

La política imaginaria de la representación*

John Guillory

Johns Hopkins University

*No sólo en sus respuestas, sino en sus preguntas
mismas había una mistificación.*

Marx, La Ideología alemana.

Identidad social

En años recientes, el debate sobre el canon literario ha entrado en una nueva fase, al surgir en la universidad y en los medios populares una fuerte reacción conservadora en contra de la revisión de los planes de estudio.¹ Dada la reanudación, e incluso la intensificación, del debate después de lo que parecía una transición exitosa hacia un currículo expandido

* Tomado del primer capítulo del libro de John Guillory, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*. "Canonical and Noncanonical: The Current Debate". Chicago: The University of Chicago Press, 1993. 3-38. Traducción de William Díaz, revisada por Sara González e Iván Padilla.

¹ Véase, por ejemplo, Allan Bloom, *The Closing of American Mind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1987) [*El cierre de la mente moderna*, trad. Adolfo Martín (Barcelona: Plaza y Janés, 1989)]; Roger Kimball, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education* (New York: Harper and Row, 1990); Dinesh D'Souza, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus* (New York: The Free Press, 1991); y Alvin Kernan, *The Death of Literature* (New Haven: Yale University Press, 1990) [*La muerte de la literatura*, trad. Julieta Fombona (Caracas: Monte Ávila, 1993)]. Estos textos le han proporcionado a los medios populares el puñado de argumentos y anécdotas con los que ha entablado el proceso contra la academia liberal, en artículos demasiado numerosos para ser listados. *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, de E. D. Hirsh, Jr. (New York: Houghton Miffling, 1987) se cita a menudo asociado a esta reacción, aunque su agenda es más compleja que la de los textos mencionados arriba.

de los estudios literarios, puede haber llegado el momento de reevaluar el debate, y particularmente los supuestos teóricos sobre los que se ha basado la práctica de la revisión canónica. Estos supuestos se derivan sin ninguna duda del discurso político —el pluralismo liberal— al que le debemos las agendas progresistas más exitosas de las pasadas tres décadas. No será mi intención cuestionar objetivos sociales cuya realización es necesaria y urgente, sino demostrar que cierto punto muerto en el debate sobre el canon es una consecuencia de los supuestos fundamentales del pluralismo liberal mismo. Este punto muerto se hace visible, por ejemplo, cuando la distinción entre las obras “canónicas” y “no canónicas” se institucionaliza de dos maneras diferentes e incluso contradictorias: como la canonización de obras que antes no eran canónicas, y como el desarrollo de planes de estudio no canónico distintos e independientes. Sostendré en este capítulo que la vulnerabilidad de la revisión curricular al ataque desde la derecha es una consecuencia de la contradicción entre las concepciones integracionista y separatista de la revisión curricular, una contradicción que puede remontarse a problemas teóricos del pluralismo mismo, y que amenaza con impedir una respuesta efectiva a la reacción conservadora.

Mientras que los fines explícitamente políticos de la revisión del canon son obvios, no se ha reconocido suficientemente qué tanto le debe el lenguaje de la revisión a una cultura política que es específicamente norteamericana. Sostendré que a pesar de lo fácil que ha sido, tanto para los académicos progresistas como para sus críticos reaccionarios, combinar la crítica del canon con las formas del pensamiento de izquierda, e incluso marxista, los términos y métodos de la revisión canónica deben situarse directamente dentro de las convenciones predominantes del pluralismo norteamericano. Estas convenciones han sido útilmente resumidas por Gregor McLennan, en su *Marxism, Pluralism and Beyond*, de la siguiente manera:

- una sociología de grupos de intereses en competencia;
- una concepción del estado como un mecanismo político que responde al equilibrio de las demandas sociales;

- un estado de la cultura cívica democrática que fija una medida realista mínima para los valores de participación y confianza políticas;
- una metodología empírica y multi-factorial de la ciencia social (McLennan 18).

El pensamiento pluralista liberal tradicional concibe los individuos en su relación con el estado como miembros de grupos cuyos intereses se suponen en conflicto. De ahí que el objeto de representar estos grupos dentro de las instituciones legislativas del estado signifique negociar entre los intereses de grupos sociales particulares o de circunscripciones. La "representación" en instituciones políticas determina ahora un objetivo importante para muchos grupos sociales, definidos por una gama de formas de asociación: mujeres, miembros de sindicatos, ancianos, consumidores, enfermos, discapacitados, veteranos, y, más recientemente, miembros de minorías étnicas o raciales, es decir, las comunidades que constituyen nuestra sociedad pluralista. En el contexto del desarrollo a largo plazo de la cultura democrática, la versión pluralista del liberalismo emergente en la sociedad norteamericana de la postguerra registra cierta crisis profunda en las instituciones de representación política, la sensación (no necesariamente consciente) de haber alcanzado un límite aparente en la capacidad de esas instituciones para representar diversos grupos sociales.² Esta crisis ha alcanzado una nueva fase con la decadencia del liberalismo de la postguerra en la cultura política norteamericana y la reaparición de una política fuertemente reaccionaria, que ahora planea eliminar el liberalismo de la cultura política del mismo modo en que anteriormente eliminó el socialismo (con éxito). En respuesta a un clima de opinión cada vez más hostil, parecería que la cultura política del liberalismo ha establecido un último fortín en la universidad, donde el límite extremo de su situación ha deformado su discurso al endurecer

² Como observa McLennan "cuando el estado se presenta con la imagen de grupos competidores y de intercambio, el cuerpo político se representa como guiado por una tendencia al equilibrio, en el que las 'preferencias' de los grupos de intereses pueden expresarse y en gran medida satisfacerse" (22).

ciertas posturas defensivas.³ El deterioro de lo que en Estados Unidos era un programa muy limitado de socialización económica, junto a un descenso general en la credibilidad de las instituciones políticas democráticas, constituyen las condiciones inmediatas para el desarrollo de una crítica política a la "representación" en contextos diferentes a aquellos que antes se concebían como políticos. Retrospectivamente, fue tras la aparente derrota del liberalismo en la cultura política norteamericana que tal agenda de "representación en el canon" pudo ocupar un papel tan central dentro de la academia liberal.⁴ La nueva crítica curricular hizo posible que la universidad se convirtiera en un nuevo escenario de la

³ El fenómeno de lo "políticamente correcto", recientemente objeto de tantas quejas en los medios de derecha, puede verse en este contexto como el triunfo paradójico en la universidad de un liberalismo de otro modo derrotado. No sorprende que un discurso progresista, más o menos enraizado en la cultura norteamericana, deba verse obligado a vigilar los límites de su disminuido territorio. Como es bien sabido en la izquierda, el concepto de lo políticamente correcto fue formulado dentro del mismo discurso de izquierda para criticar la tendencia a las posturas moralistas provocadas por la seria situación de un orden social cada vez más reaccionario. La utilidad de ese concepto está evidentemente agotada, pero aún se puede hablar de "política de la identidad" o de lo que yo llamaría "liberalismo radical", un estilo específico de práctica y discurso políticos diferente de las formas históricas del socialismo y el marxismo. La discusión de este capítulo con el liberalismo, tanto tradicional como radical, no se opone a ninguno de sus objetivos progresistas, sino a aquellos supuestos de su teoría y su práctica que, debido a que se comparten acríticamente con la cultura norteamericana en general, han impedido una respuesta efectiva a la reaparición de políticas reaccionarias. Pensando históricamente a largo plazo, hay evidencia considerable para argumentar que la "política de la identidad" es hoy la política norteamericana, y que lo que llamamos política de la identidad existe sobre la misma base que la política de "grupos de interés" cuyas posiciones son manifiestamente conservadoras o reaccionarias. La política de la identidad no rompe conceptualmente, en tanto política, con sus precursoras, incluso en sus formas radicales. No dudo que, para aquellos que están traumatizados por la muerte del liberalismo, la alternativa de una crítica de clase parece aún más quijotesca, pero me parece que es precisamente en esta circunstancia que un modo de análisis sistémico se hace recomendable, y que ciertas verdades excluidas pueden hacerse visibles de nuevo.

⁴ La aparición de este tema como foco de atención institucional es señalada por la publicación de *English Literature: Opening Up the Canon*, ponencias seleccionadas del English Institute, ed. Leslie Fiedler y Houston Baker (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981). Véase también: Paul Lauter, "History and the Canon", *Social Text* 12 (otoño 1985), 94-101, y William Cain, *Crisis in Criticism: Theory, Literature, and Reform in English Studies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984). Entre las críticas feministas del canon se encuentran las siguientes (otras serán citadas más adelante en este capítulo):

representación, uno en el que nuevas identidades sociales pueden estar representadas de manera más adecuada, aunque también diferente, que en las instituciones políticas existentes en la sociedad norteamericana.

Si la política de la formación del canon ha sido entendida como una política de representación —la representación o falta de representación de ciertos grupos sociales en el canon— esta circunstancia bien puede ser una consecuencia del hecho de que, como señala McLennan, la “relación total entre sujetos, individuos, y su identidad como miembros de ciertas categorías sociales, ha sido dramáticamente cuestionada en la teoría social reciente” (33). Debido a que el concepto de “identidad social” ha sufrido una especie de mutación con la que las instituciones democráticas no se han puesto al día, el escenario de la representación puede ser desplazado a nuevos espacios de conflicto. Pero mientras que ese desplazamiento replantea un proceso como el de la formación del canon como “político” deja sin aclarar la cuestión de la relación precisa entre una política de la representación en el canon y una política democrática representativa. Para responder a la cuestión de qué significa “representación en el canon” dentro del contexto más amplio de la cultura política norteamericana, debemos reconocer desde el principio que nuestro concepto de “identidad social” es un producto de esa cultura, y que sólo dentro de esa cultura puede la categoría de la identidad racial, étnica o de género de un autor fundar una política de revisión curricular. Así, cualquier reconsideración de la crítica al canon en su contexto político debe comenzar por la noción de “identidad social”.

Lillian Robinson, “Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon”, en *Critical Theory since 1965*, ed. Hazard Adams y Leroy Searle, (Tallahassee: Florida State University Press), 572-85; Deborah Rosenfelt, “The Politics of Bibliography: Women’s Studies and the Literary Canon”, en *Women in Print*, ed. Joan Hartman y Ellen Messer-Davilow (New York: Modern Language Association, 1982), 11-31; Florence Howe, “Those We Still Don’t Read”, *College English* 43 (enero 1981), 12-16. Howe escribe: “¿Qué queremos? Nada menos que la transformación del plan de estudios literarios y la revisión de la teoría crítica y la historia literaria que tal transformación requeriría” (16). Véase también Christine Froula, “When Eve Reads Milton: Undoing the Canonical Economy”, *Critical Inquiry* 10 (diciembre 1983): 321-48, y Adrienne Munich, “Notorious Sings, Feminist Criticism, and Literary Tradition”, en *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, ed. Gayle Greene y Coppelia Kahn (London: Methuen 1985), 238-59.

Me propongo ofrecer aquí una crítica de los supuestos que subyacen a la actual comprensión del canon, una crítica que toma sus premisas de un conjunto de términos y argumentos más próximos al marxismo que al pluralismo liberal. Pero el sentido de tal reorientación no es defender la exclusividad mutua de marxismo y pluralismo. Doy por sentado que el mismo marxismo tiene limitaciones teóricas que han tenido que hacer frente a recientes confrontaciones “postmarxistas” de orientación pluralista (por ejemplo, la de Laclau y Mouffe), con resultados teóricos importantes.⁵ Los principales términos de mi análisis son extraídos de la teoría discutiblemente postmarxista del “capital cultural”, desarrollada en las obras de Pierre Bourdieu.⁶ En tanto que el concepto de capital cultural presupone el concepto de capital, y puesto que pone en primer plano la categoría de clase, la

⁵ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985) [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, trad. E. Laclau (Madrid: Siglo XXI, 1987)]. También es interesante en este contexto, y tal vez esté desatendida por los postmodernistas literarios, la obra de Samuel Bowles y Herbert Gintis, particularmente su *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought* (New York: Basic Books, 1986). Debido a que Bowles y Gintis, al contrario de Laclau y Mouffe, escriben en respuesta a una tradición liberal autóctona, tienden a enfatizar la necesidad de socializar la economía al tiempo que ésta es democratizada. Laclau y Mouffe no están en desacuerdo, pero la cercanía de su lucha con la tradición marxista continental, y la consecuente vehemencia de su postmarxismo, ha tenido el desafortunado efecto de no enfatizar suficientemente, para los lectores norteamericanos, los compromisos socialistas que también reclaman como suyos.

⁶ Las afirmaciones básicas de la teoría del capital cultural de Bourdieu pueden encontrarse en su *Reproduction in Education, Society and Culture*, trad. por Richard Nice (London: Sage Publications, 1977) [*La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Barcelona: Laia, 1977)]; “The Market of Symbolic Goods”, *Poetics* 14 (1985), 13-14; *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); “The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods”, trad. Richard Nice, *Media Culture and Society* 2, 3 (1980), 261-93; *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984) [*La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, trad. María Carmen Ruiz de Elvira (Madrid: Taurus, 1988)]; “The Field of Cultural Production or: The Economics of the World Reversed”, trad. Richard Nice, *Poetics* 12 (1983), 331-56; *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990) [*El sentido práctico*, trad. Alvaro Pazos (Madrid: Taurus, 1991)]; *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trad. Matthew Adamson (Stanford: Stanford University Press, 1990) [*Cosas dichas*, trad. Margarita Mizraji (Barcelona: Gedisa, 1988)].

teoría de Bourdieu debe ser situada en la tradición marxista, y no en la tradición crítica pluralista. El objetivo, en el contexto actual, de proponer una crítica marxista (aunque matizada) de las revisiones pluralistas liberales del canon debería indicar las limitaciones inherentes a un análisis pluralista, para traer a la luz ciertas cuestiones veladas por la problemática actual de la "representación". Estas cuestiones conciernen a la *distribución* del capital cultural, del que las obras canónicas constituyen una forma. Asumiré, siguiendo a Bourdieu, que la distribución del capital cultural en una institución como la escuela reproduce la estructura de las relaciones sociales, una estructura de desigualdad compleja y ramificada. Sin embargo, no será posible explorar la relación entre el canon y el acceso a formas de capital cultural hasta que no demos primero las limitaciones inherentes a la problemática de la representación, en las mismas preguntas que formula.

Para el propósito de esa crítica, podemos extraer del actual debate sobre el canon dos supuestos teóricos dominantes: el primero de ellos está implícito en la misma palabra "canon", un término que hasta hace poco no fue corriente en el discurso crítico.⁷ La palabra "canon" desplazó al término explícitamente honorífico de "clásico", precisamente para aislar los "clásicos" como objeto de la crítica. El concepto del canon nombra el currículo tradicional de textos literarios por analogía con aquel cuerpo de escritura caracterizada históricamente por una lógica inherente de *cierre* —el canon bíblico—. La analogía bíblica está presente continuamente, aunque usualmente tácita, cada vez que la revisión canónica es referida como la "apertura del canon". Podemos comenzar a interrogar esta primera suposición, formulando la pregunta de si el proceso por el cual una selección tiene como función definir una doctrina y una práctica religiosas es, en verdad, *históricamente* similar al proceso por el que los textos literarios llegan

⁷ Rudolph Pfeifer anota en su *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age* (Oxford: Oxford University Press, 1968) que la analogía entre los clásicos y el canon bíblico hizo su primera aparición en la obra del filólogo alemán David Rühnken, en 1768. Hasta el libro de Frank Kermode *The Classic: Literary Images of Permanence and Change* (London: Viking Press, 1975), todavía era posible discutir lo que llamamos la formación del canon exclusivamente por referencia a la palabra "clásico".

a ser preservados, reproducidos y enseñados en las escuelas. Esta pregunta tiene que ver con la historicidad de un tipo particular de textos escritos, los "literarios". Dado que la hipótesis del cierre es una conjetura histórica, está sujeta a la evidencia o a la refutación histórica, tarea que asumiré en este capítulo y en los subsiguientes.

La primera suposición de la revisión canónica opera conjuntamente con una segunda, que asume una homología entre el proceso de *exclusión*, por el cual las minorías definidas socialmente son excluidas del ejercicio del poder o de la representación política, y el proceso de *selección*, por el cual ciertas obras se definen como canónicas, y otras como no canónicas. La segunda suposición requiere claramente de la primera —la literatura como una cuasiescritura sagrada— para argumentar que el proceso de selección canónica es siempre también un proceso de exclusión social del canon literario, específicamente de exclusión de autores mujeres, negros, de minorías étnicas o de la clase obrera. El contenido no representativo del canon es descrito en la retórica de la crítica canónica como una especie de escándalo que, después de dos milenios, se ha prolongado lo suficiente. Si las fuerzas de exclusión han sido tan poderosas como para predominar sin ningún cambio hasta hace pocos años, la estrategia de su derrota ha sido sorprendentemente obvia, incluso simple. Sólo ha sido necesario "abrir" el canon agregando obras de autores minoritarios al currículo de los estudios literarios. De este modo, la agenda socialmente progresista del pluralismo liberal ha podido ser puesta en práctica en una institución particular —la universidad—, al transformar el currículo literario en un conjunto de textos inclusivo o "representativo".

