

Salvador López Arnal (editor)

*Pensando a contracorriente y con la
propia cabeza*

Conversaciones con Luis Martín-Cabrera
sobre teoría, política y cultura en la
Universidad estadounidense

Copyright 2014

Este libro de conversaciones con Luis
Martín-Cabrera sobre la vida cultural
norteamericana, editado por Salvador López
Arnal, es de propiedad pública

Nosotros no nos veíamos inferiores, dije yo, a menudo considerábamos que con nuestros conocimientos prácticos incluso superábamos a los estudiantes, puesto que la materia de sus libros de texto también estaba a nuestro alcance, mientras que ellos no conocían nada de nuestra instrucción. Nosotros habíamos aprendido a utilizar el concepto de lo intelectual en un sentido más amplio. Cuando nosotros en casa hablábamos de intelectuales, nos referíamos a todos los hombres que piensan con criterio propio. Y claro que Ayschamnn tenía razón. A pesar de toda la igualdad existía un abismo entre nosotros. Yo era un autodidacta. Mi desarrollo hubiera sido distinto, si hubiera pertenecido a una familia económicamente mejor situada. Por eso, más valioso era el esfuerzo de mis padres que hicieron de la relación con la literatura algo nuestro. En la escuela, hasta los doce años, estuve sometido al sistema que nos educaba solamente para ser animales de trabajo. Ni uno solo de los maestros se esforzó en fomentar los dotes que había en cada uno de nosotros, ni siquiera en lo más mínimo.

Peter Weiss, La estética de la resistencia

(Dicho sea de paso, eso [el abandono de poblaciones enteras al hambre, en los años veinte, en lo que fue la URSS] sucedía por los años en que el joven Lukács, el joven Marcuse, el joven Korsch y otros jóvenes escritores burgueses deliraban, en su sarampión de pseudomarxismo hiperrevolucionario, acerca de la “acción revolucionaria” instantánea y espiritual y otras gloriosidades semejantes. Mientras tanto, los hombres se morían de hambre y los funcionarios, que al menos tienen esa superioridad sobre los intelectuales burgueses pseudomarxistas, procuraban conseguir algo de trigo para que aguantaran un poco más).

Manuel Sacristán Luzón (1969)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN: “POR QUÉ NECESITAMOS A MARTÍN-CABRERA URGENTEMENTE.” CLARA VALVERDE

NOTA DEL EDITOR

I. “No hay relato más totalizante, cerrado y autoritario que el del libremercado y su confusión de la libertad en general con la libertad de comprarlo y venderlo todo.”

II. “La crítica más seria a la modernidad viene de los departamentos de estudios étnicos, chicanos, y afroamericanos. Estos campos de estudio se formaron como resultado de presiones ejercidas en la calle por el movimiento de los derechos civiles.”

III. “Entendida en su sentido amplio la postmodernidad es inaceptable porque hace impensable una experiencia de la justicia y de la igualdad afuera de la mercantilización del mundo que impone el capitalismo en todas partes.”

IV. “En mi opinión, Harold Bloom representa desde hace

tiempo lo más reaccionario y patriarcal de los estudios literarios en Estados Unidos. Su obra además es un fraude intelectual de dimensiones masivas.”

EPÍLOGO: “AIRE FRESCO EN LA ACADEMIA”. ORIOL ROMANÍ

POR QUÉ NECESITAMOS A MARTÍN-CABRERA URGENTEMENTE

Clara Valverde Gefaell

“¿Es que en España nadie lee a Foucault?”

Cuando vi a Luí́s Mart́n-Cabrera haciendo esta pregunta en el video de unas jornadas sobre la memoria hist́rica en Madrid hace un par de áos, supe que queŕa comenzar un dílogo con este republicano de Salamanca, ahora afincado en la Universidad de California en San Diego, porque entend́ que su pregunta se refeŕa a ćmo se lee a Foucault. Entonces record́e que Mart́n Cabrera era, entre otras cosas, el coordinador de la gran biblioteca visual sobre la Guerra Civil, “Spanish Civil War Memory Project”. Pero mi gran sorpresa fue leer su libro *Radical Justice: Spain and the Southern Cone Beyond Market and State* (Associated University Presses 2011), libro imprescindible e impactante para entender nuestra sociedad post-dictadura (libro que án no se ha publicado en espáol...¿por qúe?), en el que Mart́n-Cabrera analiza la sociedad injusta en la que vivimos al mismo tiempo que nos explica a grandes téricos como Marx, Foucault y Lacan.

Desde entonces he tenido el privilegio de colaborar con Mart́n-Cabrera en su curso “Almodovar and Psychoanalysis” y ser co-autores del caṕtulo “The

silence of the grandchildren of the Civil War: Transgenerational Trauma in Spain” en la antología *The Ethics of Remembering and the Consequences of Forgetting: Essays on Trauma, History and Memory* (de próxima publicación).

Martín-Cabrera es el mejor ejemplo de un pensador revolucionario, de un teórico en las trincheras, del maestro que te gustaría haber tenido. Leyéndole aprendes sobre literatura, captas cómo leer a Foucault, Marx y Derrida, entiendes la “Queer Theory” y el colonialismo, te das cuenta de por qué hay cosas de Hannah Arendt o de Michael Hardt que no te encajaban bien y te enamoras de nuevos autores e ideas que hace tiempo que te estaban esperando. Martín-Cabrera te abre la puerta a conceptos y conexiones que no sabías que necesitabas urgentemente. Porque Martín-Cabrera no está en esa torre de marfil que aún sigue siendo la universidad: un día está dando una conferencia sobre “Cómo Hacer una Película sobre la Conquista: Globalización y descolonización en el cine de Jorge Sanjinés e Iciar Bollain”, al siguiente está escuchando y apoyando a un estudiante chicano que está desbordado por sus fronteras, y al otro está en la calle con el puño en alto ayudando a organizar a los trabajadores de la universidad o a los estudiantes del boicot contra Israel.

Para los académicos, Martín-Cabrera es incómodo: brillante y radical, marxista sin peros, que dice lo que piensa con claridad, sin pedir permiso, y que ha leído, digerido y conectado a los teóricos mejor que la mayoría de los otros académicos.

Pero para los activistas, Martín-Cabrera es el compañero imprescindible de nuestras mareas, del 15M, de la lucha contra la ley de “Fachardón”. Es el compañero que necesitábamos para explicarnos tantas cosas. Y cuando acabes de leer este libro, no habrá examen, pero serás más sabio o sabia en tu resistencia. Y saldrás a la calle con aún más razones.

Gracias también a Salvador López Arnal por seguir, día tras día, escribiendo, entrevistando y compartiendo sus pensamientos para poner un poco de claridad en estos tiempos.

Nota del editor

Estudiante de doctorado en el departamento de castellano de la Universidad de Yale, militante del sindicato de estudiantes de doctorado GESO, Luis Martín-Cabrera no pudo permanecer en Yale por su actividad sindical y por sus afinidades marxistas. Tuvo que finalizar su tesis en la Universidad de Michigan, donde, por supuesto, siguió siendo militante del sindicato de estudiantes, GEO, y, además, del de profesores contratados, LEO.

Martín-Cabrera es actualmente profesor del departamento de Literatura la Universidad de California, San Diego, uno de los pocos focos de marxismo vivo en el país de Howard Zinn. Como él mismo suele señalar, Martín-Cabrera tiene el inmenso privilegio de que allí, en la Universidad donde ahora trabaja, le hayan precedido pensadores y activistas de la talla intelectual y política de Herbert Marcuse, Carlos Blanco Aguinaga o Angela Davis. Mejor atalaya para su visión crítica, insumisa y libre no es concebible.

Son numerosos sus libros y más numerosos aún sus artículos académicos y sus papeles de intervención político-cultural. No hace falta destacar ninguno de ellos. Están al alcance de cualquier lector/a. Muchos de ellos han sido publicados en las páginas de rebelión.

Si tuviese que justificar la razones de estas cuatro conversaciones, mi argumento central sería el siguiente: no me ocurre a nadie que sea capaz de

hablar con mayor conocimiento de causa, con mejor arista crítica y pensando siempre con la propia cabeza que el entrevistado.

Editor y entrevistado agradecen en lo mucho que vale, marca permanente de su casa, el texto de presentación de Clara Valverde, quien, por supuesto, cada vez nos recuerda más la bondad, sabiduría y rebeldía de sus progenitores.

Nuestro agradecimiento se extiende, por supuesto, al autor del epílogo, el gran profesor, escritor y antropólogo barcelonés, Oriol Romaní. Un inmenso honor para nosotros.

Conversaciones con Luis Martín-Cabrera

I

“No hay relato más totalizante, cerrado y autoritario que el del libremercado y su confusión de la libertad en general con la libertad de comprarlo y venderlo todo”.

En el ámbito de la crítica literaria, de los estudios culturales, ¿cómo podemos definir o acotar el concepto de postmodernismo?

Es una pregunta muy difícil de contestar en una entrevista como esta, pero si tuviera que partir de algún sitio partiría de la lectura y la recepción de un libro de Jean Francois Lyotard: *La condición postmoderna*.

De acuerdo, un excelente inicio.

Lyotard fue profesor del Departamento de Francés de la Universidad de Emory, en Atlanta, y desde ahí ejerció una importancia decisiva en los departamentos de literatura de todo el país y por extensión de otras partes. La tesis central del libro de Lyotard es que la modernidad, como expresión de la organización de cierta racionalidad capitalista surgida de la Ilustración, tendía a producir grandes relatos cerrados y totalizantes. Las grandes ideologías del siglo XX, el comunismo y el fascismo, serían en este sentido intentos de explicar el mundo en su totalidad a partir de grandes narrativas donde ninguna pieza

quedaría fuera del mapa del conocimiento. Desde este prisma conceptual, por ejemplo, se tendía a criticar que Marx tratara de explicar la “totalidad” de las relaciones sociales dentro del capitalismo sin entender que el capitalismo nunca puede capturar completamente las relaciones sociales de ninguna sociedad (por ese lado han ido, por ejemplo, Negri Y Hardt y su reflexión sobre el procomún o el trabajo inmaterial) o explicar la emancipación únicamente como resultado de una visión escatológica de la historia cuyo fin teleológico es la marcha del proletariado hacia la superación del capitalismo.

No te quiero interrumpir pero más tarde te pregunto sobre esto que acabas de señalar.

Y aquí es donde empiezan los primeros escamoteos teóricos y la fusión de un cierto pensamiento francés con las ideologías del final de la historia y el final de las ideologías en la academia norteamericana. Se puede estar o no de acuerdo con Lyotard en su crítica a los relatos emancipatorios de la Ilustración, pero lo que no se puede hacer, como de hecho sucedía en los años noventa, es sacar al liberalismo de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad, porque de ese modo lo que sucedía es que se deconstruían sistemáticamente las supuestas fallas del marxismo y del fascismo y quedaban intactas la estructura del capitalismo y de la ideología liberal que lo justifica y lo naturaliza. Todo esto además se mezclaba con el auge y el prestigio de la teoría de los totalitarismos de

Hannah Arendt que lo mismo servía para desarmar la violencia genocida de Pinochet que para decretar el final del comunismo en Cuba.

