: Kuan Hsing Chen, de Taiwan (y por extensión, Asia) y Mato, de Venezuela (y por extensión, América Latina).

Mato contrastó los *estudios en cultura y poder*, característicos según él de los contextos latinoamericanos, a los Cultural Studies angloamericanos, institucionalizados e integrados al mercado, y por tanto, según él, con menor capacidad de intervenir en las relaciones de poder. Hizo hincapié en el trabajo de Paulo Freire y Orlando Fals Borda, señalando que establecieron las “indispensables referencias epistemológicas, éticas y políticas” de una tradición autónoma de crítica a los modos en que las relaciones de poder conforman procesos culturales, y que sirvieron de base para los estudios actuales. De Fals Borda, Mato enfatizó la “investigación-acción participativa” y el compromiso político en beneficio de los sectores populares. La premisa fundamental de esta metodología es que cada miembro de una comunidad “tiene autoconocimiento que tiene que ser un factor clave en el diseño de la investigación y la acción política” (Mato,2000:15). Esta es una perspectiva que Mato procura promover en los foros en que se mueve: esta colección de ensayos; el Grupo de Trabajo Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización que coordina para CLACSO y que cuenta con la participación de más de veinte investigadores; la sección Cultura, Política y Poder de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) que también dirige; y un programa internacional de becas, co-financiado por la Fundación Rockefeller y la Universidad Central de Venezuela, para estudiar globalización, representaciones sociales y transformaciones sociales, que también dirige.

Pero más interesante que esta premisa, me parece el papel de intermediario que ensaya Mato. Un *broker* tiene que pisar terrenos muy resbaladizos, negociar con instancias locales, nacionales, internacionales, transnacionales y globales.⁶ Tiene que conocer los protocolos de y manejarse ante una gran variedad de actores institucionales y políticos. Acaso el trabajo donde Mato mejor muestra el conocimiento de esta actividad y también representa su propia intervención en ella es el que escribió sobre el programa Cultura y Desarrollo del Festival of American Folklife de 1994, de la Institución

Smithsonian, organizado por la Smithsonian y la Inter-American Foundation y que involucró la participación de 14 de pueblos indígenas dedicadas a establecer los derechos políticos y territoriales colectivos de sus pueblos, etnoturismo, etnoagricultura, artesanías, educación y comunicaciones (Mato,2000b).

La descripción que hace Mato en este estudio de caso de las relaciones entre actores globales (representantes de la Smithsonian y la Fundación Interamericana) y subalternos (representantes de asociaciones indígenas) me parece del todo aplicable a su representación, en Birmingham, de los estudios latinoamericanos en cultura y poder. Cuando en el estudio de la Smithsonian él menciona actores globales piénsese en los organizadores del congreso y de la Asociación Internacional de Estudios Culturales. Mato escribe sobre las negociaciones entre los deseos y las acciones de los organizadores y las reacciones de los interpelados, atraídos por la necesidad de participar en redes transnacionales que les permitan adelantar en sus luchas. También observa cómo esta participación afecta sus propias representaciones y las agendas políticas asociadas. Pero además también apunta que según los casos, esta participación en foros y redes transnacionales puede implicar rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa. (Mato,2000b:355).

Antonelli (2000:16) capta bien el anhelo de Mato de informar a los agentes locales que, desde posiciones asimétricas y desiguales, intervienen en la arena de lucha y/o las negociaciones transnacionales. Se trataría de una relevante inversión: hacer visibles las dinámicas de los poderes desde y para las resistencias. Se encuentra aquí una lección valiosa, que yo mismo he intentado comunicar en este ensayo. Hay que arriesgarse a intervenir en los escenarios de interlocución *a pesar de* las estrategias de absorción que establecen los agentes hegemónicos. Es esta la labor del *broker* hábil y que no todo actor posee, a pesar de la perspectiva falsbordiana de que es necesario proceder teniendo en cuenta los conocimientos que los subalternos poseen. Me parece que siempre hay alguien que "tiene en cuenta", y es ese actor el que he tratado de protagonizar aquí. Los estudios latinoamericanos en cultura y poder necesitan investigadores que estudien *con* los subalternos, pero también a los que sepan manejarse en esta diversidad de situaciones harto complejas.

