

CULTURA, ESTADO Y LITERATURA: ALGUNAS REFLEXIONES TEÓRICAS PROGRAMÁTICAS

CULTURE, STATE AND LITERATURE: SOME PROGRAMMATIC THEORETICAL REFLECTIONS

Marcelo Topuzian 
Universidad de Buenos Aires, CONICET
mtopuzian@filo.uba.ar

Fecha de recepción: 31/12/2021

Fecha de aceptación: 31/03/2022

<https://doi.org/10.30827/tn.v5i2.23610>

Resumen: El trabajo resume los principios de una investigación en curso acerca de las consecuencias teóricas que tendría conceder al Estado un rol más crucial en la investigación literaria, hasta ahora, sintomáticamente, más interesada en la nación, la sociedad o, especialmente, la cultura. Para ello, se rastrean en la obra de Raymond Williams las fuentes de la noción de cultura todavía dominante en los estudios literarios actuales. Luego se discute esta noción a partir de su confrontación con otras conceptualizaciones de los aspectos culturales de los procesos de conformación de los Estados modernos, y se llama la atención sobre los alcances y limitaciones de aquella, y sobre los caminos críticos que ha obturado. Por último, se presta atención a las concepciones de la literatura puestas en juego por estos procesos, que coinciden con su estetización, autonomización e institucionalización, y se explicitan las consecuencias que podría tener incorporar de manera central la reflexión sobre el Estado en la investigación literaria del presente y del futuro.

Palabras clave: Estado; literatura; contracultura; política cultural; autonomía; dispositivos; subjetivación.

Abstract: The work summarizes the principles of an ongoing investigation about the theoretical consequences that would have to grant the State a more crucial role in literary research, until now, symptomatically, more interested in nation, society or, especially, culture. For this, the sources of the notion of culture still dominant in current literary studies are traced in the work of Raymond Williams. This notion is then discussed based on its confrontation with other conceptualizations of the cultural aspects of the shaping processes of modern States, and attention is drawn to its scope and limitations, and to the critical paths that it has blocked. Finally, attention is paid to the conceptions of literature put into play by these processes, which coincide with its aestheticization, autonomization and institutionalization, and the consequences that incorporating a reflection on the State in current and future literary research in a central way would have are made explicit.

Keywords: State; literature; counterculture; cultural policy; autonomy; devices; subjectivation.

Durante mucho tiempo, la historia de la literatura moderna fue concebida como estrictamente unida a un proceso teleológico de emancipación colectiva que habría sido capaz de reunir una lengua, una nación y una cultura. Los estudios filológicos surgidos en el siglo XIX se edificaron sobre esta concepción de la literatura –y de la lengua– que las hizo acervo, tradición y canon para un movimiento político identificado con el objetivo de la conformación de un estado-nación. Pero la literatura no intervino en esta historia solo bajo estos modos de apropiación, interpretación y archivo. También contribuyó a la configuración de las condiciones de posibilidad del sujeto moderno de la ciudadanía, porque la abstracción de este modelo de subjetividad, que es, asimismo, condición del estado-nación moderno, depende de una conmensurabilidad de espacios, temporalidades, registros discursivos e imaginarios heterogéneos y dispares, y la ficción literaria se prestó muy bien, y de forma única, para resolverla en figuras memorables capaces de ser perceptibles e inteligibles de manera en apariencia autoevidente (Anderson 46-50). Desde fines del siglo XVIII, la literatura se convirtió en un manual de instrucciones para inscribir un cúmulo de afectos, disposiciones y comportamientos –en fin: modos de existencia siempre locales, situados y de otro modo inconmensurables –en la órbita de las significaciones públicas compartidas (de aquello que, desde entonces empezó a denominarse opinión pública (Habermas). La literatura fue capaz

de hacer que lo invisible, intangible o virtual, y heterogéneo, variable o dispar de la subjetividad se incorporase culturalmente como un conjunto de formas a una instancia de intercambios públicos ampliados bajo la figura general de un sujeto individual de derechos y obligaciones, que es lo que necesitaba el Estado para legitimarse como soberano y representativo, autoritario y democrático a la vez. Pero ese sujeto individual también es la sede de la experiencia estética; y, a través de ella, la literatura se volvió también capaz de interrogar aquello que constituye la soberanía, sin restringirla a los modos de su apropiación por parte del Estado.