Por eso, en los años noventa, cuando era estudiante de doctorado en lugares como Emory, Yale o Michigan, no me cansaba de preguntar ¿Por qué decimos postmodernidad, postmarxismo, postestructuralismo y, sin embargo, no decimos postliberalismo sino neoliberalismo?

Excelente pregunta. Magnífica.

En el lenguaje estaba la trampa, porque no hay relato más totalizante, cerrado y autoritario que el del libremercado y su confusión de la libertad en general con la libertad de comprarlo y venderlo todo. Si hay un metarrelato cerrado y totalizante es el de las ficciones del capitalismo y, sin embargo, de esto se hablaba más bien poco.

Ahora bien, esta ruptura epistemológica de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad sí permitió que se vieran algunas cosas que quedaban subsumidas o eran menos visibles bajo la categoría marxista de proletariado y la noción concomitante de “lucha de clases” como, por ejemplo, las narrativas de mujeres, la literatura gay y queer, los relatos de sujetos racializados o las formas de opresión y violencia que surgían por fuera del estado en la escuela o la prisión. La trampa otra vez fue pensar que la noción de clase quedaba obsoleta y no entender que la cuestión era y es abordar la interrelación entre

distintos modos de opresión que, de todas maneras, se originan con y por el modo de producción capitalista y los proyectos coloniales que lo alimentan.

En este sentido quién mejor entendió este legado de la postmodernidad es el Subcomandante Marcos.

¿De verdad lo dices?

De verdad lo digo. En toda su producción discursiva se puede leer el choque productivo entre el Marxismo y las epistemologías de los pueblos indígenas de Chiapas. El sujeto de la historia ya no es el proletariado en las crónicas de Marcos, sino que son todos los excluidos del sistema neoliberal, los de abajo frente a los de arriba: los indígenas, las mujeres, los homosexuales, los estudiantes, los pobres, los trabajadores, las trabajadoras... La máscara fue una manera de hacer visible la invisibilidad de todos los excluidos y de dar cuenta de una multiplicidad heterogénea de relatos, pero que, lejos de disolverse en el final de las ideologías o de la historia, eran una manera de recomenzar la lucha contra el capitalismo y el imperialismo dando cuenta de ciertas complejidades. En este sentido, Marcos podría ser considerado un guerrillero postmoderno, pero por esto más que por usar una computadora.

Dos preguntas en una a raíz de esta última respuesta. ¿Nos explicas qué es eso de Negri Y Hardt y su reflexión sobre el

procomún o el trabajo inmaterial? Una cuestión más. Has hablado de Arendt y *Los orígenes del totalitarismo*. ¿Por qué crees que su filosofía ha tenido la enorme influencia que ha tenido y sigue teniendo en Estados Unidos? ¿Nunca ha estado afectada por el caso Heidegger?

Sobre Negri y Hardt, lo que ellos proponen son dos cosas: que el Capital nunca puede someter del todo al trabajo, que siempre hay energía creativa (el trabajo dionisiaco) que se escapa al aparato de captura del Capital y que ésta tendencia se ha exacerbado durante el postfordismo. Esto es así, según Negri y Hardt, porque la forma de trabajo en el postfordismo es fundamentalmente inmaterial y afectiva. Negri y Hardt no dicen que haya desaparecido el trabajo material en el Tercer Mundo, sino más bien que el trabajo inmaterial es hoy la forma cualitativamente hegemónica de trabajo. Según ellos el Capital es cada vez menos capaz de controlar el proceso de producción y las llamadas “externalidades positivas”, lo “común” aparece como ese territorio de producción inmaterial (i.e. la gente que escribe entradas de Wikipedia) que cada vez crecerá más y acabará por sepultar al capitalismo en sus propias contradicciones.

Múltiples problemas con todo esto. Tengo una crítica más elaborada en este ensayo: "The Potentiality of the Commons: A Materialist Critique of Cognitive Capitalism from the Cyberbracer@s to the "Ley Sinde" (se puede descargar aquí <http://humctr.ucsd.edu/mobilecommons/suggested-readings/>), pero básicamente yo estoy mucho más de acuerdo con la perspectiva feminista de Silvia Federicci,

porque es mucho más consciente de que ese trabajo afectivo, material e inmaterial lo hacen las mujeres, en general, y las mujeres de Sur Global, en particular. El otro ángulo de mi crítica lo fundamento en el trabajo de compañeras ecologistas como Yayo Herrero, que nos han mostrado la absoluta dependencia que tenemos de los procesos de producción material y de la extracción de recursos limitados para general un crecimiento exponencialmente ilimitado y que nos condena a cierto Apocalipsis ecológico. Negri y Hardt participan de esta fantasía del trabajo inmaterial y el crecimiento ilimitado. Como me decía Constantino Bértolo una vez, es como si creyeran que las sardinas se meten solas en la lata, o como si no nos diéramos cuenta que para hacer trabajo inmaterial delante de una computadora hace falta extraer toneladas de materiales y de trabajo esclavo en las fábricas de Foxcom de China o de cualquier otra periferia de los centros de modernización.

Además como el capitalismo se va a terminar solo exacerbando sus contradicciones, no hace falta militar ni luchar, solo esperar a que el Capital deje de dominar las externalidades positivas y surja lo común. Es voluntarismo teórico de academia; de las barricadas y de lo que cuesta levantar resistencias, saben poco, yo creo.

En cuanto Arendt

No, no la salpica nada de Heidegger, por lo que te decía, su teoría de los totalitarismos es extremadamente útil, es como la teoría de los dos demonios en

Argentina o España, está el demonio de derechas (Hitler) y el demonio de izquierdas (Stalin) y el capitalismo beatífico en el medio de árbitro. Claro que Arendt es más complicada y que el capítulo sobre gente sin estado, por ejemplo, ofrece cosas interesantes, pero así es como se lee y, por eso, yo creo que el libro de Losurdo sobre *Stalin*...

El que editó en España la editorial de El Viejo Topo...

Exacto. Aunque no este de acuerdo con todo, es importante porque ha venido a remover un poco las aguas estancadas de la teoría del totalitarismo.

Cojo el hilo de nuevo. ¿Tiene importancia esta corriente, esta enorme tendencia filosófico-cultural en los departamentos de estudios culturales de las universidades norteamericanas?

No creo que nadie se identifique en este momento con el pensamiento postmoderno en los departamentos de humanidades de las universidades norteamericanas. En las tres grandes conferencias de literatura a las que he asistido con cierta regularidad en los últimos años —el MLA (Modern Language Association), LASA (Latin American Association) y ACLA (Association of Comparative Literatures)— no recuerdo el título de ninguna conferencia que hiciera referencia siquiera tangencialmente al debate sobre la postmodernidad. Esto es así en parte porque el pensamiento postmoderno quedó circunscrito a los años noventa y en parte porque la postmodernidad en la academia ha engendrado

corrientes teóricas muy disímiles entre sí.

¿Nos das cuenta de ellas?

A grandes rasgos podríamos decir que de la postmodernidad ha engendrado una escuela de pensamiento postestructuralista muy vinculada en los años ochenta al debate sobre la muerte del sujeto y a la deconstrucción como práctica de lectura. Esta corriente surge en Yale de la mano de Paul de Man que es quien introduce el pensamiento de Derrida y otros pensadores franceses en los departamentos de literatura . El libro *On deconstruction* de Jonathan Culler, un profesor de la Universidad de Cornell, resume bien esta tendencia. La segunda corriente sería el pensamiento postcolonial cuyos tres máximos exponentes serían Homi Babha, Gayatry Spivak y Edward Said. A partir de una canibalización de la teoría francesa –Foucault en el caso de Said, Derrida en el de Spivak y Bhabha— estos intelectuales del tercer mundo cuestionan desde el privilegio de la academia norteamericana el occidentalismo tácito que permea tanto la historiografía como el estudio de la literatura y de la cultura. Y finalmente, habría una tercera tendencia que tendría que ver con los estudios de género y sexualidad. A la sombra de la ruptura de las grandes narrativas que mencionábamos antes y a partir de la lectura crítica que hacen de Foucault y del psicoanálisis lacaniano surgen toda una serie de estudios que complejizan el feminismo de primera y segunda ola y los modos en que éstos reproducen cierta matriz heteropatriarcal blanca o para

decirlo de manera más simple los modos en que invisibilizan las palpables diferencias entre una mujer blanca burguesa y una mujer afroamericana pobre y lesbiana. Sin duda los dos libros más emblemáticos de esta tendencia sería *Gender Troubled* de Judith Butler y *Borderlands/la frontera* de Gloria Anzaldúa.

Habría que decir también que a la sombra de estos debates quedan, por ejemplo, la cuestión del testimonio como género en América Latina (por ejemplo, la inclusión o no de Rigoberta Menchú en los planes de estudio y las discusiones que generó en Stanford) o los estudios críticos de raza y los Estudios Chicanos que por su propia trayectoria histórica no aceptaron nunca la muerte del sujeto que preconizaba el pensamiento postmoderno en todas las versiones arriba mencionadas.

En cualquier caso, si alguien se acercara ahora a algún departamento de literatura y preguntará por el pensamiento postmoderno probablemente haría que la gente se encogiera de hombros y dijera “ahh sí de eso discutíamos en los años noventa, pero ahora ya no estamos en eso”, porque una de las cosas que genera la academia norteamericana es una producción incesante de mercancías teóricas que devienen obsoletas con mucha rapidez. Esto es evidentemente un problema, pero tampoco sirve ponerse anti-intelectuales y no leer teoría, porque todos estos debates abren importantes espacios de pensamiento crítico y proporcionan herramientas válidas para la liberación colectiva .

Babha, Gayatri Spivak y Edward Said, decías, han cuestionado el occidentalismo tácito que permea tanto la historiografía como el estudio de la literatura y de la cultura. ¿No hay aquí una generalización excesiva? Pienso por ejemplo en Thompson o en Hobsbawm. ¿También ellos están permeados por el occidentalismo?

No, pero no decimos que no haya gente dentro de Occidente que cuestione el occidentalismo como los autores que citas. De hecho, Babha, Spivak y Said se apoyan en toda la cultura Occidental para leerla contra sí misma, son intelectuales del tercer mundo en la metrópolis y enganchan críticamente desde esa posición excéntrica con toda la cultura occidental.

Es verdad que, muchas veces, yo tengo discusiones fuertes con nuestros colegas y compañeros de Estudios Étnicos porque encuentro que transforman Occidente en un todo homogéneo sin matices en el que, por ejemplo, la clase obrera inglesa también aparece como igualmente responsable y beneficiaría del colonialismo británico en la India. Una cosa es que en Europa todos nos hayamos beneficiado de la acumulación primitiva de los imperios y otra que todos lo hayamos hecho igual, eso es cortar grueso también.

Puedes también encontrar a intelectuales como Ramón Grosfoguel del grupo de Estudios Decoloniales de Berkeley que te van a decir que Marx era un hombre blanco europeo heterosexual y por lo tanto es parte del pensamiento colonial y opresor. No estoy de acuerdo, aunque sí que es verdad que Marx era

alemán y escribió desde Europa y eso impone ciertas limitaciones.

