

Sarah de Mojica*

*El debate internacional sobre los estudios culturales:
Hans Ulrich Gumbrecht y Arcadio Díaz Quiñones*

*Así fue como el hombre medieval inventó la universidad, con la misma falta de prejuicio
con la que los clerici vagantes de hoy la están destruyendo, y quizá transformando.*

Umberto Eco

Cl II Coloquio Internacional Interdisciplinario de Estudios Culturales sobre América Latina, celebrado en Bogotá en el mes de julio de 1997**, reunió a un grupo de profesores, académicos, críticos independientes y directores de revistas, en torno al tema de la cultura y los estudios de comunicación en América Latina. A lo largo de intensas jornadas nos sentimos "clérigos vagabundos" discutiendo sobre la transformación de las percepciones y de los saberes en la cultura contemporánea, los efectos de los desplazamientos demográficos migratorios, las creaciones culturales de los jóvenes, los alcances políticos de la globalización e incluso sobre lo que será América Latina en el 2030, cuando todos sepamos leer. No en un ambiente de apocalipsis ni de fin de milenio sino de despeje de horizontes.

* Crítica y ensayista puertorriqueña. Profesora del Departamento de Literatura de la Universidad Javeriana, en Bogotá.

** Auspiciado por la Universidad Nacional de Colombia, Colcultura, el Ministerio de Educación Nacional, el Instituto Distrital de Cultura y Turismo, la Secretaría del Convenio Andrés Bello, la Biblioteca Luis Ángel Arango y la Freie Universität de Berlín, se llevó a cabo en Bogotá del 28 de julio al 1º de agosto de 1997.

Una de las realidades culturales que no se pueden evadir aquí en Colombia es la de una nueva visualidad electrónica, cuyo análisis se hace urgente precisamente porque tiene un poder proporcional a la precariedad del espacio público. Como lo advirtió Jesús Martín Barbero, se trata de una cultura visual que desestabiliza los lugares tradicionales de saber, como la escuela o la academia. ¿Cuál es nuestra posición frente a los efectos de la globalización? ¿En qué procesos andamos como críticos de la cultura, como profesores universitarios?

Aun cuando los debates en las universidades norteamericanas responden a una situación cultural muy particular, como la incidencia de la heterogeneidad de las culturas migrantes y de las minorías sobre las disciplinas académicas, me pareció de mucho interés entrevistar a Hans Ulrich Gumbrecht y a Arcadio Díaz Quiñones, ambos profesores de literatura, ya que también desde mi cátedra he sentido el impacto de una nueva sensibilidad que pide nuevas formas de saber. Hans Ulrich Gumbrecht, formado en la teoría de la recepción en Alemania, es en la actualidad profesor del Departamento de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford, en California. Mi paisano puertorriqueño Arcadio Díaz Quiñones, historiador y ensayista, enseña literatura hispanoamericana en la Universidad de Princeton, New Jersey. Muy gentilmente me concedieron esta entrevista, en la que dan a conocer sus opiniones sobre la situación de los estudios culturales.

El profesor Gumbrecht ha terminado un libro sobre el año de 1926, pero advierte que se trata de una fecha que elige por un vago interés personal y no como emblema de una época. En el proceso de investigación de ese corte caprichoso intenta hallar una formulación práctica y discursiva a la pregunta de qué hacer con nuestros recuerdos del pasado cuando ya no nos convencen las legitimaciones clásicas de nuestra cultura histórica. Igualmente encuentra que lo que está en juego en la disciplina de los estudios literarios no es tanto una nueva legitimación institucional, sino el atrevimiento de acercarnos a los temas que realmente nos fascinan hoy en día (por poco que éstos se hallen académicamente canonizados). Al igual que otros asistentes al coloquio, Gumbrecht considera que los saberes institucionalizados han perdido su contacto con lo que podríamos llamar la cultura viva. Como intelectuales, hemos perdido cercanía con nuestros objetos y por eso ya nadie nos escucha pese a tantas definiciones "políticas" altisonantes que continuamos atribuyéndonos. De ahí surge su interés por el sentido estético de las manifestaciones de performance corporal que se resisten a la interpretación, como el deporte, el canto, la danza. La coreografía de los cuerpos en un deporte como el fútbol americano y la identificación que suscita en el público le permiten

asociar los fenómenos de presencia y performance en la cultura contemporánea con una cultura pasada que hemos perdido y que cabe reencontrar, por ejemplo, en algunos conceptos de Aristóteles o en la teología y su insistencia en los momentos de epifanía. Gumbrecht prefiere hablar de la producción o de la emergencia del sentido y no tanto de la identificación del sentido (lo que solemos llamar "interpretación"). En un sentido más general, cree que la función de nuestras disciplinas debería consistir más en producir debates que en proponer soluciones y seguridades.

El último libro de ensayos de Arcadio Díaz Quiñones es *La memoria rota: ensayos de cultura y política* (1993), escrito en el año del quinto centenario del descubrimiento. En él, invita a renovar la memoria de la comunidad puertorriqueña, negada por el proyecto político modernizador de la nación, y "leyendo los hechos desde el reverso de la historia" resalta la resistencia de los excluidos. En preparación para la conmemoración centenaria de los hechos de 1898, celebró un coloquio en Princeton en 1994 y con las ponencias que allí se presentaron editó *El Caribe entre imperios* (1996), uno de los primeros libros en renovar la discusión sobre una fecha que sí es emblemática, y que para los colombianos tiene repercusiones que llegan hasta el año de 1903, con la separación de Panamá. En Bogotá, Arcadio prefiere ocuparse de las categorías que han conformado el pensamiento latinoamericano. Propone volver a desentrañar la genealogía de ciertos conceptos y categorías, como las de *hibridación* y *transculturación* de Fernando Ortiz, que iniciaron un modo contrapuntístico de leer los procesos de formación de la cultura del Caribe. Y encuentra que Ortiz comienza a entender la condición del hombre del Caribe como una perenne transitoriedad, como una vida siempre en desarraigo, y esa intelección se le da a partir del concepto de transmigración de las almas que recoge en sus lecturas del "espiritismo científico" de Allan Kardec. Su examen de los lugares de la memoria en el horizonte complejo que se desprende de Fernando Ortiz le permite leer no sólo la represión, sino también las perversiones que cohonestan los medios cuando privilegian ciertos lugares de memoria frente a otros. En este pensamiento, para el cual el espíritu es irreductible al cuerpo y que hace posible examinar la complejidad de la conciencia histórica, reconoce la legitimación de una *renovatio* de la dimensión ciudadana de la memoria en un sentido muy cercano a Hannah Arendt o a Edward Said.

