
Héctor M. Leyva

Universidad Nacional Autónoma de Honduras,
Honduras
realidad.director@uca.edu.sv

Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

núm. 145-146, p. 3 - 34, 2015

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

ISSN: 1991-3516

ISSN-E: 2520-0526

Periodicidad: Semestral

realidad.director@uca.edu.sv

DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i145-6.4038>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/769/7695546007/>

Resumen: El propósito de la conferencia es evaluar lo que se ha llamado una “primavera crítica” para los estudios culturales centroamericanos. Se presentan cuatro investigaciones relevantes de autores de la región y se describen sus perspectivas teóricas y metodológicas. El análisis encuentra unas operaciones de interpretación simbólica que al integrar la lectura del texto literario en el texto social, transforman en la práctica los estudios literarios en estudios culturales. El símbolo, como representación de la conciencia del ser en el mundo, se reconoce –siguiendo a Gadamer– como el elemento distintivo de lo literario cuya interpretación lleva a franquear los límites del texto. El poscolonialismo, el posestructuralismo, el psicoanálisis, la teoría queer, la deconstrucción habilitan la interpretación y confieren singularidad a estas investigaciones. Una consideración especial se da a su emplazamiento epistémico en tanto que no solamente se afinan en corrientes teóricas internacionales, sino que sus practicantes radican en instituciones académicas de EEUU, sin que por esto puedan dejar de considerarse estudios culturales centroamericanos.

Palabras clave: Estudios literarios, Estudios culturales, Crítica literaria, Centroamérica, Literatura, Símbolo.

Abstract: The purpose of this lecture is to assess what has been called a “Critical Spring” in Central American Cultural Studies. It examines the theoretical and methodological perspectives of four relevant researchs. This analysis finds in them symbolic interpretive operations that when integrating the reading of the literary text into the social text, transform the practice of literary studies into cultural studies. The symbol, as representation of the awareness of the Being-in-the world, as it is recognized following Gadamer, is the distinctive element of the literary whose interpretation leads to cross the threshold of the text. Postcolonialism, Poststructuralism, Psychoanalysis, Queer Theory, Deconstruction enable the interpretation and grant originality to these researchs. A special consideration is given to their epistemic location not only because they establish themselves in international theoretical currents but because their practitioners come from academic institutions from the United States, without this being a reason for not being considered Central American Cultural Studies.

Keywords: Literary studies, Cultural studies, Literary criticism, Central America, Literature, Symbol.

Los estudios culturales en Centroamérica, como en el resto del continente, son un campo en construcción prometedor por los entusiasmos que están consiguiendo convocar en la dirección de una visión integradora de la producción simbólica en su imbricación con las dinámicas sociales, económicas y políticas. Numerosas investigaciones desde múltiples puntos de vista se están desarrollando para explorar dimensiones antes no consideradas de la vida cultural. Pero la impresión de participar en una especie de “primavera crítica” no es ajena a una cierta “ansiedad epistémica”, a las incertidumbres sobre su condición disciplinaria, su consistencia, o su carácter epigonal. Esta conferencia quiere ser una invitación a incorporar en los estudios culturales centroamericanos las interrogantes con respecto a su hacer: ¿qué estamos haciendo?, ¿qué queremos hacer?, ¿para qué?

Originalmente esta conferencia quiso limitarse a la primera pregunta. A principios de este año serví un curso en la Maestría en Literatura Centroamericana de mi universidad en la que leímos capítulos extraídos de cuatro textos que a los alumnos y a mí nos parecieron extraordinarios. Esos libros fueron: *El barroco descalzo. Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua* (2003) de Erick Blandón; *Excéntricos y periféricos: escritura autobiográfica y modernidad en Centroamérica* (2012) de Leonel Delgado Aburto; *Estética del cinismo. Pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra* (2010) de Beatriz Cortez; y *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala. Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural* (2008) de Emilio del Valle Escalante. El objetivo del curso era ilustrar los desarrollos actuales de los estudios literarios centroamericanos, particularmente el modo en que esos estudios se convierten en nuestros días en estudios culturales por sus encuadramientos conceptuales y sus modos de proceder. Los textos críticos seleccionados se complementaron con la lectura de una de las obras literarias en la que esos textos enfocaban alguna parte de sus análisis y que representaban momentos importantes en la historia literaria del Istmo: *El Güegüense* para el texto de Erick Blandón, *La vida de Rubén Darío escrita por él mismo* para el texto de Leonel Delgado, *Trece* de Rafael Mejívar Ochoa para el texto de Beatriz Cortez y *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión para el texto de Emilio del Valle. Como resulta fácil imaginar el curso fue rico en discusiones con respecto a las orientaciones teóricas y metodológicas de los estudios y a los contra-puntos entre los análisis de las obras que hacían los críticos literarios y los que proponían los estudiantes. Poco tiempo después, cuando debía escribir esta conferencia, me pareció oportuno compartir esta experiencia que podía ser de interés tanto para los colegas del campo de los estudios literarios como para los de otros campos de los estudios culturales por la labor docente que la mayoría desempeñamos en nuestras universidades.

En la primera parte de esta conferencia, efectivamente (aunque de forma sucinta), presento estos textos críticos como muestra del tipo de estudios culturales que se están produciendo en la región. En la segunda parte ofrezco algunas reflexiones sobre el curso y sobre el giro de los estudios literarios hacia los estudios culturales, si bien la experiencia del curso y sus anécdotas al final se limitaron a mínimos apuntes a la vista de los nuevos problemas que su comentario trajo a colación. Dar a conocer este tipo de textos, debatirlos y familiarizarnos con ellos es una tarea pendiente en un momento en que la producción crítica parece rebasar su recepción, pero incluso más prioritario puede ser reinscribir las interrogantes sobre el estatuto epistemológico de estos estudios que notoriamente han venido quedando rezagadas en la región.

Un hecho aparentemente fortuito vino a reconducir la conferencia en esta última dirección, algo que me pasó desapercibido cuando elegí los textos y planifiqué el curso pero que a la larga no iba a poder soslayar. Los cuatro textos habían sido escritos al interior o en estrecha dependencia de la academia norteamericana, lo que elevó inmediatamente a la consideración el lugar de la enunciación como sitio crucial de los estudios culturales. Numerosos y caldeados debates antes y después del año 2000 se sostuvieron en publicaciones y foros académicos norteamericanos con participación de destacados intelectuales latinoamericanos en torno a

los desplazamientos y distorsiones que el emplazamiento en EEUU podría suponer para los estudios culturales latinoamericanos. Fue la oportunidad para que emergiera una importante revisión de los condicionantes institucionales, de los fundamentos conceptuales y de las premisas programáticas y políticas de estos estudios. Imposibilitado de dar cuenta de la extensión, diversidad y profundidad de esos debates, debí recurrir a algunos de los planteamientos originales sobre el lugar de la enunciación, para insistir en su adecuado entendimiento, y para defender los textos que había elegido para el curso de la descalificación apriorista de ser simplemente estudios culturales “made in usa”. De estas consideraciones y de esta defensa me ocupó en la tercera parte de esta conferencia.

BARROCO DESCALZO

El estudio de Erick Blandón (2003) ofrece una desconstrucción radical de *El Güegüense* como símbolo de la identidad nacional. Si en el horizonte más amplio puede estar la utopía de una sociedad democrática, “interétnica, intergenérica, realmente multilingüe y multicultural” (p. 217), en el estudio a lo que se asiste es a una demoledora crítica de la labor de los letrados en la institucionalización de ese personaje masculino “fanfarrón, malhablado y picaresco”, que si bien pudo tener su lugar en la fiesta barroca colonial del Pacífico, se extendió como signo de la nicaraguanidad invisibilizando las demás regiones y ejerciendo violencia sobre las identidades reprimidas o marginalizadas con un alto contenido racista, machista, misógino y homofóbico.

Blandón desmonumentaliza la obra devolviéndola a su contingente constitución textual y haciendo visibles las distintas operaciones de manipulación a que pudo ser sujeta por los letrados. El proceso de canonización iba a producirse en la década de 1940, cuando la obra había dejado prácticamente de representarse, pero cuando se vivía un momento de restauración conservadora liderado por Pablo Antonio Cuadra y el grupo de poetas exvanguardistas agrupados en la Cofradía del Taller San Lucas. Cuadra iba a publicar por primera vez la obra en Nicaragua instaurándola como el monumento cultural primordial del mestizaje. La curiosa pieza arqueológica inscrita en lengua indígena y castellano, en la que triunfaba un ingenioso personaje popular, presumiblemente mestizo, ofreció la oportunidad inigualable de contribuir a inventar una tradición e imaginar una nación. En el discurso de Cuadra y de quienes le siguieron el Güegüense es el personaje que el nicaragüense lleva dentro, el “abuelo”, el “tata”, “el sublime fachento, jactancioso y locuaz” que vive en “el alma del pueblo” (Blandón, 2003, p. 114). De este modo, señala Blandón, se hizo pasar por herencia de sangre lo que era producto de una operación cultural y se ofreció carta de naturaleza a lo que era expresión de un pensamiento homogenizador. La obra fue integrada a un conjunto de tópicos de exaltación del mestizaje, del hispanismo y del catolicismo, que teniendo su epicentro en la costa del Pacífico vinieron a funcionar como bases discursivas del Estado (Blandón, 2003, p. 34).

Para Blandón, *El Güegüense* fue expresión de un “barroco descalzo”, que en su definición vendría a ser la forma que pudo cobrar este arte en las regiones marginales del Imperio colonial. Un barroco que no fue el suntuoso y altamente formalizado de las capitales virreinales, sino el deslucido y desarreglado de provincias pobres y mal articuladas en las que pudo llegar a confundirse con el carnaval y dar lugar a insólitas expresiones de ironía popular antiautoritaria como las que exhibe *El Güegüense*.