En cuanto a Butler, a la que antes te referías, [Martha Nussbaum](#), por ejemplo, ha escrito muy críticamente sobre su filosofía, su lenguaje y su estilo argumentativo.

No conozco mucho la obra de Nussbaum, pero sí tengo claro que está dentro de la matriz de pensamiento académico liberal y Butler no. Butler, por ejemplo, se ha posicionado muy claramente en contra del Estado de Israel o a favor de los trabajadores precarios de Berkeley, Nussbaum enseña en la Universidad de Chicago, enseñó en Harvard, le han dado el premio Príncipe de Asturias, etc.

Además las críticas al estilo son perezosas, hablemos del contenido. ¿Qué tiene Nussbaum que decir a la crítica de Butler del feminismo de primera y segunda ola y a los modos en los que la categoría “mujer” opacan la experiencia de muchas mujeres incluidas las transexuales? ¿Cómo resuelve eso el pensamiento liberal progresista que defiende Nussbaum y que sigue excluyendo de la ciudadanía a millones de personas que no participan de los privilegios de heteronormatividad?

No sé responderte a esa pregunta, aunque no afirmo que no tenga respuesta. En todo caso, si me permites el comentario, también Edward Said fue premiado en su día con el Príncipe de

Asturias y no por ello consideramos su pensamiento funcional al sistema.

Tienes razón, esa crítica que le hago a Nussbaum es ad hominem o mejor dicho ad mulierem, y esas críticas siempre son débiles. Mira, lo que sucede es que no la he leído bien ni en profundidad, porque no se puede leer todo (lamentablemente) y, con ella, simplemente sospecho por sus intervenciones que todo el tiempo se trata de circunscribir el feminismo y los debates de género a una matriz de pensamiento liberal sobre la que yo tengo muchísimas dudas. Igual te respondí desde el prejuicio que es lo que yo critico en esta entrevista que otros hacen con Foucault, así que te reconozco humildemente que tienes razón y que tendría que leer más y mejor a Nussbaum.

Mil gracias por estas últimas palabras. Te pregunto ahora sobre Foucault. ¿Te parece?

De acuerdo, cuando quieras.

Notas:

[1] <http://www.nytimes.com/2004/10/10/obituaries/10derrida.html?pagewanted=1&r=0>

II

“La crítica más sería a la modernidad viene de los departamentos de estudios étnicos, chicanos, y afroamericanos. Estos campos de estudio se formaron como resultado de presiones ejercidas en la calle por el movimiento de los derechos civiles.”

Estábamos en el autor francés. Foucault sigue siendo todo un referente en muchos centros universitarios norteamericanos si no ando muy errado. ¿Cómo ha llegado a tener tanta importancia?

Esta también es una pregunta imposible de resumir en una entrevista, pero lo intento aunque sea esquemáticamente. Foucault es importante en los departamentos de humanidades por las siguientes razones:

- Una de las grandes aportaciones de Foucault consiste en haber teorizado la relación entre conocimiento y poder. De acuerdo con el pensador francés no se trata tanto de que el poder constituido se apropie del conocimiento, sino de entender que *la producción de conocimiento es a la misma vez producción de poder, dominación*. Esto, ahora que las universidades y la llamada sociedad del conocimiento están en pleno apogeo, puede parecer una obviedad, pero en su momento supuso una afirmación radical.

- El conocimiento no existe afuera del discurso y de los órdenes discursivos.

La operación epistemológica foucaultiana por definición es la genealogía como investigación de un régimen discursivo que produce sujeción pero también una posibilidad de subjetivación afuera de los cálculos de poder. Por ejemplo, en *Vigilar y castigar* se trata de entender cómo alrededor de la prisión surgen toda una serie de discursos (manuales de conducta, códigos penales, etc.) y un régimen visual (el panóptico) que permiten producir al criminal y castigarlo con mucha más efectividad que lo hacía el castigo físico en el Antiguo Régimen. Esto es muy importante para entender los cruces entre poder, historia y literatura y por cierto también para comprender que la racionalidad moderna que sale de la ilustración lejos de contener la semilla de la emancipación colectiva, o además de eso, es una manera más “racional” de disciplinar y castigar, de sujetar los cuerpos y sus deseos.

-Aunque Foucault declara tener una relación crítica y táctica tanto con el psicoanálisis como con el marxismo su obra se entiende en Estados Unidos como una superación de ambos. De manera muy simplificada podría decirse que Foucault niega la “hipótesis represiva” del psicoanálisis y explica en *La historia de la sexualidad* que el poder, lejos de reprimir la sexualidad está marcado por una “voluntad de saber” que va del confesionario al diván y tiene por objeto normalizar la “perversión”, domesticar los deseos no normativos. Al hacer visible la “voluntad de saber” del poder sobre la sexualidad se hace posible liberarse, porque si la sexualidad es una construcción del poder es posible reinventarse, construirse de

otra manera, no sucumbir a la sujeción y formarse como sujeto allí donde el poder trataría de sujetarnos a su lógica normativa y normalizante. Es evidente por qué estas tesis fueron y siguen siendo sumamente atractivas para la crítica feminista y queer en Estados Unidos y en otras partes. Ahora bien, acabo de terminar un libro muy interesante de Jorge Alemán, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, que contiene una crítica muy buena a este constructivismo foucaultiano de la sexualidad. Dice Alemán, entre otras cosas, que Foucault ontologiza el poder, el sujeto es producto del poder, el poder y no el lenguaje lo preceden y lo explican. Además, la hipótesis de Foucault se sostiene sólo si colocamos a Freud del lado de la ley, el discurso psiquiátrico, la familia y la represión, cosa que es cuando menos discutible.

¿Hay más razones? Me gustaría preguntarte por alguna de esas afirmaciones.

Déjame proseguir. La relación con el Marxismo es más complicada porque en la obra de Foucault no aparece negado; es evidente que la producción de “cuerpos dóciles” no es simplemente un capricho del poder así entendido en términos abstractos, sino una necesidad del modo de producción capitalista. La cuestión es que esto aparece sólo implícitamente en la obra de Foucault porque seguramente era parte del paisaje intelectual de los años sesenta y setenta en Francia. Al viajar a Estados Unidos este contexto desaparece y lo que queda es la

crítica explícita no tanto a Marx, sino al modo en el que el marxismo explica o no explica el poder. El marxismo (esto es otra simplificación pero, ni modo) tiende a pensar el poder se ejerce principalmente desde el Estado. El Estado aparece como instrumento de dominación de clase, o como el núcleo alrededor del cuál se produce la hegemonía (Gramsci) o como el lugar desde el cuál el Estado interpela a los sujetos para dominarlos (Althusser). Foucault rompe con esta concepción del poder centralizado y lo piensa como una red capilar con múltiples puntos de dominación y resistencia. El poder no se ejerce sólo desde el Estado sino desde muchas otras instituciones normalizadoras y micropolíticas como la prisión, la escuela o el manicomio. Aunque Foucault nunca negó que el Estado fuera un foco de poder, dijo más bien que no era el único, en muchos departamentos de humanidades se produjo una especie de lectura sumisa de Foucault licuada a través de un anti-estatismo muy conveniente en tiempos neoliberales y muy justificador de la no militancia (para que vamos a cuestionar el poder del Estado si es una abstracción dediquémonos a contestar al poder desde lo micro)

-En los últimos años, en las lecturas del College de Francia, en “La sociedad debe ser defendida” empieza a pensar en el poder como biopolítica, es decir, que el objetivo del poder ya no es el cuerpo, o las ocho horas de jornada laboral, sino la vida misma, la producción y sujeción de la vida como sustancia biológica. Estas ideas han sido muy importantes después para pensar la relación entre violencia, cultura y política en pensadores como Giorgio Agamben o Achille

Mbembe. Hay vidas que merece la pena ser vividas y otras que pueden ser extinguidas sin que eso constituya un crimen. El capitalismo y el colonialismo, su gemelo siniestro, estarían definitivamente atrapados en una creciente y continua (in)distinción entre las vidas que tienen valor y las que no valen nada como las de los afroamericanos en Estados Unidos o las de los Iraquíes en Bagdad.

Habría muchas otras cosas para discutir y elaborar, si hubiera que resumir mucho la respuesta...

¿Lo intentas?

Yo diría que Foucault miró allí donde el marxismo y el psicoanálisis, que eran las teorías dominantes de la época, no miraban o no habían desarrollado mucho una mirada crítica. Por ejemplo, mientras que el marxismo en el siglo XX miraba a la fábrica como el lugar lógico desde el que pensar la emancipación y la lucha de clases, Foucault se enfocó en el manicomio o en la prisión. Esta es su fuerza y a la vez su debilidad, lo que explica que haya engendrado, probablemente a su pesar, cierta sumisión.

Me surgen cien preguntas sobre lo que acabas de señalar. Me limito a dos afirmaciones. La racionalidad moderna que sale de la ilustración, comentabas, “lejos de contener la semilla de la emancipación colectiva, o además de eso, es una manera más “racional” de disciplinar y castigar, de sujetar los cuerpos y sus

deseos". El "o además de eso" es esencial, pero, sea como sea, ¿la racionalidad que toma pie en ilustración es una manera de sujetar cuerpos y deseo? ¿Esa es la herencia de la Ilustración y, si me apuras, de la gran revolución francesa?

Yo creo que hay múltiples herencias de la Ilustración. Por eso, no estoy de acuerdo, aunque respeto mucho, el trabajo de los compañeros Luis Alegre Zahonero y Carlos Fernández Liria; creo que insisten una y otra vez en defender una versión depurada, "limpia" y normativa de la Ilustración que obvia la cara abyecta y disciplinante de ese cuerpo de pensamiento.

Por ejemplo, una vez que Kant dice "Sapere aude" atreúete a pensar por ti mismo y plantea que la "razón" es el camino de la emancipación, resulta que aparecen los excluidos de la Razón y que África, por ejemplo, está fuera de esa razón universal. En sus reflexiones sobre lo bello y lo sublime Kant escribe:

"Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno sólo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación

ventajosa.”

El debate es obviamente más complejo, aquí sólo puedo apuntar que la Ilustración también es esto y no vale decir, “es que eso eran sus apuntes de clase” y lo que cuenta es sólo la “Crítica de la Razón pura”, ¿podemos, en serio, desde la izquierda decir este filosofo era un racista en sus ratos libres, pero su filosofía nunca quedó tocada por esas opiniones? ¿Es raro que la mayoría de los intelectuales del tercer mundo o los afroamericanos sospechen de la Ilustración leyendo esto y otras cosas?

La revolución francesa es una de las herencias políticas de la Ilustración, pero me temo que es la que perdió y que, desde entonces, las grandes revoluciones se han dado fuera de Europa o en sus periferias y eso es algo para pensar.

Señalabas también, tomando pie en Foucault, la producción de conocimiento es a la misma vez producción de poder, dominación. ¿Toda producción de conocimiento? ¿El conocimiento producido, generado, por el movimiento zapatista es también producción de poder? El cultivo de la tradición marxista-comunista, que pretende ser un pensamiento y una praxis emancipadores, ¿también es producción de poder? ¿Qué poder produce el descubrimiento del teorema de Fermat o de la conjetura de Goldbach?