Referencias bibliográficas

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) "Introduction: The cultural and the Political in Latin American Social Movements". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press. pp: 1-29.

Antonelli, Mirta (2000) "Nuevos escenarios / nuevas interlocuciones. Para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelin, Néstor García Canclini, Daniel Mato". Ponencia presentada en la 3era. International Crossroads in Cultural Studies Conference. Birmingham, del 21 al 25 de junio de 2000. Versión revisada en este dossier.

Bennett, Tony (1992) "Putting Policy into Cultural Studies". En: Lawrence Grossberg et al., *Cultural Studies*. New York: Routledge.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991) "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea". *Iztapalapa*, 11:2. pp: 9-26. (México).

Brunner, José Joaquín (1997) "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultural latinoamericana". *David y Goliat*, N° 17, septiembre.

Castells, Manuel (2000) "La ciudad de la nueva economía". *La factoría*, 12 (julio-agosto 2000). <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/castells12.htm>.

Cruikshank, Barbara (1994) "The Will to Empower: Technologies of Citizenship and the War on Poverty". *Socialist Review* 23, 4.

Cunha, Olivia Maria Gomes da (1998) "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power". En: Dreyfus and Rabinow (eds.): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Franco, Jean (1992) "Going Public: Reinhabiting the Private". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 65-83.

Fraser, Nancy (1989) *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

García Canclini, Néstor (1992) "Cultural Reconversion". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 65-83.

_____ (1995) *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales en la globalización*. México: Grijalbo.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Eds. y trads. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, editores y traductores. New York: International Publishers.

Guevara Niebla, Guillermo y Néstor García Canclini, coords. (1991) *La educación y cultura en el Tratado de Libre Comercio*. México: Nueva Imagen.

Hebdige, Dick (1979) *Subculture, the meaning of style*. Londres: Methuen.

Jelin, Elizabeth. "¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo". Ponencia presentada en el proyecto sobre *Derechos Humanos y lo consolidación de la democracia: El proceso a los militares argentinos*. CEDES, Buenos Aires, 20 y 21 de septiembre de 1991.

Laclau, Ernesto (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: NLB.

Laplanche, L. y J.B. Pontalis (1973) *The Language of Psychoanalysis*. Trans. Donald Nicholson Smith. New York: Norton.

Martí, José 1977 (1889) "Contra el Panamericanismo". En: *Política de Nuestra América*. México: Siglo XXI.

Martín-Barbero, Jesús (1978) *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Mexico: Gustavo Gili.

Mato, Daniel (2000a) "Towards a Transnational Dialogue and Context Specific Forms of Transnational Collaboration: Recent Studies on Culture and Power in Latin America and What our English Speaking Colleagues call Cultural Studies." Keynote Speech, 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham, 21-25 June 2000.

Mato, Daniel (2000b) Transnational Networking and the social production of representations of identities by Indigenous People's Organizations of Latin America. En: *International Sociology* 15 (2):343-360.

MacAdam, Doug (1994) "Culture and Social Movements". En: Enrique Laraña et al.: *New Social Movements:*

From Ideology to Identity. Philadelphia: Temple University Press.

McWilliams, Carey (1939) *Factories in the Field: The Story of Migratory Farm Labor in California*. New York: Little, Brown and Company.

_____ (1942) *Ill Fares the Land. Migrants and migratory Labor in the United States*. Boston: Little Brown and Company.

_____ (1943) *Brothers Under the Skin*. Boston: Little, Brown and Company.

_____ (1948) *North From Mexico: The Spanish-Speaking People of the United States*. Philadelphia: Lippincott.

Miller, Toby (1996) "The Crime of Monsieru Lang: GATT, the Screen and the New International Division of Cultural Labour". En: Albert Moran (ed.): *Film Policy: International, National and Regional Perspectives*. London: Routledge. pp:72-84.

Omi, Michael and Howard Winant (1986) *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge.