Lo problemático del Güegüense resulta de que en su confrontación con el poder político ratifica otras formas oprobiosas de poder social. La atmósfera de burla de las autoridades, siendo racista respecto de los indios principales, se logra arrojando la carga de prejuicios de su sociedad. Los acusa de homosexuales, de fungir como mujeres del gobernador, de ser el cabildo comparable a una casa de prostitución, entre otros., e invita veladamente a la plebe a complacerse en la irrisión. Particularmente es vilipendiada la figura del “cochón”, del homosexual pasivo, recipiente de la penetración. “El que ‘coge’-dice Blandón (2003)- no es víctima del escarnio social que condena al ‘cogido’, quien así se feminiza y adquiere la etiqueta de ‘cochón’”. “La apariencia masculina -añade- es lo determinante para la condena o aceptación del varón que se ve involucrado en una actividad homosexual” (p. 182).

Estos giros infamatorios del discurso del Güegüense habrían resultado, según Blandón, de la implantación por los conquistadores del ideograma de la homofobia en la conciencia de criollos y mestizos. Las prácticas indígenas homosexuales habrían sido aherrojadas bajo la episteme eurocéntrica del poder colonial, como fueron subalternizados los indios y las mujeres bajo el peso de los ideogramas del racismo y de la misoginia. De modo que aún siendo expresión de posiciones contestatarias y emancipatorias, *El Güegüense* se habría hecho eco de estas formas de la colonialidad del poder que inconscientemente habría contribuido a proyectarlas más allá de la crisis del orden colonial.

ESCRITURA AUTOBIOGRÁFICA

Leonel Delgado en su libro hace una lectura crítica de las autobiografías centroamericanas como construcciones de figuras de autoridad epistemológica, política y cultural y como formas de articulación e intervención de la élite letrada en la historicidad y en la vida nacional. En cierto sentido realiza para el Istmo el trabajo crítico iniciado por Silvia Molloy de estudiar en Hispanoamérica las “fabulaciones” a las que recurren los autobiógrafos para publicitar una imagen de sí mismos, que es reveladora tanto de las formas de conciencia del yo (mediadas por la literatura y la cultura) como de los proyectos de los letrados para las sociedades (mediados por la ideología y la política). El relato de la trayectoria de vida como proceso de individuación que muy bien ha podido responder al asentamiento de las narrativas del sujeto europeo occidental, ha podido incitar la escenificación de tropos (de figuraciones literarias del yo, incluso de modelos de heroicidad) que han logrado sintetizar los deseos individuales y las aspiraciones sociales. Las autobiografías han expresado una voluntad de poder en su determinación de inscribir al individuo en la memoria colectiva, y más aún en el de insertarlo en un destino histórico significativo, soñado, ideal para sus comunidades imaginadas, con lo que han devenido en documentos de importancia invaluable (aunque con frecuencia desdeñados) para la comprensión histórica de los proyectos de sociedad desplegados por la élite letrada.

Cuando Rubén Darío en su inconclusa novela *Oro de Mallorca* se refiere al disciplinamiento de sus debilidades “femeninas” (de la ensoñación, del capricho, del lujo, de la ostentación) y al sometimiento de sus inclinaciones “bárbaras” (de las pasiones sexuales, del alcoholismo, de los terrores atávicos) independientemente de que remita a acontecimientos de la vida verdadera (de su experiencia religiosa en la isla mallorquina) representa en términos ideológicos y políticos la subsunción del individuo al modelo de sujeto viril y civil del americanismo arielista de José Enrique Rodó (quien pocos años antes había censurado el exceso de sensibilidad y afrancesamiento del nicaragüense). Darío acogiendo tal planteamiento, iba a publicar después *Cantos de vida y esperanza*, donde ya el canto civil y viril resultó palmario (Delgado, 2012, p. 79).

De forma comparable, cuando Froylán Turcios confiesa que la idea de escribir su autobiografía le nació en las colinas de Roma ante la contemplación de las ruinas imperiales, está poniendo de manifiesto no tan solo (o no necesariamente) un acontecimiento anecdótico de su vida sino especialmente su deseo de encarnar en una figura patricia integradora de la historia nacional en la universal (Delgado, 2012, p. 135).

El análisis de Delgado afina el enfoque en las especificidades locales que pudieron distinguir el discurso autobiográfico centroamericano. Si Frederic Jameson había observado la alegoría nacional que cobraba forma en el retrato de sí de este tipo de discursos en el tercer mundo, y si Silvia Molloy había destacado su asociación con el liberalismo y el arielismo americanista, Delgado hace ver la recurrencia entre los autobiógrafos centroamericanos de la aspiración a la integración del *otro* en la comunidad nacional. Recurrencia del motivo (utópico) moderno de constitución de la nación en la incorporación democrática de todos, algo que discursivamente cristalizó en la apelación a la conversación dentro de unos textos convencionalmente monológicos.

Delgado (2012) sostiene que esta representación del *yo* con referencia a los *otros* pudo responder a un “deseo populista” que mediatizaba el relato autobiográfico y lo implicaba en una “constante observación y análisis de las retóricas del habla”, pero un deseo de comunión con el pueblo que en la práctica no lograba “concretarse plenamente” (p. 128). Deseo contrariado, podría decirse, por la propia voluntariedad del letrado cuya convocatoria suponía subordinar bajo su voz a los otros.

El testimonio de la narrativa revolucionaria que arranca en la década de 1960, en cierto modo viene a ser la realización y la contradicción más importante de esta aspiración conversacional del autobiografismo centroamericano. Estas narrativas mixturadas, producto de la colaboración del letrado y el subalterno, instalan una voz en otra que interpela los fundamentos del discurso literario y de las historias oficiales nacionales. El deseo discursivo de los otros que en la tradición autobiográfica precedente era retóricamente convocado para terminar siendo subordinado, en el testimonio logra una presencia que desafía la hegemonía, así sea bajo formas híbridas. Delgado suscribe la tesis de que el testimonio representa la expresión de lo reprimido, de lo antes borrado, silenciado o excluido, la experiencia de los grupos subalternos que buscando su unificación y manifestación fueran permanente intervenidos por la iniciativa de los grupos dominantes.

En contra de la descalificación del testimonio y del alegato sobre su incapacidad para expresar al subalterno, Delgado aboga por leerlo en sus espejismos, en su constitución figurativa como una instancia representacional que en su lucha por el poder representativo, aun no pudiendo restituir la unidad de la voz a la subjetividad, construye una presencia que excede la literariedad y que interpela la discursividad hegemónica. Es la propuesta de avanzar más allá del fonocentrismo, del referencialismo o del esencialismo que pudieron dominar la discusión del testimonio e interpretar sus contradictorias propuestas en el marco insuperable de la discursividad simbólica y la historicidad dinámica propia de las concreciones representacionales.

ESTÉTICA DEL CINISMO

El libro de Beatriz Cortez analiza la literatura centroamericana de posguerra bajo el argumento de un giro de la sensibilidad hacia el cinismo. La pérdida de la fe en los proyectos revolucionarios habría provocado desde su perspectiva una suspensión de la moralidad social, sobre todo de su peso normativo sobre el individuo, que habría hecho posible la exploración de espacios antes prohibidos de su sensibilidad, de sus pasiones, pero una exploración que a la larga se habría revelado como una trampa, como una falsa salida que habría conllevado al daño del individuo, su autodestrucción, la pérdida de la alegría y de la autoconfianza en el propio poder. El libro consigue elevar a la consideración la literatura como conciencia de la subjetividad, de la vida íntima, de la sensibilidad como espacio micropolítico en que converge la conflictividad social. En una síntesis muy personal, el libro es una reescritura de la tesis doctoral de la autora y de su trabajo crítico posterior de más de una década. Además de registrar los signos del desencanto y la desesperanza, y las exploraciones de las “pasiones fuertes” y los “deseos más oscuros” (Cortez, 2010, pp. 31, 36), el análisis de una diversidad de textos

poéticos y narrativos de autores de los distintos países de la región incluye una reconsideración de las categorías de representación y ficción a propósito del testimonio y de la recusación de la novela en las décadas precedentes; ofrece una crítica de las versiones oficiales, fijas y prescriptivas de la identidad nacional, de las versiones masculinas del género y la sexualidad; indaga en las expresiones literarias de las luchas, los mundos, las fantasías y los deseos femeninos, asimismo interroga en la literatura los signos de procesos de deterioro de la familia en los contextos actuales.

En la poesía de excombatientes salvadoreños encuentra la autora los registros de una sensibilidad que se debate entre la memoria y el olvido, entre las cicatrices de una guerra que se quiere dejar atrás y de unas nuevas vidas que se quisiera reconstruir. Poesía que quiere salir de lo que pudo ser una opresiva normatividad revolucionaria y expresión de los deseos más íntimos: “el deseo de sobrevivir, el deseo de ser libre, el deseo de amar, el deseo de partir” (Cortez, 2010, p. 31). En la narrativa de Rafael Menjívar Ochoa y en la de Horacio Castellanos Moya encuentra las expresiones más claras de la experiencia desencantada de la posguerra; son las vidas vacías de unos personajes que no atinan a encontrar un objetivo por el cual seguir viviendo. En la novela *Trece* de Rafael Menjívar, el personaje programa el día de su propia muerte como último recurso para lograr la visibilidad que como escritor no había podido conseguir. Esta narración permite considerar la autodestrucción (incluso solazarse con ella), si bien no oculta su paradójica sumisión a la normatividad social, pues para construirse como sujeto (para hacerse visible en el espacio social) el individuo accede a autodestruirse. En *Baile con serpientes* de Castellanos Moya, el personaje roba la identidad de un vagabundo para vivir las experiencias más perversas de la violencia y del sexo. Para el tímido personaje de esta novela, la crueldad y el crimen que vive bajo la identidad del vagabundo son una forma de escapar de la normatividad social –abandonar el centro para vivir las pasiones de la marginalidad- pero es un escape que conlleva a la abyección y degradación.