Pensando en esas diferencias, que no sólo son de posiciones sino también de niveles epistemológicos, la entrevista resulta un contrapunteo en que la diversidad, la complejidad, la fuerza dinámica y dialógica que provoca la discusión sobre los estudios culturales abren espacios para la participación activa en este debate sin hacer a un lado

nuestras propias inquietudes. La plural academia viajera que nos visitó en esta ocasión nos devuelve al tiempo de los *wandering scholars*, de un saber que se desplaza, se transforma, contamina y disemina. Y en este contacto con la realidad que vivimos, y en medio de confrontaciones y diálogos con los otros, se pueden dar las respuestas más creativas. Retomo una preocupación que planteó Nelly Richard en su ponencia: “¿En qué idioma hablar para que la crítica no se traduzca en simple lenguaje de saber?”.

Clerici vagantes

Sarah de Mojica. Nos situamos, entonces, en este momento en que la academia se ha vuelto viajera, en que profesores como Arcadio Díaz Quiñones viajan a Alemania o Hans Ulrich Gumbrecht a Suráfrica, y la primera pregunta sería: ¿qué los ha traído a Bogotá, qué los ha atraído de Colombia?

Arcadio Díaz Quiñones. Bueno, yo quiero decir que lo primero ha sido para conocer el país y la realidad cultural colombiana, tanto Bogotá como Cartagena, que en mi caso me interesa mucho porque hay una Colombia caribeña muy importante y porque el universo de Bogotá para mí es un universo todavía muy interesante y al mismo tiempo poco conocido por mí, lo conozco muy superficialmente. Tenía muchos deseos de venir y entablar contacto con los intelectuales colombianos, conocer su literatura y quizá enterarme del debate interno cultural y político. Porque Colombia es sin duda una prioridad muy alta, un país muy importante en la inmigración. Vivo en New Jersey, donde hay una comunidad colombiana muy nutrida y de diversos sectores del país, así que tengo ese interés adicional de querer conocer a Colombia más íntimamente. Por otro lado, tengo que decir que he venido, también, por la amistad intelectual y personal con Carlos Rincón. Carlos Rincón ha tenido y tiene un gran poder de convocatoria y ha construido un espacio de diálogo que puede ser muy fructífero, que yo creo que de hecho ha sido muy fructífero en estos días, con una mirada a lo específico colombiano pero también con una mirada al debate contemporáneo literario y cultural. Así que estoy aquí en buena medida también por Carlos Rincón.

Hans Ulrich Gumbrecht. Voy a continuar con Carlos Rincón, con los elogios a Rincón, simplemente porque son elogios bien merecidos. Yo lo conocí personalmente, hace alrededor de quince años, en el contexto alemán oriental —cosa extraña para el alemán occidental que fui—. Y lo que a mí me impresiona de él, de su obra, es precisamente ese dislocamiento, es decir, que siendo colombiano, habiendo trabaja-

do en muchos países, habiéndose doctorado en Alemania, ahora trabaja en Berlín y organiza un coloquio aquí. Se habla tanto —retóricamente— de las situaciones postmodernas, pero la suya me parece una situación postmoderna real e intelectualmente productiva. En este sentido estoy de acuerdo con Arcadio, en que esta situación influye mucho en el estilo intelectual de Rincón. Es un estilo que creo que no se podría conseguir ni en Estados Unidos ni en Alemania ni en Colombia sin Rincón, el colombiano que trabaja en Berlín. En cuanto a la pregunta de Sarah, ésta es la segunda vez que vengo a Bogotá. Estuve en el evento primero el año pasado, y me impresionó mucho el nivel de discusión. Si ha cambiado algo, encuentro que la intensidad de las preguntas es todavía más grande este año, lo que para mí supone una oportunidad interesante, quizá única, de probar mi propio pensamiento, de exponerlo a los jóvenes de aquí, con sus experiencias tan diferentes de las mías, y ver qué pasa. Esto no lo digo en el sentido de que es interesante porque Colombia es exótica comparada con los Estados Unidos; lo digo, y esto es lo que me importa, sobre un nivel absoluto de calidad intelectual. Como es la segunda vez que vengo, una tipología del intelectual colombiano (previa y superficial) empieza a desarrollarse en mí y me parece caracterizada por tres cosas. Primeramente, muy al contrario de lo que piensan los colombianos, la gente está extremadamente bien informada, normalmente mejor informada que los colegas de países europeos o de Estados Unidos. La razón parece ser, paradójicamente, que aquí siempre se tiene el sentimiento de que no se está lo suficientemente bien informado. En segundo lugar, hay esta cosa contenida y concentrada, que ya he llamado la *intensidad*, esa intensidad enorme. En tercer lugar, esa concentración, esa intensidad, esa capacidad de formular preguntas agudas y pertinentes en pocas palabras, yo la asocio con la situación tensa, con los problemas del país. Una de las diferencias que vivo aquí frente a Estados Unidos y Europa es que a la gente que participa en el coloquio, a los colombianos, les importa mucho. Y esto es algo que —como viaje a Sudamérica bastantes veces, sobre todo a Brasil y Argentina— no lo tengo a este mismo nivel en ningún otro lugar. Es la calidad intelectual de Stanford, Harvard, Yale o Princeton, con una diferencia de intensidad.

Sarah de Mojica. No sé si repetimos la misma pregunta, porque se han tocado muchos temas, pero volviéndonos a situar en lo que Gumbrecht ha llamado la postmodernidad, cuando hablamos hoy de migraciones y traslados de saberes, ustedes, aquí, piensan que este tipo de coloquio, que este tipo de intercambio de saberes se podrá mantener en los próximos años. ¿Cómo lo ven en el futuro próximo? ¿Qué hace a las periferias atractivas para este tipo de proyectos?