De nuevo, no será necesario discrepar de los objetivos mayores de la agenda social progresista (estoy lejos de ello) para elevar una cuestión al nivel de las suposiciones teóricas acerca de la relación entre el plan de estudios literarios y la "representación". El movimiento que abre el canon a autores no canónicos somete el currículo a una especie de descuido demográfico. Se supone que los autores canónicos y no canónicos están *a favor de* grupos sociales particulares, dominantes o subordinados. Uno puede fácilmente

aceptar que hay *alguna* relación entre la representación de las minorías en las posiciones de poder y la representación de las minorías en el canon, pero ¿cuál es esa relación? La dificultad para describirla es en parte consecuencia del hecho de que una institución social particular —la universidad— interviene entre estos dos lugares de representación. Dada la agenda social, apenas parcialmente exitosa, de democratización educativa en las últimas tres décadas, podemos concluir que es mucho más fácil hacer representativo el canon que la universidad. Para decirlo con mayor precisión, aquellos miembros de las sociedades minoritarias que entran a la universidad no “representan” a los grupos sociales a los que pertenecen en la misma forma en la que se puede decir que los legisladores de las minorías representan a sus circunscripciones. El sentido en el que un grupo social es “representado” por un autor o un texto es todavía más tenue. El último sentido de representación concibe el canon literario como una *imagen* hipotética de la diversidad social, una especie de espejo en el que los grupos sociales se ven, o no se ven, reflejados a sí mismos. En las palabras de Henry Louis Gates Jr., “la enseñanza de la literatura” siempre ha significado “la enseñanza de un orden estético y político, en el que ninguna mujer o persona de color pudieron alguna vez descubrir el reflejo o la representación de sus imágenes, u oír las resonancias de sus voces culturales” (“The Master’s Pieces”, 105).⁸ Sostendré que el sentido de representación como *reflejo* o *imagen* ocupa lo que puede ser llamado el campo de la política “imaginaria”. Pero con esta última expresión no me refiero a lo que se opone a lo real, sino a una política que es manifiestamente una política *de la imagen*. Tal política pertenece al mismo dominio político que la actual crítica de las imágenes de las minorías en los medios nacionales, al proyecto de corregir estas imágenes por ser estereotipos, o por su total incapacidad para representar a las minorías. Tal política tiene trabajo real por hacer, tan complejo

⁸ En alguna otra parte, debe notarse, Gates ha formulado críticas muy efectivas sobre ciertos aspectos de la visión “representativa” de la formación del canon, entre ellas la fetichización de la autenticidad y la experiencia individual. Para un panorama más completo de la compleja evolución del pensamiento de Gates sobre el tema del canon, véase su *Loose Canons: Notes on the Culture Wars* (Nueva York: Oxford University Press, 1992).

tan interesante como las imágenes mismas, pero está también inherentemente limitada por su reducción de lo político a la instancia de la representación, y de la representación a la imagen. Decir que el currículo literario es el *medio* de las imágenes culturales es sólo el primer paso hacia una crítica política del mismo. Este modo de crítica canónica reduce el currículo a tal medio, y así, como veremos, a una forma cultural masiva. En este sentido, la crítica del canon traiciona su determinación por ciertas condiciones postmodernas, por aquellas condiciones en las que las imágenes mediáticas tienen la función ideológica central de organizar nuestras respuestas a, virtualmente, todos los aspectos de nuestras vidas.⁹ Si hay una diferencia que vale la pena considerar entre la política de la crítica de imágenes y la política de la revisión canónica, esta diferencia debe residir en la ubicación institucional de la última. El currículo

⁹ En este contexto, véase David Harvey: "La aceptación postmoderna de imágenes efímeras, de eventos tipo espectáculo, tradiciones 'inventadas' y herencias de todo tipo, y la novedad perpetua en el campo de la producción cultural, merecen ser comprendidas. [...] En años recientes, la masa cultural ha perseguido una multitud de luchas políticas e ideológicas que tienen significado general: antirracismo, feminismo, y luchas concernientes a la identidad étnica, la tolerancia religiosa, la descolonización cultural y cosas por el estilo. Debido a que el postmodernismo es asociado con una democratización de la voz al interior de la masa cultural, muchas de las luchas contra una fuente central de autoridad y poder (blanco, masculino, elitista y protestante, por ejemplo) se han enlistado bajo la pancarta postmoderna. Pienso que es justo decir que los esfuerzos en contra de varias formas de opresión de género, racial, étnica o religiosa, han sido más exitosas dentro de la masa cultural que en muchos otros segmentos de la sociedad. El problema es que estas luchas están siendo llevadas a cabo dentro de un contexto de clase relativamente homogéneo, donde los asuntos de la opresión de clase, aunque siempre en la agenda por razones políticas, no son de ningún modo sentidos tan fuerte y personalmente como lo serían entre, digamos, las mujeres obreras en las fábricas de Filipinas o México" ("Flexibility", 74). La comprensión de Harvey de las fuerzas socioeconómicas que dirigen la cultura postmoderna lo lleva a un completo escepticismo acerca de las "luchas ideológicas" de las recientemente constituidas minorías culturales. Aunque no comparto el escepticismo de Harvey con respecto al significado político de estas luchas, en cierto sentido podemos ver la crítica del canon en el contexto de los nuevos movimientos sociales como la última versión de una especie de hegelianismo de izquierda. El idealismo de esta crítica consiste en la creencia de que para cambiar el mundo sólo es necesario cambiar nuestra imagen del mundo. Este es un problema no de la realidad de las imágenes, sino de la ausencia virtual de análisis económico o de clase en la teoría pluralista liberal. La ausencia de tal análisis permite a los pluralistas del primer mundo interpretar la cuestión del postcolonialismo, por ejemplo, principalmente como un problema de rehabilitación de las imágenes de las culturas nativas y las identidades de los pueblos postcoloniales, un programa que no

literario no es precisamente el lugar de la producción y el consumo cultural masivos, pero la crítica del canon ha procedido como si lo fuera, como si la formación del canon fuera como los premios Oscar. Claramente, un canon "representativo" no corrige el efecto de la exclusión social o de la falta de representación, bien sea dentro o fuera de la universidad; el proyecto de la revisión canónica tampoco necesitaría hacer esta demanda para justificar la necesidad de una revisión curricular. Pero al elaborar el proceso de la formación del canon como un proceso excluyente, esencialmente igual a la exclusión del poder de las minorías definidas socialmente, la estrategia de apertura del canon busca reconstruirlo como una imagen verdadera (una representación verdadera) de la diversidad social. Al especificar la "representación" como el efecto político del canon, la crítica pluralista liberal no considera otros efectos, incluso efectos políticos, que puede tener el canon en su espacio institucional.

Cualesquiera efectos que el canon, como una imagen de representación igualitaria o no igualitaria, pueda realmente producir dentro de la universidad, debemos en todo caso insistir en que la política de la revisión canónica es, en su forma presente, una política imaginaria, una política de la imagen. Esta es precisamente la razón por la cual los efectos sociales de un canon representativo son tan difíciles de determinar.¹⁰ El proyecto de crítica al canon carece aún

empieza a referirse a los efectos constantemente deteriorantes de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el "sistema mundial capitalista". Véase también de Harvey, *The condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (London: Basil Blackwell, 1980) [*La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, trad. Martha Eguía (Buenos Aires: Amorrortu, 1998)]; también Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹⁰ Estamos muy lejos de ser capaces de dar una buena relación de los efectos de las imágenes, incluso dentro de la cultura masiva. Este es uno de los significados, creo, de la controversia sobre la película de Spike Lee *Do the Right Thing* (*Haz lo correcto*). La circunstancia provocativa en la narración de la película de la ausencia de imágenes de negros norteamericanos (los "hermanos") en la pared de la pizzería de Sal (adornada con héroes de la cultura italiana-norteamericana) sugiere una alegoría bastante obvia de la formación del canon; pero el punto más sutil, recientemente señalado por W. J. T. Mitchell, es que la provocación no viene al caso cuando la narración llega al momento complejamente sobredeterminado de violencia social. Ver las imágenes como la *causa* de la violencia es

de un análisis de cómo el dominio institucional de la revisión canónica media sus efectos políticos en el dominio social. No hay duda de que el currículo literario es el lugar de una práctica política; pero se debe intentar entender la política de esta práctica de acuerdo con la especificidad de su dominio social. La especificidad de lo político aquí no debe simplemente significar una reproducción del problema de la "representación" en la esfera de la política democrática y, por lo tanto, no puede simplemente significar la transposición a la escuela de las mismas estrategias de política progresista que algunas veces funcionan a nivel legislativo.¹¹ ¿No deberíamos, en cambio volver a pensar en lo que lo "político" significa en el contexto de la escuela como institución? En lo que sigue, argumentaré que la cuestión institucional apunta directamente al actual punto muerto en el que la agenda pluralista está atrapada, su vacilación entre las estrategias institucionales integracionista y separatista, entre la incorporación de obras no canónicas en el currículo sobre la base de que tales obras deberían ser canónicas, y el establecimiento de currículos independientes o alternativos de obras que continúan siendo presentadas como "no canónicas" en relación con el currículo tradicional.

Con respecto a la última alternativa, es relativamente fácil ver por qué, para muchos críticos progresistas, ha parecido necesario presentar

olvidar todo lo que sobredetermina las relaciones sociales, que a Lee le interesa evocar en su complejidad real. Además de sus muchos otros logros, la película sugiere, pues, no una alegoría del proceso de la formación del canon, sino de la crítica liberal al canon, esto es, de nuestra tendencia postmoderna a reducir lo social a las imágenes de lo social. Véase W. J. T. Mitchell, "The Violence of Public Art: Do the Right Thing," *Critical Inquiry* 16 (1990), 880-99.

¹¹ De ahí la tendencia a entender el proceso de revisión canónica de acuerdo con modelos políticos tales como la "acción afirmativa", una analogía muy dudosa que trivializa una práctica política necesaria, frágil, y del todo limitada, cuyo dominio es muy diferente —el dominio del empleo. Véase, por ejemplo, Lillian Robinson, "Treason our Text", sobre la necesidad de incluir más escritoras mujeres en el canon: "Es cosa de las académicas feministas, cuando determinamos que éste es realmente el rumbo correcto a seguir, el demostrar que tal inclusión debería constituir una acción genuinamente afirmativa para todas nosotras" (572). El hecho de que la analogía de la "acción afirmativa" sea a menudo tácita en la retórica de la revisión del canon indica alguna intranquilidad con respecto a su uso, una intranquilidad que necesita ser honestamente reconocida.

ciertos textos de autores minoritarios como *intrínsecamente* no canónicos, como imposibles de ser asimilados dentro del canon tradicional. La estrategia separatista es consecuencia de la misma suposición básica de la crítica canónica pluralista que la integracionista, esto es, que el proceso de inclusión o exclusión de textos es idéntico a la representación o no representación de grupos sociales. En el contexto de la revisión curricular, la categoría de lo no canónico pierde su significado vacío de una simple suma total de lo que no se incluye en el canon, y asume un contenido que la crítica contemporánea especifica: lo no canónico debe ser concebido como lo excluido *activamente*, el objeto de una represión histórica. Pero, paradójicamente, el aspecto más sorprendente de la actual crisis de legitimación es el hecho de que lo “no canónico” no es lo que deja de aparecer en el salón de clase, sino lo que, en el contexto de la pedagogía liberal, *significa exclusión*. Lo no canónico es una categoría de la producción y la recepción de textos recientemente constituida que permite que ciertos autores y textos sean *enseñados* como no canónicos, que tengan el estatus de obras no canónicas en el salón de clase. Este efecto es muy diferente del efecto de la ausencia total, de la no representación *tout court* *. Lo que esto significa es que los referentes sociales de inclusión y exclusión —los grupos dominantes o subordinados definidos por la raza, el género, la clase, o el estatus nacional— son representados ahora, en el discurso de la formación del canon, por dos grupos de autores y textos: los canónicos y los no canónicos. Es sólo *como* obras canónicas que se puede decir de ciertos textos que representan grupos sociales hegemónicos. Al contrario, es sólo *como* obras no canónicas que puede decirse que otros textos representan grupos socialmente subordinados. Este hecho debe ser captado para entender por qué la crítica del canon ha procedido en años recientes a readmitir al nivel de la práctica institucional, del currículo, la misma oposición —entre lo canónico y lo no canónico— que una de sus primeras agendas de “apertura del canon” había puesto en duda.

Si el objetivo de la representación en el currículo es la expresión de una política imaginaria, este objetivo no agota la agenda de la

* Sin más (n. t.)

crítica pluralista liberal. El sentido en el que un autor canónico representa un grupo social dominante, o un autor no canónico una minoría socialmente definida, se extiende al sentido en el que una obra se percibe como la expresión inmediata de la *experiencia* del autor en tanto que miembro representativo de algún grupo social. La primacía de la identidad social del autor en la crítica pluralista del canon significa que la revaluación de las obras sobre esta base buscará inevitablemente su fundamento en la experiencia del autor, concebida como la experiencia de una raza, clase o identidad de género marginada. El autor retorna a la crítica del canon, no como un genio, sino como el representante de una identidad social. Apenas necesitamos recordar el hecho de que, así como la primera ola de teoría puso en duda categorías tales como la del autor (junto con las nociones de genio, tradición, etc.), buena parte de la otra teoría contemporánea pone en duda la valorización de la experiencia misma, para criticar el concepto mismo de representación. Laclau y Mouffe, por ejemplo, parten del reconocimiento de que la identidad coherente, exigida por una práctica que asume la perfecta adecuación de identidad y experiencia, es de hecho inalcanzable para cualquiera:

no hay identidad social protegida totalmente de un exterior discursivo que la deforma e impide que cicatrice totalmente. Tanto las identidades como sus relaciones pierden su carácter de necesarias. Al ser un conjunto estructural sistemático, las relaciones son incapaces de absorber las identidades, pero como las identidades son puramente relacionales, esto no es sino otra forma de decir que no hay identidad que pueda ser completamente constituida (111).¹²

Tales argumentos teóricos (que evocan el controvertido tema del “esencialismo”) han coexistido sorprendentemente en el debate actual con una retórica de la revisión canónica, por lo demás incompatible, en la que es precisamente el acoplamiento entre la identidad social

¹² Véase también la prudente reconsideración de este asunto por parte de Joan W. Scott en “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry* 17 (1991), 773-97. Scott sostiene que “una vez más, parece particularmente importante hacer un rechazo del esencialismo en estos días, dentro del campo de la historia, ya que la presión disciplinaria constituye al sujeto unitario para defenderlo a nombre de su ‘experiencia’”.

del autor o la autora y su experiencia la que parece determinar su estatus de canónico o no canónico. La valorización típica de la experiencia del autor no canónico como una identidad social marginada reafirma necesariamente la transparencia del texto con respecto a la experiencia que representa.¹³ Si la práctica de la revisión canónica no puede hacer una pausa para consentir escrúpulos teóricos acerca de tales afirmaciones, su urgencia traiciona una discrepancia aparentemente inevitable entre teoría y práctica, una incapacidad para traducir la teoría en práctica política, *en el terreno de las prácticas institucionales*. Por eso la crítica del canon es bastante vulnerable a ciertas objeciones teóricas elementales, pero este mismo hecho es sintomático de un dilema político generado por la lógica misma del pluralismo liberal. Sugiere que la categoría de la identidad social es políticamente demasiado importante para producir cualquier fundamentación de argumentos teóricos que podrían complicar el estatus de la representación en los textos literarios, por la sencilla razón de que el último modo de representación *sustituye a* la representación en la esfera política. Debemos hablar en este punto (y tal vez en general para la cultura postmoderna) de cierto desplazamiento de la política que es la condición para la existencia de la nueva política de la representación. De esta manera, la *teoría* de la representación y la *política* de la representación han comenzado a moverse en direcciones bastante diferentes.

Se puede admitir sin esfuerzo que la relación entre la teoría y la práctica nunca es fácil de especificar, pero también se debe preguntar si la práctica está realmente condenada a invocar supuestos teóricos tan manifiestamente deficientes como aquellos que gobiernan la

¹³ Laclau, en su libro más reciente, *New Reflections on the Revolution of Our Time* relaciona la identidad social con el contexto de la representación del modo siguiente: "La noción de la representación como la transparencia de la identidad entre el representante y la identidad representada fue siempre incorrecta, por supuesto: pero lo es aún más cuando se aplica a sociedades contemporáneas en las que la inestabilidad de las identidades sociales hace más indefinida la constitución de las últimas alrededor de intereses permanentes y sólidos" (231). Uno de los últimos intentos por "reanimar al autor" en nombre de una "política de reconocimiento del autor", es el de Cheryl Walker, "Feminist Literary Criticism and the Author". *Critical Inquiry* 16 (1990), 551-71. Walker quiere reafirmar las "implicaciones antifeministas" de la noción teórica de la muerte del autor (560).

práctica pluralista liberal, en su presente encarnación como “política de la identidad”. Consideremos, por ejemplo, la invocación a “la raza, la clase y el género” como las categorías que supuestamente explican el proceso histórico de la formación del canon. Sería difícil negar que el supuesto de la crítica al canon de la transparencia del texto a la experiencia de la raza, el género o la clase social del autor ha sido útil a corto plazo, en la medida que este supuesto ha servido de base inmediata para la revisión canónica; pero la permanente invocación de estas categorías de identidad social deja de lado continuamente su mutua discriminación teórica a favor de la idea de que se está haciendo algún trabajo político al afirmar que sus nombres son al mismo tiempo una práctica. ¿Pero qué trabajo es ese? ¿Qué trabajo político requiere un aplazamiento de la teoría, a pesar del hecho de que uno siempre debe expresarse a favor de un análisis futuro, hasta ahora no elaborado, de las *relaciones* entre raza, clase social o género? No se trata tanto de que estos análisis no estén disponibles en este momento —de hecho, lo están—,¹⁴ sino de que en el contexto de la crítica y la revisión canónicas no tienen aplicación obvia. En ese contexto, la ecuación de todos los escritores minoritarios como “no canónicos” conduce a una correspondencia ontológica entre sus identidades sociales, y equipara sus obras a la expresión de experiencias análogas de marginación. En el momento presente, parece haber mucha más presión por igualar las identidades sociales de los autores minoritarios, que por distinguirlos en un análisis sistémico de los modos de dominación específicos de los diferentes grupos sociales.