Al considerar el auge de los testimonios en el período revolucionario anterior, la autora encuentra que hubo una recusación de las narrativas de ficción por ocuparse de dilemas subjetivos como estos que entonces se juzgaron pequeño-burgueses y que, sin embargo, podían encerrar las inquietudes más significativas para los sujetos.

La obsesión por la verdad y por la representación de la realidad pudieron conducir tanto al auge de los testimonios como a los estériles debates que se produjeron en la academia norteamericana, esto fue predominio de una racionalidad moderna heredera de la Ilustración que sobrevaloró la verdad –aunque se encontrara comprometida en operaciones de poder- y predominio de la representación aunque esta escasamente reconociera la alusión a referentes externos como motivos del discurso. Para la autora, las descalificaciones que hace David Stoll del testimonio de Rigoberta Menchú son evidencia de las operaciones de poder por el control de la verdad, una verdad que el antropólogo norteamericano presumió perseguir con desinterés y que juzgó que se encontraba simplemente fuera del alcance de la testimoniante. Los testimonios, de acuerdo con la autora, pudieron cumplir funciones de cohesión identitaria, de solidaridad y de movilización social que pudieron escapar a los parámetros de la verdad y la representación. Muy importante para la autora resulta reconocer en estos textos testimoniales tanto como en la narrativa de ficción, el papel no suficientemente apreciado que cumplen en la constitución subjetiva las discursividades que conllevan la expresión de la conciencia de sí mismos de los individuos, búsquedas de sus sensibilidades e identidades, y figuración de sus trayectorias.

A contracorriente de la discursividad hegemónica, que entre otras cosas ha impuesto ficciones masculinas del género, de la identidad y de la historia, la autora reclama la atención para manifestaciones literarias de la diversidad de identidades y sensibilidades que se debaten contra la represión y el silenciamiento. Las luchas de mujeres campesinas que no encajan en el feminismo ortodoxo, las de mujeres de clase media contra los opresivos medios patriarcales, y las de hombres y mujeres contra los rigores de la normatividad heterosexista. En la narrativa de Salvador Canjura encuentra en personajes masculinos signos de resistencia a someterse a los patrones machistas de la sociedad; en la de Rafael Menjívar encuentra formas de conciencia de la castración emotiva que supone para los hombres la prohibición del afecto hacia individuos del mismo sexo; como igualmente encuentra en la narrativa de Jacinta Escudos trazos de un homoerotismo femenino igualmente reprimido. La idea de que la intimidad se encuentra intervenida, de que los espacios que se consideran más privados no lo son, de que el armado de las estructuras más personales de los individuos no es ajeno a influencias externas de la sociedad, constituye uno de los temas más recurrentes del libro. Particularmente en la obra de Rodrigo Rey Rosa encuentra una minuciosa y extendida consideración de la familia como núcleo de reproducción de la violencia y del poder de la sociedad.

NACIONALISMOS MAYAS

En la introducción, Emilio del Valle Escalante presenta su libro como un examen “desde la perspectiva de alguien de origen maya k’iche” de los esfuerzos del movimiento maya hacia la revitalización y afirmación cultural indígena. Un examen que emprende a partir de un estudio del discurso literario, periodístico, de las narrativas testimoniales, de los proyectos educativos y otros textos culturales (Valle Escalante, 2008, p. 28). Con esto Emilio del Valle practica una crítica textual como crítica de las narrativas hegemónicas. Su libro opera como un dispositivo que convoca a dialogar un conjunto heterogéneo de textos, unos textos entre los que su análisis se desplaza libremente buscando sus apoyos y sus líneas de argumentación (independientemente de que esos textos sean literarios o no literarios). Pero no solamente la crítica literaria se convierte abiertamente en crítica ideológica y cultural sino que Emilio del Valle ensaya articular un punto de vista desde la subalternidad indígena, un descentramiento del pensamiento ladino, colonialista y eurocéntrico y, sobre todo, la fundamentación de planteamientos del movimiento maya desde sus propuestas políticas, sociales y culturales más radicales.

El libro se concibe de esta manera como un ejercicio crítico y como una intervención política. Confronta los discursos que buscan neutralizar o bloquear las propuestas mayas, como el *exposé* de David Stoll contra el testimonio de Rigoberta Menchú, o la propuesta de Mario Roberto Morales a favor de la transculturación de los pueblos indígenas. Cuestiona también planteamientos provenientes del movimiento indígena que aunque elevan reivindicaciones legítimas, dejan intactas o reciclan las condiciones de opresión de la población, como las del intelectual maya kaqchikel Estuardo Zapeta o algunas de las propuestas en educación bilingüe e intercultural. Y sobre todo, reivindica el desafío epistemológico de relanzar la espiritualidad y la cosmovisión maya que ha planteado Rigoberta Menchú en sus testimonios, y especialmente Luis de Lión en su novela *El tiempo principia en Xibalbá*.

Para Emilio del Valle Escalante, *El tiempo principia en Xibalbá* es una réplica a la visión paternalista de indios disminuidos o degradados de Asturias, una forma de “matar a Asturias” en lo que suponía asumir su legado pero liquidando literaria y políticamente su influencia coactiva. En lugar de que lo indio sobreviviera en la transculturación, que era lo que se desprendía de los planteamientos de Fernando Ortiz y Ángel Rama (y que era una idea que de algún modo compartía Asturias), la novela plantearía la utopía de recuperación de la cosmovisión maya del *Popol Vuh* como apuesta por una subjetividad y una epistemología indígenas. Para Emilio del Valle Escalante, el vibrante y alucinatorio imaginario que despliega la novela puede leerse en la claves de una rebeldía radical, que bien pudo ser la forma en que el autor entendió el proyecto de revolución para los pueblos indígenas.

Del Valle propone una lectura simbólica de esta novela, donde Pascual representaría la rebelión, la revolución deseada por los mayas, y Juan representaría la asimilación, la tendencia a reconocer la autoridad y el poder de la sociedad ladina colonial y a aceptar la subordinación histórica. El ultraje contra la Virgen de la Concepción, cuya imagen de madera es violada por Pascual y después destruida por el pueblo, escenificaría el estallido de la revuelta, atentado iconoclasta que supondría la descolonización mental y la destrucción de la ideología dominante (Valle Escalante, 2008, p. 74). En cambio, la entronización de la Concha, de la prostituta del pueblo en el lugar de la virgen, representaría la instauración de una nueva autoridad erótica y espiritual, abiertamente contestataria y surgida de una matriz indígena (pp. 75-76). La trama misma de la novela se habría encontrado en deuda con nociones y modos de pensar antiguos, reconocibles en el *Popol Vuh*, como el protagonismo de héroes culturales (gemelos) y la idea del tiempo cíclico como posibilidad de que todo vuelva a empezar desde la región de la muerte. Desde esta perspectiva, la novela habría practicado una reescritura en claves indígenas y mayas del imaginario revolucionario, con lo cual habría afirmado su permanencia y productividad en el presente. “De León –dice Del Valle- busca definir que la tarea fundamental de los indígenas debe ser una lucha política y epistemológica revolucionaria para romper con los modos hegemónicos de ver, pensar y ser (actuales), los cuales bloquean nuestra capacidad de vernos a nosotros mismos como gestores políticos” (Valle Escalante, 2008, p. 76).

DE LOS ESTUDIOS LITERARIOS A LOS ESTUDIOS CULTURALES

Como puede comprenderse, la discusión de estos textos durante el desarrollo del curso condujo en múltiples direcciones que no es posible reseñar aquí. Las lecturas llevaban de un ángulo crítico a otro, de una obra literaria a otra y de un momento histórico a otro. Cada sesión suscitaba numerosas ideas que eran acogidas con referencia a casos y situaciones comparables de la propia sociedad y cultura. Lo que encontrábamos era una focalización de problemas, una apropiación de conceptos, el desarrollo de una argumentación que articulaba la vida subjetiva y la elaboración estética con el debate ideológico y político y las luchas sociales.

Mi contribución se dirigió especialmente a hacer ver las operaciones de interpretación simbólica que practicaban los críticos y que llevaban a integrar la lectura del texto literario en la del texto social. Unas operaciones que dependían de cierto desvanecimiento de las fronteras convencionales de la disciplina literaria y de la proyección de nuevos paradigmas conceptuales. En cada uno de los estudios podía apreciarse que la lectura del símbolo llevaba a franquear los límites de la obra literaria para revelar sus conexiones con las dinámicas sociales, políticas y culturales. Erick Blandón leía *El Güegüense* con referencia a su violencia icónica en el imaginario hegemónico de la nacionalidad; Leonel Delgado leía las formas de auto representación de los letrados con referencia a los idearios políticos; Beatriz Cortez leía los textos poéticos y narrativos como expresión micropolítica de las subjetividades en tiempos de posguerra; y Emilio del Valle leía los textos de autores indígenas o ladinos con referencia a las propuestas de los nacionalismos mayas. Lo que quedaba atrás con respecto a mi propia formación y de los estudiantes, era la lectura inmanente de los textos literarios, la

autonomía estética, la estilística, el análisis estructural. Lo nuevo eran los paradigmas conceptuales desde los que se abordaban los textos y que iluminaban nuevos sentidos y nuevas relaciones. La teoría poscolonial, en los estudios de Blandón y de Emilio del Valle; la teoría *queer* en Blandón y en Cortez; la crítica postestructuralista del sujeto en Cortez y en Delgado; el psicoanálisis y la deconstrucción en Delgado y las teorías de la subalternidad y de la interculturalidad en Emilio del Valle. Paradigmas a los que habría que sumar innumerables y diversas referencias a autores de la filosofía, la sociología, el psicoanálisis, la ciencia y el pensamiento contemporáneo a los que los críticos centroamericanos recurrían para discutir aspectos puntuales de sus asuntos.