Arcadio Díaz Quiñones. Bueno, yo no usaría el término *periferia* por razones complejas quizá, aunque es un término perfectamente legítimo en otro contexto; yo diría que este encuentro, ya el segundo en Bogotá, y otros en los cuales he participado en Cartagena tienen la posibilidad de convertirse en encuentros muy importantes si se logra mantener el nivel ya alcanzado en los primeros coloquios y el compromiso de los destinatarios y del público. Porque no hay coloquio que valga la pena si no hay interlocutores— en este caso colombianos—, y con un grado de compromiso muy profundo. Me parece que su valor es que en un momento de la llamada globalización, de desplazamiento de diásporas, de grandes migraciones entre las cuales están las de los colombianos, y en un momento de gran cambio en los paradigmas culturales y académicos intelectuales, estas actividades responden a un deseo de fomentar un diálogo. Ahora, las condiciones del diálogo son difíciles, muy delicadas y complejas en todas partes. Aquí en Colombia, con estos encuentros, se ha intentado crear las condiciones de un diálogo, de un diálogo sobre los problemas del mundo contemporáneo y sobre la forma en que estos problemas se traducen y se pueden entender y comprender desde Latinoamérica, pero siempre aspirando a encontrarnos con un lenguaje en el cual podamos aceptar a muchas personas del mundo académico y del mundo intelectual. Yo creo que el coloquio de Colombia, de Bogotá, enriquecido por la presencia de Jesús Martín Barbero, ha sido muy importante. Para mí ha sido un placer escucharlo, por la gama de problemas que ha planteado, por su elocuencia, por la convicción con que ha planteado el debate contemporáneo sobre los medios y la necesidad de transformar las instituciones educativas. Todo eso me parece que le quita al coloquio el carácter abstracto que puede tener a veces cualquier discusión, y se entra de lleno a examinar las políticas culturales de nuestros países. Me parece que eso también es muy importante y muy positivo, que el coloquio desde Colombia puede llegar a ser —con la presencia, por ejemplo, de personas como Beatriz Sarlo, Óscar Landi y muchos otros—, un debate muy rico sobre las políticas culturales en América Latina durante este fin de siglo. Si tuviera que resumir en dos frases la importancia y el potencial de este coloquio, diría lo siguiente: en primer lugar, en una época de traducción, para citar a James Clifford, de teorías y diásporas —de transmigración, preferiría decir yo—, se presenta en este coloquio una posibilidad de un diálogo fructífero y de un genuino deseo de acercar lenguajes diferentes, no para lograr —como diría un eminente filósofo— una fusión de horizontes, sino para identificar quizás algunos de los problemas que merecen mayor reflexión intelectual. En segundo lugar, creo que no solamente obligaría a un diálogo cordial y crítico a la vez, sino que también, para los vi-

sitantes extranjeros, como somos yo y otros, quizás nos obligaría a una nueva comprensión desde un conocimiento muy específico colombiano. Siempre pienso que es muy importante ese *delicate balance* entre el saber que se origina en una situación muy específica y el saber que circula y viaja, porque a veces sufre modificaciones. Esos dos aspectos me parecen muy promisorios para este coloquio de Bogotá y me sumo a lo que se ha dicho aquí antes, es decir, me parece interesante también que Colombia pueda tener un papel tan central en el debate. Me impresiona mucho el nivel de compromiso profundo que han mostrado muchos de los jóvenes que asisten a este encuentro, su capacidad crítica y su deseo más que probado de perseverar en su presencia en el coloquio, su deseo de informarse, por un lado, y de participar en las conversaciones, por otro. Salgo de aquí muy impresionado, como antes salí de Cartagena, con una especie de avidez profunda, contagiado de estos participantes colombianos.

Hans Ulrich Gumbrecht. A veces tengo la impresión de que, no tanto por parte de los que organizan estos eventos, sino por parte de ese público tan fantástico, todavía prevalece un entendimiento de esta situación como *importación de saber*. Debe resultar de aquel trauma ya mencionado—comprensible e inadecuado al mismo tiempo—de que no se está lo suficientemente informado, de que aquí se está desconectado de los circuitos de distribución de libros. Para el tercero de estos eventos que idealmente podrían extenderse a una serie infinita, quizás —si hubiera los medios financieros—tendría la ambición de que se conviniera en algo no sólo localmente importante, sino de una importancia que trascienda a Colombia y hasta al continente suramericano. Me podría imaginar idealmente que dentro de dos o tres años, éste ya podría ser un evento de repercusión internacional. Estar en Bogotá, saber qué pasó en Bogotá “este año”, se haría necesario para los colegas de Norteamérica y los de Europa (y no solamente para los especialistas de culturas latinoamericanas). Les voy a dar un ejemplo: una serie de coloquios internacionalmente importantes se organizó durante los años ochenta en la ciudad de Dubrovnik (que hoy está en Croacia y que entonces estuvo en Yugoslavia). Fue un contexto muy excéntrico y productivo porque era muy difícil decir en ese momento si Yugoslavia hacía parte del bloque socialista o no. Esta ambigüedad produjo una claridad de confrontación que yo creo que nunca se habría conseguido en Alemania ni en Francia y tampoco en Estados Unidos, donde siempre se tiene la situación simple de un jugar “en casa” o “fuera de casa”. Fue ésa una situación de espacio franco para los que asistían, y me puedo imaginar una situación parecida, a un nivel todavía más alto, de más alta condensación, aquí en Bogotá. Quizá nunca se dé, pero yo creo que por lo menos este ideal, este *telos* podría dar una diná-

mica que la "clientela" local merece y que los intelectuales locales son bien capaces de asumir. En este sentido recomendaría salir de cualquier tipo de modestia.

Salir de la posmodernidad

Sarah de Mojica. Hemos cubierto aspectos generales de la organización del congreso, el propósito del congreso y la presencia de ustedes aquí. Me gustaría referirme ahora a algunos aspectos ya más puntuales de sus intervenciones en los coloquios. Y quiero comenzar con el trabajo de Arcadio en los procesos de hibridación cultural, su interés por reactualizar la lectura del trabajo de Fernando Ortiz y ponerlo en la dimensión de su doble formación, tanto en la criminología positivista como en el espiritismo científico de Allan Kardec. ¿Cómo relacionas, Arcadio, ese *trans* entre cultura y migración? De alguna manera se trata de un trabajo de la memoria en el cambio. Me gustaría que nos comentaras algo sobre tu trabajo.