La invocación telegráfica de raza/clase/género es precisamente el síntoma de una incapacidad para llevar a cabo un análisis sistémico que integre las distinciones y los matices de la teoría social en la práctica de la revisión canónica. Podemos decir brevemente lo que está en juego en la diferencia entre una crítica marxista/postmarxista y una crítica liberal del canon, insistiendo sobre la inconmensurabilidad

¹⁴ Un buen estado del arte resumido de los asuntos implicados en esta articulación, con una bibliografía extensiva, se encuentra en Ann Ferguson, “The Intersection of Race, Gender and Class in the United States Today”. *Rethinking Marxism* 3 (1990), 45-64.

teórica y práctica de los términos de raza, clase social y género: los modos de dominación y explotación específicos para cada una de estas minorías socialmente definidas no pueden ser corregidos por medio de la *misma* estrategia de la representación. No es en absoluto evidente que la representación de los negros en el canon literario, por ejemplo, tenga exactamente los mismos efectos sociales que la representación de las mujeres, precisamente porque la representación de los negros *en la universidad* no es conmensurable con la de las mujeres. Para una crítica pluralista sigue siendo difícil, si no imposible, expresar las implicaciones políticas prácticas del hecho de que la raza y el género no significan simplemente experiencias análogas de marginación, sino modos inconmensurables de identificación social.¹⁵ Incluso dentro de la categoría de raza, las identidades raciales construidas socialmente son tan diversas como los modos de racismo específicos en la opresión de diferentes razas (y estos modos son obviamente muy diversos). Una política que presupone la indiferencia ontológica entre todas las identidades sociales minoritarias al definir grupos oprimidos o dominantes, una política en la que las diferencias son sublimadas en la constitución

¹⁵ El concepto mismo de "autor minoritario" debe ser sometido a crítica. La contradicción no resuelta entre la afirmación de su equivalencia con la experiencia de la marginación o la opresión, y la afirmación de su diferencia específica al nivel de la identidad de género, raza o grupo étnico, es una consecuencia de la política de la identidad, y por lo menos da cuenta de algunas de las tensiones que existen entre los diferentes grupos minoritarios sobre los recursos disponibles, realmente bastante limitados para compensar a los grupos en desventaja. Estas tensiones provienen del hecho de que la palabra "minoría" es sobrepuesta a las identidades de género, raza o grupo étnico como *otra* identidad, una identidad general que, paradójicamente, borra la especificidad misma que está en la base de la afirmación de esa identidad general. Esta contradicción sólo puede ser superada si se reconoce que el concepto de "minoría" se refiere a una relación históricamente determinada entre grupos sociales dominantes y subordinados en un contexto social específico. En la práctica de la política de la identidad, las tensiones entre tales grupos es signo de que en la práctica de la política de la identidad de grupos de interés tradicionales, el interés del grupo es definido sobre la base de una identidad hipotéticamente *preexistente* (esencial, si no natural), y no sobre la base de un análisis de las condiciones objetivas que originan esa identidad. De ahí proviene la aparente ausencia de una analogía entre, digamos, una identidad racial y la identidad de uno en tanto que "consumidor", pero la contingencia obvia de "identidades" como la anterior es también la razón por la cual es muy difícil traducir la posición de clase social a la identidad de un "autor minoritario".

de una identidad minoritaria (la política de identidad que empieza a ser cada vez más cuestionada dentro del feminismo mismo),¹⁶ sólo puede recuperar las diferencias entre las identidades sociales sobre la base de experiencias de marginación comunes, y por lo tanto conmensurables, experiencias que a su vez producen una práctica política que consiste mayormente en *afirmar* las identidades específicas para esas experiencias. Por esta razón, las diferencias o antagonismos que existen al interior de y entre los grupos sociales dominados tienden a convertirse en la base para la constitución de nuevas identidades sociales o subgrupos, en vez del motivo para un análisis de la naturaleza sistémica de los antagonismos sociales. Este punto ha sido tocado de un modo particularmente convincente por Peter Osborne, cuya crítica a la versión de Laclau y Mouffe de la política de la identidad merece ser citado en detalle:

Reivindicar una "identidad" sobre la base de la experiencia de una opresión específica es visto aquí como el terreno para una forma de política totalmente nueva, para la cual la afirmación y la validación de las experiencias de "diferencia" son al menos tan importantes como el análisis de la base de la opresión y su ubicación dentro de la perspectiva de un movimiento opositor mayor —si no más amplio aún. Con base en este modelo, identidades sociales oprimidas se transforman *directamente* en identidades políticas opositoras por medio de la celebración de la diferencia, que invierte la estructura de valor predominante pero deja intacta la estructura de diferencias.

¹⁶ Véase por ejemplo la desarticulación que Judith Butler hace de algunos de los presupuestos metafísicos de la política de la identidad en su *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*: "De hecho, la fragmentación al interior del feminismo y la paradójica oposición al feminismo por parte de 'mujeres' cuyo feminismo afirma representar, sugieren los límites necesarios de la política de la identidad. La idea de que el feminismo puede buscar mayor representación para un sujeto construido por él mismo tiene la consecuencia irónica de que la meta del feminismo amenaza con fracasar, pues se niega a tomar en cuenta los poderes constitutivos de sus propias demandas representacionales. Este problema no se soluciona por medio de un llamado a la categoría de mujer con propósitos puramente 'estratégicos', pues las estrategias siempre poseen significados que sobrepasan los propósitos a los cuales se dirigen" (4). Aún más importante es la advertencia temprana de Alice Echol contra la política esencialista del separatismo cultural, en "The New Feminism of Ying and Yang". *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, ed. Ann Snitow y otros (New York: Monthly Review Press, 1983), 439-59.

[...] el problema de [esta] postura es que tiende a reducir la política radical a la expresión de subjetividades oprimidas, y por ello conduce a la construcción de "jerarquías de opresión" moralistas, y a menudo simplemente aditivas, por las cuales la importancia política atribuida a las opiniones de individuos particulares es proporcional a la suma de sus opresiones. Tal tendencia alienta positivamente la fragmentación de la agencia política, a la vez que ayuda a encubrir el peligro de exacerbar los conflictos entre grupos sociales oprimidos. También hace que las demandas de los grupos sean rápidamente recuperables por la política competitiva de intereses de grupo propia de un pluralismo liberal ("Radicalism without Limit?" 216-217).

Aunque es aceptada la perspicacia teórica del análisis de Laclau y Mouffe de la categoría de la identidad social, ese análisis, desde el punto de vista de Osborne, no puede producir resultado alguno en materia de política práctica; por eso, la inclinación a favor de la política de coalición de la "hegemonía" no proporciona ninguna indicación de un medio explícitamente *político* para la formación de tales coaliciones, y vuelve a la práctica de afirmar identidades sociales discretas y autónomas, la misma que su propia teoría somete a una crítica definitiva. En la formulación de Osborne, tal política "termina *reduciendo* lo político a las identidades sociales".¹⁷ Vale la pena hacer énfasis en esta observación, no porque vicie todo aspecto del argumento teórico de Mouffe y Laclau, sino porque llama la atención sobre la discrepancia sintomática entre la teoría de la identidad social y la práctica de la política de la identidad. Si el

¹⁷ El terreno socio-institucional en el que la articulación de diversas identidades —o la coalición de minorías— puede ocurrir es de hecho muy limitado. Por esta razón necesitamos ser cautos al generalizar las posibilidades para tal coalición desde la experiencia de solidaridades en la universidad. La última versión de solidaridad está construida sobre la base de una afiliación *institucional* común, la muy fuerte tendencia de profesores y estudiantes a afiliarse fuertemente sobre la base de sus "identidades" como profesores o estudiantes. La cuestión que se plantea entonces es qué base social de afiliación podría crear la posibilidad de tales coaliciones políticas por fuera de la universidad. Las condiciones que realmente determinan las relaciones *entre* las minorías en nuestra cultura son invocadas con mayor exactitud por los nombres de Bensonhurst y Crown Heights que por la versión universitaria de la política de la identidad, con su ala puritana de lo políticamente correcto [Bensonhurst y Crown Heights son dos sectores pobres del área de Brooklyn, en Nueva

pluralismo liberal ha descubierto que lo cultural es también político siempre (y de hecho lo es), rara vez ha escapado de la trampa de reducir lo político a lo cultural.¹⁸ Seguramente no hay caso más ejemplar de esta trayectoria de crítica pluralista que el debate sobre el canon, que se mantiene eminentemente como una expresión de la política de la identidad.

El argumento anterior puede explicar por qué la política culturalista, aunque mira con preocupación el fenómeno de las clases sociales, en la práctica no ha podido concebir una política que pueda emerger de una "identidad" de clase. Pues mientras que es muy fácil concebir una identidad sexual o racial autoafirmativa, tiene muy poco sentido proponer una identidad social afirmativa de la clase baja, ya que tal identidad debería estar fundamentada en la experiencia de la privación per se. Admitiendo la existencia de elementos admirables, e incluso heroicos, de la cultura de la clase obrera, la afirmación de una identidad de una clase baja es difícilmente compatible con un programa de abolición de la miseria. Por otro lado, la inconmensurabilidad de la categoría de clase social con la de raza o género (la clase social no puede construirse como una identidad social del mismo modo que la de raza o género porque no es, de ningún modo, una "identidad social" en el actual sentido afirmativo) no invalida una descripción de la relación entre estas modalidades sociales. Esto fue, después de todo, el problema al que alguna vez se refirió la sociología por medio de la distinción

York. Los habitantes del primero son mayoritariamente de origen italiano, y los del segundo de origen negro y judío (n. t.)). Si la formulación y la expresión de una identidad cultural son innegablemente actos políticos, con consecuencias políticas, esas consecuencias son en el presente muy ambiguas. No sabemos todavía qué clase de política produciría una verdadera articulación de diversas identidades, qué tipo de "hegemonía". Tampoco sabemos qué mecanismos integrarían dicha política. Sólo sabemos que la mala conciencia de la política de la identidad con respecto a las identidades que siempre han sido "dejadas de lado" de cualquier comunidad de identidades comunes traiciona la incapacidad del liberalismo radical para trascender las estrategias de la política de grupos de interés liberales tradicionales.

¹⁸ El hecho de que el pluralismo liberal, en su actual encarnación radical, ha sido a menudo falsamente acusado de reducir lo cultural a lo político nos advierte que el problema más serio del pluralismo liberal es la reducción de lo político a lo cultural.

entre clase y *estatus*. La actual ecuación de género, raza y clase social como identidades minoritarias conmensurables borra precisamente esta distinción estructural.

Uno podría pensar que el problema teórico que aquí se destaca es resultado de un deslizamiento teórico todavía no reconocido entre los conceptos de "sujeto" e "identidad". Aunque es muy característico de la práctica actual usar estos términos de manera intercambiable, vale la pena recordar que la problemática del sujeto se deriva de proyectos teóricos que eran, en sus comienzos (en la década de los sesenta) explícitamente marxistas o psicoanalíticos. Como estos proyectos fueron asimilados al discurso pluralista liberal norteamericano, la problemática del sujeto fue más o menos desplazada por la de la identidad, o simplemente confundida con ese concepto. Esta confusión es evidente en el argumento, que a veces presenta el pensamiento feminista, de que el desmantelamiento de la noción de sujeto autónomo por parte de la teoría está, de alguna manera, en conflicto con una práctica política feminista. Por el contrario, ese desmantelamiento debería haber sido la *base* de tal práctica. Sin retomar en este punto los diversos debates al interior de la crítica del sujeto, podemos decir que la problemática del sujeto siempre ha hecho énfasis en la compleja formación de las posiciones del sujeto a través de procesos inconscientes o de formas impersonales de estructuración social. La política que tal problemática teórica implica siempre se ha dirigido al desenmascaramiento de esos modos inconscientes o estructurales de la formación del sujeto. Por otra parte, en tanto que la problemática de la identidad ha desarrollado una política voluntarista de autoafirmación, es muy poco útil para la noción de sujeto de la teoría marxista o psicoanalítica. Esto no quiere decir que estas últimas teorías no sigan circulando al lado de la práctica pluralista liberal, sino que su actual incompatibilidad con esa práctica permanece sin ser reconocida. El hecho de que la política de la identidad se plantee muy cerca del concepto de clase social sugiere el límite, en una dirección, del concepto de identidad, pero también hace patente la urgencia de teorizar la relación entre sujeto e

identidad, puesto que la "identificación" (bien sea afirmativa, negativa, o desde la perspectiva de Mouffe y Laclau, constitutivamente incompleta), pertenece al proceso de formación del sujeto como uno de sus momentos.¹⁹

Entretanto, podemos decir que la inconmensurabilidad de las diferentes formaciones subjetivas (e igualmente, las "experiencias" de estos sujetos) es la condición para una descripción precisa de las relaciones sistémicas entre raza, clase social y género. En el contexto de la actual crítica del canon, aún falta reconocer la inconmensurabilidad actual de estas categorías en tanto que identidades-de-autor. El hecho de la inconmensurabilidad explica por qué la crítica revisionista del canon ha sido, en la práctica, incapaz de identificar obras "no canónicas" de escritores de clase baja que todavía no se identifican por la raza o el género. Pues ¿cómo pueden

¹⁹ En este punto podemos hacer referencia a un precedente en el trabajo sobre la identificación de Michel Pêcheux, hasta ahora muy poco asimilado por la teoría cultural norteamericana. Véase su *Language, Semantics, Ideology*, trad. Harbans Nagpal (Nueva York: St. Martin's Press, 1982). En *New Reflections* Laclau también tiene algunos comentarios interesantes sobre esta cuestión, que desde mi punto de vista van más allá de las conclusiones de *Hegemony and Socialist Strategy*: "La incorporación del individuo en el orden simbólico ocurre a través de *identificaciones*. El individuo no es simplemente una identidad dentro de la estructura, sino que es transformado por ella en un sujeto, y esto requiere actos de identificación". Tal afirmación implica claramente una distinción necesaria entre identidad y sujeto. En su contexto (los comentarios de Laclau están en relación con Lacan), esa distinción apunta al concepto de sujeto como si definiera lo que el individuo no conoce acerca de la formación de su identidad. ¿No es una de las peculiaridades de la política de la identidad el que tenga mucho que decir acerca de la identidad y poco que decir sobre la identificación como un momento en un *proceso*, un proceso que da lugar al *sujeto* (siempre, por supuesto, un sujeto en proceso)? Evidentemente, el proyecto de la teoría nunca fue tan sólo hacer desaparecer al sujeto, sino poner bajo sospecha la autodeterminación racional (la afirmación de su propia identidad). Incluso "¿Qué es un autor?", la declaración más radical de Foucault sobre el tema, que ha sido incorrectamente leída como si argumentara que los autores no existen (justo cuando autoras mujeres y autores negros estaban comenzando a ser descubiertos o redescubiertos), dice claramente todo lo contrario: "Pero el sujeto no debe ser abandonado del todo. Debe ser reconsiderado, no para recuperar la cuestión de un sujeto originario, sino para asir sus funciones, su intervención en el discurso, y su sistema de dependencias". Será una ironía fructífera de nuestra era post-teórica el hecho de que nuestra nueva valoración de la "identidad" no sea, en última instancia, nada diferente del viejo sujeto cartesiano, el sujeto tal y como era concebido antes de que la teoría pusiera en duda su autodeterminación, y pusiera de manifiesto sus determinaciones sociales y psicológicas.

tales "identidades" registrarse como autoafirmativas? El nombre de "D. H. Lawrence", por ejemplo, puede significar en el discurso de la crítica canónica un escritor blanco o europeo, pero no suele significar un escritor cuyo origen es la clase obrera. Para el discurso del pluralismo liberal, caracterizado por su política voluntarista de autoafirmación, la categoría de clase en la invocación de raza/clase/género parece permanecer simplemente vacía. Pero este hecho sólo confirma que la crítica del canon pertenece, efectivamente, a un discurso pluralista liberal, dentro del cual, como lo ha señalado Gregor McLennan, la categoría de clase social ha sido reprimida sistemáticamente.²⁰

¿Revisión del canon o programa de investigación?