La abstracción que introduce el Estado moderno en el ámbito de las relaciones sociales a partir de las ideas de ciudadanía y de política representativa –y, por supuesto, también de la promoción, administración y regulación de un mercado de bienes y servicios extendido a gran escala– supone una mediatización de esas relaciones, en que la literatura, a partir de las coordenadas arriba expuestas, interviene. Pero, al mismo tiempo, la literatura se constituye como un refugio de lo no mediado en ese ámbito de universal mediación, aquello que del sujeto subsiste por fuera de su ciudadanía –y de su rol de trabajador, consumidor, contribuyente–, y que resumimos aquí como expresivo. Aquello que, desde el siglo XVIII, se pensó como la conformación inmanente de una institución autónoma respecto de la sociedad y del mercado, que es condición de posibilidad de una historia y una crítica de la literatura, se deja pensar también como despliegue de prácticas ligadas con el reconocimiento, el manejo, la gestión, el archivo y la trasmisión de fenómenos culturales como acción y efecto de los procesos de mediatización y universalización que implica un Estado en sentido moderno. Las mismas lógicas jurídicas, políticas, burocráticas y mediáticas que están detrás de la representación parlamentaria y de la ciudadanía, lo están también de la literatura tal como todavía la conocemos. La distinción clásica, en la teoría política, entre Estado y sociedad civil –la producción literaria y cultural pertenecerían en exclusivo a esta última, definida como cultura, en el sentido universalista que la Ilustración empezó a dar a esta palabra, y que amplió, hace sesenta años, Raymond Williams– enmascara la capacidad de intervención que el Estado tiene sobre estos campos, y también cómo ellos se refieren todo el tiempo al Estado, y no solo a la sociedad o a la nación. Pero la teoría y la metodología de nuestra disciplina, los estudios literarios, nos prepara para pensar las relaciones de la literatura con otra cosa que se da, por excelencia, bajo la forma de la cultura y de la sociedad civil, no de las políticas del Estado, que parecen estar muy lejos de las virtudes expresivas de aquella. ¿Por qué?

Cultura

El consenso actual en las Humanidades sobre qué se entiende por cultura es todavía bastante reciente. Como se sabe, aún en 1958, un crítico, teórico e historiador marxista como Raymond Williams, en su *Cultura y sociedad*, debía aclarar repetidas veces que la cultura no le pertenece solo a una clase, la burguesa, durante mucho tiempo la única alfabetizada, letrada y por esto capaz de acceder a ella y detentarla –o, en todo caso, a un grupo disidente, los artistas e intelectuales, pero siempre dentro de esa clase. Sin embargo, Williams también debía reconocer que, si se intentaba empezar a considerar y legitimar la posibilidad de la existencia de otras culturas sociales –por ejemplo, una cultura de la clase obrera– tampoco convenía hacerlo como si se tratase solo de una cultura propia de esa clase. El choque contra la cultura de la burguesía que pretendieron ser las vanguardias históricas del siglo XX había sido asociado a menudo con la promoción de una cultura proletaria que supuestamente la reemplazaría como resultado del acontecimiento revolucionario, aunque –a pesar de lo que muchos entonces consideraban su inminencia– una cultura como esa todavía no se pudiera encontrar, en carácter de tal y en estado puro, por ninguna parte, al menos como sistema plenamente integrado de ideas, obras, agentes e instituciones¹.

Sin embargo, la historia del concepto de cultura hoy dominante en las Humanidades ha sido la de su paulatina pero persistente toma de distancia respecto de una estricta pertenencia de clase y de un carácter oposicional o antagonístico correlativo. Como sostiene Williams, esto es resultado de la larga revolución que, lenta pero sostenidamente, tras luchas intensas, fue democratizando el acceso a la alfabetización y a la cultura letrada –y también, como asimismo destaca Williams, al consumo, en un mercado ampliado, de otros bienes y servicios, de goce antes asimismo exclusivo. A esta convicción sobre la tendencia al universalismo democrático de la cultura –más allá de cualquier pretensión de absolutismo ideológico–, Williams agregaba su desconfianza respecto de las nociones de cultura de masas o de industria cultural entendidas como mera producción o reproducción masivas de entretenimiento manipulador o adormecedor de las clases populares, entonces difundida sobre todo por la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer y Adorno). Williams –como lo han seguido haciendo los investigadores en Humanidades, especialmente tras los impactos sucesivos de la teoría literaria y los estudios culturales– destacaba la importancia del lenguaje, la co-