Arcadio Díaz Quiñones. Mi interés por Fernando Ortiz hay que situarlo en el contexto del debate contemporáneo. He seguido muy de cerca el debate sobre el concepto y la práctica poscoloniales, por un lado, y también el debate dentro de los estudios culturales sobre hibridación, por otro lado, naturalmente con los textos de Homi Bhabba y demás. Y eso me llevó a volver al primer Fernando Ortiz, este gran intelectual cubano de principios del siglo XX que acuñó el término *transculturación*. Es un término que ha tenido mucho éxito en la vida cultural y literaria, gracias en parte a su redescubrimiento del mundo afrocaribeño, gracias también a que algunos críticos literarios importantes, como Ángel Rama, lo tomaron para aplicarlo a los estudios literarios y también al debate contemporáneo que ha vuelto a colocar en el centro todos los problemas de mestizaje, hibridación, transculturación, etnicidad, migración. Se ha vuelto a leer a Fernando Ortiz y, aunque algunos no lo leen, lo citan, que es la manera de canonizarlo más profundamente. He vuelto a preguntarme de dónde surgió en Fernando Ortiz el concepto de transculturación. Y ha sido muy interesante, porque esto me llevó a la investigación del primer Fernando Ortiz, del joven que empezó en 1906 con un libro muy racista titulado *Los negros brujos*, escrito bajo la influencia de Lombroso y por un intelectual que se quiere orgánico, que está ya actuando muy joven en la república cubana fundada en 1902 y que trata de exorcizar lo que él considera elementos premodernos de atraso, como la brujería. Poco a poco eso lo lleva a descubrir la complejidad religiosa del mundo afrocubano, y Fernando Ortiz va cam-

biando a lo largo de su obra. También descubrí que Fernando Ortiz era muy devoto, valga la palabra, de Allan Kardec y del espiritismo de Allan Kardec, como muchos otros intelectuales del siglo XIX y de principios del siglo XX, entre ellos algunos muy importantes en América Latina. En Puerto Rico, por ejemplo, tuvo mucha importancia el espiritismo, como la tuvo en Cuba y en México con la figura de Madero en los comienzos de la Revolución Mexicana y también con esa forma alternativa de religiosidad visible en alguien como Haya de la Torre. En el caso de Ortiz es particularmente interesante, porque él no sólo leyó bien desde su juventud a Allan Kardec sino que escribió un libro, totalmente olvidado por la crítica, un libro muy importante para él, que se tituló *La filosofía penal de los espiritistas*. Eso me llevó a rastrear la huella de Kardec en el primer Ortiz y en el último Ortiz. Y si al final él ya no cita a Kardec, porque el concepto de *transculturación* se asocia con el diálogo que sostuvo con Malinowski a finales de los años treinta —un diálogo muy fructífero—, lo cierto es que Ortiz nunca abandonó el lenguaje kardeciano. Y el lenguaje kardeciano le dio, de una parte, espiritualidad, una espiritualidad para intelectuales que se consideraban muy modernos como él, y, de otra parte, una solución a lo que era un callejón sin salida en la criminología lombrosiana, pues ésta llevaba inevitablemente a menospreciar por entero el atavismo de la población afrocaribeña. En Kardec, creo yo, Ortiz encuentra una dimensión espiritual que le permite tres cosas: en primer lugar, retener la noción de *élite*, para él importante, puesto que hay espíritus superiores y espíritus atrasados y él se considera —naturalmente— parte de los espíritus superiores letrados. En segundo lugar, Kardec insiste mucho en la transmigración de las almas —que los espíritus reencarnan siempre y pueden progresar—, y eso le permite a Ortiz introducir la noción de *pasaje*, de transmigración, y lo hace muy hábilmente en el contexto afro, del cual dice que no es de espíritus atrasados, sino que pasan de un mundo anterior a un mundo más adelantado. Por lo tanto tienen que adaptarse, de manera que eventualmente puedan llegar a ser ciudadanos. Y en tercer lugar, le da lo que yo llamaría una teoría filosófica, en la cual los espíritus son tan importantes como los cuerpos. Ya Óscar Landi hablaba de esa dualidad de alma y cuerpo que yo creo muy representativa tanto en Kardec como en Ortiz. Así que quise plantear aquí en Bogotá esos comienzos interesantes y complejos de Ortiz. El padre de la *transculturación* era un espiritista muy ferviente que escribió sobre Allan Kardec y que realizó la operación intelectual de convertir la transmigración de las almas en una categoría antropológica. Y el lenguaje de Kardec está muy vivo, aunque no su nombre, en las obras capitales de Ortiz, como el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*.

Sarah de Mojica. Para los lectores de Ángel Rama, para quienes la *transculturación* es su referencia primaria, yo te preguntaría, en esto que has descubierto, en esta relación con el espiritismo de Allan Kardec, en este movimiento de élites, ¿qué significa tu lectura frente a la de Ángel Rama?

Arcadio Díaz Quiñones. Son muy distintas, porque Ángel Rama no se preocupa por la genealogía del término. Yo encuentro esa genealogía en Allan Kardec. Ángel Rama no, porque Ángel Rama hace, a mi juicio, un uso muy inteligente, muy brillante del concepto de *transculturación* pero sin cuestionarlo y sin mencionar su genealogía, y de él se sirve para estudiar la obra de Arguedas y, a través de Arguedas, toda la complejidad del mestizaje, no solamente étnico sino cultural y literario. Así que Rama hace un uso muy inteligente y muy productivo del concepto, pero él no entra en los problemas de la genealogía, mientras que yo sí.

Sarah de Mojica. Quisiera ahora referirme a la ponencia de Hans, en que señala la situación de los estudios literarios en la academia norteamericana, haciéndonos ver que hay dos búsquedas que se han mantenido separadas: por un lado, los trabajos sobre objetos concretos y, por otro, los trabajos teóricos. Si, como también sostienes, los estudios literarios tradicionales han desaparecido, esta tensión típica del contexto norteamericano ¿se mantiene? ¿Qué propuestas hay sobre la mesa en esta discusión?