A partir de ahora podemos decir con mayor solidez que la categoría de "identidad social" es completamente inadecuada para explicar la manera como algunas obras particulares se vuelven canónicas antes que otras, en un conjunto de condiciones históricas particulares. En primer lugar, aproximémonos a esta cuestión desde su etapa final, desde la historia canónica que se hace actualmente en el salón de clase: ¿Qué significa, en las condiciones reales de la práctica institucional, extender el currículum de obras canónicas a obras consideradas como "no canónicas", esto es, a obras de autores que pertenecen a las minorías definidas socialmente? Quiero sugerir que el objetivo de la revisión canónica implica, en la práctica, desplazar el peso del programa de obras viejas a obras *modernas*, puesto que la cuestión, para nosotros, son identidades sociales *nuevas* y escritores nuevos. De hecho, la historia del plan de estudios de literatura siempre se ha caracterizado por una tendencia a modernizar el currículum a expensas de obras más viejas. La "apertura" del currículum clásico a la escritura vernácula en el sistema de escuela primaria del siglo XVIII, en respuesta a ciertas demandas culturales de la naciente burguesía, en el fondo responsable del

²⁰ Véase McLennan (21). Se debe enfatizar que hacerle justicia a la clase social no reduce los fenómenos de raza y género a aspectos de la clase social; lo que se quiere aclarar, al insistir en la incommensurabilidad de estas categorías, es sólo que nada explica la clase social, salvo la clase social.

desplazamiento de varias obras griegas y romanas del currículo en conjunto, es un ejemplo crucial. Más cercanas, y un poco menos cruciales, son las modernizaciones genéricas del canon, la inclusión de la novela en los programas de curso de finales del siglo XIX, o del cine desde los años sesenta. Al decir que la canonicidad está determinada por la identidad social del autor, la crítica actual del canon descubre y tergiversa al mismo tiempo el hecho obvio de que, entre más vieja es la literatura, menos evidente será que textos de las minorías definidas socialmente existen en número suficiente para producir un canon "representativo". Pero las razones históricas para este hecho han sido suficientemente reconocidas con respecto a sus implicaciones teóricas y prácticas. La principal razón de que muchas mujeres autoras, por ejemplo, no estén representadas en literaturas viejas no es que sus obras hayan sido habitualmente excluidas por estándares de evaluación injustos o perjudiciales, "excluidas" como consecuencia de su identidad social como mujeres. La razón histórica es que, con algunas excepciones antes del siglo XVIII, las mujeres eran habitualmente excluidas del *acceso a la alfabetización*, o eran proscritas de escribir o publicar en géneros que se consideraban serios en vez de efímeros. Si la investigación actual ha descubierto muchas mujeres escritoras del período anterior al siglo XVIII que, de otro modo, estarían olvidadas, este hecho no se relaciona directamente con la formación del canon como un proceso de selección o exclusión basado en la identidad social, sino con el actual contexto institucional de un *programa de investigación*, válido e importante, cuyo tema es la historia de las mujeres escritoras y la escritura femenina. No hay que recurrir a otro argumento para defender el estudio de estas autoras que los objetivos del programa de investigación (y ellos pueden ser objetivos *políticos*). No es necesario exigir estatus canónico para obras no canónicas con el fin de justificar su estudio, ya que el archivo siempre ha sido el principal recurso de la erudición histórica. Si el programa de investigación feminista ha recuperado de los archivos las obras de un número de mujeres escritoras casi olvidadas hoy, tales como Lady Mary Worth o Katherine Philips, debe también tenerse en mente que

los archivos preservan (y entierran) cientos y miles de escritores, de orígenes e identidades sociales diversos. El problema para nosotros, reconsiderando la retórica de la revisión del canon, es por qué cualquier autor no canónico descubierto por un programa de investigación debe ser presentado como *excluido* del canon. La hipótesis de la exclusión tiene que ver más con un error al reconocer la obra política llevada a cabo por el programa de investigación, que con cualesquiera circunstancias históricas reales de juicio.²¹ Pero este error ha tenido ciertas consecuencias políticas, pues borra el significado histórico de la alfabetización en la historia de los escritores y la escritura.

Las condiciones sociales que gobiernan el acceso a la alfabetización antes de la aparición del sistema educativo de clase media determinaron que la mayoría de escritores, *canónicos* y *no canónicos*, fueran hombres. La cantidad de textos canónicos representa, a su vez, sólo el porcentaje más mínimo de esas obras, y en ese caso el conjunto de autores canónicos nunca pudo reflejar la diversidad social real de sus épocas y lugares —ni siquiera, debería añadirse, en el caso de mujeres escritoras del período moderno temprano, quienes fueron letradas por lo general como consecuencia

²¹ La diferencia entre un programa de investigación y una reevaluación canónica se confunde sintomáticamente en afirmaciones tales como las de Marilyn L. Williamson, en *Raising Their Voices: British Women Writers, 1650-1750*, que cito por su representativa confusión: "No hago, por consiguiente, de los juicios estéticos la meta de mi lectura, y algunos lectores sin duda encontrarán la mayor parte de las escrituras comprendidas en este estudio deficientes en calidad y por tanto no merecedoras de mucha atención. Mi trabajo y el de otras críticas feministas ofrece la posibilidad de romper el círculo de asumir que lo que es desconocido y oscuro merece serlo. No afirmo haber descubierto Miltons ignominiosos entre la muestra de escritoras en este estudio, pero creo que de todas maneras sus obras merecen atención. El descuido es histórico: muchas eran bien conocidas, algunas muy famosas, en su tiempo. Así como los historiadores comienzan a leer panfletos populares al tiempo que a Hobbes y Locke, los historiadores literarios están leyendo mucho más allá del canon y el gusto y los valores que notifica" (9). Los historiadores se sorprenderán de enterarse de que apenas están comenzando a leer material de archivos en conexión con el estudio de autores importantes. Pero el conocimiento histórico ha sido a veces practicado por críticos literarios también, y en la universidad, históricamente hablando, ha sido la norma. El acoplamiento de nuevas formas de conocimiento histórico a una crítica del canon ha producido el interesante malentendido de que escribir acerca de un autor dado equivale a la canonización de tal autor.

de ser aristócratas.²² La habilitación retrospectiva de las primeras mujeres escritoras como si expresaran la experiencia marginada de las mujeres en general, como si la diferencia entre una mujer aristócrata y una campesina fuera indiferente, es sólo el anverso del error de identificar los escritos de esas mujeres como si su exclusión del canon fuera simplemente una consecuencia del hecho de haber sido escritos por mujeres. Si gran parte de la teoría feminista hoy hace que la categoría misma de "mujer" sea problemática, ¿qué

²² Este hecho aparece tácito en argumentos tales como los de Lillian Robinson en "Treason Our Text", que se enfrenta al problema del sentido del programa de investigación feminista en los siguientes términos: "La emergencia del estudio literario feminista ha sido caracterizado, básicamente, por una erudición dedicada al descubrimiento, la republicación y la revaluación de escritores 'perdidos' o subvalorados y sus obras. Desde Rebecca Harding Davis y Kate Chopin pasando por Zora Neale Hurston y Mina Loy, hasta Meridel Le Sueur y Rebecca West, muchas reputaciones han sido resucitadas o rehechas, y un contracanon femenino ha surgido a partir de elementos que, en su mayoría, no estaban disponibles una docena de años atrás." Una nota de pie de página proporciona una bibliografía de las autoras citadas, pero añade esta salvedad: "Los ejemplos son todos de los siglos XIX y XX" (575). Le sigue una afirmación en el sentido de que "obras valiosas también han sido hechas por escritoras mujeres antes de la Revolución Industrial," junto con una bibliografía un tanto más breve de estas obras. De tal argumento uno no puede deducir por qué tantas escritoras mujeres han sido recuperadas del período posterior a la Revolución Industrial, y si evidentemente este hecho tiene algo que ver con la Revolución Industrial. Simplemente se da por hecho que cualquier mujer escritora que no es canónica en el momento está ipso facto "perdida y subvalorada", como si realmente no importara cómo llegaron a aparecer estos textos, o qué condiciones sociales permitieron o constriñeron la práctica de escribir para diversos grupos sociales.

Ya que no intento ofrecer un reporte completo de la relación entre la distribución de capital cultural (acceso a los medios de producción literaria) y la posición de las mujeres en el sistema de distribuciones, puedo indicar brevemente los lineamientos de tal reporte. Comenzaríamos por reconsiderar dos cuestiones principales que dirigen el reporte actual de las mujeres escritoras en la historia de formación del canon: primero, ¿es suficiente el hecho de la opresión transhistórica de las mujeres para explicar su exclusión de los medios de producción literaria, si no del canon mismo? Y segundo, ¿implica este hecho que tal opresión opera autónomamente con respecto a la estructura de clases? Afortunadamente, la historia no nos obliga a escoger entre un sexismo transhistórico y un análisis histórico de clase. Una pregunta histórica apropiada sería: ¿qué determina el acceso o la falta de acceso de las mujeres a los medios de producción literaria en un momento histórico dado? Mientras que el sexismo transhistórico siempre pone a las mujeres en disposición de ocupar puestos desfavorecidos en el orden social, es sólo el sistema histórico de clases el que determina cómo deben ser ellas discriminadas. En la división sexual de trabajo premoderna, las mujeres ocupan un lugar diferente en el sistema de producción del que

inhibición teórica impide la problematización de la “mujer escritora” en el debate del canon?²³

Sin embargo, incluso se puede objetar en este punto que si el proceso de exclusión socialmente más importante se lleva a cabo sobre todo al nivel del acceso a la alfabetización, podría ocurrir que la formación del canon sirva para excluir obras de escritores minoritarios que consiguen acceder a los medios de producción literaria. Por causas que ahora señalo, incluso esta hipótesis matizada es inexacta en aspectos cruciales. Sin duda es verdad que algunos escritores del pasado han sido objeto de un olvido inmerecido; de hecho, la historia de la formación del canon ofrece varios ejemplos de escritores redescubiertos después de períodos de obscuridad. Lo que parece dudable en el contexto histórico es que tales casos puedan explicarse *generalmente* por medio de las categorías de raza, clase, o género como si fueran el criterio inmediato de inclusión o exclusión. En el contexto presente, estas categorías también servirían para explicar por qué algunos escritores han sido recuperados del archivo, pero no necesariamente por qué han dejado de ser leídos. Tampoco la circunstancia de ser leídos hoy significa que se hayan vuelto canónicos —sólo significa que son leídos hoy.

Consideremos de nuevo la categoría del género como un criterio hipotético para la exclusión del canon: la existencia de escritoras canónicas, incluso antes del movimiento revisionista de la década pasada, invalida, en términos estrictamente lógicos, la categoría del género como un criterio *general* de exclusión; es decir, que en el caso de una autora excluida, no será suficiente el simple uso de la categoría del género para explicar el hecho de que carezca de estatus

ocupan después de la emergencia del sistema generalizado de producción de mercancías. El mismo sistema que “mercantiliza” de nuevas formas a las mujeres también les permite producir nuevas mercancías (como novelas), y volverse nuevos tipos de productores culturales. El sistema de clases histórico del capitalismo produce una nueva división sexual del trabajo, o una rearticulación del sexismo transhistórico del sistema por medio del cual el capital cultural y material es distribuido.

²³ Véase, por ejemplo, el argumento de Denise Riley, en *Am I That Name? Feminism and the Category of “Women” in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

canónico. El principio que explica la exclusión de Harriet Beecher Stowe del canon sobre la base del género no puede dar verdadera cuenta de la complejidad de las circunstancias históricas que determinan la recepción de la obra de Stowe, por la misma razón por la que no puede dar cuenta del ejemplo contrario del estatus canónico de Jane Austen. Esto no quiere decir que la categoría del género no sea un *factor* que determina la fama posterior de Stowe, o de cualquier autora. Cabe esperar que muchos factores incidan en la recepción de la obra de un autor dado, y que esos factores adquieran una mayor o menor relevancia en diversos momentos de la historia de la recepción de la obra. Se puede señalar brevemente este punto citando la famosa primera frase de *The Great Tradition* de F. R. Leavis, cuyas intenciones canónicas son absolutamente explícitas: “Los grandes novelistas ingleses son Jane Austen, George Eliot, Henry James y Joseph Conrad —para detenernos por el momento en ese punto comparativamente seguro en la historia” (1). Parece que Leavis no piensa en absoluto en el género al pronunciar sus juicios canónicos. En cambio, su proyecto tiene que ver, como lo sabe quien lee a Leavis, con definir un canon novelístico de la Alta Cultura, en oposición a las depredaciones de lo que él ve como la emergencia concurrente de la cultura moderna de masas y la novela (su lista canónica excluye a Dickens a causa de sus afiliaciones culturales con las masas, a pesar de su “gran genio”). Difícilmente podemos atribuir el hecho de que hombres y mujeres tengan una representación aparentemente igual en el canon novelístico de Leavis a una falta de parcialidad, y mucho menos a una inclinación por el feminismo. El ejemplo apunta a que el proceso histórico de la formación del canon, incluso —o especialmente— cuando se emite un juicio institucional, es muy complejo como para que su determinación se reduzca simplemente al factor de la identidad social del autor.

Si la identidad social del autor se nos presenta como la condición de la canonicidad o no canonicidad, esto equivaldría a decir que las categorías de raza y género son condiciones contemporáneas para la formación del canon; ellas son históricamente específicas. Estas

categorías no obligan a los críticos futuros a decidir entre las preferencias canónicas actuales y las categorías de la crítica pluralista liberal. Las identidades sociales son, en sí mismas, construidas históricamente; su sentido es diferente en momentos históricos diferentes, y así, la relación de diversos grupos sociales con respecto a derechos culturales tales como la alfabetización serán construidos de modo diferente en tiempos diferentes. Al reconocer la naturaleza condicionante de la alfabetización en la historia de la formación del canon, evitaríamos incluso asumir que el campo de la escritura es una especie de *plenum*, una repetición textual de la diversidad social, donde todos tienen acceso a los medios de producción literaria, y las obras sólo demandan que sean juzgadas limpiamente. El hecho de que el campo de la escritura no sea tal *plenum* es un hecho social, pero también es un hecho *institucional*. Linda Nochlin llega más o menos a la misma conclusión al desestimar las premisas de la pregunta, “¿por qué no hay grandes mujeres artistas?”. La respuesta a esta pregunta no yace en el supuesto de que deben existir muchas grandes mujeres artistas injustamente olvidadas, sino en considerar las consecuencias sociales para las mujeres de “nuestras instituciones y nuestra educación” (150). Un hecho “institucional” como la alfabetización está estrechamente ligado a la relación de “exclusión” con la identidad social; pero la exclusión debe ser definida no como la exclusión de la representación, sino del acceso a los *medios de producción cultural*. De acuerdo con esto, definiré alfabetización, a lo largo de este libro, no como la simple capacidad para leer, sino como la *regulación sistemática de la lectura y la escritura*, un fenómeno social complejo que corresponde al siguiente grupo de preguntas: ¿quiénes leen?, ¿qué leen?, ¿cómo leen?, ¿en qué circunstancias sociales e institucionales?, ¿quiénes escriben?, ¿en qué contexto social e institucional?, ¿para quién?²⁴

²⁴ He seguido, en términos generales, la guía de *Literacy in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) de Brian Street en su crítica al modelo “autónomo” de alfabetización de Jack Goody. Street enfatiza los efectos ambiguos de la alfabetización en cualquier conjunto de condiciones sociales, efectos que he intentado invocar continuamente definiendo alfabetización como la regulación sistemática de la lectura y la escritura. La alfabetización es hoy el tema de un debate nuevo y bastante intenso, centrado en el asunto, muy concreto y práctico, de cómo se le enseña a los niños a leer (o no leer)

La cuestión de la alfabetización pone en primer plano lo que está en juego al diferenciar entre una concepción de la formación del canon pluralista y una marxista/postmarxista: pues la alfabetización es una cuestión de la distribución de bienes culturales en lugar de la representación de imágenes culturales.²⁵ Desde el punto de vista de tal crítica materialista, parecería que el pluralismo sólo puede aprehender la historia de la formación del canon como una historia del consumo, como la historia del juicio de los productos culturales. Pero si el contenido socialmente no representativo del canon tiene que ver realmente, en primera instancia, con la manera como el acceso a los medios de producción literaria es regulado socialmente, es necesario plantear la historia de la formación del canon de un modo diferente, de modo tal que las identidades sociales sean categorías históricas determinadas tanto por el sistema de producción como por el de consumo. La actual tendencia a restringir la crítica canónica a la recepción de imágenes confirma la ausencia de cualquier comprensión teórica de la relación entre un silencio histórico real —la exclusión de los medios de producción literaria— y la esfera de la recepción, que es en este caso la universidad. Allí se hace visible una colección inmensa de obras, entre las que sólo unas pocas pueden considerarse “canónicas”, y ser seleccionadas para incluirlas en el currículo de los estudios literarios. Una crítica que se

en nuestras escuelas. Véase, por ejemplo, Michael Stubes, *Language and Literacy: The Sociolinguistics of Reading and Writing* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980); W. Ross Winterowd, *The Culture and Politics of Literacy* (New York: Oxford University Press, 1989); John Willinsky, *The New Literacy: Redefining Reading and Writing in the Schools* (New York: Routledge, 1990); James W. Tollefson, *Planning Language, Planning Inequality: Language Policy in the Community* (London: Longman, 1991); y Tony Crowley, *Standard English in the Politics of Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1989).