Me da la sensación que con el poder a la izquierda le sucede un poco como

con la “pulsión de muerte” que oscila entre negarla o sobredimensionarla. En un extremo tenemos a pensadores como John Holloway que, en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, construye una teoría del cambio político en la que el poder parece casi como el pecado original, aquello de lo que hay que huir para que las revoluciones no se corrompan. En este sentido, yo creo que en su teorización del zapatismo confunde que los zapatistas no quisieran tomar el poder del Estado con que su forma de organización no implicara una voluntad de poder. Yo pienso que los zapatistas se organizaron después de una acumulación de poder y conocimiento de décadas, sino siglos, para buscar la autonomía indígena y romper el consenso neoliberal del final de la historia.

En el otro extremo están quiénes piensan que no es necesario pensar tanto en el poder, hay que organizarse para ocupar el Estado y desde ahí transformar la sociedad sin darle más vueltas. Yo creo que históricamente pensar de este modo en el poder en general y en el poder del Estado en particular ha llevado a la izquierda a cometer muchos errores que todavía nos siguen cobrando. No lo digo por anti-estatista, es igualmente ingenuo pensar que se puede cambiar una sociedad sin pasar por el poder del Estado, pero la verdadera cuestión es pensar en la socialización del poder, *organizarse para tomar el poder y para socializarlo*. Si quisiéramos hacer esto menos abstracto y simplificarlo un poco yo diría que, por momentos, pareciera que el 15-M sólo quiere socializar el poder sin tomarlo y que a las revoluciones bolivarianas sólo les interesa tomar el poder sin socializarlo.

Discursivamente ambos niegan esta versión, pero en la resolución de esta aporía, entre otras cosas, se juega el futuro de nuestra izquierda anti-capitalista y anti-imperialista.

Históricamente el pensamiento marxista-leninista no pensó mucho en esta cuestión de la socialización del poder más allá del famoso desvanecimiento del Estado y de la dictadura del proletariado, pero no cabe duda de que para emanciparnos colectivamente también hay que producir conocimiento que se transforme en poder, esa es, entiendo yo, la función de los bloques históricos contra-hegemónicos en Gramsci, acumular poder para poder romper la hegemonía de las clases dominantes. No hay que tenerle miedo a eso, hay que pensar qué hacer con el poder antes, durante y después del asalto al cuartel de invierno y evitar pensar que las únicas opciones son Estatismo antineoliberal y anti-estatismo fundamentalista de libremercado.

No sé suficientes matemáticas (no sé nada) para poder explicar si hay alguna relación entre la creación de poder y el teorema de Fermat, sospecho que no hay ninguna relación, y que cuando Foucault piensa en discursos piensa en las ciencias sociales y las ciencias humanas en los modos en que el criminal o el loco se construyen con discursos médicos, sociológicos, legales, literarios etc. Lo que tú señalas es un límite evidente en su teoría, es parte de lo que Jorge Alemán señalaba como ontologización del poder. Llega un momento con Foucault en que el Poder aparece como el Ser en Heidegger y eso es un límite en los dos.

**La izquierda académica usamericana, ¿es postmodernista?
¿Por qué? ¿Cuáles serían sus principales críticas al
“modernismo”?**

Depende de lo que entendamos por izquierda académica norteamericana. En *The Culture of the Age of Three Worlds*, Michael Denning manejó una serie de encuestas que trataban de comprobar si, como dice la derecha republicana, la mayoría de los profesores universitarios son progresistas, liberales, feministas y amantes de la ecología y los gays. Resulta que nada que ver, que la mayoría son conservadores y el resto son liberales, o liberales de izquierda. La mayoría de los liberales no tiene mayor problema con el modernismo, aman la cultura de la Ilustración, creen en la razón y no entienden por qué nos empeñamos en dejar de leer Faulkner y Kant para leer esos autores tan malos del tercer mundo o las narrativas antiesclavistas de los afroamericanos. Los demócratas, por ejemplo, son fervientes admiradores de la cultura europea en general y devotos seguidores de cierta racionalidad empírica surgida sobre todo de los ilustrados británicos. La teoría contractual de Locke a Hobbes pasando por Rousseau sigue siendo hegemónica, a nadie se le ocurre pensar que la sociedad no se funda en un contrato de mutuo consentimiento entre la elite intelectual y política progresista.

Los liberales de izquierda, que tienen una crítica muy sofisticada y elaborada de la sociedad y la cultura norteamericanas, no pueden tampoco

romper completamente ni con el legado del liberalismo ni con el modo de producción capitalista. Por ejemplo, Wendy Brown, una politóloga de Berkeley tiene un libro excelente, *Regulating Aversion*, que critica la noción liberal de “tolerancia” como un instrumento de regulación de los conflictos políticos y una herramienta solapada de gobernanza y dominación, pero hacia el final del libro, sorprendentemente, pone el pie en el freno y afirma que de lo que se trata es de limpiar el liberalismo de sus impurezas y hacerlo mejor. En la medida en que el liberalismo es una teoría política esencialmente moderna, aunque no es toda la modernidad ni toda la Ilustración, estos liberales de izquierdas siguen sin romper con la tradición moderna y son sólo postmodernos en la medida en que su espíritu reformista asume tácitamente el final de la historia y la imposibilidad o el deseo de salir del capitalismo y, por extensión, de la modernidad colonial.

La crítica más seria a la modernidad viene de los departamentos de estudios étnicos, estudios Chicanos, y estudios afroamericanos, en parte porque estos campos de estudio, más allá de sus virtudes y defectos, se formaron como resultado de las presiones ejercidas en la calle por el movimiento de los derechos civiles. Difícil resumir aquí la crítica

Inténtalo, es muy importante.

De manera somera se pueden apuntar dos aspectos fundamentales. Por un lado, estos pensadores (y por cierto también los latinoamericanistas) critican la

noción de tiempo y progreso modernas, porque básicamente subordinan todas las temporalidades al tiempo desarrollista europeo. La metáfora del tiempo moderno es un tren cuya locomotora es Europa y al que se enganchan a distintas velocidades los vagones más atrasados de la periferia Europea (i.e. América Latina, África, Oriente Medio etc.). Esta noción temporal es una herramienta de dominación cultural que reduce a las culturas periféricas a malas copias atrasadas de la europea. La segunda crítica tiene que ver con los modos en que el pensamiento europeo moderno minimiza el colonialismo y la esclavitud. Sin colonialismos y sin esclavitud el desarrollo económico de Europa y Estados Unidos sería simplemente impensable. Por eso, habría que hablar de modernidad colonial y darse cuenta, por ejemplo, que en España no podemos volver a los felices noventa, porque el desarrollo económico de los noventa estaba basado en el saqueo de los recursos y del trabajo del sur global.

Incluso Marx el más radical de los pensadores modernos no vio la profundidad y la importancia que tuvieron la esclavitud y el colonialismo. En la parte del *Capital I* sobre acumulación originaria habla de la esclavitud y el colonialismo como el suelo sobre el que se levanta el modo de producción capitalista, pero después en los *Grundrisse* escribe que el Imperialismo británico en la India fue brutal, pero sirvió para enganchar a la India al tren del desarrollo capitalista moderno y por lo tanto acercarla a una eventual revolución proletaria. Marx elaboró estas cosas varias veces y no es necesariamente un pensador lineal

de la historia, pero tampoco pudo escapar a los determinantes de su tiempo y del lugar desde el que escribió. Esas críticas tienen muchos intelectuales de color en EE.UU. sobre la modernidad.

¿Me dejas que intente matizar algo sobre los *Grundrisse*?

De acuerdo, como quieras

III

“Entendida en su sentido amplio la postmodernidad es inaceptable porque hace impensable una experiencia de la justicia y de la igualdad afuera de la mercantilización del mundo que impone el capitalismo en todas partes.”

Nos quedamos en Marx. Los *Grundrisse*, si no ando muy errado, más allá de su publicación en el siglo XX, son unos manuscritos inacabados previos a la edición del primer libro de *El Capital*. Por lo demás, como no podía ser de otra forma, el pensamiento de Marx (y también el de Engels) sobre estos asuntos fue variando con el tiempo. No toda su reflexión es equiparable al progresismo histórico, a las alabanzas parciales del capitalismo que podemos leer en el Manifiesto por ejemplo. El Marx tardío veía la comuna rusa, la pre-capitalista comuna rural rusa, como un medio de evitar los desmanes y barbaries de la irrupción del capitalismo.

Totalmente de acuerdo, Salvador, la idea del tiempo progresivo y lineal aparece en el Manifiesto y en el primer Marx, pero no en los textos más tardíos como El 18 de Brumario que se abre con el famoso la historia siempre se repite dos veces primero como tragedia después como farsa, pero tampoco podemos depurar a Marx de sus contradicciones ni de su tiempo, porque además a su

pensamiento no le hace falta. Igual comparto contigo cierta irritación que producen los lugares comunes sobre Marx y el marxismo generalmente basados en una lectura rápida y superficial del manifiesto.

Vuelvo al hilo principal. ¿Said lo fue, Said fue un postmodernista?

En la medida que Said forma parte del canon de la teoría postcolonial puede decirse que tienen alguna conexión con el pensamiento postmoderno. Pero lo clave aquí no es si metemos o sacamos a Said de la Postmodernidad, sino entender el sentido radical de su obra y para ello hay que partir por afirmar que la publicación de *Orientalismo* fue un acontecimiento en el sentido estricto de la palabra que fundó una disciplina y cambió el modo de leer la cultura occidental dominante y las culturas colonizadas dominadas por los imperios. Said, que fue un intelectual palestino en el corazón del imperio, estudió literatura comparada en las universidades de élite norteamericanas y cómo tal seguramente fue testigo de la lectura hegemónica que se hacía del canon occidental como única literatura prestigiosa (recuérdese que la literatura comparada en su origen comparaba mayoritariamente literaturas europeas). A partir de la lectura de estos autores, la mayoría blancos y angloeuropeos, Said empezó a pensar por qué la cultura de Oriente Medio no podía surgir en toda su complejidad en Estados Unidos, por qué Oriente quedaba reducido a una cita a pie de página o a un motivo estético

exotizante en estos libros. A partir de esa intuición inicial Said emprende una lectura crítica del Foucault de la *Arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas* y se apropia de la noción foucaultiana de formación discursiva.