El grupo de estudiantes era relativamente heterogéneo. Todos con un título de licenciatura en letras, la mayoría en literatura pero algunos en lingüística. Esto confería unas bases comunes de formación, aunque unos tenían mayor especialización que otros. Las diferencias principales eran generacionales (algunos estudiantes eran jóvenes recién salidos de la licenciatura, mientras la mayoría eran profesores universitarios con larga experiencia). La mayoría eran maestrantes rezagados, esto es, con demora en su graduación y obligados por la universidad a tomar un curso adicional de actualización (a lo que respondían las características del curso) como requisito previo a su lectura de tesis. Entre los alumnos había poetas, narradores, ensayistas, creadores y críticos literarios con obra publicada y reconocida, (también había una profesora de música) y aunque todos eran profesionales de las letras, pero algunos también eran abogados, médicos, ingenieros, es decir que una minoría ostentaba dos títulos, y de esta manera ejercían otras profesiones en campos muy distintos.

Esto sirve para hacerse una idea de lo que podría ser uno de los segmentos de interlocutores de los estudios culturales en Honduras; profesionales de las letras activos en la vida universitaria y cultural. Una manifiesta disposición a acoger planteamientos críticos novedosos pudo distinguir a este segmento, sin embargo, esto no le sería exclusivo sino compartido con otros segmentos compuestos por activistas de movimientos sociales (organizaciones de mujeres, de indígenas, de grupos LGTBI, de defensores de derechos humanos, de trabajadores culturales, entre otros), a los que el modelo de un curso de especialización de posgrado no alcanzaba. Cierta clausura del ámbito universitario tampoco escapaba a la vista, una clausura que Daniel Mato (2002) ha cuestionado a los estudios culturales por su desconexión de los actores y los movimientos sociales (p. 26). No obstante, tal como iba a poder comprobarse en el curso en el caso de Honduras, estos últimos claramente habían adelantado los planteamientos teóricos en la práctica política, al punto de crear marcos contextuales de referencia que iban a facilitar la recepción de los estudios.

Las reacciones fueron en general positivas a las propuestas. Si bien la formación previa bajo el influjo de la estilística tradicional y el estructuralismo hacía contrapeso a los nuevos planteamientos, la familiaridad con el marxismo y la semiótica pudo favorecer su acogida y el que los reconocieran como desarrollos necesarios de la crítica literaria. Leer los textos en sus contextos sociales no sorprendió a nadie, lo que sí pudo ser estimulante fue la posibilidad de hacerlo sin ser objeto de la sanción disciplinaria (que en Honduras diría yo proviene más de las Ciencias Sociales que de los colegas del área de literatura), y sobre todo resultaron atractivos los enfoques que conseguían iluminar dimensiones interesantes de la relación entre la literatura y la sociedad.

El concepto de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano que remonta a la noción de raza con las distintas formas de discriminación actual, el eurocentrismo en la cultura y la subordinación política y económica, engranó bien con el activismo antisistémico, antineoliberal y la tradición del pensamiento antiimperialista y anticolonial muy familiares en un país que ha conocido la hegemonía norteamericana bajo algunas de sus formas más invasivas, tal como han sido la economía de enclave y la presencia de bases militares. Algo parecido puede decirse de las teorías de la subalternidad y de la interculturalidad que desarrollaban la argumentación de movimientos bien conocidos en el país, como son los de los pueblos campesinos, indígenas

y afrodescendientes por una nación verdaderamente incluyente, plurilingüística y multicultural. Las críticas de la normatividad heterosexista y las reivindicaciones de formas de identidad sexual y de erotismo no reproductivos fueron acogidas con simpatía dada la familiaridad con el pensamiento feminista, con las luchas contra el machismo y con el movimiento en defensa de los derechos de la diversidad sexual que se encuentra en ascenso en el país, si bien también fueron notorios ciertos gestos de reserva dadas las presiones de un conservadurismo en estos asuntos todavía prevaleciente.

La refutación de la ciudad letrada y del letrado como agentes del poder hegemónico en la tradición iniciada por Ángel Rama fue quizá lo que encontró mayor oposición en algunos alumnos, sobre todo por el caso de Miguel Ángel Asturias cuya literatura como la de los demás autores del *Boom* sigue siendo muy apreciada. En mi opinión, las corrientes del pensamiento posmoderno no han conseguido en el país desacralizar la alta cultura ni fracturar la estimación del arte, la literatura, la ciencia o el humanismo. Dice mucho al respecto el que todavía numerosos autores literarios aquí se autoimpongan como requisito de su escritura el pasar por las aulas universitarias. Probablemente ha faltado una familiarización con la crítica de la racionalidad Ilustrada y la consideración de las perversiones del proyecto moderno, como quizás ha faltado una autocrítica de los intelectuales (incluidos los estudiantes y profesores universitarios) como agentes del poder, pero no por eso se podría descalificar por simplemente conservadoras las resistencias de los estudiantes a estos planteamientos. Su defensa de la tradición de la literatura latinoamericana y sus señalamientos con respecto a que tras las refutaciones de la ciudad letrada encontraban cierta forma de animosidad dogmática, conectan con algunas de las críticas más inquietantes que autores como Beatriz Sarlo o Hugo Achugar han dirigido contra las tendencias prevalecientes de los estudios culturales latinoamericanos (Trigo, 2005b, pp. 363-364).

La crítica de las narrativas del sujeto fue la que pudo tener las reacciones más dispares. Tuvieron una fácil y entusiasta acogida las reflexiones en la línea de Foucault sobre los procesos de construcción de la subjetividad en el marco de una reflexividad ética, y menos fácil las que siguiendo en la línea de Derrida planteaban la distancia insalvable entre voz y subjetividad, y entre representación y referente, lo que podría explicarse por las diferencias de familiaridad de los alumnos con el postestructuralismo y la deconstrucción.

Tomados los cuatro estudios del curso en su conjunto (los que llamaremos de aquí en adelante “la tetralogía” para economizar palabras) pueden reconocerse, como se dijo antes, algunas características comunes; la lectura del símbolo en sus contextos sociales y la proyección de enfoques conceptuales novedosos.

La idea del símbolo como el elemento distintivo de lo literario que me servía para entender las operaciones efectuadas en el paso de los estudios literarios a los culturales, procede de las reflexiones de Hans Gadamer en torno a los fundamentos de la experiencia estética. Para Gadamer (1991), el símbolo es lo que permite reconocer la unidad y continuidad entre el arte clásico y las anárquicas formas artísticas contemporáneas. Roto el equilibrio entre realidad y representación de la tradición grecolatina que aspiraba a la verdad a través del arte, Gadamer encontraba que aún en el subjetivismo, la autoreferencialidad y la radical ambigüedad de las obras artísticas posmodernas permanecía una misma voluntad de concreción de sentido. El símbolo puede no corresponderse con la realidad y ser autosuficiente, pero manifiesta una misma inclinación por interpretar la experiencia de estar en el mundo. Es la aspiración de que la obra venga a constituir “un fragmento del Ser”, un algo particular que presupone un todo: “es la evocación –decía Gadamer (1991)- de un orden íntegro posible” (p. 85), y de una experiencia de plenitud.

La recuperación del símbolo representaba para Gadamer una vuelta a través de la antropología hacia aquellas experiencias humanas fundamentales, así como también las del juego y de la fiesta que transparentaban la naturaleza y la necesidad del arte, y de la cultura.

Esta idea de Gadamer, la cual en otro momento me había sido particularmente útil para estudiar las manifestaciones literarias de los pueblos indígenas de Honduras, me facilitó durante el desarrollo del curso mostrar de qué manera la lectura literaria en su persecución del símbolo traspasaba los límites de lo literario para buscar sus sentidos plenos en su imbricación con los órdenes políticos, económicos, sociales y culturales. Como dije antes, en este paso podría encontrarse la transformación de los estudios literarios en estudios culturales. Las construcciones simbólicas con todo lo que suponen de concreción del sentido para el ser, como sostenía Gadamer, permitían apreciar la comunidad de propósitos entre las literaturas escritas y las orales, a pesar de sus ostensibles diferencias y de la situación paradójica de compartir y no compartir tiempos, espacios y tradiciones culturales. En la tetralogía las construcciones simbólicas eran las de la imagen del Güegüense como representación de la nacionalidad, las autorepresentaciones de los autores en la escritura autobiográfica, los signos moleculares del desencanto y de la formación de las subjetividades en la literatura de posguerra, y las construcciones narrativas de modelos de nacionalismo maya en la literatura y los textos políticos e institucionales guatemaltecos.

Reconocimiento el símbolo, entonces, no solamente como representación de la idea sino como concreción de una sensibilidad. Objeto ideológico y estético que enlaza la corporalidad y la racionalidad (la emocionalidad y la intelectualidad). La proyección de lectura del texto literario al texto social como algo que para los estudios literarios supone la ampliación de su espacio de aplicación y que para las ciencias sociales (ocupadas tradicionalmente del texto social) supone el reconocimiento del puente subjetivo (intersubjetivo, cultural) que comunica las experiencias individuales con las colectivas, la circunstancia y el devenir económico y político.