²⁵ Formularé la cuestión de la distribución a lo largo de este libro en tanto que acceso a la alfabetización; pero el concepto de “acceso” no debe ser confundido con la noción ideológica de “oportunidad”. No estamos hablando aquí de proveer a los individuos del capital cultural necesario para el “éxito”. Esa noción es, evidentemente, la piedra angular de la ideología norteamericana, que emplea la ficción de la “igualdad de oportunidades” como el medio ideológico para justificar un sistema en el que algunos individuos fracasan y otros triunfan —por su propia culpa. El acceso a la alfabetización debe ser considerado, por el contrario, como un derecho absoluto, no como un medio para triunfar en cualquier otro sentido cultural o económico.

restringe al nivel del consumo tergiversa la historicidad de la producción literaria, los efectos sistémicos del *sistema educativo* en la determinación de quién escribe y quién lee, así como lo que se llega a leer, y en qué contextos. La institución educativa desempeña la función social de regular sistemáticamente las prácticas de lectura y escritura, al regir el acceso a los medios de producción literaria, así como a los medios de consumo (el conocimiento requerido para leer obras históricas). Nada hace más patente la incapacidad para basar la crítica del canon en un análisis sistémico del sistema educativo que la incapacidad para reflexionar sobre el hecho más destacado del debate del canon, su lugar en la universidad. Allí, nadie habla de la relación entre la revisión canónica y los niveles primarios del sistema educativo, donde para la mayor parte de la población el contenido del currículum universitario es simplemente irrelevante. Si la alfabetización es un problema que concierne a la distribución de recursos culturales, este problema es mucho mayor que el problema que aborda una política de "representación en el canon".

Valores canónicos y no canónicos

En años recientes, la distinción entre obras canónicas y no canónicas se ha usado para organizar el currículum de una nueva manera, institucionalizando esa distinción en los diversos programas de curso. Sería difícil sobrestimar la importancia de esta segunda fase de la crítica canónica, puesto que descubrió un nuevo proyecto de representación para el currículum. Cuando la categoría de la identidad social seguía empleándose para explicar la ausencia histórica de representación en el canon, esa circunstancia no podía ser ya rectificadas simplemente por medio de la estrategia de la inclusión. En la segunda fase de la crítica canónica, el currículum se volvió representativo en otro sentido, reflejando la *actual* división del orden social en grupos sociales dominantes y dominados, cada uno representado ahora por su propio currículum de obras. En este contexto de representación, los "valores" en relación con los cuales las obras eran canonizadas podrían ser puestos en duda, o simplemente ser declarados inconmensurables con los "valores" encarnados en las culturas subordinadas. Esta fase de la crítica

canónica fue elevada a nivel de teoría en *Contingencies of Value* de Barbara Herrnstein Smith, quien argumenta que las obras no pueden volverse canónicas a menos que respalden los valores hegemónicos o ideológicos de los grupos sociales dominantes:

Ya que aquellos con poder cultural tienden a ser miembros de clases social, económica y políticamente bien establecidas... los textos que sobreviven tenderán a ser aquellos que parecen reflejar y reforzar las ideologías del establecimiento. [...] Estos no agradarían tanto ni por mucho tiempo si se creyera que socavan *radicalmente* los intereses del establecimiento, o que subvierten *efectivamente* las ideologías que los soportan (51).

Al contrario, las obras no canónicas pueden expresar valores que son transgresores, subversivos, antihegemónicos. Sería muy fácil demostrar que muchas obras históricamente no canónicas no se caracterizan por tal efectividad política; al mismo tiempo, debemos recordar que la crítica del canon nunca se ha ocupado de la mayoría de las obras no canónicas, sino sólo de aquellas obras caracterizadas de antemano por la identidad socialmente definida como minoritaria de sus autores. Si uno pudiera extender con éxito la crítica del canon de la categoría de la identidad social a la categoría del *valor cultural*, entonces se derivaría efectivamente que la inclusión de las obras no canónicas en el canon distorsiona la importancia social del canon, al dejar de reconocerlo como la encarnación inevitable de valores culturales hegemónicos. Desde esta perspectiva, las obras canónicas y no canónicas son, por definición, mutuamente excluyentes; ellas se oponen entre sí en un currículo internamente dividido, de la misma manera que la cultura hegemónica confronta las subculturas no hegemónicas en un orden social más amplio.

El debate del canon ha dado origen en años recientes a una crítica general de los valores, particularmente del valor "estético", tanto en el terreno filosófico como en el sociopolítico, una crítica que se puede ejemplificar adecuadamente con la posición neorrelativista de Herrnstein Smith; pero quisiera aplazar para un capítulo posterior una consideración más extensa de esta cuestión teórica derivada del debate, ya que lo que está en juego, en la reafirmación del

“relativismo” cultural, es la posibilidad misma de cualquier valor estético. No será necesario descartar o defender esa posibilidad para manifestar una gran reserva acerca de la forma como se presenta la distinción entre los textos canónicos y los no canónicos en determinadas culturas y sus valores específicos. Basta con abrir el terreno de esta reserva para observar cierta convergencia peculiar en la forma de caracterizar el canon, que se da tanto en la retórica de la crítica progresista como en la de la defensa reaccionaria. A esta última postura pertenece, por ejemplo, el egregio William Bennett, cuya polémica en los años 1980 como director del NEH,^{*} y después como secretario de educación, popularizó la reacción revanchista a la revisión curricular:

Desde hace unos 15 a 20 años se ha desarrollado un muy serio sentimiento de desconcierto, distanciamiento, e incluso repudio hacia esa cultura por parte de muchas de las personas cuya responsabilidad, pensaría uno, es transmitirla. Muchas personas en nuestros *colleges* y universidades no se sienten cómodos con los ideales de la civilización occidental.

Bennett sostiene entonces: “ustedes saben que estoy convencido de que la gente debería familiarizarse con Homero, Shakespeare, George Eliot y Jane Austen,” y ellos dicen, “no lo haremos más. ¿Por qué tendríamos que hacerlo?” Muy bien, si el propósito de la institución no es transmitir esa cultura, entonces, ¿cuál es el propósito de la institución?²⁶

Tales comentarios, presentados de una manera más formal en la publicación del NEH, “To Reclaim a Legacy”, han causado una amplia irritación, pero no porque la concepción de Bennett de lo que constituye el valor cultural haya sido refutada en sí misma. Por el contrario, los críticos pluralistas del canon estarían de acuerdo en que las obras canónicas representan los “ideales de la Civilización Occidental”, y que estos ideales o valores constituyen una “cultura”. La cuestión debatida por cada una de las partes en contienda no es

* Siglas del National Endowment of Humanities (Fondo Nacional para las Humanidades), agencia creada por el gobierno norteamericano en 1965, cuya función es apoyar la investigación, la educación, y los programas públicos en humanidades (n. t.).

²⁶ *New York Times*, febrero 17, 1985.

si Homero, Shakespeare, Eliot y Austen expresan realmente, y de un modo homogéneo, una cultura propia de la "Civilización Occidental".

En esta circunstancia, se ha vuelto sorprendentemente difícil definir una lógica política progresista para la enseñanza de los textos canónicos. Dejando de lado la opción de no enseñarlos en absoluto (una alternativa completamente lógica, si fuera verdad que la enseñanza de los textos canónicos difunde valores hegemónicos), los maestros de inclinaciones progresistas que enseñan estos textos deben volver a fundamentar la política de su pedagogía basados en supuestos que son, en sí mismos, teóricamente débiles. De ahí que parezca necesario asumir que una lectura políticamente progresista debería consistir en *exponer* los valores hegemónicos de las obras canónicas. Podemos afirmar que siempre que la crítica pluralista liberal se ha deslizado hacia una caracterización de su objeto como ésta, ha vuelto a caer en lo que alguna vez se consideró un marxismo "vulgar"; pero lo más importante es que el redescubrimiento de la "teoría de la reflexión" está determinado por la lógica interna del pluralismo mismo, por su teoría de que la representación es un reflejo, una imagen.

La posición liberal es tan débil teóricamente que exige que las obras canónicas tengan un carácter subversivo intrínseco, que encuentra la razón de su canonicidad en el efecto "liberador" de estos textos.²⁷ La deficiencia de este compromiso con la retórica de la crítica canónica se hace evidente tan pronto se revela su relación genealógica con el liberalismo de la vieja burguesía. Pues esta ideología aparentemente igualitaria siempre fue implícitamente "elitista", en el sentido de que dividió a la población entre aquellos que eran capaces de ser liberados y aquellos que no. De este modo, es inevitable que la defensa del canon sobre estas bases vuelva a recibir la acusación de elitismo, que es la mala conciencia de su propia teoría

²⁷ Véase, por ejemplo, Charles Altieri en "An Idea and an Ideal of a Literary Canon". *Critical Inquiry* 10 (septiembre 1983): "Basados en este modelo, podemos decir que las obras no son inmediatamente diferentes de la vida social, sino que producen formas fundamentales de deseo y admiración que pueden motivar esfuerzos por generar el cambio social" (55).

errónea, como ocurre en la siguiente afirmación: “Si estamos alerta a esos elementos de libertad en el canon de la gran literatura, la acusación de elitismo afectará menos los valores culturales, y no tendremos que permanecer callados ante la reivindicación de que lo inarticulado, la ignorancia, los cuchicheos ocultos, y la rusticidad son tan buenos como la literatura refinada” (Sammons 134). Este autor teme convertirse en lo que quiere mostrar: el hecho de permanecer callado no es otro que la exclusión de la *producción* literaria. ¿Pero por qué razón debe concebirse que la entrada en la escritura de quienes habían sido excluidos de los medios de producción literaria equivale a la degeneración de los valores culturales? O, formulado desde otra perspectiva, ¿por qué debe considerarse que la escritura de los autores minoritarios es *intrínsecamente* subversiva, como si derribara los valores supuestamente hegemónicos representados por Homero o Shakespeare? Se nos imponen estas alternativas a causa del supuesto de que las obras canónicas pueden caracterizarse políticamente de un modo universal, como si sus efectos sociales fueran, o bien progresivos o regresivos.

El hecho de que tanto los participantes progresistas como los reaccionarios en el debate del canon estén virtualmente de acuerdo con respecto a la relación entre cultura y valor nos permite ver que sus posiciones antagónicas están más interrelacionadas, y de un modo más complejo, de lo que implicaría la simple separación entre hegemonía y resistencia. En cambio, debemos admitir que las dos posiciones se constituyen mutuamente e incluso que ambas caen de lleno en los supuestos normativos de la cultura política norteamericana y, aún más, en los principios normativos del pluralismo liberal. (Es importante recordar en este contexto que hasta los defensores reaccionarios del canon son muy escrupulosos en “incluir” obras minoritarias claves en su concepción de la “Civilización Occidental”).²⁸ Quisiera considerar brevemente, en este contexto, tres

²⁸ Véase William Bennett, “To Reclaim a Legacy: Text of Report on Humanities in Education”. *The Chronicle of Higher Education* (28 de noviembre de 1984), 18. Aquí, Bennett propone una lista de candidatos al canon de escritores occidentales. La lista contiene una aceptación, ahora obligatoria, de muchos textos minoritarios, como la “Carta desde una cárcel de Birmingham” y el discurso “Tengo un sueño” de Martin Luther King.

proposiciones acerca del valor cultural, con las que seguramente estarían de acuerdo tanto los críticos reaccionarios como los progresistas, para demostrar que estas proposiciones son cuestionables, sin importar el lado del debate desde el que sean discutidas.

1. *Los textos canónicos son depositarios de los valores culturales.* Tanto los revanchistas como los revisionistas asumen que los valores expresados en una obra son iguales al valor *de* la obra, al concebir los textos literarios como los medios por los que se transmiten valores específicos en el salón de clase. Es cierto el caso de que, en los niveles primarios del sistema educativo, los "valores" son simplemente decantados de textos cuidadosamente escogidos que no son siempre los mismos textos que se enseñan en los niveles superiores. En la estratosfera de la pedagogía pluralista, estos valores reificados son a menudo revelados y ritualmente calificados, subvertidos o rechazados, como si la obra fuera simplemente el recipiente de tales valores. Lo que no se puede notar en este arreglo institucional es que la relación pedagógica entre el valor y la obra literaria ha sido muy adaptada al nivel del sistema educativo. El capital educativo específico para el nivel de la educación superior y las conferencias profesionales puede caracterizarse por un cierto rechazo de la retórica de las "grandes obras" que caracteriza los niveles más bajos del sistema. De ahí que Michael Ryan, comentando el sorprendente número de sesiones en las que se criticaba la tradición canónica épica en la convención de 1984 de la MLA, "se permita concluir con la tesis de que la épica es "un bastión renombrado de autoexaltación masculina" como si ese hubiera sido el mero consenso de estas sesiones.²⁹ Sin embargo, como espero demostrarlo mejor más adelante, el significado de valores patriarcales o misóginos en contraste con los valores "homéricos" se

* Siglas de la *Modern Language Association of America*, que fue fundada en 1883. Entre otras actividades relacionadas con el tema, cada año organiza una convención en la que se intercambian perspectivas académicas en el ámbito de la enseñanza de la lengua inglesa y la literatura (n. t.).

²⁹ Michael Ryan, "Loaded Canons: Politics and Literature at the MLA". *Boston Review* (julio 1985).

atenúa en gran medida al difundirse en miles de años y docenas de formaciones sociales. Los “valores homéricos” ya no se transmiten a los estudiantes, así como tampoco Homero expresa inmediatamente los “ideales de la Civilización occidental”. Tales ideales son específicos de formaciones sociales individuales, de sucesivas ideologías de tradición, y son expresados en determinadas condiciones sociales de lectura. Estas condiciones son por supuesto pedagógicas, pero es un indicio de la deficiencia teórica de la crítica del canon afirmar que los “valores” transmitidos en el salón de clase pueden ser simplemente equiparados con los contenidos de obras históricas.³⁰

2. *La selección de textos es la selección de valores.* Dentro del mundo de los valores reificados y ahistóricos, el valor estético confronta al lector, el consumidor de valores, simplemente como un valor más que, de ninguna manera, se considera más importante que el valor de la justicia o la igualdad social. Así, Lillian Robinson escribe de la crítica feminista del canon: “En sus formas más airadas, ningún aspecto de esta reinterpretación ofrece un desafío fundamental al canon *en tanto que canon*; aunque propone valores nuevos, nunca

³⁰ Este error es dominante, incluso entre los partidarios teóricamente más iluminados de la pedagogía de izquierda en los Estados Unidos. Quisiera citar aquí, como un ejemplo, el por lo demás juicioso estudio de Patrick Brantlinger, *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America*. En su discusión acerca de la literatura norteamericana desde el contexto de “género, clase social, raza”, Brantlinger observa que “la gran literatura —me lo ha enseñado mi propia educación— no se refiere a la vida pública o política; en cambio, se refiere a las experiencias, vidas y valores de individuos privados que a menudo son ‘refinados’ (poesía lírica romántica, retratos del artista, búsquedas del tiempo perdido, etc.). ¿Cómo comienza entonces uno a entender y valorar la literatura que ignora el refinamiento, la etiqueta, y el ‘buen gusto’ para poder decir la verdad acerca del pasado de una nación y representar las luchas de las mayorías [sic.] en contra de la esclavitud, el sexismo, la pobreza?” (155). ¿Pero es verdad que *Benito Cereno* de Melville, *Huckleberry Finn* de Twain o las novelas de Faulkner “no dicen verdad alguna” sobre la importancia de la raza y el racismo en la experiencia norteamericana, aunque sea al expresar a veces tal racismo? ¿O que ellos publicitan principios hegemónicos de buen gusto y etiqueta al decidir de manera habitual representar las vidas de individuos “refinados”? Cuando Brantlinger cita *The Narrative of the Life of Frederick Douglass* como un texto no canónico, denuncia el hecho de que la crítica del canon en realidad concibe toda obra literaria preferiblemente como *autobiografía*. Pero aún la canonicidad de Douglass no puede, en última instancia, ser establecida solamente sobre esta base, porque cualquier texto, incluso un texto autobiográfico que afirma el hecho de la represión racial, debe ser *leído*.

sugiere que, a la luz de aquellos valores, nosotros debemos volver a considerar si los grandes monumentos son, a pesar de todo, realmente tan importantes" ("Treason our Text", 574). La necesidad de tal reconsideración es aludida por Nina Baym, apoyando una versión de la crítica feminista que ha operado vigorosamente durante las dos últimas décadas en el campo de la revisión del canon: "es tiempo tal vez [...] de volver a examinar los fundamentos sobre los que ciertos clásicos norteamericanos santificados han sido llamados grandes" (15). Ha sido relativamente fácil superponer al campo de la escritura la distinción entre valores masculinos y femeninos, especialmente en la medida en que las mujeres escritoras aparecieron antes que los escritores de otros grupos minoritarios en los lenguajes europeos modernos. Hay, por consiguiente, un gran conjunto de escritos de mujeres que están por ser organizados en un canon alternativo, y de tal modo que confirmen la distinción entre textos canónicos y no canónicos a partir de valores hegemónicos y antihegemónicos.