Hans Ulrich Gumbrecht. Los estudios literarios han desaparecido. Por lo menos ya no son —en ninguna parte del mundo intelectual— lo que se llama en inglés americano *cutting edge*. Por mucho que esto se critique, creo que es importante saber donde está el *cutting edge*, cuáles son, en cada momento, los trabajos que más fascinan. Existe un espíritu de generosidad, que es conservador en la mayoría de los departamentos que todavía se llaman hoy en día de literatura inglesa, española, portuguesa, etc. Pero encuentro que el *cutting edge*, el trabajo intelectualmente de vanguardia, productivo, provocador, ya no se deja contener en un campo limitado por definiciones de "literatura". Esta pregunta, la pregunta de una definición metahistórica y transcultural de "literatura" que uno se planteaba hace unos quince años (cuando por ejemplo escribí mi *tenure*, mi habilitación sobre retórica parlamentaria en la Revolución Francesa, que empieza con un capítulo larguísimo de legitimación del hecho de que yo, como futuro profesor de literatura, escribiera sobre retórica parlamentaria), resulta francamente extraña en el ambiente epistemológico de hoy. Y, en este sentido, yo creo que han desaparecido los estudios literarios. Pienso que en la situación norteamericana y, de forma menos clara, también en la situación alemana e inglesa y probablemente en la francesa, hoy en día, en estos departamentos conviven muchas veces dos facciones.

Existe, por un lado, la facción de los *cultural studies* en Estados Unidos. Y digo *cultural studies* en inglés, porque se vive como importación británica con una genealogía basada en Raymond Williams y, más allá de Raymond Williams, en Gramsci y en la escuela de Frankfurt. Se toma como una importación relativamente reciente y yo creo que, si bien los representantes de los *cultural studies* tienen normalmente bastante formación filosófica, gustan de presentarse con un gesto antiteórico, antifilosófico, como si dijese: “Nosotros somos políticos, nos fijamos en lo concreto y por eso los que se interesan más por la teoría, por la epistemología, por la filosofía, son políticamente ingenuos e irresponsables”. Y se da una actitud correspondiente por parte de los llamados teóricos o epistemólogos, quienes dicen que los de los *cultural studies* —y yo mismo lo afirmo muchas veces, de lo cual me autoacuso— son epistemológicamente ingenuos, etc., etc. A veces esto llega a verdaderas luchas de exterminación intelectual (y académico-administrativa). Por eso dije en mi conferencia que, como modelo para Estados Unidos pero también para otros sitios, me parece crucial una obligación de las instituciones en el sentido de que, en cada institución de *cultural studies* o como los llamemos hoy en día, exista una convivencia y una fricción productivas entre estos dos lados. Mi crítica sería acerca del aporte “filosófico” de los *cultural studies*, un aporte demasiado prudente. Creo que la teoría, al igual que la filosofía, es productiva cuando va más allá de lo excéntrico. Debe haber algo de riesgo, de *riskfull thinking* si quieres, algo de locura, algo puramente provocador. Al mismo tiempo necesitamos absolutamente una base, digamos una “sustancia” por utilizar un concepto muy antiguo (y caro a mí), tan sólo para tener esta fricción, para probar teorías y tener problemas concretos que plantear. En tal sentido subrayaba que esta convivencia era importante. “Diálogo” es una palabra demasiado blanda para mí, más bien quisiera decir “inconmensurabilidad”. Se puede decir que hoy en día unos pocos de los lugares donde esto funciona bien en Estados Unidos son los departamentos de literatura comparada, que, según una definición irónica de un colega, son los departamentos en donde se hace cualquier cosa, con excepción de comparar literaturas.

Sarah de Mojica. Creo que ayer mencionabas que el término cultura era muy amplio, muy vago, que podía diluirse y perder su objeto, y que por eso resultaba necesaria la teoría, para sentar los límites. ¿Quieres ampliar esta idea?

Hans Ulrich Gumbrecht. Para acercarme a una respuesta, déjame insistir en algo ya dicho: uno de los debates, para mí, más tontos y sin resultado que se han dado en las universidades de este siglo, ha sido el debate sobre la definición meta-histórica de literatura. Solamente fue un debate útil en cuanto a veces creó fricciones entre los que

decían: “Esto se puede hacer estructuralmente”, “pragmáticamente”, etcétera. Así, hasta un debate básicamente inútil tuvo efectos y movimientos productivos de inclusión / exclusión, y el peligro que yo veo ante un concepto blando como el de *cultural studies* es que resulta universalmente incluyente y permite todo, no crea tensión intelectual. No quiero dar la impresión aquí de que soy un aficionado a las exclusiones, pero sólo cuando se forman partidos en una discusión se dan fricciones positivas. Cuando utilicé esta palabra tan complicada de *inconmensurabilidad*, me refería a un filósofo escocés que ahora da clase en la universidad de Duke y que se llama McIntyre. Él insiste en que el punto importante para la renovación de las universidades hoy en día es la intolerancia en las discusiones. Como ya vivimos en una torre de marfil —¿y por qué no?—, nos podemos permitir luchar “a lo bestia”, como se decía antiguamente en España. Al respecto yo diría que no es tanto que la teoría sea necesaria, sino que es necesario que se tomen posiciones muy marcadas en las discusiones, a veces exageradamente marcadas. Por eso anuncié, antes de comenzar mi conferencia antier, que yo no creía cien por ciento en todo lo que iba a decir, sino que lo decía para provocar, para despertar resistencias o críticas. Lo que me parece peligroso de un término como *cultural studies* es que alimenta una tolerancia que acabará pareciendo un cementerio.

Arcadio Díaz Quiñones. Yo quería decir algo sobre eso, porque no me defino dentro de los *cultural studies*, aunque he leído a algunos de los críticos que sí asumen esa bandera, por así decirlo. ¿Por qué no me defino entre ellos? No me defino así porque creo que en la propia tradición crítica latinoamericana también hay lo que yo llamaría estudios culturales y estudios históricos, histórico-culturales, como yo preferiría llamarlos. Uno de los autores que estudio, por ejemplo, es Pedro Henríquez Ureña, quien no es ciertamente citado como precursor de los *cultural studies*. Pedro Henríquez Ureña representó una línea que luego continuó alguien como Ángel Rama, con un énfasis muy grande en los estudios literarios como parte de estudios más amplios, históricos, culturales del mundo latinoamericano. Y menciono esto por una razón, pues creo que ahí hay un corpus, unos materiales, una tradición muy rica que puede servir, y por eso mi interés en Fernando Ortiz, que hoy puede servir, en efecto, para repensar teórica y críticamente algunos de los conceptos fundamentales que necesitamos para enfrentarnos a los dilemas nuestros, de nuestros días. Por ejemplo, creo que el debate sobre los llamados *cultural studies* ha sido muy enriquecedor para el mundo que se conoce como colonial y postcolonial. Uno de los críticos que más me gusta de ese mundo se llama Dipesh Chakrabarty, y él ha dicho una cosa que me parece muy sensata y sabia: en los estudios del siglo XX, en muchas ocasiones se pretende que quienes provenimos de