J. Frow (2005) reconoce lo literario en unos términos bastante próximos a los del símbolo cuando invita a considerarlo como un “aparato semiótico que inspira y regula prácticas de valuación e interpretación” (p. 51). Lo distintivo es la semiosis de la que el símbolo solamente sería un elemento discreto. En el acto de lectura está implicado lo literario por entero: los textos, los códigos, las instituciones, las tradiciones, entre otros. Se trataría propiamente de un régimen discursivo en el que se desenvuelve una reflexividad epistemológica, sociológica e histórica, “particularmente una interpretación del tiempo mundano en su significado epifánico o universal” (p. 49).

Igualmente para Frow el momento actual de los estudios literarios es el de la ampliación del acto de lectura:

Una lectura informada y reflexiva –dice- encontrará posible y necesario reconocer distintos tipos de estructura: el plano de su visión se moverá de un foco en un ‘texto’ con ‘significados’ hacia la relación entre un texto y el conjunto de condiciones que lo enmarcan y que hacen posible su legibilidad. En esta relación, el ‘texto’ es al mismo tiempo un espacio estético cerrado, con líneas de fuerza que irradian hacia el interior desde las condiciones que establecen su cierre, y un espacio de apertura que comienza a fusionarse con sus bordes, con sus fronteras, con lo no textual o lo heterotextual. (Frow, 2005, p. 52)²

La ampliación de las operaciones de la lectura literaria, sin embargo, ya no puede entenderse en los términos simples de las relaciones entre texto y contexto, señala Frow (2005), en la medida en que el adentro y el afuera son categorías ilusorias, siempre provisionales, sujetas a los cambios en el régimen discursivo literario y a las interacciones con otros sistemas, con lo cual nada de lo textual puede considerarse netamente intrínseco y nada de lo social netamente extrínseco (pp. 52-53).

La argumentación de Frow se dirige a hacer ver no solamente la necesidad del discurso crítico literario en la actualidad, sino su convergencia con los estudios culturales como prácticas de lectura que comparten una común “preocupación” por las “relaciones sociales de la textualidad” (Frow, 2005, p. 54). La ruptura que pudo darse en los primeros momentos de los estudios culturales anglosajones con la crítica literaria para favorecer la consideración de las prácticas culturales populares pudo responder, según Frow, más que a razones epistemológicas, a un movimiento estratégico contra una disciplina (la literaria) que fetichizaba su objeto y que limitaba institucionalmente las oportunidades de estos estudios.

Desde esta perspectiva que entiende los estudios culturales como un acto de lectura, los nuevos enfoques conceptuales no serían algo complementario o paralelo sino que se encontrarían implicados en el acto mismo como las claves que orientan los procesos de interpretación. Permitirían reconocer el objeto y establecer sus relaciones con el medio social. Trigo (2005a) asocia los estudios culturales latinoamericanos a un repertorio de teorías disponibles, entre las que se encuentran las que suscriben los distintos enfoques de la tetralogía y otras (sobre las políticas de identidad, sobre el Estado-nación, sobre los medios de comunicación, entre otros). Pero la impresión general es que aunque resulta lógica la dependencia de las corrientes de pensamiento en boga, les estarían imprimiendo un sello distintivo a los estudios culturales actuales con respecto a una tradición que también para Centroamérica podría ser muy antigua y remontarse hasta el siglo XIX como lo ha señalado Arias (2010), su diversidad, su multiplicidad, sus diferentes genealogías y sus convergencias, hacen imposible ofrecer de ellas una imagen coherente. Se trataría propiamente de constelaciones cognitivas como señala Abril Trigo, y en cuanto tales reacias al inventario pero en las que se manifestaría una compartida voluntad de desarrollar una reflexión crítica sobre las condiciones sociales. Pensamiento crítico que enjuicia la hegemonía cultural como determinante de las condiciones de injusticia, opresión y marginación social. Para Mato (2002), lo distintivo de los estudios culturales latinoamericanos se encuentra en este filo político, contestatario y antihegemónico, en virtud del cual propuso reconocerlos como “estudios de cultura y poder” (p. 30). Si bien este compromiso con lo político no podría inscribirse en una tendencia determinada y habría que entenderlo en un sentido general como una resistencia y un alegato activo contra toda forma de asimilación funcional a las ideologías.

En todo caso, lo que puede reconocerse, al menos para los estudios literarios, es que esta conexión (o re-conexión) con las corrientes de pensamiento crítico está pudiendo ser la responsable de su re-energización bajo la forma de estudios culturales. A esto podría atribuirse la impresión de una “primavera crítica” para los estudios literarios, a su salida del callejón estrecho de la glosa de la obra literaria –limitada en buena parte a decir parafrásticamente lo que ya el texto pudo decir más cabalmente, o en el mejor de los casos a construir modelos refractarios de sus estructuras simbólicas- para pasar a participar del horizonte más amplio de insertar esas estructuras y la discusión de los textos en los debates ideológicos y políticos de sus sociedades.

A la pregunta sobre qué estamos haciendo referida a los estudios literarios como estudios culturales centroamericanos, Arturo Arias ha respondido diciendo que estamos levantando una “cartografía simbólica” (Arias, 2007a, p. 143), “una exploración de los imaginarios, de las representaciones excéntricas de la otredad”, una consideración de la “memoria emocional” de la región (Arias, 2007b, pp. 11, 20). Una indagación, podría decirse, de los registros simbólicos de la producción cultural en su relación con las fricciones políticas, sociales e históricas. Se trataría según Arias (2010) de “una voluntad crítica de articular la producción de imaginarios colectivos y de códigos simbólicos de naturaleza cultural con su contexto político, histórico y social, constituyendo así un espacio hermenéutico y teórico para acomodar la relación cultura/sociedad en el imaginario del Istmo y de su diáspora” (p. 24).

REPRESENTATIVIDAD

Al emprender en esta conferencia la tarea de presentar los estudios de la tetralogía quedé colocado en el incómodo lugar de no solamente darlos a conocer, sino de reflexionar sobre ellos y de ejercer una especie de crítica de la crítica. Como decía al principio, de los múltiples problemas que tal tarea suscitaba, fue el de la representatividad el que me pareció imposible soslayar. Si los planteamientos teóricos y metodológicos podían llevar a considerar estos estudios como estudios culturales, ¿podía sostenerse una representatividad centroamericana?, ¿cuáles son los dilemas de tal representatividad?, ¿en qué radica?, ¿cómo asumirla?

Como es bien sabido, en toda investigación el problema principal no se encuentra en la muestra que se escoge para trabajar sino en las interpretaciones que se pretenden sacar de ella. En este caso los estudios de la tetralogía escritos sobre temas y por autores originarios de la región, independientemente de sus demás características, necesariamente deben considerarse dentro de los estudios culturales centroamericanos. El problema se encuentra en las características comunes de ese conjunto mayor, no en la singularidad de los estudios particulares sino en las generalidades que pretenden inferirse: en la centroamericanidad que quiere reconocerse en ellos.

La observación acuciante con respecto a la tetralogía tenía que ver con haber sido escritos en la academia norteamericana, a lo que debía sumarse el que tres de ellos (los de Erick Blandón, Leonel Delgado y Emilio del Valle) hubieran sido asesorados por John Beverley en la Universidad de Pittsburgh. ¿Qué significaba esto?, ¿qué consecuencias podía tener para la configuración de ese nuevo campo de estudios que desde otros ángulos resultaba enteramente prometedor? Los hechos con que había que contar apuntaban a la influencia que la academia norteamericana y en especial algunos profesores podían estar teniendo en la configuración de ese campo. La consideración crítica de estos hechos debía sobreponerse al simple recelo nacionalista aunque este se encuentre justificado por una historia de imposiciones foráneas de todo tipo. Más allá del rechazo que bloquea todo entendimiento, y que en este caso supondría la cancelación de vías productivas a la investigación, las preguntas concretas se referían al carácter regional que pudieran tener unos estudios originados fuera de la región, a la naturaleza que habría podido cobrar la influencia de la academia norteamericana, a los modos posibles de relacionarse con este emplazamiento y con las tendencias de estos estudios.