La entrada de las mujeres en la cultura literaria, sin embargo, no es una simple transición a una alfabetización sin ninguna ambigüedad, como si la escritura fuera el medio neutral en el que se transfieren valores cargados en cuanto al género. Si se quiere reconocer tan sólo la dificultad más notable de la transición, por ejemplo, se debe invocar, como hace Myra Jehlen en su crítica a Nina Baym, la relación histórica que existe entre la escritura de las mujeres y la división de la escritura pública en géneros "serios" y "populares"; para Jehlen, esta es una de las cuestiones de la "relación" de las mujeres "con la literatura como tal". La distinción entre escritura seria y popular es una condición de la canonicidad; pertenece a la historia de la alfabetización, de la regulación sistemática de la escritura y la lectura, en tanto que la adaptación de los procedimientos regulativos de ese sistema a unas condiciones sociales en las que la práctica de la escritura ya no se limita a la clase docta. La explosión de la escritura popular en el siglo XVIII fue un efecto del hecho de que la escritura misma se estaba volviendo "popular". Por eso, la categoría genérica de lo popular continúa

llevando el estigma de la no escritura, de la mera oralidad, dentro de la escritura misma, puesto que las obras populares son consumidas, desde el punto de vista de la alta cultura, como si fueran el simulacro textual de un habla efímera. Esto no dice nada de la importancia actual de la escritura popular, de sus múltiples efectos sociales, o de por qué uno puede desear escribirla o estudiarla. Debe también hacerse hincapié en que la distinción entre lo serio y lo popular es un mecanismo mucho menos estable para reforzar la estratificación social que la jerarquía sexual misma, y así permite (porque no siempre lo puede prevenir) la producción de obras "serias" de miembros estratégicamente ubicados en grupos a los que se les asignan prácticas textuales desvalorizadas —una contradicción que marca la historia de la escritura de las mujeres entendida como la relación entre su escritura y la novela, que era un género no canónico a finales del siglo XIX. La canonización de novelas escritas por mujeres era así la condición para que se llevara a cabo la legitimación de la forma de la novela, es decir, la canonización de un género popular.

Habría muchísimo más que decir sobre este aspecto para ofrecer, al menos, un breve informe que fuera digno de crédito de los procedimientos jerarquizadores dentro del campo de la escritura y su compleja relación con la estratificación social; pero las observaciones anteriores deberían indicar, por lo menos, cuán ahistórico es sostener, como lo hace Jane Tompkins en *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction*, que la ficción popular "ha sido rigurosamente excluida del rango de las obras literarias 'serias'" (xiv).³¹ como si las dos categorías no se definieran mutuamente en un sistema de producción literaria. O exigir que la evaluación de la escritura popular de mujeres sea sometida a una inversión canónica

³¹ Sobre el tema de la distinción entre lo serio y lo popular, véase el argumento de Peter Bürger en *Theory of the Avant-Garde*, trad. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), liii: "pues una vez que se ha establecido la institución del arte/literatura, la cuestión acerca de los mecanismos que hacen posible excluir ciertas obras como literatura de consumo emerge necesariamente". Se debería añadir que la "literatura de consumo" como tal emerge simultáneamente con la institución del canon de la alta cultura.

solamente por medio de la revalorización de los valores expresados en estas obras: "mi propia adhesión a lo convencional me condujo a valorar todo lo que la crítica me enseñó a despreciar" (xvi). El proyecto de Tompkins de "reconstruir la noción de valor en las obras literarias" disuelve lo estético en un gesto que ahora es fundacional en la crítica de la formación del canon, al substituirlo por un pseudohistoricismo que disfraza el hecho de que los valores que se "revalorizan" son simplemente valores *contemporáneos*: "en lugar de preguntarse si una obra es uniforme o discontinua, sutil, compleja o profunda, uno necesita saber, primero, si ha tenido éxito en lograr sus metas; y segundo, si sus metas son buenas o malas" (xvii). De ahí que la aseveración de que Susan Warner y Harriet Beecher Stowe ofrecen "en ciertos casos una crítica de la sociedad norteamericana más devastadora que cualquiera dada por críticos más conocidos como Hawthorne y Melville" se sostiene, no sobre la base de una lectura sintomática de sus textos en su contexto histórico, sino en fundamentos explícitamente morales, a saber, la afirmación de valores tales como "la santidad de la maternidad y la familia" o "el poder redentor del amor cristiano" (145). Si se ponen reparos a respaldar estos valores, es necesario no buscar debajo de estos fundamentos de valor una tortuga o un elefante míticos, un hecho que tal vez no tiene ninguna importancia con respecto a los valores en cuestión, pero sí es un indicativo inmediato de que los valores en este contexto siempre significan valores *morales*.

La reversión del moralismo está determinada por la igualdad entre la selección de textos y la selección de valores. Por esta razón, gran parte de lo que aparece como análisis político de las obras históricamente canónicas no es otra cosa que un juicio moral sobre ellas. La crítica del canon se reajusta con velocidad para reafirmar nociones absolutas del bien y el mal; el derribamiento de la estética autónoma de Kant es planteada junto a la crítica nietzscheana de la moralidad. Sólo se necesita comparar la teoría de la formación del canon de Tompkins con el concepto igualmente revisionista de "cambio de horizonte" de Hans Robert Jauss, para ver que una caída en el moralismo ocurre independientemente de cuáles valores se

oponen a la categoría de lo estético. Tompkins argumenta que el “texto triunfa o fracasa sobre la base de su ‘adecuación’ a rasgos característicos de su contexto inmediato, en la medida en que provoca la respuesta deseada, y no con relación a estándares fijos, formales, psicológicos o filosóficos, de complejidad, verdad o corrección” (xviii). Su afirmación contrasta espectacularmente, pero en última instancia de un modo ilusorio, con la historización de la tradición literaria que hace Jauss:

La distancia entre el horizonte de expectativas y la obra, entre lo ya familiar de la experiencia estética obtenida hasta ahora y el “cambio de horizonte” exigido con la recepción de la nueva obra, determina, desde el punto de vista de la estética de la recepción, el carácter artístico de una obra literaria: en la medida en que esta distancia disminuye y a la conciencia del receptor no se le exige volverse hacia el horizonte de una experiencia aún desconocida, la obra se aproxima a la esfera del arte “de degustación” o de entretenimiento (“Literary History as Challenge”, 25).³²

La diferencia entre Jauss y Tompkins desaparece completamente cuando Jauss define la manera como una obra puede frustrar las expectativas de sus lectores iniciales. La innovación formal, que Jauss admira más que Tompkins (su ejemplo es el *style indirect libre* de Flaubert, valorado sobre la convencionalidad de Feydeau), es en última instancia sólo el vehículo por el que se introducen nuevos valores morales que pueden ser “inmorales” desde el punto de vista de los viejos: “Si nos fijamos en los momentos en que las obras literarias rompieron los tabúes de la moral reinante en su historia o en los que ofrecieron al lector nuevas soluciones para la casuística moral de la práctica de su vida que luego pudieron ser sancionadas por la sociedad mediante el voto de todos los lectores, entonces se le abre al historiador literario un campo todavía poco explorado” (193). Cualquiera que sea el placer producido por el *style indirect libre*, o el estilo como tal, es meticulosamente corregido en esta

³² [Esta y las demás citas de este texto han sido tomadas directamente de la traducción española, “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”. *La historia de la literatura como provocación*, trad. Juan Godo Acosta y José Luis Gil Aristu (Barcelona: Península, 2000) (n. t.).]

historia de orientación liberal y progresista de la "relación de competencia entre la literatura y la moral canonizada" (192). Si la teoría de Jausse puede ser usada de ese modo para *devaluar* las mismas obras populares que Tompkins desea revalorizar como la encarnación de valores excluidos, contrahegemónicos, esta paradoja tiene menos que ver con cualquier diferencia absoluta entre estos dos críticos que con la incapacidad de cualquier teoría reductivamente moralista para explicar el proceso de la formación del canon.

3. *El valor debe ser, o bien intrínseco, o bien extrínseco a la obra.* Como lo hemos acabado de notar, la estética kantiana es considerada vagamente en la crítica de la formación del canon con el argumento de que el valor no es intrínseco sino, por el contrario, contingente, subjetivo, contextual o, en otras palabras, extrínseco. La distinción entre valor intrínseco y extrínseco concuerda, al nivel de la teoría pluralista, con la narrativa histórica de inclusión y exclusión. De acuerdo con esa narrativa, los juicios canónicos de los grupos dominantes han sido típicamente justificados por medio de la apelación a normas trascendentales de juicio, como si la historia misma fuera el juez de las obras, o como si los individuos pudieran realmente trascender las condiciones de sus juicios específicos. Pero la refutación de tales ficciones de valor intrínseco, universal o trascendente, que era un medio necesario para recuperar un sentido de la historicidad del juicio, no clarifica necesariamente las circunstancias actuales en las que los juicios se emiten y tienen efecto. Además, la estrategia de exponer el valor intrínseco como si fuera meramente extrínseco tiene el curioso efecto de incapacitar de entrada cualquier proyecto de revalorización en el que el objeto revalorizado sea la obra, y no (como ocurre en Tompkins) otros valores (morales) extrínsecos. En el caso de las obras devaluadas u olvidadas, la revalorización apela por lo general al valor o la calidad "reales" de la obra; ello no se diferencia en nada de aseverar que es probable que tal valor tenga éxito en las circunstancias institucionales actuales de revisión canónica. Recientemente, ha sido posible argumentar que el proceso de valoración se basa en el consenso de una comunidad particular en la que tales valores funcionan como si fueran absolutos para los miembros de dicha comunidad. Por esta

causa los valores son, en efecto, extrínsecos a la obra, pero también son intrínsecos o internos a lo que Stanley Fish llama, en la versión más prominente de este argumento, una “comunidad interpretativa” (11). Por eso, es sólo en la *ausencia* de consenso que una distinción entre valor intrínseco y extrínseco debe surgir con referencia a obras particulares. Elizabeth Meese descubre la respuesta a la vejadora cuestión de “el fracaso de muchos comentarios feministas que apuntan a demostrar la talla de obras abandonadas escritas por mujeres” en la observación no apologética de Fish de que “el acto de reconocer la literatura [...] procede de una decisión colectiva con referencia a lo que contará como literatura, una decisión que estará en vigor sólo en tanto que una comunidad de lectores y de creyentes la continúe acatando” (“Sexual Politics”, 90). Tal argumento implica que una comunidad diferente de lectores —mujeres lectoras, por ejemplo— seguramente expresará valores diferentes al valorar diferentes obras, esto es, al postular un canon diferente de “literatura”. Habiendo enfrentado el hecho de que los juicios no pueden reconciliarse bajo una norma universal de valor, o apelando subrepticamente a una corte trascendente de juicio, quienes abogan por esta teoría no necesitan molestarse ya en definir la distinción entre valor intrínseco y extrínseco: el juicio siempre puede estar fundado en alguna comunidad o en cualquier otra.³³

Se puede ver en retrospectiva que la formulación de nociones tales como “comunidad interpretativa” proveyó muy pronto una justificación teórica a la fase separatista de la crítica al canon, pues sólo es necesario sostener que la universidad es anfitriona de más de una “comunidad interpretativa” para justificar la institucionalización de diferentes cánones —cánones de lo no canónico. Sin embargo, una vez que cualquier “comunidad de lectores” alcanza el consenso,

³³ Los argumentos a favor de una respuesta menos impaciente a este estado de cosas son presentados por Frank Kermode en muchos ensayos y libros sobre cuestiones relacionadas con la formación del canon, más exactamente en “The Institutional Control of Interpretation” en su *The Art of Telling: Essays on Fiction* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), *Forms of Attention* (Chicago: University of Chicago Press, 1985) [*Formas de atención*, trad. Claudia Ferrán, (Barcelona: Gedisa, 1988)] y *History and Value* (Oxford: The Clarendon Press, 1989).

esa comunidad entra en lo que parece un estado de desengaño masivo, en el cual la valoración puede avanzar sin referencia a ninguna restricción impuesta por la función social de la escuela misma, o por la dificultad de constituir una comunidad suficientemente homogénea en sus intereses o su identidad como para operar por consenso. Por eso aquellos que discrepan de un consenso dado están obligados, o bien a retroceder y ratificar el valor innato de los productos culturales que ellos valoran, o bien a constituirse ellos mismos en una “comunidad de lectores” diferente —una secuencia de acción y reacción que caracteriza repetidamente el debate del canon. ¿No diremos en esta circunstancia que el “consenso” tiene la misma relación para valorar dentro de una “comunidad interpretativa” particular como la noción de valor trascendente estuvo relacionada alguna vez con una “comunidad de lectores” que creía ser la única comunidad de este tipo? Pero sólo hay que considerar el hecho de que los juicios de valor pueden entrar —y de hecho entran— en conflicto *en el interior* de una comunidad interpretativa, para poner en duda la noción de consenso, entendido como la forma en que los juicios adquieren fuerza canonizadora. La cultura literaria en general, y la universidad en particular, no están en absoluto organizadas estructuralmente para expresar el consenso de una comunidad; estos lugares sociales e institucionales son jerarquías complejas en las que la posición y el privilegio del juicio son objeto de luchas competitivas.

El problema del valor no es resuelto, ni mucho menos, al recurrir a la noción de la comunidad como su fundamento hipotético. Por el contrario, el consenso es un truco ideológico agradable por medio del cual las determinaciones sociales son mistificadas como “decisiones colectivas”, las cuales son, en últimas, apenas la suma de decisiones individuales. En este marco politizado, los textos confrontan a los lectores en un vacío social artificial parecido al espacio del puesto de votación, detrás de la cortina del juicio privado. Los desacuerdos acerca del valor dentro de tal pseudodemocracia son confortablemente absorbidos en un plebiscito continuo, dentro del cual incluso la entrada al poder de una oposición leal no produce ningún cambio estructural, puesto que no hay un límite teórico para

el número de “comunidades interpretativas”, y puesto que cada una considera que su funcionamiento es exactamente el mismo, es decir, por consenso. La metáfora democrática nos dice muchas cosas sobre este punto, ya que al confluír el juicio con una forma de elección denuncia el hecho de que los términos del debate del canon están completamente determinados por los supuestos básicos del pluralismo liberal.³⁴ Es por esto que la crítica del canon siempre ha concebido la historia de la formación del canon como una conspiración de juicio, una votación secreta y excluyente en la que las obras literarias son escogidas para la canonización porque sus autores pertenecen al mismo grupo social que los jueces, o porque estas obras expresan los valores del grupo dominante.³⁵ La pobreza

³⁴ Sobre el tema del consenso y la comunidad tendré más que decir en el capítulo 5. Mientras tanto, podemos coincidir con la observación de Gregor McLennan de que la teoría pluralista liberal tiende a proponer que el consenso es la resolución ideal de la política competitiva de los grupos de interés (26). La crítica al canon sigue fielmente la lógica de esta política al postular contracánones que son supuestamente consensuales de subcomunidades sociales dadas. Para una crítica muy efectiva de las tendencias separatistas en las formas institucionales de la revisión del canon, y las bases pluralistas de esas tendencias, véase Cornell West, “Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation”. *Yale Journal of Criticism* 1 (1987), 193-202.

³⁵ También deberíamos notar aquí que el estilo norteamericano mismo de la crítica pluralista liberal ha tenido como consecuencia que todo el debate acerca del canon parezca muy desconcertante para los críticos europeos. Véanse, por ejemplo, las entrevistas de Alice Jardine y Anne Menke con catorce feministas francesas en una entrega reciente de *Yale French Studies* 75 (1988). Jardine y Menke descubrieron para sorpresa suya que las escritoras feministas francesas veían que era muy difícil adiestrarse en el debate del canon, e incluso que no creían que se hubiese convertido en un problema para el feminismo norteamericano: “fue difícil para nosotras entender cómo es que tantas pueden mostrarse indiferentes a que su propia obra se incluyera en el canon. Y la inclusión no era el único problema: para muchas de estas mujeres la palabra ‘canon’ no se refiere a la tradición literaria, y pocas de ellas lo ven como un área de inquietud feminista” (230). Para citar una de las respuestas, presentamos los comentarios de Monique Wittig, que no son atípicos: “decir que escritoras han sido excluidas del canon porque son mujeres no sólo me parece inexacto, sino que la misma idea proviene de una tendencia hacia teorías de victimización. Hay pocas grandes escritoras en cualquier siglo. Cada vez que había una, no sólo era bienvenida al canon, sino que era aclamada, aplaudida y elogiada en su tiempo —algunas veces especialmente porque ella era mujer. Estoy pensando en Sand y en Colette. No creo que las verdaderas innovadoras hayan pasado despercebidas. En la universidad, arruinamos el propósito de lo que hacemos si creamos una categoría especial para las mujeres —especialmente en la enseñanza. Cuando hacemos eso como feministas, nosotras mismas convertimos el canon en un edificio masculino” (257).

de esta reconstrucción histórica determina la estrechez de la respuesta a ella —la noción de que los grupos dominados deben escoger sus propias obras canónicas a través de una especie de pseudoelección o “consenso”. Si el proceso del juicio es más complicado que lo que la analogía electoral sugiere, este modelo de la formación del canon debe ser descartado. Aunque la selección de textos para su preservación presupone ciertamente actos de juicio, y ellos son evidentemente eventos psíquicos y sociales complejos sometidos a muchas clases de determinaciones, estos actos son necesarios pero no suficientes para modelar un proceso de formación del canon. El juicio que hace un individuo al decir que una obra es excelente no ayuda en sí mismo a preservar esa obra, a menos que el juicio sea emitido en cierto contexto institucional, un lugar en el que sea posible asegurar la *reproducción* de la obra, su reintroducción continua en generaciones de lectores. El trabajo de la preservación tiene otros contextos sociales, más complejos que la respuesta inmediata de los lectores, incluso de las comunidades de lectores, a los textos. Como veremos, estos contextos institucionales forman y constriñen los juicios de acuerdo con agendas *institucionales*, y de modo tal que la selección de textos nunca representa simplemente el consenso de una comunidad de lectores, sea ésta dominante o subordinada. El escenario en el que un grupo de lectores, definido por una identidad social común y unos valores comunes, confronta un grupo de textos con la intención de emitir un juicio como el de la canonicidad, es una escena *imaginaria*. Ahora, esta escena imaginaria debe ser contrastada con lo que ocurre en un lugar real, la escuela.