Said toma estos conceptos de Foucault para argumentar que el Orientalismo es una máquina discursiva construida por escritores e intelectuales occidentales para producir lo Oriental como una cultura exótica, hipersexualizada y subalterna. A partir de la lectura de *El corazón de las tinieblas* de Conrad o los escritos de Napoleón sobre Egipto, Said muestra como se van tejiendo distintos órdenes discursivos (literarios y no literarios) que tienen por objeto, no tanto justificar la dominación imperial, sino producirla. Pero a diferencia de Foucault que no admite la existencia de una realidad afuera del discurso o al menos la posibilidad de hablar de esa realidad sin lenguajes, Said postula que por debajo del Orientalismo esta el referente real, la verdad de las culturas y las gentes de carne y hueso de los territorios que occidente produce discursivamente como orientales. En otras palabras, el Oriente de verdad en toda su heterogeneidad cultural no pueden mostrarse porque el régimen discursivo del Orientalismo continuamente orientaliza Oriente, lo reduce a estereotipos que son simplemente el reverso dominado de la cultura occidental. El programa de *Orientalismo* consiste —si me puedo permitir el trabalenguas— en desorientar Oriente para liberarlo cultural, política y materialmente. Esta conclusión funda una práctica cultural de lectura anti-imperialista que, por cierto, tiene conexiones muy interesantes con el

Calibán de Fernández Retamar en Cuba y con otros referentes del discurso cultural latinoamericano antiimperialista.

A los grandes popes del pensamiento postmoderno no les gustó para nada la lectura de Foucault que hizo Said.

¿Nos da alguna referencia?

Christopher Miller un profesor del departamento de Francés de Yale, me contó que a Paul De Man, *Orientalismo* le pareció un mal libro, un libro que pervertía el sentido original de la obra de Foucault. A veces una crítica puede ser el mejor elogio. Said no pidió permiso para apropiarse del discurso del Amo, lo utilizó, como Martí, para fundar una práctica antiimperialista en las entrañas del monstruo. A partir de ahí surgen otros libros y otras intervenciones a contracorriente del pensamiento hegemónico universitario. Cuando todo lo sólido se disolvía en el aire vacío de la postmodernidad, Said defendió la necesidad de intervenir en política desde la cultura en *Representaciones intelectuales*, se hizo fotos tirándole piedras a los tanques israelíes para escándalo de los sionistas bienpensantes neoyorquinos; fue, en suma, un modelo de conducta en una academia más interesada en mirarse el ombligo que en cambiar el mundo.

Unas fotos, las que citas, que muchos no olvidaremos nunca. Déjame insistir sobre Said. ¿Conoces a Ibn Warraq y un libro,

supuestamente demolidor contra Said, *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*? ¿Qué te parece?

No lo conozco, pero mirando rápidamente que escribe con un pseudónimo y que dirige un instituto para la secularización del Islam me suena todo a parte de la operación islamofóbica de Occidente en general y de Estados Unidos en particular, ¿cómo le va a gustar *Orientalismo*? Creo que Santiago Alba ha insistido con muy buenos argumentos en que por ese camino nunca vamos a entender qué pasa en el mundo árabe.

Gabriel Andadre, un joven filósofo venezolano que tal vez conozcas, ha escrito un libro sobre el posmodernismo. Cito una reflexión suya: “Said reprochó justamente la distorsión de Oriente en los textos de los orientalistas. Pero se equivocó al afirmar que todo orientalista, por el mero hecho de serlo, estaba al servicio de los imperios y que la labor de los orientalistas era producir propaganda para justificar el dominio. El grave error de Said fue participar de la doctrina de Foucault, según la cual no hay representación objetiva posible y todo conocimiento es una forma de dominio”. ¿Qué opinión te merece esta reflexión?

Creo que he contestado a muchas de estas cosas antes, pero en general decir que no todos los orientalistas son opresores es como pensar que hay capitalistas menos malos, o colonialismos benignos. Sé que no está de moda hablar así, pero a mí me sucede que en esto soy intolerante, no tolero el

orientalismo igual que no me da por tolerar el fascismo o el capitalismo. Además Said pilló literalmente a los orientalistas con las manos en la masa y la prueba es que después de la publicación de su libro cerraron todos los departamentos e institutos orientalistas en Estados Unidos y los movieron a otras unidades académicas o los cambiaron de nombre. Eso es tácitamente un reconocimiento a las tesis de Said.

Creo que las críticas que tú le hacías hace poco al libro de Andrade en rebelión.org son merecidas y, por mi parte, lo que he tratado de mostrar en esta entrevista es que desde la izquierda anticapitalista no podemos simplemente empezar a pensar con prejuicios e inferir que todo lo que inspiró Foucault es inservible o políticamente sospechoso a priori.

Cambio de tercio. Nos hablas un poco de universidad. ¿Cuáles son los autores de la denominada “French theory” que tienen más reconocimiento allí?

De partida, yo diría que a la teoría francesa le pasa un poco como a esos buenos vinos franceses que no viajan bien. En muchos casos el contexto original queda perdido en mitad del Atlántico y se reciben de acuerdo a cierta ideología liberal dominante. En el caso por ejemplo de Derrida la deconstrucción surge de cierto diálogo con el marxismo althusseriano y también con cierta crítica a la Unión Soviética. Al viajar a Estados Unidos este debate se filtra por el tamiz del final de

las ideologías postmodernas y se transforma a estos teóricos en filósofos escépticos que no creen en nada, porque eso encaja bien con la Doxa de la postmodernidad.

Para responder a tu pregunta hay autores franceses como Derrida, Lacan, Deleuze, Guattari y Foucault que siguen siendo leídos y otros que tuvieron su momento de gloria como Baudrillard y de los que ya casi nadie se acuerda mucho. Hoy los dos pensadores franceses con más tirada son Alain Badiou y Jacques Rancière, dos pensadores que mantienen una conexión mucho más estrecha con los marxismos, creo que es un signo de los tiempos de crisis que corren.

Sobre esto habría que cuestionar un poco el lugar de la teoría francesa como una forma de capital cultural sin la cual parece ser muy difícil hablar con autoridad en la academia norteamericana. Es evidente el interés de algunos de estos pensadores, pero también la insistencia en la teoría francesa opaca a otros pensadores de países periféricos que son igual o más importantes que los franceses. Por ejemplo, Fanon, el Che, Anibal Quijano o Aimé Césaire que para mí son fundamentales para entender el colonialismo y la colonialidad del poder.

Por último, habría que ver qué pensadores franceses no tienen éxito en la academia norteamericana. Daniel Bensaïd, hablábamos el otro día con el compañero Franck Gaudicheau, que es probablemente dueño de la lectura más original del Marx del Capital y los *Grundrisse* está traducido al inglés, pero no goza del mismo prestigio que Derrida o Foucault, porque su marxismo es un

marxismo no sólo teórico sino también militante, escribió más panfletos que libros y artículos académicos y eso ya no es tan atractivo para el mercado académico norteamericano. Qué se importa de Francia y cuándo se importa parece ser una cuestión fundamental.

Entiendo la importancia del punto que señalas. Jacques Bouveresse, por ejemplo, tiene predicamento actualmente en las universidades usamericanas?

No lo conozco, la verdad. Es posible que tenga más penetración por su trabajo en los departamentos de filosofía, donde la filosofía analítica es la única realmente existente, pero igual insisto en el punto anterior qué se importa, quién lo importa y cuándo se importa parecen cuestiones importantes para cualquiera que este interesado en la historia cultural.

Jameson, corrígeme si no es el caso, habló del postmodernismo como de una cosmovisión asociada a la actual etapa del capitalismo. ¿Nos puedes dar cuenta de esta correlación?

No tengo muy fresca mi lectura de Jameson en este momento, pero lo que recuerdo de su libro sobre el postmodernismo es que en ese momento en el que se abdicaba de casi todas las banderas de lucha que había inspirado el marxismo, Jameson hizo un esfuerzo teórico descomunal para explicar el postmodernismo

como la lógica cultural del capitalismo tardío. Es decir, asumía que ya no estábamos dentro del capitalismo industrial fordista, pero trataba de desnaturalizar el escepticismo postmoderno y hacerlo aparecer como la ideología del nuevo capitalismo financiero. En un momento muy oscuro de los años noventa, el principio del *subconsciente político*, *Always historicize!!* (siempre historizar) nos servía mucho para no ahogarnos en el mar de la postmodernidad y el final de la historia.

No fue torpe ni insignificante la tarea de Jameson.

No, no lo fue. Ahora bien, es importante también señalar que la crítica a la postmodernidad no puede pasar simplemente por citar y recurrir a la santísima trinidad del marxismo anglosajón: Jameson, Eagleton y Harvey. No se trata de políticas de identidades fuertes, pero tampoco podemos desechar la crítica que hacen compañeras y compañeros de los departamentos de estudios étnicos o de estudios de la mujer que se quejan de que siempre recurramos a pensadores masculinos blancos -y en su mayoría europeos- como únicos sujetos de autoridad y como únicas fuentes de producción de conocimiento. No puede ser simplemente una casualidad que cada vez que se invoque el marxismo contra la postmodernidad aparezcan estos tres nombres o alguno otro similar como la garantía de lo “marxistamente correcto”. Hay una escisión en el centro de este debate que nos obliga a elegir entre lo “políticamente correcto” –generalmente

asociado con las políticas de género, raza y sexualidad- o lo “marxistamente correcto” –la lucha de clases y la transformación del modo de producción capitalista-. En este sentido, creo que el marxismo tiene que romper su relación paterno-filial con Marx (ver el excelente texto de Derrida “Marx e hijos”) y buscar alianzas tácticas con gentes como Lisa Duggan que en su excelente panfleto académico *The Twilight of Equality* trata de acercar estas dos posturas e ir más allá del culturalismo y el economicismo duros.

La relación con los clásicos de las tradiciones, en todas ellas, especialmente en las que tienen marcadas implicaciones poliéticas, no es fácil, nada fácil

No lo es. Por otro lado, habría que cuestionar el estatuto heroico que se le suele atribuir a Jameson o Eagleton como defensores del pensamiento crítico frente al final de la historia de la postmodernidad. ¿Son estos pensadores tan radicales y antisistémicos como a veces se nos presentan y se presentan? En el caso de Jameson siempre me sorprendió lo bien integrado que estaba en una Universidad como Duke que ha hecho del marxismo académico, a través de sus revistas y de su editorial, una mercancía altamente rentable para el capital simbólico de la propia universidad. Además la universidad de Duke está en Carolina del Norte un estado sureño altamente segregado que además proscribía la actividad sindical (“right to work”) sin que las estrellas de Duke, como el propio

Jameson, se manifiesten públicamente en contra o cuestionen la estructura laboral de su empleador.

¿Y qué quieres decir con lo que acabas de señalar?

Lo que quiero decir es que hay demasiada comodidad en el modo en el que se gestionan grandes sueldos, grandes honorarios y grandes privilegios en estas universidades norteamericanas. ¿No es un poco raro que las universidades norteamericanas, tan integradas como cualquiera en las estructuras de poder del capitalismo, paguen grandes sumas de dinero a conferenciantes y profesores como Jameson, Eagleton y Harvey por anunciar el final del capitalismo y el advenimiento de la revolución?

Lo es, sin ningún género de duda.

¿No es un poco ingenuo pensar que los amos van a financiar su propia extinción? ¿No es un poco obsceno, por ejemplo, que Jameson se niegue a ir a una universidad del Medio Oeste a dar una conferencia y participar en un taller con obreros y estudiantes si no le pagan un billete en primera clase?

Si no hay alguna explicación alternativa, yo creo que sí.