los mundos coloniales o postcoloniales tenemos la obligación intelectual de estar al tanto, de estar *à la page*, de las teorías, las filosofías o las historiografías metropolitanas. Por ejemplo, tenemos que saber —y yo trato de hacerlo también porque me interesa y me parece intelectualmente muy estimulante— lo que hacen en historiografía un Robert Danton o una Natalie Zemon Davis y conocer el debate posmoderno iniciado en las metrópolis norteamericanas o europeas. Y eso está muy bien, lo que está mal —como dice Chakrabarty— es que muchas veces se piensa que el mundo otro es un mundo sólo empíricamente interesante, y no teóricamente interesante, y yo creo que tiene toda la razón. Es decir, mi crítica tanto a las posiciones anteriores como a los *cultural studies* no es conservadora. No se ve en la propia experiencia colonial la posibilidad de una fundación epistemológica nueva; hay más bien lo que Chakrabarty llama “una especie de reciprocidad asimétrica”. Nosotros tenemos que saber qué hacen en otros lugares, pero esos otros no tienen por necesidad que partir de un conocimiento del *corpus* —en el caso nuestro— del mundo latinoamericano, que yo creo muy rico y muy complejo: el mundo colonial o el de un poeta como Rubén Darío o como Martí. Sería muy interesante analizar los debates de la modernidad y los de la postmodernidad desde este *corpus* y no a la inversa: tratar de aplicarles mecánicamente una teoría que muchas veces, como dice Gumbrecht, es pobre también.

Hans Ulrich Gumbrecht. Hay un buen ejemplo que tú ciertamente conoces: se trata de un colega mío de Stanford, Valentin Mudimbe, quien hoy en día es considerado uno de los mejores africanistas del mundo y quien en este momento está empezando un proyecto que se llama *Enciclopedia de filosofía africana*. Ahora bien, filosofía tendría que escribirse entre comillas, porque es, si la hay en África, una enciclopedia del equivalente africano de aquella formación discursiva europea que llamamos “filosofía”. Mudimbe presenta “la filosofía africana” como un repertorio de alternativas epistemológicas, y en este sentido voy a citar dos frentes de inspiración para lo que yo mismo intento hacer filosóficamente: son, por un lado, el material antropológico aportado por Michael Taussig para variar nuestro concepto de “representación” y, por otro, la filosofía medieval de la eucaristía, ya que ésta tiene ciertas posibilidades conceptuales y epistemológicas que podrían ayudarnos hoy en día a salir del callejón sin salida que es el llamado “constructivismo” filosófico.

Arcadio Díaz Quiñones. Bueno, es un tema polémico, interesante y por demás inagotable. Para volver al caso latinoamericano, que es de una extraordinaria complejidad, sería una especie de suicidio intelectual no estar bien informados, en Puerto Rico, en Colombia, en México, en la Argentina, sobre el debate contemporáneo y los tér-

minos del debate contemporáneo, porque podemos aprender muchísimo. Por ejemplo: un estudio de Fernando Ortiz, a mi juicio, que no se beneficie de lo mucho que le debemos a Foucault en su planteo sobre las genealogías intelectuales, empobrecería el estudio. Hoy escuchaba una conferencia de Óscar Landi sobre el cuerpo y me pareció muy inteligente y muy interesante, con muchas referencias a Merleau-Ponty, filósofo que, de paso, también me gusta mucho; pero en su presentación —que hablaba de la política y de la filosofía y de la historia— eché de menos lo que para mí resultan referencias obvias a la hora de pensar el cuerpo en la modernidad latinoamericana: la poesía de Rubén Darío, de César Vallejo, de Lezama Lima. Ésta es una crítica que yo tendría que hacerle, porque las referencias pueden ser no necesariamente una obligación moral, pero sí son experiencias intelectualmente muy interesantes. Pensar lo que dijo Darío sobre la forma y lo informe, el poeta que escribió: “Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo”. Pensar en aquellos memorables *Versos sencillos* de Martí que hablan de cómo el veía que en su propio cuerpo crecía un mundo. O pensar en Lezama Lima o en Cabrera Infante. Esto era lo que estaba tratando de desarrollar hoy Landi: toda una reflexión distinta y problemática sobre el cuerpo y la dualidad cuerpo / alma. Así que me encantó su charla, me pareció brillante y muy estimulante, pero eché de menos esas referencias del mundo latinoamericano que son teóricamente interesantes.

Nuevos y no tan nuevos objetos críticos

Sarah de Mojica. A propósito del *corpus*, deseo referirme ahora a los materiales que trabajan. Arcadio trabaja con crónicas, por ejemplo, y Gumbrecht habla de *graffiti*. Quiero preguntarle a Arcadio, quien se ha interesado en crónicas como la de la muerte de Cortijo, las de Rodríguez Juliá y las de Monsiváis, ¿las consideras formas de escritura crítica con capacidad de intervención?

Arcadio Díaz Quiñones. Sí, definitivamente la crónica es un género muy moderno, que me interesa mucho porque me atrae el problema de los géneros, las posibilidades de ciertos géneros en determinados momentos. Por ejemplo, los vínculos entre biografía y guerra. La guerra de Cuba, valga decir, generó un sinnúmero de biografías, de formas narrativas que tienen que ver con la memoria, con la memoria heroica, con la memoria de la guerra y con el olvido también. Y me interesa la crónica porque se ha escrito mucho durante el siglo XX en el Caribe y en Latinoamérica: es una inter-