Evidentemente, los problemas que eleva la tetralogía no pueden resolverse con facilidad. Las observaciones generales que pueden hacerse apuntan a considerar la relatividad, la fluidez y la complejidad de la noción misma de emplazamiento académico que pierde la fijeza natural y la unidad orgánica o programática que alguna vez pudo tener, como pierde sus bordes y sus marcos nacionales en tiempos de intensos intercambios de movilizaciones y globalización. Pero al parecer, nada podrá eximir del proceder con cautela, de la consideración de cada caso, de la revisión permanente de los fundamentos, de las premisas, de los fines, entre otros. Que tres de los estudios considerados hayan sido asesorados por John Beverley, de lo que habla es de una escuela que este distinguido profesor ha podido desarrollar, como lo han podido hacer otros profesores en la academia norteamericana igualmente distinguidos a quienes es preciso reconocer también sus méritos. Junto a John Beverley ha trabajado Marc Zimmerman a cuya mutua colaboración se debe, entre otras cosas, la publicación pionera sobre los testimonios centroamericanos. Igualmente han podido hacer escuela en la academia norteamericana los profesores Ileana Rodríguez, Arturo Arias, George Yúdice, Claudia Ferman, Nicasio Urbina (por mencionar tan solo los que personalmente conozco, pertenecientes a la promoción más antigua y al mismo tiempo plenamente activa en dicha academia), cuyas obras constituyen puntos de referencia importantes para los estudios culturales centroamericanos (como pueden serlo las de estudiantes graduados bajo su asesoría).³

Si bien podría pensarse en los rasgos que distinguen la escuela de John Beverley (rasgos entre los que podría estar la lectura obligatoria de autores latinoamericanos como Aníbal Quijano o Ángel Rama, como también la compartida recusación de la ciudad letrada en los estudios considerados), también podría pensarse que son más decisivos en la configuración del campo los procedimientos y las tecnologías del trabajo académico que encuadraron los estudios en cuestión. Unos procedimientos y tecnologías implantados en la academia que descienden del proyecto ilustrado de racionalidad crítica, que son distintivos de los trabajos de tesis del nivel universitario superior, y que incluyen y limitan la propia figura de los asesores. Estos procedimientos, más que el asesor, se consideran la garantía y la explicación de la contribución de las tesis a la generación de conocimiento. La idea en estos trabajos es que prevalezca la mecánica del proceso con sus requisitos, por encima de la subjetividad. Si los trabajos se han llevado bien, y no hay razón para pensar que no haya sido así, el asesor se ha limitado a ayudar al doctorando a formular su problema de investigación, a sugerir lecturas actualizadas y confiables, a servir de interlocutor en el desarrollo de los argumentos y a colaborar en la revisión del manuscrito que debe exponer adecuadamente los hallazgos. En todo caso, la influencia del asesor, siendo inevitable, no puede llegar en ningún caso a comprometer la autoría del estudiante, quien es el que practica el ejercicio académico para demostrar su suficiencia en el campo. Que las tesis sean una práctica generalizada, que no pueda considerarse norteamericana, ni siquiera metropolitana pues se realizan con resultados en ocasiones igualmente notables en la periferia, y que puedan reconocerse distintos profesores y consecuentemente distintas “escuelas” en la misma academia norteamericana y en otros emplazamientos, incluidos los de Costa Rica y Alemania, hace contrapeso a la presunción de una influencia dominante por parte de un solo profesor en los estudios culturales centroamericanos.

El caso del estudio de Beatriz Cortez salva la selección hecha en el curso, en el sentido de que siendo independiente despliega un ejercicio crítico de alcances importantes y congruentes en lo fundamental, en relación con los demás autores de la tetralogía. Sin mediar acuerdo previo, la autora desarrolla un tipo de crítica cultural muy semejante, realiza operaciones conceptuales y metodológicas afines, al tiempo que conserva su distintiva singularidad. Una singularidad y unos alcances, por otra parte, igualmente importantes en los demás estudios de la tetralogía que si bien pudieron estar influidos por el maestro también debieron sobreponerse a su influencia. El caso de la tesis de Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2002), también dirigida por John Beverley, convertida en libro, y de considerable impacto en Guatemala, sirve para ilustrar la autonomía con la que los doctorandos de este profesor han podido trabajar. Como es sabido, las diferencias teóricas y políticas entre ambos llegaron a los prólogos del propio libro más como altercado que como diálogo.

Puede concluirse que si ha existido una escuela beverleyana en los estudios culturales centroamericanos, una escuela que involuntariamente mis elecciones en el curso han ayudado a destacar, se ha tratado de una extraordinaria contribución, a juzgar por sus resultados. Unos resultados cuya deuda con el profesor no debería opacar la notable originalidad y capacidad sugerente aportada por los propios autores.⁴

Actualmente se producen estudios culturales centroamericanos, fuera del ámbito norteamericano, bajo la forma de tesis doctorales y congruentes con la tetralogía en el Doctorado de Sociedad y Cultura de la Universidad de Costa Rica, en el Doctorado Interdisciplinario en Letras y Artes en América Central de la Universidad Nacional de Costa Rica, en el Instituto de Romanística de la Universidad de Potsdam, Alemania y seguramente en otras universidades que desconozco. A esto se suma las maestrías en estudios culturales centroamericanos recientemente abiertas en FLACSO Guatemala, en la Universidad de El Salvador y en la

Universidad Católica de Nicaragua; como igualmente se suma el trabajo inter y transdisciplinario realizado en las universidades desde centros de investigación especializados como el Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA) o el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) y desde las propias facultades y carreras de Literatura, Comunicación, Gestión Cultural, Antropología, Sociología, Historia, entre otras. A lo que además se suman las muchas obras, ensayos y artículos que autores independientes en distintos lugares realizan con similares enfoques y metodologías.

Lo anterior demuestra que se multiplican y diversifican los emplazamientos geográficos e institucionales de los estudios culturales centroamericanos tanto en la región como fuera de ella. Un proceso de apropiación y de reproducción de conocimiento interdisciplinario sobre la cultura que se encuentra en marcha y está contribuyendo a configurar el campo. No obstante, como puede comprenderse, el lugar geográfico institucional, siendo importante, no es condición suficiente de la centroamericanidad de los estudios. Lo centroamericano, aunque ligado al territorio, habría que concebirlo más bien como un horizonte epistemológico: como la posibilidad de un espacio de pensamiento arraigado a las dinámicas políticas, sociales y culturales de las poblaciones de la región, tanto de las que residen en el área como fuera de ella. Una forma de reflexión sobre la dimensión humana de experiencias compartidas y trayectorias históricas comunes.

Mijaíl Mondol en una investigación sobre la revista *Istmo*, que constituye una de las principales plataformas de los estudios culturales centroamericanos, planteó el problema de determinar las que podrían ser las contribuciones de esa revista a la construcción de “una conciencia crítica regional” (Mondol, 2010, p. 1). El hallazgo controversial del estudio se refirió a la cuantificación de los artículos publicados con respecto a los países donde se encontraban los autores; el 39% de los autores estaban adscritos a centros de investigación de los EEUU, el 14% a centros de Costa Rica, el 9% a centros de Alemania y el resto en porcentajes variables pero todos pequeños que van del 7% al 1% a países centroamericanos o de otras regiones (Mondol, 2010, p. 11). El dato es controversial porque sugiere, como en el caso de los estudios de la tetralogía del curso, una hegemonía de la academia norteamericana en los estudios literarios y culturales centroamericanos.

La investigación de Mijaíl Mondol, sin embargo, no avanza más allá de los datos cuantitativos cuando necesariamente hace falta un análisis de contenido, la lectura de los textos y de sus propuestas críticas. Los datos podrían estar ocultando que muchos de los autores fueran originarios del área y estuvieran realizando estudios sobre la misma, como es el caso de la tetralogía. Y más que eso, indirectamente los datos podrían estar descalificando *a priori* el arraigamiento que de otro modo podrían tener los planteamientos de los autores con Centroamérica y con la reflexión sobre sus problemas.

Tampoco puede perderse de vista el exceso de generalización tras el calificativo de “academia norteamericana” que tiende a disolver en un continuo indiferenciado la situación particular de los centroamericanos y de los centroamericanistas. La academia norteamericana podría ser más bien un enorme y heterogéneo conjunto de instituciones y prácticas intelectuales, dentro de las cuales se reproducirían fronteras y conflictos sociales, políticos y epistémicos en los que se encontrarían involucrados los estudios sobre el Istmo. En sus carreras académicas, siendo personales, los centroamericanos en EEUU han podido sumar a los rigores derivados de la discriminación (por raza, género y clase social) vinculados a su procedencia migrante. Lo mismo que los estudios centroamericanos han debido luchar por un espacio propio dentro de la ya marginada esfera de los estudios latinos (chicanos, mexicanos y sudamericanos).

En los debates que se mencionaban antes, suscitados alrededor del año 2000 sobre la influencia de la “academia norteamericana”, las observaciones más agudas se refirieron a los riesgos epistemológicos que el emplazamiento en ese lugar suponía para los estudios culturales latinoamericanos. Entre estos riesgos estaban (y siguen estando) los siguientes: a) Las modas de autores y enfoques en el marco de una mercantilización global de la teoría, b) la auto investidura de la autoridad académica con base en una división asimétrica del trabajo intelectual Norte-Sur, c) la prerrogativa de fijación de la agenda con referencia a intereses personales o institucionales metropolitanos, más o menos divorciada de las realidades sociales latinoamericanas, d) la subsunción y homogenización de las particularidades y las trayectorias distintivas de localidades y subregiones en generalizaciones macro regionales como la misma de “Latinoamérica”, e) la recusación de la lengua, la historiografía y las literaturas nacionales como parte de una desautorización más general de la tradición intelectual y del pensamiento crítico latinoamericano⁵.

En los debates se habló de una crisis del latinoamericanismo estadounidense, como se habló de su deslegitimación y fragmentación, pero si ha podido cambiar la producción de conocimiento con fines estratégicos de dominación hemisférica, las nuevas situaciones podrían estar revelando la imposición de otras formas de hegemonía. Podría tratarse de un nuevo imperialismo del pensamiento en el que la academia de EEUU, como señaló Nelly Richard, preserva la autoridad de nombrar a la otredad latinoamericana, al tiempo que le niega el derecho de autonombrarse, con lo que se reinstituye de otro modo la frontera excluyente de la subordinación geopolítica (Richard, 2005, p. 365).

Ironizando con respecto a las posibilidades de autonomía del pensamiento latinoamericano, Alberto Moreiras señaló que uno de sus principales peligros era el de la impostación de teorías. Retomaba el concepto de “melodrama” de Althusser quien lo aplicara a la interpretación de los efectos de incongruencia que provocaban piezas de teatro, donde los personajes obreros padecen conflictos religiosos y morales más bien propios de la burguesía. El peligro de los estudios culturales latinoamericanos venía a ser a su juicio comparable al melodramático, en el sentido de promover formas de una “conciencia foránea respecto de una condición real” (Moreiras, 2001, p. 50).