Pratt, Mary Louise (1990.) "Women, Literature, and National Brotherhood". En: Seminar on Feminism and Culture in Latin America. *Women, Culture, and Politics in Latin America*. Berkeley: University of California Press. pp: 48-73.

Rama, Angel (1985) *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Angel Rama.

Richard, Nelly (1993) "Los delineamientos del saber académico; líneas de fuerza y puntos de fuga." Ponencia presentada en el Primer Encuentro de la Red Interamericana de Estudios Culturales, 4 de mayo de 1993.

Rifkin, Jeremy (2000) *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-for Experience*. New York: Putnam.

Rose, Jacqueline (1986) *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.

Sarlo, Beatriz (1994) *Escenas de la vida posmoderna: Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Schild, Verónica. "New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the 'New Democracies'". En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Schwartz, Roberto (1978) "Cultura e Política: 1964-1969". En: *O Pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Sodré, Muniz (1992) *O social irradiado: violência urbana, negrotesco e mídia*. São Paulo: Cortez Editora.

Vološinov, V.N.(1973) *Marxism and the Philosophy of Language*. Trans. Ladislav Matejka y I.R. Titunik. New York: Seminar Press.

Warner, Michael(1991) "Introduction: Fear of a Queer Planet". *Social Text*, 29 ,13.

Winant, Howard (1992) " 'The Other Side of the Process': Racial Formation in Contemporary Brazil". En: George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.): *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*.

Minneapolis: University of Minnesota Press. pp: 85-113.

Yúdice, George (1990) "For a Practical Aesthetics". *Social Text*, 25/26: 129-45.

_____ (1993) "Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos." Trans. José Hernández Prado. *Alteridades*, 3:5 : 9-20.

_____ (1995a) "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring". *Social Text* 45: 1-26.

_____ (1995b) "Transnational Cultural Brokering of art.". En: Gerardo Mosquera: *Beyond the Fantastic: Contemporary Art Criticism from Latin America*. London: Institute of International Visual Arts, 1995b. pp: 196-215.

_____ (1996) "El impacto cultural del Tratado de Libre Comercio Norteamericano". En: Néstor García Canclini (ed.): *Culturas en globalización. América Latina-Europa- Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas: Nueva Sociedad/CLACSO.

_____ (2000) "Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización". En: Daniel Mato, Ximena Agudo e Illia García (coords.): *América Latina en tiempos de globalización II*.

----- "The Privatization of Culture." *Social Text* (Summ

----- "Redes de gestión social y cultural en tC), 2000.

Notas

* George Yúdice, *New York University*. Correo Electrónico: gy2@nyu.edu

Yúdice, George (2002) "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela

¹ Este ensayo es una versión revisada de un trabajo que presenté en el Primer Encuentro de la Red Interamericana de Estudios Culturales en la Ciudad de México en 1993 (Yúdice,1993). Esta nueva versión marca los cambios en las estrategias políticas e institucionales de los estudios culturales, tanto en América Latina como en Estados Unidos. Como participante en el transcurso de los estudios culturales en ambos contextos, procuro señalar los cambios en mis propios presupuestos y referencias analíticas: el desplazamiento de la impronta gramsciana de los Cultural Studies angloamericanos, que perciben mayor capacidad de acción [agency] en los conflictos culturales, hacia los dispositivos de gestión y administración cultural, característicos del apogeo neoliberal; la concomitante gubernamentalización (adquisición de capacidad de acción y simultánea absorción o cooptación) de los movimientos sociales; la disminución de la efectividad de la lucha por los derechos en ese mismo contexto; el paso de la creencia que el reconocimiento de la diferencia cultural facilita acceso público y ciudadano a la suspicacia de que el multiculturalismo neoliberal la vuelve rentable en el consumismo; el auge y debilitamiento de las estrategias mediáticas de movimientos sociales como los piqueteros argentinos o el Movimiento dos Sem Terra; la pérdida de confianza en que la cultura pueda liderar los procesos de reconstrucción a partir de los atentados del 11 de septiembre y el aparato hundimiento de la Argentina a fines de 2001 y comienzos de 2002. Algunas reacciones al borrador de esta segunda versión señalaron el escepticismo de mi postura ante lo que el trabajo cultural pueda lograr; pero este escepticismo no implica el abandono de proyectos progresistas o radicales. Sólo apunta a las circunstancias en las que se hace necesario rearticular esos proyectos para hacerlos más factibles, sabiendo que la viabilidad siempre debe exponerse a la crítica.