vención de los escritores, una nueva relación con el público lector, que plantea problemas de criterios de verdad, de criterios de autoridad. Aquí viene a cuento el caso muy debatible —con razón— de Rigoberta Menchú y su libro con Elizabeth Burgos, un libro muy conflictivo a mi juicio, pero tanto como el de Rodríguez Juliá o los propios de Carlos Monsiváis. Así que, en efecto, diría que esos materiales me interesan por el problema del género y del lector, por esa relación con el destinatario, y aquí tendría que decir que Foucault es de nuevo una referencia indispensable. En realidad se trata también de identificar otros materiales y de construir otro archivo. Yo creo que tenemos como tarea por delante la definición de otros archivos. Durante este coloquio de Bogotá se ha insistido mucho —y me ha alegrado oírlo— en la necesidad de volver a pensar seriamente en la oralidad de las culturas latinoamericanas. La oralidad está llena de problemas, problemas que hay que pensar y hay que meditar, pero que determinan también otras cuestiones: ¿cuáles son los archivos y dónde están? Los archivos letrados son muy importantes, pero hay otros archivos culturales que no son letrados, y que la antropología y la filosofía nos han enseñado a mirar de otro modo. Me parece que ése sería un tema para un buen encuentro también en el caso nuestro, la noción de documento y de archivo de texto, no solamente de hipertexto: cómo nuestra propia reflexión a fines de siglo XX ha modificado, transformado, cambiado nuestra noción del archivo y los problemas del archivo.

Sarah de Mojica. A Hans Gumbrecht quiero interrogarlo respecto a su libro sobre 1926. ¿Qué cruce de caminos plantea? Y, si guarda alguna relación con los *graffiti* californianos, ¿qué antecedentes tiene ese tipo de escritura?

Hans Ulrich Gumbrecht. En realidad, nunca trabajé en *graffiti*. Hace tres o cuatro años inicié en una revista intelectual alemana, *Merkur*, una columna —que voy a acabar este año— llamada “California *graffiti*”. Al principio, esto fue solamente un chiste, porque apareció reemplazando otra columna que duró mucho tiempo y que se llamaba “Diario europeo”, escrita por un venerable sociólogo alemán, y eso me parecía horriblemente pretensioso. En un arranque quizá postmoderno me llamó el editor y me dijo: “Tienes que hacer algo totalmente distinto”. Y así inventamos “California *graffiti*”. El aspecto, el desafío que une “California *graffiti*” a mi libro sobre 1926 es de forma, algo que en Latinoamérica se podría caracterizar como el problema del neoensayismo. Conozco un poco la tradición de la crónica, en la cual se tiene toda la libertad al empezar, y precisamente por ello hay que encontrar un principio de forma que limite esa libertad total y frustrante. Esto me lleva al libro sobre 1926. Me gusta recordar que cuando daba conferencias sobre el tema la gente me decía: “¿Pero por qué

es importante el año de 1926?”. Todo el mundo pensaba que la razón era hermenéutica, como si hubiese escogido un año tipo 1789, un año cuya importancia parece absorber la de otros años y que por eso sugiere cierta economía historiográfica. Para mí, los motivos primarios del libro fueron totalmente arbitrarios, porque al principio pensé que dos de mis abuelos habían muerto en 1926. Pero, cuando empecé a hacer la historia de la familia en serio, encontré que ninguno de los dos había muerto en 1926. Así que la razón definitiva fue meta-arbitraria. Coleccioné durante muchos años materiales —era como establecer un archivo nuevo—, cualquier tipo de materiales, cualquier cosa que tuviera la impronta de 1926 en imágenes, fotografías, postales, muchos anuncios. Todo esto era interesante y, de golpe, al preguntarme si podía hacer un libro con estos materiales, la respuesta se impuso. Pero ¿qué forma darle? Porque, primero, si se opta por la simultaneidad —y el subtítulo original de mi libro era “Un ensayo sobre simultaneidad histórica”—, entonces no se tiene narrativa. Segundo, como el año no es importante, no se cuenta con ningún argumento. Tampoco nadie había escrito ni iba a escribir sobre 1926, así que no tenía oponentes —y de esto surgió el problema fascinante de la forma—. La solución, si hay solución, que acabé escogiendo, fue tomar como modelo el *Dictionnaire des recues* (*Diccionario de ideas comunes*), un *note-book* de Flaubert que nunca pensaba publicar: se trata de una colección de lugares comunes, de saber cotidiano. Así, mi libro tiene 55 entradas tipo enciclopedia, pero el discurso, eso espero, posee un toque irónico. El problema interesante que surgió 55 veces al escribirlo fue encontrar una forma para cada entrada. Porque, si tú escribes una entrada sobre asesinos en 1926 o sobre radios en 1926, no tienes una narrativa. En tal sentido, lo que más me interesa de mi trabajo ahora son, por un lado, los problemas epistemológicos y filosóficos de los que he hablado y, por otro, alcanzar formas más atrayentes y también más pertinentes que las que nos ofrece la tradición académica.

Sarah de Mojica. Para terminar, sólo quisiera echar una mirada al futuro próximo. Lanzaste el término *poshermenéutica* y de alguna manera muchos seguimos trabajando con la interpretación. ¿Quieres decirnos algo sobre la *poshermenéutica*? También hablaste de que estabas aburrido del uso y del abuso del término *construcción*...

Hans Ulrich Gumbrecht. Lo del constructivismo es esa sabiduría de los intelectuales más modestos en sus aspiraciones cerebrales, la sabiduría de los que dicen que todo es construcción social de realidad. Pues claro, si ya lo sabemos todos, y ésa es la miseria del constructivismo. La alternativa potencial que me interesa podría llamarse (pero no se debe llamar necesariamente) *poshermenéutica*. Y aquí viene a cuento algo anecdótico —porque en Alemania, que es de donde vengo genealógica y biológica-