Para Nelly Richard la gravedad de estos problemas estriba en que no puede ensayarse un desmarcamiento de las condicionantes de subordinación teórica si no es partiendo de los propios aparatos teóricos metropolitanos que determinan el pensamiento. Por tanto, no existe -nos dice la autora- la posibilidad de una teoría latinoamericana enteramente independiente de las construcciones conceptuales del discurso académico metropolitano (Richard, 2005, p. 687). Lo que es posible son las múltiples estrategias de resistencia, de evasión, de discusión de los conceptos preestablecidos. De afirmación, dice Richard (2005), de las especificidades locales, de las memorias e historias particulares, de reinscripción de las tensiones entre identidad y alteridad, de puesta en práctica de una autocrítica vigilante del “dónde” y el “cómo” del propio discurso crítico que permita en cada afirmación revisar los juegos de enunciación (pp. 689, 691).

No parece equivocarse Alberto Moreiras cuando sostiene que las condiciones de posibilidad e imposibilidad de los estudios culturales latinoamericanos atañen no solamente a la producción de un determinado discurso académico, sino a las posibilidades del pensamiento mismo en la era globalizada. La pregunta fundamental que se encuentra en cuestión, señala Moreiras (2001), es acerca de las condiciones mínimas necesarias para una crítica efectiva del conocimiento en el mundo contemporáneo (p. 10). Si pensar Latinoamérica es posible o no posible, entonces esa posibilidad es extensiva a cualquier otra región o pensamiento.

Alberto Moreiras en la contra argumentación, que también hace en defensa de lo que podrían ser los estudios culturales latinoamericanos del futuro, reivindica lo que se reconoce en las universidades norteamericanas como la “práctica académica inmigrante”. El arribo de inmigrantes a la academia norteamericana, señala Moreiras (2001), ha sido uno de los motivos de la crisis de los Estudios de Área en ese país, que concebidos para desarrollar conocimientos especializados y totalizadores del “otro” en las distintas regiones del mundo, ahora se ha visto complicado con la llegada de ese “otro” a casa. Con lo que Víctor Rafael, (citado por Moreiras, 2001) llama, “el imaginario inmigrante”, producto de un académico “híbrido” que informa su producción intelectual con su identidad y experiencia local en una práctica discursiva “cosmopolita”, cuya localización no puede darse por segura. Más que eso, señala Moreiras, conllevaría una práctica epistémica orientada hacia la producción de diferencia mediante la expresión de una siempre irreductible, aunque enlazada distancia desde lo global (p. 29).

La práctica académica del inmigrante se asocia a la idea de Moreiras (1999) de un “tercer espacio” para el pensamiento latinoamericano, situado entre las metrópolis y la periferia, entre la imitación y la identidad, entre la filosofía y la literatura, cuya tensión y contradicciones en lugar de ser motivo de nihilismo podrían representar una oportunidad para la crítica productiva (pp. 7-8).

In-migrante y *e-migrante*, sin embargo, son dos palabras confusas (solamente tienen sentido respecto de un lugar autoinstituido como centro), razón por lo cual, al menos en los ámbitos locales, se sustituyen por *migrante* para aludir a aquel sujeto que simplemente se encuentra en movimiento, en tránsito entre países, sin residencia fija. Una categoría, quizá, más próxima a la de nómada de Deleuze y Guattari que a la de “ciudadano de segunda clase” de los Estados metropolitanos.⁶

Walter Dignolo, en uno de sus textos seminales y siguiendo a Dussel y Bhabha, replanteó enteramente la noción de *emplazamiento* por el de *lugar de enunciación*, como el espacio epistemológico de una razón poscolonial, cuyas prácticas descentran el lugar geocultural de la teoría (Dignolo, 1997, p. 57). Desde este punto de vista, las prácticas intelectuales pueden participar del esfuerzo de desplazar el *locus* de enunciación del primer al tercer mundo, desplazamiento que implicaría no solamente una crítica de los procesos coloniales sino un cuestionamiento de las premisas del conocimiento y del sujeto que conoce (Dignolo, 1997, p. 59-62). Reivindicación de una razón diferencial conectada no solamente con la descolonización sino con la relectura del paradigma de la razón moderna (Dussel), y con la concesión de una prioridad ética y política a los *loci* de la enunciación (Bhabha), (Dignolo, 1997, pp. 62-64).

Los planteamientos de Dignolo eluden la autovictimización y el estigma que podrían encontrarse en la idea de un “intelectual inmigrante”, y en su lugar destacan la fuerza enteramente oposicional y descentrada de unas prácticas intelectuales que por lo demás no serían privativas de tipos de personas, nacionalidades, instituciones o lugares geográficos, sino de articulaciones teórico-políticas, de sensibilizaciones y compromisos con los lugares geoculturales (Dignolo, 1997, p. 67).

Considerando estos argumentos puede decirse que las obras de los autores de la tetralogía, independientemente de haber sido escritas en la academia norteamericana, participan de este tipo de prácticas intelectuales que buscan arraigarse a sus *loci* y oponer resistencia al poder colonial. Como igualmente pueden participar de este tipo de prácticas los autores de la revista *Istmo*, autores residentes o nacionales de Norteamérica, de la región o de cualquier otro sitio o país. Lo que supone entender el lugar de la enunciación como un umbral al que se puede llegar más que como una condición dada del individuo o del pensamiento. Igualmente supone asociar las prácticas intelectuales a las condiciones de ampliación sin precedentes del acceso a la información y al conocimiento de la era digital, y de expansión y multiplicación de las experiencias diaspóricas de la era de la globalización.⁷

¿Quién no es un migrante, un nómada, en algún momento?, ¿quién no se encuentra repartido entre lugares e identidades distintas?, ¿qué pensamiento no transita entre el localismo y el cosmopolitismo?

Esto no debe tomarse, sin embargo, como una desvaloración de la experiencia local. En los debates alrededor del año 2000 se cuestionó agresivamente la creencia de que la periferia poseyera, por el solo hecho de serlo, un *statu epistemológico* privilegiado, la idea de que de los *loci* pudiera derivarse necesariamente un valor suplementario de sentido (Trigo, 2005b, p. 364). En cierto modo, se consideraba una apelación insostenible a lo prelógico, a lo irracional, a lo mítico, una vuelta al esencialismo, a la metafísica. Pero desde otro ángulo podría hacerse ver la insostenible presunción de que fuera superfluo el contacto directo, la convivencia con las personas, la participación en las situaciones y la residencia en los lugares respecto de los cuales se pretende hablar. Un contacto que de faltar convocaría los fantasmas de otros riesgos: los del mentalismo, del abstraccionismo, de la ficcionalización especulativa, o cosas similares.

Arturo Arias ha hecho ver el carácter de coartada que ha podido tener la descalificación de la experiencia local para académicos norteamericanos. Para ellos, Latinoamérica ha podido ser un objeto de estudio indistinto: un objeto respecto del cual no habría hecho falta más contacto del que proveen los libros, las conferencias y la buena conversación. “El locus de la enunciación, guste o no, importa” (Arias, 2007a, p. 147). Lo contrario, añade Arias (2007a), sería igualar la producción de conocimiento “con un juego de realidades virtuales, no muy diferentes de las ya existentes en los parques de diversiones de toda Norteamérica. Tan sólo que en este caso ‘Zapatismo’ y ‘Mayismo’ competirían con ‘Stars Wars’ o ‘Back to The Future’” (p. 147).

Ciertamente, vivir en un lugar no es garantía de nada, y qué lugares son la posición y la clase social, la educación, el barrio y la ciudad. Pero ¿cómo escribir sobre Guatemala o sobre Centroamérica sin siquiera haberlas visitado? Ciertamente que puede intervenir en cualquier problema de cualquier sitio del planeta apelando a nuestra ciudadanía global, pero ¿no es la reacción de los directamente afectados lo que legitima las movilizaciones?

Vivir en un lugar y resultar implicado en determinada política puede no ser el resultado de elecciones libremente tomadas sino de procesos transindividuales que no necesariamente se comprenden en todas sus dimensiones. La reivindicación de un lugar de enunciación, en este sentido, es también la reivindicación de la búsqueda de una racionalidad y de una orientación que no necesariamente se encuentran disponibles en alguna parte.

En los estudios de la tetralogía se encuentran ciertas expresiones de los autores que revelan su imbricación personal con los asuntos que trabajan. Son sintagmas que hacen explícitas las que podrían considerarse articulaciones autobiográficas de los estudios:

Provengo de una región sin grandes tradiciones de fiestas mestizas o sincréticas como aquella que produce El Güegüense, por eso, desde el principio mi aproximación al tema fue no sólo la de un extraño, sino la de un originario de una región sobre la que con no poca violencia, desde el Pacífico, se impuso cultural, política y económicamente la oligarquía criolla, durante ese proceso de colonialismo interno, que Mignolo define como ‘la diferencia colonial’ ejercida por los líderes de la construcción de la nación. (Blandón, 2003, p. 32)

Una frase mucho más parca de Leonel Delgado dice: “...si refiriera este estudio a una coyuntura autobiográfica sería sin duda la de mi formación como latinoamericanista concentrado en lo centroamericano...” (Delgado, 2012, p. 7).