Pero, para no caer en la hipocresía y en la crítica fácil que quede claro que, a un nivel mucho más humilde (¡y ganando considerablemente mucho menos que

los susodichos!), yo mismo estoy inscrito en la misma contradicción; lo que a mí me molesta no es tanto lo que ganan (aunque yo he propuesto varias veces en mi universidad que de las limpiadoras al rector ganemos todos lo mismo), sino que no haya más incomodidad con esta contradicción, que no haya más tensión crítica con la mano que nos da de comer, que no hayamos sido capaces de formar sindicatos de profesores que puedan cortar la privatización absoluta de la educación en Estados Unidos, que no ejerzamos nuestro marxismo en las mismas universidades en las que trabajamos cuestionando el oligopolio de una administración monolíticamente neoliberal que condena a dos tercios de sus empleados --o más-- a la precariedad laboral, que no seamos capaces de cuestionar el racismo estructural, la homofobia y la misoginia en nuestro propio lugar de trabajo.

En este sentido, una de las mayores frustraciones que he experimentado estos años ha sido nuestra incapacidad para formar un sindicato de profesores en los 10 campus de la universidad de California que pudiera funcionar como frente de resistencia frente a la destrucción completa de la función pública que desempeñaba la universidad a través, por ejemplo, de la subida de la matrícula o de la implementación de la educación por internet. ¿Por qué?

Eso te pregunto. ¿Por qué?

Porque los profesores, con las estrellas del sistema como Jameson a la

cabeza, parecemos siervos de la gleba que escribieran cartas al rey denunciando la situación de opresión a que les somete el señor feudal y pensarán “si el rey leyera mi carta mi miseria se acababa”. Lo mismo nos pasa a nosotros: escribimos “papers” y libros sobre la financialización de la universidad esperando que los lea la administración y se dé cuenta de su error, no entendemos nada de cómo funciona el poder y de cómo confrontarlo.

¿No estás cayendo en las heladas y peligrosas aguas del antiintelectualismo?

No, no estoy promoviendo ningún antiintelectualismo barato, más allá de lo que uno piense de lo que cobran Jameson, Eagleton y Zizek por sus conferencias, la pregunta que yo les lanzo es esta: ¿puede existir un marxismo sin praxis política? ¿Puede el marxismo ser simplemente otra teoría especulativa más? Yo creo firmemente que no, que hay que poner el cuerpo y los privilegios donde uno pone la palabra y el pensamiento, pero cuando uno escucha a Jameson o a Zizek te quedas con la sensación de que su marxismo es puramente académico, algo que no sucede, por ejemplo, con Angela Davis, se nota que tiene los pies en el suelo.

Como los tenían Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey salvando las distancias que quieran salvarse.

Claro, ¿tú te imaginas a Manuel Sacristán, que tuvo que vivir buena parte

de su vida de sus traducciones porque fue proscrito en la universidad franquista, negándose a ir a Sevilla si no le pagan un billete de avión en primera? ¿Te imaginas a Fernández Buey pensando que se puede hacer la revolución desde Harvard?

No, desde luego, no me lo puedo imaginar. Es imposible.

Eran personas con la oreja pegada al asfalto, marxistas consecuentes que teorizaban a partir del ruido y la furia de la calle. En este sentido, yo me encuentro cada vez más cerca del escritor y militante argentino Rodolfo Walsh que vivía escuchando a los obreros peronistas y a la gente común. Los intelectuales tenemos que hacer un ejercicio de humildad, caminar y pensar con los pueblos, sin arrogancia, atacar las bases materiales de la universidad cuando éstas sirven para naturalizar desigualdades. Por eso me identifico plenamente con esta frase de Rodolfo Walsh: “Evidentemente, tengo que decir que soy marxista, pero un mal marxista, porque leo muy poco, no tengo tiempo para formarme ideológicamente. Mi cultura es más bien empírica que abstracta. Prefiero extraer mis datos de la experiencia cotidiana: me interno lo más profundamente que puedo en la calle, en la realidad, y luego cotejo esa información con algunos ejes que creo tener bastante claros” (citado en Hugo Montero e Ignacio Portela. *Rodolfo Walsh. Los años montoneros*. Buenos Aires: Ediciones Continente, p.49)

No está mal la cita. Insisto un poco más en cosas ya comentadas. Te he leído en alguna ocasión una aproximación como la siguiente: “La postmodernidad, en general, es una engañifa malintencionada, pero hay que separar el polvo de la paja”. ¿Nos ayudas en la separación?

Creo que en todas las otras preguntas he tratado de hacer esta separación, de mostrar que lo que llamamos “postmodernidad” es una abstracción gigantesca que ha engendrado cosas muy distintas, críticas válidas y otras no tanto, pensamiento crítico y rebelde y sumisión y dominación. Entendida en su sentido amplio la postmodernidad es inaceptable porque disuelve los antagonismos políticos en el final de la historia y el final de las ideologías y, por lo tanto, hace impensable una experiencia de la justicia y de la igualdad afuera de la mercantilización del mundo que impone el capitalismo en todas partes.

Por cierto, ¿quién fue De Man? ¿Se le sigue considerando? Ya sé que antes has hablado de él.

Paul De Man fue un profesor belga de Yale que introdujo el pensamiento de Derrida y la deconstrucción en la academia norteamericana. Escribió varios libros interesantes y dotó a la crítica literaria de cierta altura filosófica de la que carecía hasta ese momento. Por ejemplo, en *Visión y Ceguera* arguye que todo texto literario para poder ser necesariamente tiene que opacar ciertos significados e iluminar otros para autorizarse a base de excluir o dar por sentadas ciertas cosas.

Básicamente De Man llevó a la literatura la manera de leer filosofía de la deconstrucción derrideana. La deconstrucción según Derrida opera como un virus que se inserta dentro del texto y muestra sus aporías, sus implicaciones tácitas y sus límites, todo lo que tiene que excluir para poder “tener sentido”. Como “teoría de lectura” la deconstrucción opera por negación, no afirma por ejemplo las implicaciones históricas de un texto, sino sus fallas, sus límites y ese es probablemente su mayor limitación, que no puede afirmar nada de un texto literario que no sea la afirmación contenida en la negación de sus estrategias retóricas.

En 1987 se descubre que De Man ha escrito unos textos antisemitas en su juventud que veladamente justifican la “solución final”. Para el *New York Times* esta es la prueba irrefutable de que la deconstrucción es el “fascismo”. Shoshana Feldmand, una de las alumnas más aventajadas de De Man, escribe un texto deslumbrante para explicar que las lecturas antiautoritarias de De Man son el reconocimiento tácito de su error de juventud. En mi opinión ni una cosa ni la otra. Ni el colaboracionismo de De Man desautoriza toda la deconstrucción ni su obra justifica su silencio sobre sus actitudes políticas juveniles. Sea como fuere, hoy De Man está mayoritariamente olvidado.

Y en cuanto a Jacques Derrida, también hemos hablado de él, ¿sigue siendo un autor importante?

Empecemos por el final a responder a la pregunta sobre la importancia que tuvo y tiene Jacques Derrida en la academia norteamericana. Cuando fallece el 10 de octubre del 2004 el *New York Times* publica un obituario muy agresivo plagado de lugares comunes, irónico y realmente fuera de lugar, porque evidentemente el muerto no se podía defender. Para muestra un botón: “Para muchos americanos, en particular, [Derrida] era la personificación de la escuela francesa de pensamiento que, en su opinión, estaba minando los standards tradicionales de la educación clásica, un pensamiento que asociaban frecuentemente a causas políticas divisivas. Los críticos literarios rompían textos en párrafos y frases aisladas para encontrar significados ocultos. Los defensores del feminismo, los derechos de los gays y las causas del Tercer Mundo abrazaron su método como un instrumento para revelar los prejuicios e inconsistencias de Platón, Aristóteles, Shakespeare, Freud y otros “hombres blancos muertos” icónicos de la cultura occidental” [1]

¿Por qué hace esto el *New York Times*?

Te pregunto ahora por ello.

De acuerdo.

IV

“En mi opinión, Harold Bloom representa desde hace tiempo lo más reaccionario y patriarcal de los estudios literarios en Estados Unidos. Su obra además es un fraude intelectual de dimensiones masivas.”

Cuando fallece Derrida el 10 de octubre del 2004, señalabas, el *New York Times* publica un obituario muy agresivo plagado de lugares comunes, irónico y realmente fuera de lugar: el muerto no se podía defender. Por qué hace esto el *New York Times*, me preguntabas. ¿Por qué lo hace te pregunto yo?

Yo creo que hay por lo menos dos razones: una por anti-intelectualismo, Estados Unidos es un país profundamente anti-intelectual, y la crítica al estilo de Derrida cae en un suelo fértil, incluso cuando lo hace el *New York Times*, porque en el fondo hay un culto a la transparencia y la simplificación de conceptos complicados y complejos. Derrida era una herida permanente en el ego de cierta intelectualidad anglosajona acostumbrada a glorificar la efectividad de la comunicación sobre la complejidad de los conceptos filosóficos. Y lo segundo tiene que ver con el objeto de la crítica derrideana, la metafísica occidental. No voy a intentar resumir aquí, porque no me siento capaz, el proyecto filosófico de Derrida, el desmontaje de lo que él llama el falocentrismo occidental, cierta jerarquía de significados y de poder que se manifiesta dentro del lenguaje a través

de la “difference” como imposibilidad de clausurar el significado de un texto, pero sí hay que señalar que esa crítica inspiró muchas cosas buenas en el feminismo anglosajón, en la crítica queer y en el pensamiento anti-colonial del Tercer Mundo y eso hizo daño a la aristocracia intelectual gringa. Por ejemplo, en “¿Puede el subalterno hablar?” Gayatri Spivak reconoce en Derrida, más que en Foucault, el fundamento filosófico de su crítica a la representación de sujetos subalternos en la historiografía occidental sobre la India.

Pero había que seguir dándole palos al muerto para que se muriera del todo y por eso, Yale que finalmente era la institución responsable de haber introducido a Derrida en la academia norteamericana se aprestó a pedirle a uno de sus chicos, un ex estudiante de doctorado, David Mikics que escribiera la primera biografía del intelectual francés, *Who was Jacques Derrida?*. Ahí se ve bien la trayectoria intelectual de Derrida en Estados Unidos. Mikics básicamente explica que Derrida fue creíble en Yale mientras fue recibido como un filósofo escéptico, cuando la deconstrucción se entendía como una filosofía que apoyaba el final de las ideologías porque, en su entendimiento más superficial y simplificado, proponía que el lenguaje no permitía alcanzar verdades absolutas. Ahora bien, cuando Derrida viaja a Sudáfrica y vuelve diciendo que no todo es deconstruible, que la “Justicia” es y debe permanecer como el afuera absoluto de la deconstrucción misma, lo único no deconstruible, ahí se acaba el romance de amor con Yale. Me consta que en los años noventa el Departamento de francés de Yale escribía en

sus cartas de aceptación para estudiantes de doctorado “si estás interesado en la deconstrucción y el poastestructuralismo no vengas a este departamento”.