1 Algunos ecos de las discusiones de esos años, en el seno de las izquierdas, sobre qué hacer con la cultura burguesa y la cultura proletaria se dejan todavía oír hoy –en la bibliografía habitual de los cursos académicos de teoría literaria– en lo que Walter Benjamin presume que le responderá su público comunista parisino en la famosa conferencia “El autor como productor”. Quizás esto sea una buena muestra de los *quid pro quo* a que el uso del mismo vocablo “cultura” ha podido dar lugar con el paso de los años.

municación, el sentido y lo simbólico para la idea moderna de cultura: las líneas que definen el dominio y la propiedad en estas instancias –habría que decir ya su hegemonía– han ido dejando de coincidir estrictamente con posiciones de clase determinadas objetivamente –al menos de acuerdo con la ortodoxia marxista anterior al ‘giro cultural’– por la propiedad o la carencia de los medios económicos de producción. El campo de la cultura está atravesado por otras tensiones más específicas –entre lo hegemónico y lo disidente, y entre lo residual y lo emergente, sostendrá más tarde el propio Williams–, que no son exactamente homólogas a las de la lucha de clases. De este modo, en el análisis y la historia cultural, la diferencia de clase ha tendido a ir autonomizándose respecto de la distinción cultural y del gusto artístico: el valor cultural ha dejado de depender de un juicio de gusto que tiene como única fuente la distinción de clase social, y se ha abierto así a un juego de identificaciones colectivas heterogéneas y variables como estilos de vida (Hebdige 14-16). Se trata del nacimiento conjunto de la posibilidad de una contracultura como disidencia, frente a lo establecido, de carácter colectivo amplio e incluso masivo –ya no solo de una élite artística disidente–, pero predominantemente cultural, estética o ‘subjetiva’ (McGuigan 26-28) –es decir, no necesariamente ligada con una cultura oposicional organizada de clase como factor de lucha y resistencia políticas entendidas como disputa por la soberanía y eventualmente orientada al asalto del Estado–; y también de una cultura de mercado a gran escala y a la vez cada vez más hipersegmentada y ‘de nicho’, estriada por identificaciones parciales que relativizan la importancia cultural de categorías sociológicas o económicas ‘macro’ como las ligadas a la clase social: una cultura de acceso cada vez más universal pero de carácter cada vez menos universalista. Este proceso coincide tanto con un cambio profundo en los comportamientos culturales de las élites –su desafección creciente respecto de proyectos culturales y artísticos de gran escala tanto nacionales como cosmopolitas– como con el desarrollo exponencial de los medios de comunicación y los sucesivos cambios en su estatuto, hasta alcanzar la actual “plenitud digital” (Bolter).

Williams sentó las bases para una comprensión más amplia y, al mismo tiempo, específica y diversa, por parte de las Humanidades, de la noción de cultura, desatada de la vieja idea de cultura letrada y literaria burguesa –pero también de una eventual cultura oposicional y antagonista de clase. Esto le sirvió también para relativizar la distinción marxista tajante entre prácticas materiales económicas y prácticas ideales significantes, culturales o, mejor, ideológicas. De este dualismo Williams pasó a un monismo de las prácticas culturales simbólicas materiales, según el cual la comprensión y la producción de ideas y de sentido está ligada con la experiencia –es decir, ya no solo con un corpus o acervo de obras individuales–, y de este modo implicada

materialmente en la vida y en la organización social colectiva de las distintas esferas del conjunto de la actividad humana. De hecho, para Williams, cultura es el nombre de este mundo humano de sentido en tanto concretamente experimentado, incluso en lo aun no formulado explícitamente, en lo sentido o presentido. De este modo, la cultura obtiene para sí una politicidad intrínseca e inmanente, ya no solo ligada a su subordinación a un movimiento oposicional de clase organizado como tal.