Beatriz Cortez, refiriéndose a su experiencia en EEUU escribió:

...nuestra representación como solamente una comunidad de refugiados limita nuestras posibilidades a medida que nos involucramos en otras actividades, principalmente, en actividades en que no se espera que los refugiados se involucren: nos convertimos en intelectuales, artistas, historiadores, cambiamos nuestro papel de ser objetos de estudio a ser sujetos de estudios, escribimos nuestras propias historias, nos embarcamos en discusiones teóricas, transformamos a nuestras comunidades. A medida que hacemos todas estas cosas, siempre encontramos en el camino a alguien dispuesto a decirnos que no estamos representando nuestro papel de refugiados apropiadamente. (Cortez, 2010, p. 157)

Y Emilio del Valle escribió:

Para algunos lectores puede resultar paradójico o contradictorio el uso que hago de un ‘nosotros’ maya en este libro. A pesar de estar en un ‘afuera’ de mi propio entorno nacional y comunitario, hablo desde un lugar de enunciación indígena en el cual me identifico con una historia de lucha anti-colonial y antirracista indígena (lo cual) ha significado para mí una especie de retorno a -y reclamo- de una identidad cultural que me fue negada durante mi niñez por un sistema de valores que, en lugar de reafirmar mi subjetividad indígena, más bien me inculcaba odiarla y hasta matarla. (Valle Escalante, 2008, p. 43)

Las frases muestran las conexiones entre la vida personal y el proyecto discursivo, entre las propias experiencias, la teoría y los problemas regionales. Unas articulaciones que por ser los autores originarios del Istmo y ser parte de los colectivos y de las poblaciones a que se refieren, les resultan espontáneas y naturales. No cabe duda que académicos originarios de otros lugares pero comprometidos con la gente y las movilizaciones de la región han escrito y podrán escribir frases y libros comparables, resultado de la empatía, la identificación y la solidaridad, independientemente de que sus experiencias hubieran comenzado siendo un ejercicio académico. El punto es que este tipo de expresiones elevan a la consideración el valor que puede tener la articulación de la producción de conocimiento con las experiencias humanas personales.

El *locus* de la enunciación no puede darse nunca como algo dado y debe estar sujeto a revisión, a pesar de vivirse o haber estado en los lugares. Pero alguna ventaja de conocimiento debe tener el encontrarse inmerso en ellos, ventaja a la que los que vivimos aquí no estamos dispuestos a renunciar. Como sugiere Arturo Arias, los lugares y la experiencia cuentan en sus dimensiones teóricas y prácticas, y pueden aportar incluso un indeterminado contenido, ciertamente pre-teórico, no formalizado, intuitivo que puede operar productivamente.

La “residencia en la tierra” que habría dicho Neruda, puede que sea imprescindible para que quienes vivimos en Centroamérica, o quienes nos visitan de cualquier otro lugar del planeta, podamos producir un conocimiento verdaderamente compenetrado con la región. Esto entendido en su sentido literal y figurado. Quienes residimos aquí no podemos evitar ser alcanzados, incluso saturados por el medio, *bis a bis* quienes residen fuera pueden beneficiarse de la distancia y de la perspectiva. Lo importante en última instancia, como dirían los marxistas, sería el compromiso que por la vía directa de la experiencia e indirecta de la lectura y el estudio pudiera desarrollarse con los problemas centroamericanos.

REFERENCIAS

- Arias, A. (Enero-marzo, 2013). Trayectorias, desafíos y nuevos paradigmas en los estudios culturales latinoamericanos. *Revista Iberoamericana*, N° 79, pp. 257-264.
- Arias, A. (2010). Configurando los estudios culturales centroamericanos. En H. M. Leyva, *Actas del segundo congreso centroamericano de estudios culturales*. (Pp. 23-33). Tegucigalpa, Honduras.
- Arias, A. (2007a). La literariedad, la problemática étnica y la articulación de discursos nacionales en Centroamérica. En M. Zimmerman, y G. Baeza Ventura, (Eds.) *Estudios culturales centroamericanos en el nuevo milenio*. (Pp. 142-156). Houston: University of Houston.
- Arias, A. (2007b). *Taking Their Word. Literature and The Signs of Central America*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Blandón, E. (2003). *Barroco descalzo. Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua*. Managua, Nicaragua: URACCAN.
- Cortez, B. (2010.) *Estética del cinismo. Pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra*. Guatemala: F&G editores.
- Delgado, L. (2012). *Excéntricos y periféricos. Escritura autobiográfica y modernidad en Centroamérica*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Frow, J. (2005). On Literature in Cultural Studies. En M. Bérubé (Ed.) *The Aesthetics of Cultural Studies*. Malden, MA, Oxford: Carlton Blackwell Publishing.
- Gadamer, H. G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (Ed.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. (Pp. 21-46). Caracas: FLACSO.
- Mignolo, W. (1997). La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales. En A., de Toro (Ed.). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. (Pp. 51-70). Frankfurt, Alemania: Vervuert Verlag.
- Mondol López, M. (Enero-junio, 2010). Aproximaciones cuantitativas en los estudios literarios centroamericanos: un estudio descriptivo entorno a la revista Istmo. En *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*. N° 20. Recuperado de http://istmo.denison.edu/n20/proyectos/0-mondol_mijail_aproximaciones_form.pdf
- Morales, M. R. (2002). *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. 2ª ed. Guatemala: Consucultura Editorial Palo de Hormigo*.
- Moreiras, A. (2001). *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham & London: Duke University Press.
- Moreiras, A. (1999). *Tercer espacio, literatura y duelo en América Latina*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad Arcis.
- Richard, N. (2005). Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practice and Cultural Criticism. En A. Sarto, A. Ríos, y A. Trigo (Eds.) *The Latin American Cultural Studies Reader*. (Pp. 686-705). Durham: Duke University Press.

- Trigo, A. (2005a). General Introduction. En A. Sarto, A. Ríos, y A. Trigo (Eds.) *The Latin American Cultural Studies Reader*. (Pp. 1-34). Durham: Duke University Press.
- Trigo, A. (2005b). The 1990's: Practices and Polemics within Latin American Cultural Studies. En A. Sarto, A. Ríos, y A. Trigo (Eds.) *The Latin American Cultural Studies Reader*. (Pp. 347-373). Durham: Duke University Press.
- Valle Escalante, E. del. (2008). *Nacionalismos mayas y desafíos post- coloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Guatemala: FLACSO.

NOTAS

- 1 Conferencia inaugural del V Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, dictada el 20 de julio de 2015 en el Cine teatro de la Universidad de El Salvador.
- 2 Traducción nuestra del original: "...an informed and reflexive reading will find both possible and necessary to notice different kinds of structure: the plane of its vision will move from a focus on a 'text' with 'meanings' to the relation between text and the set of framing conditions that constitute its readability. In this relation, the 'text' is at once a closed aesthetic space, with lines of force radiating inwards from the framing conditions that establish its closure, and a space of opening which begins to merge with its edges, its borders with the nontextual or the heterotextual".
- 3 Inmediatamente después de la conferencia, Marc Zimmerman hizo la observación con respecto a la deuda de los estudios literarios centroamericanos en EEUU con Frederic Jameson, de quien fueron estudiantes John Beverley, Ileana Rodríguez y él mismo en la Universidad de California en San Diego. De acuerdo con Zimmerman, el profesor Jameson habría incentivado el desarrollo de este campo de estudios novedoso para la academia norteamericana.
- 4 Leonel Delgado después de la conferencia me hizo el comentario de que hacía falta considerar la importancia del programa del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Pittsburgh, que en su conjunto podía tener un peso decisivo en el carácter que cobraban las investigaciones. Emilio del Valle Escalante, después de leer la ponencia me hizo el siguiente comentario en un correo electrónico: "tengo mis reservas sobre su empleo de 'estudios culturales' sin problematizar más hondamente sus matices 'post- coloniales', étnicos, etc., y el supuesto de que uno al ser estudiante de John Beverley sea necesariamente resultado o parte de una 'escuela de pensamiento' que se adhiera a lo que él exponga".
- 5 Ver Trigo (2005a, pp. 347-373).
- 6 Beatriz Cortez manifestó al auditorio de la conferencia su inconformidad con cualquier tipo de adscripción identitaria y el no reconocerse en ninguna. El intento de fijar la identidad de los sujetos ocultaría una voluntad de control y un inaceptable ejercicio de poder.
- 7 Erick Blandón, después de leer la conferencia me hizo el siguiente comentario en una comunicación personal: "Quizá habría que reflexionar un poco más no sólo sobre el lugar sino sobre el momento de enunciación. Los cinco autores, incluyo a Mario Roberto Morales, proveníamos de una u otra manera de la guerra en Centro América (MRM había sido parte de la guerrilla, yo militante del FSLN desde 1971, Leonel había combatido en los frentes de guerra, Beatriz y Emilio habían salido exiliados). Llegamos a la academia norteamericana después de 1990, cuando ésta había perdido el interés que tuvo en la región cuando nos estábamos matando. Para el tiempo en que nosotros nos incorporamos como estudiantes, veían a Centro América como un experimento fallido. Nuestro campo prácticamente había desaparecido de los programas de estudio. Apenas se estudiaba a Darío, a Asturias y (aún) a Rigoberta. Pero gente como Beverley y Zimmerman creyeron que había mucho por

hacer, y en mi caso fui respondiendo a una pregunta de Beverley hasta que di con el tema de *El Güegüense*".

ENLACE ALTERNATIVO

<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/4543/4533> (pdf)

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/amei/amei/journal/769/7695546007/7695546007.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Héctor M. Leyva

Estudios literarios, estudios culturales

centroamericanos¹

Literary studies, Central American cultural studies

Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

núm. 145-146, p. 3 - 34, 2015

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas,
El Salvador

realidad.director@uca.edu.sv

ISSN: 1991-3516

ISSN-E: 2520-0526

DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i145-6.4038>



CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0
Internacional.**