La ruptura ya es total cuando Derrida escribe *Espectros de Marx* y afirma contra Fukuyama y los defensores del final de la historia que no puede haber futuro sin Marx, sin un cierto Marx. Como marxistas podemos no estar de acuerdo con la lectura de Derrida, pero todos deberíamos leer y tomar en serio “Marx e hijos” la respuesta de Derrida en *Demarcaciones espectrales* a las críticas de los marxistas a su texto. Ahí Derrida nos propone a quienes nos seguimos identificando como marxistas que rompamos el vínculo paterno-filial con Marx, en nombre de otra herencia de su pensamiento.

Estas palabras todavía resuenan en alguno de nosotros. Personalmente en mi libro *Radical Justice* traté de recoger ese guante y pensar en los desaparecidos de España y el Cono Sur como una experiencia espectral de la historia que exige otra justicia por-venir. Lo digo no por autopublicitarme, sino para mostrar que, de repente, Derrida y las madres de la Plaza de Mayo están más cerca de lo que parecen.

Está muy bien esto que señalas. En su momento, Francisco Fernández Buey, nada derridiano como es sabido, también me habló positivamente de *Espectros de Marx* como libro valiente y contracorriente.

Derrida inspiro, de hecho, muchas cosas disímiles, unas más radicales otras más aristocráticas, pero de lo que no hay duda es de que su filosofía es mucho más que el culto a un modo de escritura opaco. Y para utilizar a Derrida con y contra él, tratarlo de seguir matando después de muerto es un síntoma que generará el retorno incesante de su espectro y su filosofía.

En la prensa de España, no en la alternativa, concretamente en *El País*, se suele o solía hablar con frecuencia de Harold Bloom. Era, es un autor muy respetado, Anagrama ha traducido gran parte de su obra. ¿Cuál es tu opinión?

En mi opinión, Harold Bloom representa desde hace tiempo lo más reaccionario y patriarcal de los estudios literarios en Estados Unidos. Su obra además es un fraude intelectual de dimensiones masivas. En 1973 Bloom publicó un libro vagamente interesante *La angustia de las influencias* para explicar la evolución de la poesía romántica. Adhiriéndose a un freudianismo ciertamente simplificado Bloom explicaba la evolución de la poesía romántica como un problema de separación entre padres e hijos con mecanismos de defensa y deseos parricidas incluidos que después se manifestaban en distintas estrategias retóricas y tropos literarios. Lo interesante es ver como esta línea heteropatriarcal e imbuida de cierto espíritu cabalístico desemboca en *El Canon occidental*, el libro que le lanza a la fama internacional y el que provoca que *El País* y Anagrama se

apliquen a promocionarlo.

En *La literatura en la construcción de la ciudad democrática* Vázquez Montalbán decía que Bloom y otros cruzados del canon actúan como si la literatura fuera una pobre virgen indefensa acosada por los apetitos lascivos de marxistas, lesbianas, gays, feministas e intelectuales de color. Las resonancias heteropatriarcales del juicio de Vázquez Montalbán vienen muy al caso, porque la tesis fundamental del libro de Bloom es que la literatura sólo puede ser buena o mala y que, el hecho de que la mayoría de los autores sean varones blancos angloeuropeos es simplemente una casualidad. Esto es teóricamente insostenible, primero porque niega desde una posición puramente autoritaria las relaciones entre literatura y política, por un lado, y literatura y poder, por otro, ¿cómo va a ser la literatura un discurso protegido y aislado de las operaciones de poder? Habría que escribir en una probeta, a lo Margaret Thatcher, sin sociedad, para que eso fuera así. Y por otro lado, el libro de Bloom actúa como si las nociones de “calidad literaria” y “originalidad” fueran eternas e inmutables cuando en realidad son históricas y tienen su origen en la modernidad literaria en general y en el romanticismo en particular. En este sentido, no es una casualidad que Bloom sea un estudioso del romanticismo británico, aunque parece no poder pensarlo históricamente.

Por eso, me parece que Bloom representa la reacción frente a la llegada de los sujetos marginales a la literatura y a la crítica literaria, como si los bárbaros

estuvieran a las puertas de la polis. El éxito que tiene en España y otras partes tiene que ver, para usar a Bloom contra sí mismo, con la ansiedad que produce en ciertos hombrecitos de letras ser cuestionados y tener que ceder parte de su autoridad frente a la llegada de esos “bárbaros”.

Y además de todo esto la construcción de Bloom como crítico es un fraude. En las entrevistas que se le hacían en *El País* y otros medios Bloom siempre aparecía como un intelectual de gran autoridad, un lector voraz y multilingüe capaz de juzgar y jerarquizar todas las literaturas del mundo, un genio. Sin embargo, una profesora de Yale me contó que andaba con una libreta por el Departamento de Español, apuntando nombres de novelas y autores y que, muy probablemente, leía después en traducción. En la parte dedicada a literatura latinoamericana, si no recuerdo mal, dice que Borges, García Márquez y Neruda son la columna vertebral del sistema literario latinoamericano, pero que con el tiempo el escritor que se impondrá a todos ellos es Alejo Carpentier. Curiosamente Roberto González Echevarría, un colega de Bloom en el Departamento de Español, es especialista y ha hecho su carrera promoviendo y estudiando la obra de... Alejo Carpentier. Una coincidencia, una coincidencia nada más.

Permíteme una vuelta al pasado ahora que hablabas de fraudes intelectuales. Aquellas críticas de Sokal y Bricmont, aquellas denunciadas imposturas intelectuales, ¿te parecieron

ajustadas? ¿Te lo siguen pareciendo?

Entiendo la irritación que puede producir la escritura de Derrida o de Lacan, entiendo, hasta cierto punto, la indignación que le producen a Sokal y Bricmont el estilo y la moda que impusieron los postestructuralistas franceses (Derrida, Lacan, Deleuze, etc.) en la academia norteamericana, pero creo que al final terminan por cortar grueso como dicen en Argentina, por no separar el polvo de la paja.

Está claro que el derrideanismo inspiró todo un séquito de imitadores que copiaban los aspectos más superficiales de su estilo de filosofar y escribir, está claro que en algún momento *Social Text* y otras revistas académicas sucumbieron a ciertas modas académicas y perdieron un rigor intelectual que nunca debieron haber perdido, pero de ahí a concluir que todo el cuerpo de conocimiento que estamos discutiendo en esta entrevista es un fraude y una impostura intelectual va un trecho muy grande, una distancia insalvable. Para hacer una analogía es como si yo afirmara “en algún momento del siglo XIX la biología sirvió para sustentar conceptualmente al pensamiento eugenésico, por lo tanto la biología no sirve y es toda racista”.

Cuando Sokal reveló el engaño mucha gente conservadora y un buen contingente de perezosos intelectuales respiraron tranquilos. “Ya os lo decía yo que todo esto no era más que un fraude, no hay que leer nada”. Pero la realidad es más complicada, porque la acusación de escribir opaco era un asalto antiintelectual que, como explicó Judith Butler, ha servido para atacar posiciones

feministas, queer, marxistas y otros discursos relacionados con la teoría crítica y los sectores de izquierda en la academia. *Social Text* cometió un error con Sokal, pero es un Journal de izquierdas con números que tienen un indudable valor político. Por ejemplo, en el 2005 hicieron un número monográfico sobre la huelga de estudiantes de doctorado en New York University.

Lo que quiero decir es que los argumentos de Sokal y Bricmont justifican, consciente o inconscientemente, un racionalismo empírico radical que me parece cuestionable si no peligroso. Al final lo que quieren imponer Bricmont y Sokal son los criterios de evaluación de las ciencias duras a las humanidades y las ciencias sociales. Si hiciéramos eso eliminaríamos de raíz el pensamiento crítico de las universidades norteamericanas. ¿Quién defiende eso en la universidad hoy? Los think tanks de extrema derecha que promueve la cuantificación con criterios empíricos de los aprendizajes en las universidades, y la “rational choice theory” para los que conceptos como el inconsciente son simplemente un estorbo en su pulsión infinita por reducir toda experiencia humana a una serie de ecuaciones matemáticas y silogismos. ¿Cómo cuantificaría yo cuánto aprenden mis estudiantes de poesía de la guerra civil? ¿Cómo podríamos explicar la guerra civil empíricamente como el resultado de decisiones racionales derivadas de datos duros?

Los criterios de las humanidades son diferentes, lo cual no significa –ahí si les doy la razón a Bricmont y Sokal—que no seamos capaces de explicarlos y

ejercerlos. Desde afuera los argumentos de Bricmont y Sokal pueden parecer muy convincentes, pero desde dentro abonan la dominación de las ciencias duras sobre las humanidades, la reducción del pensamiento crítico a una ideología cuantitativa y empírica que cuenta además con toda la financiación y el apoyo de los directorios universitarios. Si todo sigue igual nuestros estudiantes de doctorado se van a transformar en ciberesclavos que corrigen empíricamente exámenes de literatura en un computador. Lo de pensar y escribir quedará para los ricos de Stanford o Yale que se puedan permitir el diálogo socrático y el pensamiento crítico. No digo que Sokal y Bricmont justifique esto, digo que sus críticas abonan estas tendencias hegemónicas en la academia.

A mi, que como sabes soy un defensor de muchas críticas de Sokal y Bricmont (ambos, por cierto, son pensadores de izquierdas), no me parecen en absoluto desacertadas estas precisiones que acabas de apuntar. No acabo de ver, eso sí, permíteme la descortesía en un entrevistador, que quieran imponer criterios de evaluación de lo que llamas ciencias duras (o de las ciencias formales asociadas) a las humanidades y ciencias sociales. Cuando Bricmont escribe textos político-sociales no lo hace del mismo modo que cuando publica papers sobre mecánica cuántica.

Si puedo abusar un poco de ti, te pregunto –es la última– por esos criterios que señalabas. Los criterios de las humanidades son

diferentes, afirmas. ¿Cuáles son esos criterios entonces? ¿No están totalmente definidos? Un racionalismo empírico radical, afirmas también, te parece cuestionable si no peligroso. ¿Dónde está su peligrosidad?

Parte del problema es este: en el Teorema de Fermat no hay ningún espacio para la subjetividad ni el afecto, si los números se suman y las cuentas salen da igual que el matemático sea de derechas o de izquierdas o que sea un psicópata. Pero para leer “Vientos del Pueblo” de Miguel Hernández hay de partida ya una decisión política que implica estudiar a un autor comunista, abordar o no abordar su comunismo (estudios sobre Miguel Hernández que reducen esto a una nota al pie sobran) y además queda también por definir el afecto como categoría analítica, ¿qué afectos moviliza su poesía en medio de las trincheras? ¿Cómo recibimos esos afectos hoy? ¿Puede haber política y poesía revolucionarias sólo con la razón o hacen falta afectos?

¿Significa esto que no haya ningún criterio de rigor intelectual? No, claro que no. Si tu basas tu interpretación en datos falsos de la historia (i.e. si yo dijera que a Miguel Hernández lo mataron los comunistas) o en darle a las palabras un significado que no tienen, eso no sería aceptable ni riguroso. El problema es que con todos esos criterios objetivos como por ejemplo hacia la crítica genealógica (buscar todas las fuentes de un texto) no se “lee nada”, porque leer implica movilizar la imaginación crítica y a la imaginación crítica no se la puede depurar de

cierta subjetividad, ni de la política, ni del afecto, porque eso es domesticarla.