mente, se valoran mucho las genealogías académicas. Ahora, mi genealogía académica es la siguiente: Jauss, que fue mi orientador; luego Gadamer, que fue el orientador de Jauss; luego Heidegger, que fue el orientador de Gadamer, y luego Husserl, que fue el orientador de Heidegger. Con esa genealogía se tiene que tener una reacción edipal. En serio, concedo que haya algo edipal en mi posición filosófica. En segundo lugar, no quiero decir, por cierto, que no sea legítimo interpretar y que se deba dejar de lado la interpretación. Lo que me interesa en el nivel analítico es el argumento de que en la mayoría de los fenómenos culturales, si no en todos, hay aspectos importantes —a veces los más importantes— que no se redimen con la interpretación, que no se pueden transformar en sentido. Mencioné, como ejemplo muy general, cualquier tipo de performance. Todo el mundo aceptaría lo que digo para el campo de la música porque, por mucha admiración que se pueda tener en este continente por Richard Wagner, el “Programm-Musik” wagneriano fracasó. La música no es capaz de llevar sentido, pero siempre tenemos que leer esas miserables crónicas de música, que quieren darle sentido. Lo que me interesa es plantear el problema de algo a lo que no llamo *lo anti-hermenéutico* sino *lo no-hermenéutico*. Monsiváis es mi ejemplo clave para este coloquio, porque el suyo fue un discurso maravilloso, y lo que determina su encanto, lo particular, el espectáculo —como dijo *El Tiempo*—, son esos comentarios suplementarios improvisados, que no parecen brillantes por su contenido, sino por ser como relámpagos. Creo que si se escribiesen resultarían insulsos; es por su aparición en el momento por lo que tienen brillantez. Me interesa un discurso, un instrumental analítico que pueda redimir, analizar, captar fenómenos como ése. Finalmente, admito que me aburre esa *softness* de la hermenéutica de que todo se puede interpretar, de que todo es relativo, bonito, liberal, y me extraña que sea tan aceptada por la gente que al mismo tiempo condena el neoliberalismo, porque creo que eso sí es un neoliberalismo intelectual, incluso peligroso. Con toda la problemática que el invocar este nombre entraña para un ex-alemán, me remito a Heidegger en lo que dice en el prefacio a *Ser y tiempo*: tenemos que volver a algo más duro y pertinente, a algo ontológico, en plena conciencia de la imposibilidad, de la inviabilidad de una ontología. Me interesa buscar una alternativa para la hermenéutica, sin que esto implique que la hermenéutica pierda su lugar. Mi crítica —como se decía en un libro famoso de Gadamer y Habermas— es una crítica contra la pretensión universal de la hermenéutica.

Sarah de Mojica. Gracias, Hans. Ahora no resisto la tentación de volver al Caribe y preguntarle a Arcadio: el año entrante es 1998, ¿cómo ves la convocatoria para esa fecha, qué tienes pensado como trabajo?

Arcadio Díaz Quiñones. Bueno, después de escuchar a Gumbrecht referirse al año de 1926, no se qué decir sobre el 98. No hay archivo, y este punto resulta muy espinoso; recuerdo el famoso ensayo de Starobinski sobre 1789. El 98 es un año emblemático tanto para el Caribe como para Filipinas, los Estados Unidos y España. En España generó lo que se conoce como la "Generación del 98", y para Estados Unidos marca el comienzo de un nuevo imperio en el Pacífico y en el Caribe, junto con el inicio de una nueva vida cultural y una redefinición de lo literario en Latinoamérica. Rodó publica en 1900 su famoso libro *Ariel*, que en parte es una respuesta al 98, y tuvo impacto. De hecho, la guerra cubana ejerció un influjo extraordinario en Latinoamérica porque se trató realmente del final del imperio español y del comienzo del imperio norteamericano; creo incluso que fue más importante para Latinoamérica y España que para Estados Unidos. En cambio, lo que sí tuvo un gran impacto en Estados Unidos fue la guerra de las Filipinas, poco estudiada desde el punto de vista cultural. Desde el punto de vista literario es muy rico y complejo el archivo. Por eso mismo, ¿qué nos proponemos hacer? Bueno, yo acabo de editar un volumen que se titula *El Caribe entre imperios*, memorias de un coloquio que hicimos en el 94 en preparación para el 98. En ese coloquio tratamos de hacer una reunión de historiadores y de críticos literarios de distintas zonas del Caribe para romper con ese monopolio de la guerra de Cuba y ver toda la zona del Caribe entre imperios, no solamente entre España y Estados Unidos, sino también el imperio británico y el francés. Hay trabajos ahí muy interesantes desde el punto de vista cultural, y ahora en el 98 lo que interesa es que habrá muchas reuniones y muchos encuentros. A mí particularmente lo que me atrae es el tema de la guerra y la literatura, es decir, cómo se transformó la literatura —si es que se transformó— en torno a los problemas planteados por el año de 1898 y las grandes transformaciones políticas que entonces se dieron. Creo que eso resultaría muy interesante: ver lo que pasó en Estados Unidos, lo que pasó en el Caribe, lo que pasó en las Filipinas, lo que pasó en España, en torno al 98, un año emblemático. Todas estas conmemoraciones son muy controvertibles y ésta es una fecha particularmente difícil, porque en realidad no se sabe quién ganó y quién perdió... Es muy difícil, muy incómoda para los españoles... La "Generación del 98" repensó a España pero no repensó críticamente la experiencia colonial, eso quedó como telón de fondo. En el caso cubano se trató de una victoria muy ambigua, porque la guerra sólo se pudo terminar con la intervención norteamericana, y la república comienza por la famosa enmienda Platt... En el caso puertorriqueño hay un cambio importantísimo, deseado por mucha gente, además, tanto por los llamados autonomistas como inclu-

so por algunos separatistas que querían la intervención norteamericana. Y en el caso de las Filipinas fue una guerra brutal, una guerra racista terrible que se ha borrado casi totalmente de la memoria norteamericana pero que al mismo tiempo dio lugar a nuevas realidades culturales y políticas. Por ejemplo, yo tengo un alumno en Princeton que está estudiando los comienzos de la antropología norteamericana en las Filipinas en el contexto de la guerra, porque, con las tropas que llegaron, llegaron también algunos antropólogos: así nacieron la antropología y la nueva cartografía del Pacífico. Y en el Caribe sucedieron cosas semejantes. En el caso de Puerto Rico es muy interesante la relación entre medicina e imperio, porque el doctor Ashford, que llega con las tropas, implanta un nuevo equipo de medicina con una concepción moderna, lo cual tuvo una importancia extraordinaria, incluso hasta hoy. Entonces hay aquí muchos elementos que van más allá de la literatura tradicional; particularmente me interesan las crónicas de guerra, las biografías en torno a ella, los informes y los diarios de viajeros, las traducciones y la circulación de libros tanto antes del 98 como después. Ya lo dijo Gumbrecht: esos años emblemáticos lo que hacen es condensar...



Esta revista, compuesta en caracteres
Cheltenham de 12 sobre 15 puntos,
se acabó de imprimir en Bogotá, Colombia,
en el mes de junio de 1998.