El imaginario pedagógico

Podemos ejemplificar muy bien las restricciones socioinstitucionales al proceso de formación del canon por medio de proyectos bienvenidos y necesarios, tales como la *Norton Anthology of Literature by Women*, o la futura *Norton Anthology of Afro-American Literature*. El público de estas antologías seguirá consistiendo, en su mayor parte, de estudiantes universitarios que la usarán como *libros de texto*, o como instrumentos de investigación.

Este hecho es una condición de la producción de ambas antologías, pero es una condición cuya importancia se olvida fácilmente cuando la crítica del canon asume que la selección de textos para ser canonizados representa el consenso de alguna comunidad, dominante o subordinada, y por lo tanto que las antologías representan “cánones alternativos”. Por muchas razones sociales convincentes, ni la *Norton Anthology of Literature by Women* ni la *Norton Anthology of Afro-American Literature* pueden representar el consenso de comunidades hipotéticas de mujeres o afro-norteamericanos. La responsabilidad de seleccionar textos con el propósito de definir una tradición de literatura de mujeres, o de escritores afro-norteamericanos, reside mucho más estrechamente en los editores de las antologías, cuya relación con la cultura femenina o afro-norteamericana es considerablemente más compleja de lo que puede ser indicado por el término “representación”. Esta circunstancia no es escandalosa ni extraordinaria; lo único que significa es que los juicios con vigor canónico tienen una ubicación institucional.³⁶

Sin embargo, es una consecuencia interesante del debate del canon el que haya puesto en duda todo acto de juicio, no sólo porque todo juicio sea siempre histórico, local, o institucional, sino más profundamente por ser apenas ejercido. Esta última postura es expresada inequívocamente por una participante en el debate sobre el curso de “Cultura Occidental” de Stanford:

La noción de una lista central es inherentemente errónea, sin importar qué tipos de obras se incluyen o se excluyen. Es errónea porque tal lista socava la actitud crítica que nosotros deseamos que los estudiantes tomen con respecto a los materiales que leen [...] Un curso con lecturas así crea dos grupos de libros, aquéllos privilegiados por estar en la lista y

³⁶ Hablando de la experiencia de editar la *Norton anthology of Afro-American Literature*, Henry Louis Gates, Jr. se refiere, en una entrevista, a la diferencia entre un programa de investigación y el ejercicio del juicio en un contexto institucional: “cuando yo estaba en la escuela en los años sesenta, todo lo negro que se podía encontrar era impreso. Pero mucho de ello era terrible. Hemos tenido que hacer discriminaciones dentro del corpus de la literatura negra, y dejar aquello que vale la pena dejar”. Estas afirmaciones son reproducidas por Dinesh D’Souza en *Illiberal Education* (172).

aquéllos que no merecen ser incluidos. Sin importar las buenas intenciones de quienes elaboran tales listas, los estudiantes no consideran y no considerarán que estas categorías separadas son iguales (citado por Pratt "Humanities for the Future" 14).

Es difícil ver de qué modo la lógica de tal argumento permitiría que *cualquier* obra fuera enseñada, ya que cada currículo de curso selecciona algunas obras en lugar de otras. La curiosa lógica de ese argumento funde el programa del curso, una selección de textos para su estudio en un contexto institucional particular, con el canon mismo —la suma total de las obras que se suponen "grandes". Un programa de curso estará necesariamente limitado por las restricciones de una clase particular y su rúbrica, incluso por la limitación irreductiblemente material de que sólo cierta cantidad puede ser leída o estudiada en una clase dada. En ningún salón de clase el objeto de estudio es el "canon" mismo. ¿Dónde aparece, entonces? Sería mejor decir que el canon es una totalidad *imaginaria* de obras. Nadie tiene acceso al canon como totalidad. Este hecho es verdadero aún en el sentido trivial de que nadie lee nunca todas las obras canónicas; nadie puede, pues las obras que se invocan como canónicas cambian continuamente de acuerdo con muchas coyunturas diferentes de juicio o conflicto. Lo que esto significa es que el canon nunca es nada diferente de una lista imaginaria; nunca aparece como una lista completa e indiscutida en ningún tiempo ni lugar particulares, ni siquiera en la forma de la antología miscelánea, que sigue siendo una selección de una lista mayor que no aparece en ninguna parte en la tabla de contenidos de la antología. En este contexto, la distinción entre lo canónico y lo no canónico puede verse no como la forma en la que los juicios sobre las obras individuales son efectivamente emitidos, sino como un efecto del programa dado, considerado como un instrumento institucional, es decir, el hecho de que las obras no incluidas en un programa de curso parecen no tener ningún estatus.³⁷ La

³⁷ Este sentido de lo no canónico está muy bien ejemplificado en el argumento de Paul Lauter, "Race and Gender in the Shaping of the American Literary Canon: A Case Study from the Twenties", que proporciona un reporte interesante e informativo acerca de la

condición histórica de la literatura es la de un continuo complejo de obras importantes, obras menores, obras leídas primeramente en contextos de investigación, y obras que de momento están simplemente archivadas en el estante. Cualquiera que estudie las literaturas históricas sabe que el archivo contiene un número indefinido de obras de interés cultural y logros manifiestos. Mientras que esas obras pueden ser vistas como “no canónicas” en algunos contextos pedagógicos —por ejemplo, el contexto del sondeo de las “grandes obras”— su estatus de no canónicas no equivale necesariamente, en el juicio de nadie, a un grado cero de interés o valor. El hecho de que reconozcamos convencionalmente como “el canon” sólo aquellas obras incluidas en tales cursos de sondeo o antologías, como la de Norton o la de Oxford, sugiere hasta qué punto el debate acerca del canon ha sido conducido por agendas institucionales, para las cuales el discurso de la “obra maestra” proporciona un sonoro acompañamiento. Una simple consideración del contexto histórico vuelve a poner en el punto de mira el continuo de las obras culturales, y demuestra que el campo de la escritura no contiene sólo dos clases de obras, las mayores y las que no interesan en absoluto. Por esta razón, la

construcción de antologías de escritos norteamericanos. Sin embargo, interpretar este reporte no es fácil, ya que la forma en que uno lo interpreta depende de qué tan adecuado es el paradigma de inclusión/exclusión para describir la supervivencia o la desaparición de las obras literarias. Mientras que Lauter afirma que “obviamente, ningún cónclave de cardenales culturales establece un canon literario”, le interesa mostrar que “en los años 20 se pusieron en movimiento procesos que virtualmente eliminaron del canon a escritores negros, blancos, mujeres y todos los de la clase obrera”. Estos procesos fueron “la profesionalización de la enseñanza de la literatura, el desarrollo de una teoría estética que privilegió ciertos textos, y la organización historiográfica del cuerpo de la literatura en ciertos ‘períodos’ y ‘temas’ convencionales” (23). Es difícil ver en qué medida estos criterios son intrínsecamente desfavorables para los escritores minoritarios, pero la facilidad con la que pueden hacerse coincidir con y explicar la desaparición de cualquier escritor minoritario dado de una antología a la siguiente nos indica cuán difícil es para nosotros suponer que la identidad social del autor no es el *criterio real* para todo juicio, sin importar dónde ni cuándo. Los procesos que Lauter descubre en su reporte son más complejos que juicios basados en la identidad social de los autores. Tal vez es tiempo de reconocer que es sólo la emergencia, en nuestro tiempo, de la identidad social como un *criterio positivo* de juicio (como la base, en palabras de Lauter, para establecer un “canon literario más representativo y preciso”) lo que requiere de una historia revisionista en la que la identidad social sea el *criterio de juicio negativo* más importante.

categoría de “no canónico” es completamente inadecuada para describir el estatus de las obras que no aparecen en un programa de curso dado.

Aquello que tiene un lugar concreto como una lista, entonces, no es el canon sino el programa de curso, la lista de obras que se leen en una clase dada, o el plan de estudios, la lista de obras que se leen en un programa de estudio. Cuando los profesores creen que han desafiado o derribado de alguna manera el canon y sus principios evaluadores, lo que realmente han hecho es concebir o revisar un programa de curso particular, pues es sólo a través del programa de curso que ellos tienen cualquier acceso a la lista imaginaria que es el canon. Aunque este punto es en algunos sentidos bastante obvio, de todas maneras sirve para desvelar la falacia de utilizar la revisión del programa de curso contra el *principio* del canon. El canon no determina, de ninguna manera, el programa de curso en el simple sentido de que el programa de curso está restringido a seleccionar solamente las obras canónicas; en términos históricos, es mucho más preciso decir que el programa de curso propone la existencia del canon como una totalidad imaginaria. La lista imaginaria es extrapolada de los múltiples programas de curso que funcionan dentro de instituciones pedagógicas individuales en un período de tiempo relativamente extenso. Cambiar el programa de curso no puede significar, en ningún contexto histórico, derribar el canon, porque toda construcción de un programa de curso *instituye*, una vez más, el proceso de la formación del canon.

Para ilustrar el último punto, consideremos en extenso el muy controvertido curso de “Cultura occidental” ofrecido en la Universidad de Stanford, revisado para incluir obras de varias minorías, así como obras de escritores no occidentales:

Mundo Antiguo

Obligatorias:	Muy recomendadas:
Biblia Hebrea, el Génesis	Tucidides
Platón, <i>La República</i> , apartes importantes de los libros 1-7	Aristóteles, <i>Ética nicomaquea</i> , <i>Política</i>
Homero, selecciones importantes de <i>La Ilíada</i> , <i>La Odisea</i> , o ambas	Cicerón
Al menos una tragedia griega	Virgilio, <i>La Eneida</i>
Nuevo Testamento, selecciones, incluido un Evangelio	Tácito

Edad Media y Renacimiento

Obligatorias:	Muy recomendadas:
San Agustín, <i>Las confesiones</i> , 1-9	Boecio, <i>Consolación de la filosofía</i>
Dante, <i>Inferno</i>	Santo Tomás de Aquino, selecciones
Tomás Moro, <i>Utopía</i>	Una tragedia de Shakespeare
Maquiavelo, <i>El príncipe</i>	Cervantes, <i>Don Quijote</i>
Lutero, <i>La libertad cristiana</i>	Descartes, <i>Discurso del método</i> , <i>Meditaciones metafísicas</i>
Galileo, <i>El mensajero sideral</i> , <i>El ensayador</i>	Hobbes, <i>Leviatán</i>
	Locke, <i>Segundo tratado del gobierno civil</i>

Moderno

Obligatorias:	Muy recomendadas:
Voltaire, <i>Cándido</i>	Rousseau, <i>El contrato social</i> , <i>Las confesiones</i> , <i>Emilio</i>
Marx y Engels, <i>Manifiesto del partido comunista</i>	Hume, <i>Investigación sobre el entendimiento humano</i> , <i>Diálogos sobre la religión natural</i>
Freud, <i>Introducción al psicoanálisis</i> , <i>El malestar en la cultura</i>	Goethe, <i>Fausto</i> , <i>Las penas del joven Werther</i>
Darwin, selecciones	Una novela del siglo XIX
	Mill, <i>Ensayo sobre la libertad</i> , <i>La subyugación de la mujer</i>
	Nietzsche, <i>Genealogía de la moral</i> , <i>Más allá del bien y del mal</i>

Si uno ojea la lista de obras en este programa de curso, encuentra que no hay mujeres escritoras (la novela del siglo XIX hace un hueco para una mujer disponible). No hay autores que no sean blancos (dependiendo de cómo defina uno la raza de San Agustín —y esta cuestión no deja de ser una interesante complicación de nuestras nociones de identidad social); y entre más se retrocede en la lista, es más posible que el autor provenga de una clase privilegiada, sacerdotal o noble. Obviamente, para “abrir” este canon, uno debería *modernizarlo*, desplazar la preponderancia de obras pasadas a las más recientes. Y hay por supuesto muchas buenas razones para hacerlo. La presión para modernizar el currículo ha tenido éxito repetidamente, a pesar del conservadurismo inercial de la institución educativa, y es esta presión la mayormente responsable de muchas *exclusiones* históricamente significativas: el hecho de que leamos a Platón, pero no a Jenófanes, a Virgilio pero no a Estacio, no tiene nada que ver con evaluaciones posteriores de su interés relativo; pero la necesidad de escoger entre ellos tiene todo que ver con la modernización del currículo, con el imperativo de hacer lugar a escritores posteriores como Locke o Rousseau. La totalidad del canon, considerado como una lista imaginaria, siempre está en conflicto con la materialidad finita del programa de curso, el hecho de que éste esté restringido por los límites impuestos por el tiempo y el espacio institucionales.

Sin embargo, este hecho ha sido difícil de admitir, tal vez porque ninguno de nosotros estará nunca familiarizado con más de una fracción de lo que se ha escrito y lo que puede considerarse que vale la pena leer o estudiar. Todo lo que cuenta como “conocimiento” es una selección de un agregado que se expande continuamente. ¿Qué sentido tendría, entonces, argumentar que el currículo de Stanford “excluye” a Heródoto, Ovidio, dos de los tres dramaturgos trágicos griegos más importantes, los romances medievales, Rabelais, Calvino, Montaigne, Bacon, Kant, Hegel, los poetas románticos, Proust, Joyce, Mann, para no mencionar a Virginia Woolf, Simone Weil, Richard Wright o Zora Neale Hurston? Si uno reemplazara algunos nombres en el programa de curso de Stanford por los nombres citados, ¿sería el curso de Stanford más

(o menos) representativo de algo llamado “Cultura occidental”? Yo sugeriría que sería mejor comenzar una crítica de este curso a partir de la noción de Cultura occidental, el término que actúa como una sombrilla bajo la cual todos estos textos tan diversos reciben la sombra de la labor de la crítica, la labor de la lectura. (Tal vez vale la pena notar aquí que el concepto de Cultura occidental tiene de por sí un origen relativamente reciente —tal vez no es anterior al siglo XVIII—, y que se constituyó al extirpar los elementos de la cultura africana y asiática que ha asimilado, así como la difícil juntura de lo judío y lo helénico; pero sobre esto tendré más que decir en la sección siguiente).⁴ El concepto homogenizador de Cultura occidental insinúa que todos estos textos están de acuerdo sobre ciertos asuntos fundamentales, o que todos ellos comparten algo que puede reunirse bajo el mismo nombre. Por más que todos ellos merezcan ser leídos, se debería decir que no comparten necesariamente nada en cuanto a sus nociones fundamentales.³⁸ Sería absurdo concluir, a partir de una crítica del canon, que uno no debería leer cualquier obra particular; al contrario, uno debería leer tanto como pudiese. Pero la construcción de un programa de curso comienza con la selección; no comienza con un “proceso de eliminación”. Lo que es excluido del programa de curso no es excluido del *mismo modo* que un individuo es excluido o marginado en tanto miembro de una minoría social, socialmente privada del derecho al voto. Los errores del currículo de Stanford están menos relacionados con sus inclusiones o exclusiones, que con el hecho

⁴ Tal sección, titulada “Multicultural Interlude: The Question of a Core Curriculum”, no aparece en la presente traducción (n. t.).

³⁸ Muchos pensadores occidentales se habrían sorprendido al enterarse de su mutuo acuerdo sobre ciertas cuestiones fundamentales, si hubieran tenido el privilegio de recibir esta información en su propio tiempo. Entre un abundante número de contraejemplos posibles, he elegido el siguiente pasaje de Thomas Hobbes (un escritor canónico, de acuerdo con William Bennett): “Para concluir, no hay absurdo imaginable que los filósofos antiguos, como dice Cicerón (el cual era uno de ellos), no hayan sostenido. Y creo que difícilmente habrá algo más absurdo en el orden de la filosofía natural, que eso que ahora se llama la *Metafísica de Aristóteles*; ni nada que repudie más al gobierno que mucho de lo que Aristóteles ha dicho en su *Política*; ni nada que denote mayor ignorancia, que gran parte de su *Ética*” (514).

de que no es y *no puede* ser un curso de Cultura occidental.³⁹ El programa de curso toma la forma que toma porque su construcción parte de esta noción y se remonta hacia atrás. De ahí que tan pronto como cualquiera de esas obras comienza a ser enseñada como si fuera la expresión de una cultura homogénea y circunscriptora que se extiende del siglo V a. C. hasta el presente, comienza a ser *malinterpretada*.