¿Cómo juzgar eso, cómo distinguir el polvo de la paja? Tal vez buscando comunidades de lectoras que validen la parte no objetiva de una investigación en las humanidades. El problema es que ese lugar común de un público lector y evaluador lo ocupan las Universidades, las editoriales académicas y, crecientemente, las fundaciones privadas que financian proyectos y que operan con criterios de mercado y quitan y ponen reyes y reinas, glorifican ciertos libros y no otros. Habría que sacarles el poder de decidir esas cuestiones.

Seguro que Bricmont y Sokal escriben diferente de distintos temas, pero en el fondo están pidiendo criterios de rigor intelectual que se parecen más a los de las ciencias: hipótesis y resultados verificables un lenguaje claro, etc. Lo quieran o no este discurso les acerca por ejemplo a la gente más conservadora del “assessment movement”. Estos “intelectuales”, al servicio de las industrias de la educación y del Partido Republicano, piensan que los profesores de las humanidades somos unos charlatanes que estamos ideologizando a sus hijos con engaños pseudoacadémicos y que hay que someternos a criterios cuantitativos estrictos que verifiquen exactamente qué enseñamos en las aulas y qué publicamos en las universidades.

Las universidades norteamericanas, con todos sus defectos, son uno de los pocos espacios que no están completamente sometidos a la lógica militar de

mercado. Pore eso, el “assessment movement” es una manera burda de tratar de someternos definitivamente y de ahogar nuestras voces. Personalmente si mi discurso se pareciera al de esta gente, si yo fuera Bricmont o Sokal, me daría que pensar quiénes son mis aliados y quienes mis antagonistas.

¿Quieres añadir algo más?

Darte las gracias por invitarme a pensar en todas estas cuestiones y recordar el largo camino por ese mundo incierto y paradójico que son las universidades norteamericanas. Es un placer tenerte ahí como compañero y aprender no sólo de todo lo que nos une, que es mucho, sino también de nuestros desacuerdos críticos cuando los hay, porque el camino y la meta son los mismos. Aunque nos acusen de ontologizar el comunismo, creo que el comunismo es uno, pero se dice de muchas maneras y, por eso, lo importante es que sigamos pensando colectivamente y buscando las herramientas para liberarnos de esta cotidianeidad insoportable.

Muchas gracias a ti, por tu esfuerzo, por tu militancia y por tus más que interesantes reflexiones. Piensas (muy bien) con tu propia cabeza como nos aconsejaba el Ché Guevara.

Aire fresco en la Academia

Oriol Romani

Antes que nada, quiero expresar mi agradecimiento a Luis Martín Cabrera por ofrecernos las oportunas reflexiones que configuran esta publicación y permitirme meter baza en ellas; al editor de la misma, Salvador López Arnal, por haberme “obligado” a leer con más detenimiento dichas reflexiones al invitarme a escribir este epílogo; y a mi amiga Clara Valverde Gefaell por estar siempre ahí, dando guerra contra tantas injusticias que marcan nuestra sociedad y, por lo tanto, nuestros cuerpos.

En efecto, uno de los aspectos que me interesa rescatar, que aparece de forma a veces implícita, pero yo creo que evidente, a lo largo de la entrevista, es la imposibilidad de separar los complejos procesos sociales en los que se desarrolla nuestra vida cotidiana, de nuestras capacidades de hacer y de pensar, de nuestros sentimientos, emociones y afectos y, en definitiva, de todo el conjunto de elementos que nos constituyen como personas que, según nuestra biografía concreta, relacionada con el lugar que ocupemos en la sociedad y en el mundo (entre otros elementos) cristalizará de formas diversas.

Subrayo esto porque, aunque sea a través de vías muy contradictorias, como señala el texto, tanto el postmodernismo como las orientaciones críticas

surgidas de los estudios de género, étnicos y postcoloniales nos ha permitido recuperar el sujeto en todas sus dimensiones. Lo que ocurrió, creo yo, es que los posmodernistas tendieron a olvidarse (y no por casualidad, como muy bien evidencia Luis) de un aspecto fundamental del sujeto, su constitución eminentemente social, relacional, mientras que las mencionadas orientaciones críticas situaron la construcción del sujeto dentro de los procesos en los que se desarrollan las relaciones de hegemonía- subalternidad, lo que permite una visión de los mismos mucho más compleja y, por lo tanto, más útil - por apegada a la realidad- para una acción liberadora.

En este sentido, creo que lo que nos interesa analizar son los tipos de articulaciones que se dan en cada caso entre las posiciones de clase y aquellas “otras opresiones” (originadas por el género, la orientación sexual, la pertinencia étnica, las diversidades funcionales, etc.) que en las teorías de los clásicos quedaron opacadas. Y si me interesa la salud como campo de conocimiento, es precisamente porque permite poner esto de relieve; más allá de muchos discursos, en los procesos de salud- enfermedad- atención podemos ver manifestaciones muy vívidas y concretas de la explotación y del sufrimiento social.

No quiero dejar de subrayar, de entre todos los temas surgidos en la interesante entrevista precedente, la constatación de la hegemonía actual del “gran relato” de la modernidad que fue y sigue siendo el liberalismo, y la buena observación de porqué cuando hablamos de él le ponemos el prefijo *neo*, mientras

que todos los demás son *post*. Creo que esto también forma parte del haber del posmodernismo, de manera coherente con el “descubrimiento del mediterráneo” que hizo desde “anglosajonia”, cuando intentó recuperar a autores como Foucault, Gramsci o Bourdieu despojándolos de sus aristas más críticas, es decir, a través de una lectura que los deja bastante irreconocibles.

En la entrevista destacan cuatro aspectos que me parecen fundamentales desde un punto de vista teórico-metodológico: el lugar central del poder en el análisis de cualquier tema (las relaciones entre los de arriba y los de abajo, más como nos lo montamos con los que tenemos al lado); lo productiva que siempre resulta, desde un punto de vista intelectual, una posición “excéntrica” (a la que él se refiere en el caso de Bhabha, Spivak o Said); la indispensabilidad de la historia para combatir la naturalización de los fenómenos sociales: me gusta la consigna de “always historicize”, que podríamos traducir de una forma más castiza con algo parecido a “¡es la historia, idiotas!”; y, no por más conocida muchas veces “esquinada”, la inextricable relación teoría- práctica para poder hablar realmente de una actividad científica, es decir, con capacidad de transformar la realidad mientras la va analizando.

La discusión sobre las críticas de Sokal y Bricmon me parece también de una gran lucidez y muy necesaria para el actual momento que están viviendo nuestras universidades. La gran ofensiva del neoliberalismo contra los servicios públicos, incluidos los de la enseñanza en todos sus niveles, se tiende a disfrazar

en las universidades de todo el mundo a través del discurso de la necesidad de racionalización y evaluación, con la implantación del *new public management*. Somos muchos los que creemos que la universidad, como institución pública que es, tiene que tener un control democrático de sus recursos; pero democrático (lo que incluye, también, que sea metodológicamente diversificado), no ligado únicamente a los intereses más inmediatos de eso que llaman “el mercado”, que dejará “inutilidades” como la filosofía, la crítica literaria o la lingüística semítica, por ejemplo, junto a la investigación básica, para ciertas elites que se lo puedan pagar o para grupos empresariales que les interese desarrollar tal o cual aspecto de las ciencias sociales y humanas. Y obviando, así, la obligación de la universidad de ofrecer a la ciudadanía de la que vive una formación rigurosa y crítica.

Las palabras de Luis Martín Cabrera me parecen una entrada de aire fresco, muy necesaria en los distintos frentes en los que nos movemos, pero especialmente en la Academia, esta institución que algunos todavía viven como si fuera una torre de marfil, cuando, si nos fijamos bien, más parece de latón. Pero aunque esté algo maltrecha, nos permite -yo diría que nos obliga, para ganarnos honradamente el dinero los que en ella trabajamos- a cultivar rigurosamente los discursos críticos que contribuirán a las transformaciones sociales que tanto necesitamos en estos momentos para sobrevivir.

Para terminar este epílogo, no me resisto a transcribir el siguiente párrafo de un texto de Jesús Ibáñez que suelo discutir con mis estudiantes: ¿por qué

será?

Un científico social vale por lo que dice (semántica) y/o por lo que hace (pragmática). Quizás las investigaciones de mis colegas [los “científicos” que no se cuestionan lo que hacen] digan poco pero hagan mucho. ¿Qué hacen? Mantener el dogal sobre el cuello la gente. Toda la cultura occidental, cultura atravesada por luchas de clases, por tanto explotadora, es una cobertura ideológica de la esclavitud. El hilemorfismo -dice Simondon- es la filosofía de una sociedad esclavista: los señores deciden y diseñan (ponen la forma -*morfe*-), los esclavos ejecutan (ponen la materia -*hyte*-). Ya no hay esclavos, al menos no se les reconoce como tales, pero la ejecución sigue separada de la decisión y el diseño, el sujeto (los que mandan) separado del objeto (los mandados). Y esa es la madre cordero.” (páag. 3 de la “Introducción” a *Nuevos avances en la investigación social*. *Revista Anthropos*, suplemento nº 22: 3-22, 1990)

El libro que ahora se edita se acabó de montar en febrero de 2014, muchos años después que un intelectual militante, un intelectual que iba en serio y que era, desde luego, mucho más que intelectual, señalara comentando un paso del gran filósofo y teórico marxista György Lukács del que fue traductor, editor y corresponsal:

“(...) La historia del neohegelianismo revela claramente cuan estériles son siempre las transacciones en materia de filosofía, cómo se entrega el débil movimiento de resistencia, indefenso, en manos de las corrientes reaccionarias fundamentales y cuán poco cuentan, en los grandes cambios de la historia universal, los matices y las reservas.” (pág. 470).

Esas líneas -que la vida de Lukács permite interpretar como bastante dramáticas- son reflejo de la mala consciencia del intelectual que para ayudar prácticamente al “gran cambio de la historia universal” no ve más procedimiento que el expeditivo de la simplificación del discurso teórico o doctrinal, no ya sólo por la implícita y paternalista convicción de que las masas explotadas necesitan un discurso simplista, sino, además, por el explícito temor de que toda detención ante la complejidad del “matiz” tenga las mismas consecuencias que la vacilación en el campo de batalla, aprovechable por el enemigo en su asalto. Eso puede explicar parcialmente el hecho, antes recordado, de que Lukács, cuando formula explícitamente la noción algo general de irracionalismo, no vaya más allá de la indicación de los campos

de lucha social: el irracionalismo “es” un algo que combate, primero, la idea burguesa de progreso, y, luego, la idea proletaria de socialismo y su fundamentación (pág. 6). Ahora bien: cuando se trata de conceptos, la pérdida del llamado “matiz” es pérdida del concepto mismo. Y cuando se trata de la comprensión de un escritor, la pérdida del “matiz” es pérdida de la individualidad del pensamiento o la obra.