² Este artículo constituye una versión revisada del texto presentado en la 3ra Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO "Cultura y Poder", posteriormente publicado en la Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados – RELEA N° 14.

³ Alejandro Grimson puntualiza que muchos movimientos sociales actúan no sólo en términos de derechos civiles, por tanto no siguiendo el ejemplo de los EU sesentistas.

⁴ Algunos lectores del borrador de esa segunda versión de este ensayo objetaron mis breves referencias históricas a los movimientos de derechos civiles den prioridad a la experiencia de los afro-americanos. Desde luego, las luchas por los derechos civiles de chicanos y de inmigrantes mexicanos se remontan a los 1940s y aun antes (McWilliams 1939; 1942; 1943; 1948). Pero estas luchas no captaron el imaginario *nacional* de la misma manera que las afro-americanas. Lo que quiero dejar sentado aquí no es que muchos grupos fueran discriminados o que se movilizaran, sino la idea de que a partir de la experiencia de uno de esos grupos se proyectó un modelo de transformación social (McAdam,1994), que bien o mal, dio impulso a las leyes legisladas en los 1960s y las medidas para prevenir los motines urbanos, que tuvieron como referente principal a los afro-americanos. Reconocer esto no es desdeñar los movimientos de chicanos, puertorriqueños u homosexuales, sino entender que las luchas afro-americanas establecieron precedentes que facilitaron otras luchas a la vez que legaron un patrón analítico y justiciable que no necesariamente ha reconocido adecuadamente las significantes diferencias de estos otros grupos.

⁵ Warner usa la etiqueta autodescriptiva "queer" blandida por homosexuales y lesbianas que asumen su no normatividad contra el *statu quo*. Gay no tiene esa implicancia, y de hecho, cuando se habla de matrimonio *gay* o de consumismo *gay* se echa de ver que esa forma de homosexualidad se acomoda a las normas vigentes.

⁶ José Manuel Valenzuela argumenta en un comentario al borrador de esta segunda versión de este ensayo que si bien la figura del *broker* caracteriza el momento de principios de los 1990s, hoy en día impera la institucionalización, que se verificaría en la iniciativa de constituir una Asociación Internacional de Estudios Culturales, así como las iniciativas emprendidas por Mato, u otras en que yo mismo participo: la Asociación Internacional Arte Sem Fronteiras, que generó una *Convocatoria a los Estados Generales de la Cultura en América Latina*, y las exploraciones de ampliación de la colaboración internacional del Fideicomiso Para la Cultura México-Estados Unidos. Los dos momentos —principio de los 90s y comienzo del siglo XXI— de hecho tienen una fuerte diferencia política, tanto nacional como internacionalmente, pero siguen teniendo importancia tanto los *brokers* como los esfuerzos institucionalizantes. No creo que estos últimos puedan darse sin la acción de los intermediarios. Ahora bien, una de las preguntas que debe hacerse respecto a los *brokers* es si disponen de suficiente representatividad en las instituciones que emergen. Mi interpretación de los conflictos en la iniciativa de crear una Asociación Internacional de Estudios Culturales, que llevó a los

dirigentes a invitar a un asiático y a un latinoamericano a dar conferencias magistrales, demuestra que hay una necesidad de intermediarios para negociar la inclusión de periferias y marginalidades. Se trata de instituciones que aspiran a ser representativas en tanto esta en juego su legitimidad, pero que de hecho no son representativas. De ahí la necesidad de *brokers* que, en el mejor de los casos, ayuden a suplir esa falta, o que en el peor, se pongan a sí mismos en el lugar de los ausentes. Desde luego, Mato representa una de las prácticas más consecuentes y éticas en lo que a esto respecta.