Lo que uno quisiera aprehender por medio de un conjunto de términos más elaborado es la relación entre las coacciones materiales del programa de curso, entendido como un instrumento de pedagogía, y las variadas totalidades imaginarias que se proyectan desde los currículos históricos. El programa de curso tiene la forma de una lista, pero los ítems en la lista están dotados de una unidad engañosa a causa de su referencia a un todo del cual, se supone, son una selección representativa. Esta unidad engañosa caracteriza efectivamente, no sólo al canon, sino también a los programas de curso que llamamos Literatura inglesa, Literatura romántica, Literatura femenina, Literatura afro-norteamericana. El canon alcanza su totalidad imaginaria, entonces, no por encarnarse a sí mismo en una lista imaginaria realmente existente, sino para construir retroactivamente sus textos individuales como una *tradición* a la que pueden añadirse o substraerse las obras sin alterar la impresión de totalidad u homogeneidad cultural. Una tradición es "real", por supuesto, pero sólo en el sentido en el que lo imaginario es real.⁴⁰ Una tradición siempre unifica retroactivamente producciones culturales dispares (y esto no es menos cierto para la tradición de mujeres escritoras o la tradición de escritores afro-norteamericanos); aunque quizá es imposible prescindir de tales ficciones históricas, siempre se debe tener en mente que el concepto de una tradición dada dice más del contexto inmediato en el que la tradición es definida que de las obras organizadas retroactivamente de ese modo. También, y quizá más

³⁹ La cuestión de la cultura, y de la Cultura occidental en particular, será considerada en detalle en la sección siguiente.

⁴⁰ Sobre este tema, véase *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

interesantemente, entre más grande y más dispar es el cuerpo de textos para ser unificados retroactivamente, el concepto de tradición parece más urgente y totalizador. Si un principio de unidad engañosa está implícito en la construcción de cualquier programa de curso, esto significa que la forma del programa de curso erige las condiciones en las que se puede olvidar que el programa de curso es sólo una lista, que no hay una totalidad cultural concreta de la cual es la expresión. La confusión del programa de curso con el canon inaugura así una pedagogía de la mala interpretación, en donde la especificidad histórica de un texto dado es borrada como si fuera absorbida dentro de la unidad del programa de curso/canon.

En este punto es posible plantear una cuestión más amplia acerca del contexto social de la reforma canónica actual, ya que la construcción de cánones alternativos (esto es, programas de curso alternativos) está muy ligada al deseo de reafirmar la *unidad* cultural de las subculturas o las contraculturas. En un contexto pedagógico, el programa de curso sirve para encarnar esa unidad al proyectar un "canon" alternativo u opositor a partir de la lista sinécdoquica que es el programa de curso. Yo sugeriría que la presente fijación impaciente en el canon (o en el programa de curso como su avatar) tanto por parte de sus defensores como de sus críticos, puede interpretarse como el síntoma de cierta ansiedad asociada a la desunión que se percibe en la sociedad contemporánea. La crítica del canon responde a la desunión de la cultura como un todo, como un todo *fragmentado*, al constituir nuevas unidades culturales al nivel del género, la raza o, más recientemente, subculturas étnicas o subculturas gays y lesbianas. La cuestión real que se nos presenta no es si estas formaciones subculturales producen una regularidad de comportamiento demostrable en ciertos grupos sociales (obviamente lo hacen), sino si el concepto de "comunidad" nombra acertadamente el lugar y el modo de operación de estas regularidades culturales. La ausencia de cualquier otro concepto en el debate presente para describir el lugar de la cultura representa un serio defecto en el vocabulario sociológico del discurso pluralista liberal, una pobreza que es especialmente evidente si recordamos la distinción

entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que Ferdinand Tönnies introdujo hace tiempo en su estudio de 1887 de ese nombre. Es inmediatamente evidente que mientras que el pluralismo liberal emplea continuamente el concepto implícitamente sociológico de *Gemeinschaft* (comunidad), no tiene a su disposición ningún concepto de *Gesellschaft* (asociación). Así, es incapaz de describir el efecto político de cualquier forma de asociación que no implique el supuesto de una unidad cultural, o “comunidad”. La distinción de Tönnies tenía la intención de resaltar el hecho de que las sociedades modernas se caracterizan por el predominio real de la *Gesellschaft* sobre la *Gemeinschaft*. Si podemos o no hablar de la politización de la *Gemeinschaft* —y puede haber ciertamente muchas razones por las que podríamos desear hacerlo, razones que tienen que ver con la condición “postmoderna”— parece que tal política no puede probar ser efectiva si olvida las condiciones reales que hacen compleja la existencia de las comunidades, si olvida la modernidad misma. Nuestro tribalismo postmoderno no hace que esas condiciones desaparezcan. Para vincular este argumento al contexto del debate del canon, un olvido de la modernidad puede verse como si correspondiese a un olvido del ser institucional de la universidad, su ser como “asociación”. El deseo de reducir la cuestión del canon a una relación entre un conjunto de textos y una comunidad dada olvida el hecho de que la universidad no es una comunidad, a pesar de ser equivocadamente concebida como tal en el imaginario pedagógico.

La forma discursiva que media entre la escena pedagógica del debate sobre el canon y la escena social de la fragmentación social percibida o la *Gesellschaft* es la *lista misma*. Quisiera sugerir que una obsesión con la forma de la lista define una versión de lo que Cornelius Castoriadis y Claude Lefort han llamado el “imaginario social”, todo el ámbito de significaciones imaginarias que organizan la vida social como algo por encima de la satisfacción de necesidades o funciones materiales, y que postulan la unidad de la “sociedad” ante la división social.⁴¹

⁴¹ Véase Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson (Cambridge: MIT Press, 1986), 195 y sigs.; y Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trad. Katleen Balme (Cambridge:

Análogamente, lo que yo llamo el “imaginario pedagógico” organiza la vida discursiva e institucional de los profesores por encima de la simple función de diseminar el conocimiento, y proyecta una unidad de la “profesión” en el ámbito ideal de su autorepresentación, la concepción de su propio ser como una especie de comunidad.

Para hacer visible el imaginario pedagógico como una fetichización del programa de curso/lista, consideremos el ejemplo de la lista añadida a *Cultural Literacy* de E. D. Hirsch, cuya función se reduce a comunicar lo que Hirsch cree que es la cantidad de conocimiento necesaria para una alfabetización funcional. No necesitamos insistir aquí en la peculiaridad de un argumento que ofrece como condición previa a la lectura la misma información que uno ordinariamente adquiere como *consecuencia* de leer. Si los norteamericanos son “culturalmente analfabetos”, este hecho es evidencia de la incapacidad del sistema educativo para proponer un motivo para la lectura en una población nominalmente alfabetizada. Para los propósitos del ejemplo, sin embargo, estoy menos interesado en disputar el argumento de Hirsch (ha sido muy bien y extensamente refutado por otros),⁴² que en explicar por qué el conocimiento que define la alfabetización cultural debe tomar la forma de una *lista*; y de hecho yo argumentaría que es realmente la forma de la lista la que le ha permitido al libro de Hirsch producir efectos de fascinación, tanto en el imaginario social como en el pedagógico. La lista que define la cultura común del “alfabetizado cultural” (esto es, aquel culturalmente aventajado) es en sí misma un artefacto ejemplar de la cultura de *masas*, con sus listas de los diez mejores —para— todo. Como tal, la forma de la lista es un caso significativo del imaginario social en acción; pero, ¿qué significa al interior de ese imaginario?

MIT Press, 1987), 115 y sigs. [*La institución imaginaria de la sociedad*, trad. Antonio Vicens (Barcelona: Tusquets, 1989), vol. 2]. El sentido del imaginario social que evoco se ubica en algún lugar entre la noción de Castoriadis (para quien lo imaginario converge en el ámbito de lo simbólico) y la de Lefort (para quien está estrechamente asociado con la teoría de la ideología).

⁴² Véase, por ejemplo, la publicación de la Modern Language Association, *Profession 88* (Nueva York: Modern Language Association, 1988), con artículos de Andrew Sledd y James Sledd, Helene Moglen, Robert Scholes y Paul B. Armstrong.

Uno debería invocar a Lukács o a Adorno para emprender una crítica de la nostalgia por la comunidad que penetra este aspecto de la cultura de masas, en medio de su carnaval de diversidad cultural, su dispersión y fragmentación infinitas del conocimiento. La lista fetichizada es un síntoma de lo que Lyotard ha descrito (y también celebrado) como la "condición postmoderna del conocimiento".⁴³ Ciertamente, nada puede ser más alienante (en el rango completo de los sentidos marxianos) que leer de corrido la lista de Hirsh, de la que extraigo la siguiente secuencia para comentarla: Agamenón, agresión, Agnew (Spiro)*, agnosticismo, acuerdo (*agreement*) (gramática), negocios agrarios (*agribusiness*), polución del aire (*air pollution*), índice de la calidad del aire (*air quality index*), Akron, Ohio.⁴⁴ De Agamenón a Akron, Ohio, hay, efectivamente, un gran trecho; es la cultura occidental en el estante. Nada *tiene sentido* en la secuencia, y mucho menos su origen en la casa de Atreo. Sin embargo, las relaciones entre estos términos no son tan difíciles de plantear a otro nivel del análisis, al nivel de una crítica que toma como su objeto no el contenido sino la *forma* de la lista, la forma que unifica estos términos como si constituyeran ese capital cultural llamado "alfabetismo cultural". Esta última forma de capital está muy relacionada, como veremos, con el tipo de conocimiento de lo que es la *gramática*, el tipo de conocimiento transmitido por una

⁴³ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington y Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) [*La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolin Rato (Madrid: Cátedra, 1984)].

* Spiro T. Agnew fue el trigésimo noveno vicepresidente de los Estados Unidos, elegido en 1968 y reeligido en 1972, en ambos casos en la campaña de Richard Nixon (n. t.).

⁴⁴ Hirsch comenta la forma de la lista: "Una de las mayores virtudes de una lista de alfabetismo cultural es su finitud. Tan pronto como uno piensa sobre ello, es obvio que la información compartida en una nación inmensa como la nuestra debe ser limitada [...] El simple hecho de ilustrar la finitud de la cultura literaria es útil. Debe dar energía a la gente para aprender que sólo unos pocos cientos de páginas de información se levantan entre el alfabetizado y el analfabeto, entre la dependencia y la autonomía" (143). Hirsch no continúa para delinear la conclusión apropiada, que es que la infinidad virtual de la información en nuestra cultura corresponde a, es la "condición postmoderna" de, la heterogeneidad irreducible de la cultura. La "finitud" cómoda de la lista es la negación ideológica de esa heterogeneidad.

educación literaria; pero no revela en sí misma la relación entre negocios agrícolas (*agribusiness*) y polución del aire (*air pollution*), o entre Spiro Agnew y agresión. Su unidad engañosa es una represión de las relaciones *sistémicas* entre los términos mismos que podrían significar (con sorprendente precisión) el mundo del capitalismo tardío, donde el detrito de cultura “occidental” es meramente yuxtapuesto al nombre de Akron, Ohio, el centro de producción de goma de los Estados Unidos —como nos lo dice el subsiguiente *Dictionary of Cultural Literacy* de Hirsch. La forma de la lista excluye de antemano cualquier análisis sistémico de sus propios términos a nombre de una nostalgia en la que Agamenón y Akron pueden realmente pertenecer a una “cultura común”. La no existencia de esta cultura, o su existencia actual como cultura de masas, es sólo el hecho que la lista de Hirsch manifiesta y niega al mismo tiempo.

Yo sugeriría además que la forma cultural masiva fetichizada de la lista, como uno de los casos del imaginario social, determina la forma de la crítica del canon en la universidad, la fijación en el programa de curso como una lista excluyente. La nostalgia por la comunidad permea el debate sobre el canon, tanto en la postura de izquierda como la de derecha del debate —por un lado como la unidad de la cultura occidental, y por el otro como la unidad de sus contraculturas individuales, representadas por cánones de obras “no canónicas”. Ambas unidades se enfrentan al actual predominio de la cultura de masas al proyectar una totalidad imaginaria a partir de la imagen de la diversidad cultural de la cultura de masas —la forma de la lista. No hay duda de que las unidades culturales, especialmente las unidades en oposición, tienen efectos políticos, que el concepto y la experiencia de la “solidaridad” es esencial para cualquier lucha. Pero el imaginario pedagógico en el que se propone la crítica del canon va, al mismo tiempo, más allá de esa solidaridad, puesto que construye, a partir de su alternativa canon/programa de curso/lista, una cultura (de mujeres escritoras, o escritores afro-norteamericanos) más homogénea de lo que realmente es, y más acá de esa solidaridad, porque la imagen de la homogeneidad cultural que disemina es sólo una imagen para aquéllos que la consumen en la universidad, donde

es consumida *como* una imagen. En la práctica, el canon “abierto” puede reivindicar la validez representativa no de “mujeres” o “negros” sino de mujeres o negros en la universidad —que no es en sí misma un lugar *representativo*. La universidad es, sin embargo, un lugar de poder real (para la distribución de capital cultural), y por lo tanto un buen lugar para que una praxis política defina su objeto. Tal objeto no debe ser solamente el imaginario, el canon como imagen, incluso en el caso de que tal praxis deba actuar algunas veces sobre la imagen, o movilizar la energía potencial de lo imaginario. Lo imaginario tiene efectos sociales reales, y a veces benéficos, pero estos efectos siempre están mediados por la forma institucional dentro de la que se expresan.⁴⁵

La diferencia entre el canon y el programa de curso, entonces, es la diferencia entre el imaginario pedagógico, con sus imágenes de totalidad cultural o contracultural, y la forma de la lista, entendida como el ejemplo del imaginario social de la cultura de masas que niega y afirma simultáneamente la heterogeneidad cultural. Como profesores nunca debemos, por supuesto, dejar que el programa de curso determine la pedagogía, incluso o especialmente cuando “cambiamos el programa de curso”. El hecho de que hayamos pensado que este último proyecto implicaba cambiar o incluso derrocar el canon mismo significa que no reconocemos la forma del

⁴⁵ De hecho, existe un gran cuerpo de crítica sobre el tema del currículo y su función dentro del sistema educativo, crítica de la que el debate del canon ha sido mayormente inconsciente. Véase, por ejemplo, Michael Apple, *Teachers and Texts: A Political Economy of Class and Gender Relations in Education* (New York: Routledge, 1988) [*Maestros y textos: una economía política de las relaciones de clase y sexo en educación* trad. Marco Aurelio Galmanni (Barcelona: Paidós, 1989)], y Michael Apple, ed., *Cultural and Economic Reproduction in Education: Essays on Class, Ideology and the State* (London: Routledge, 1982); o Stanley Aronowitz y Henry Giroux, *Education Under Siege: The Conservative, Liberal, and Radical Debate over Schooling* (South Hadley: Bergin and Garvey, 1985). Estas obras incluyen también bibliografías extensas. La ausencia de referencias a tales trabajos en el debate sobre el canon, y de hecho la ausencia de comentario acerca de la relación entre el currículo de la universidad y el currículo de los niveles inferiores del sistema, sirve de testigo de cómo el debate ha sido conducido enteramente en el imaginario pedagógico de profesores universitarios. Sobre el actual estado del sistema de educación pública en los Estados Unidos, véase el relato intenso de Jonathan Kozol, *Savage Inequalities: Children in America's Schools* (Nueva York: Harper, 1991).

programa de curso como una estructura mediadora en un lugar institucional que le es propio. Renunciar a la labor teórica y práctica de analizar estructuras pedagógicas en sus propios lugares institucionales es ceder a lo imaginario, jugar el juego de la cultura sin comprenderlo. Solamente en el imaginario pedagógico puede uno concebir que el hecho de cambiar el programa de curso significa, en cualquier sentido *inmediato*, cambiar el mundo; lo que se requiere ahora es un análisis de la ubicación y la mediación institucionales de tales estructuras imaginarias, como el canon, para tasar, en primer lugar, los efectos reales de lo imaginario, y luego conducir lo imaginario mismo a un control político más estratégico.

Es un hecho evidente que hoy día se enseñan, en las clases de literatura, muchas más escritoras mujeres de las que solían enseñarse, del mismo modo que es un hecho que hoy hay muchas más mujeres autoras, y del mismo modo que es un hecho que hoy hay muchas más mujeres en los campos profesionales y directivos. También es un hecho que la carga de pobreza en las últimas décadas se ha desplazado cada vez más a los hombros de las mujeres. ¿Cuál es la relación entre estos hechos? En el momento presente, la crítica del canon no puede ofrecer ningún análisis de la relación entre las formas de capital cultural y material, y nunca lo hará si se dedica simplemente a confirmar el yo imaginario ideal de una clase profesional dirigente recientemente constituida, que ya no es exclusivamente blanca o masculina. Muy poca oportunidad de regocijarse al ser “representados” en el canon han tenido aquellos a los que nunca se les ha enseñado, o se les ha enseñado inadecuadamente, la *práctica* de la lectura. Tal representación no se dirige a, o compensa, las condiciones socioeconómicas de su existencia mientras que la escuela siga distribuyendo inadecuadamente el capital cultural. Reconozcamos, entonces, que la universidad pertenece a un *sistema* educativo que incluye todos los niveles y todos los tipos de escuelas, superior o inferior, pública o privada. Si hemos emprendido la modernización necesaria del currículo en la última década, debemos reflexionar sobre el hecho de que lo que ha sido revisado es un currículo en la *universidad*, en respuesta a presiones sociales registradas de un modo mucho más ambiguo en