Esta expansión totalizante de la cultura, solidaria con su democratización, logrará desplazar del campo de interés de la investigación en Humanidades incluso las referencias entonces más habituales a la sociedad y a 'lo social'. En *Marxismo y literatura* (1977), Williams explicará que, tras su inicial impacto oposicional contra el Estado –en el siglo XVIII entendido todavía en el viejo sentido de orden heredado o impuesto, característicamente feudal–, la idea de sociedad –a causa de esa oposición, fundamentalmente idea de sociedad *civil*– terminó volviéndose una abstracción, un sistema funcional sí identificado solo con el modo burgués –individualista, atomístico, abstracto e indiscriminadamente sumatorio– de existencia, y de este modo excluyó muchas experiencias de naturaleza mucho más inmediata y comunitaria que, para Williams, sí podían resumirse mucho mejor bajo la noción de cultura (popular). Sin embargo, se percibe también cómo la idea de sociedad civil ocupa un lugar importante en la genealogía de esta noción expandida de cultura. De aquí se desprende un modo característico de pensar las relaciones entre cultura y política que los investigadores actuales han heredado de aquellas discusiones: en la manera en que se adjudica sentido al mundo y los fenómenos se da un espacio de intervención material sobre la realidad, porque esta no es sino cultura vivida, experimentada. La cultura es un ámbito, no un objeto o un conjunto de objetos apropiables, y ese ámbito es sustancial y esencialmente democrático: está hecho de la vida en común –no solo de la pública²– y de la participación colectiva en la interpretación de su sentido. Ese sentido está sujeto a disputas, es decir, a luchas por la hegemonía cultural que, además –y esto es importante para el desarrollo ulterior de este trabajo–, tienen lugar enfrente, lejos, fuera o incluso en contra del Estado.

En efecto, ya en *Cultura y sociedad* Williams separaba del Estado el ámbito de la cultura tal como la definía, en especial cuando discutía las diferencias entre la solidaridad y el colectivismo obreros y las ideas burguesas de servicio público –del funcionario– y de ciudadanía –como utilidad meramente formal respecto del Estado (268-270). Sin embargo, se imponen al respecto algunas preguntas: ¿no se encuentra también entre los propósitos sustanciales aducidos por los documentos de constitución de los

2 Para la distinción entre público y común, consultar Rowan 35-44.

Estados nacionales modernos propiciar modos de participación afines a esa experiencia cultural radicalmente democrática que Williams describía? ¿Y no pueden –o, al menos, deberían– darse procesos de identificación y participación colectivos y democráticos con políticas que sean propuestas desde y por el Estado? Es cierto que los Ministerios de Cultura han sido un descubrimiento muy tardío, posterior a la fecha de estas formulaciones originales de Williams³, pero los sociólogos e historiadores de la nación y el nacionalismo –ejemplarmente, Ernest Gellner y Benedict Anderson– han adjudicado un lugar central en toda la historia de su conformación a la promoción de la cultura nacional a través de sistemas de educación pública universal por parte de los Estados –aunque esta promoción haya tenido originalmente que ver más con una selección interesada entre los acervos lingüísticos y culturales disponibles, que con un direccionamiento del sentido de los productos culturales a través de subsidios específicos, más allá del rol propagandístico que la cultura pudo adquirir a veces en relación con el Estado.

Las políticas del Estado y sus efectos generales en el campo de la cultura no han suscitado el mismo interés en el ámbito de las Humanidades que la formación de las lenguas, literaturas y culturas como instituciones nacionales específicas y autónomas. Por el contrario, los investigadores han tendido habitualmente a cuestionar y desmerecer muchas de las realizaciones de las políticas culturales del Estado como simples fenómenos de ‘cultura dirigida’, cuando no de simple propaganda, en la estela del rechazo generalizado entre los intelectuales de los modelos totalitarios de Estado en sucesivas olas tras el derrumbe de los fascismos, el stalinismo y la Unión Soviética (Fumaroli, Semprún). A partir de, por lo menos, los años 60 se tendió, bastante sistemáticamente, a establecer una distinción entre fenómenos de resistencia cultural y contracultura, y aquellos objeto de la promoción estatal: la intervención favorecedora, subsidiaria o utilitaria del Estado sirve de criterio excluyente maestro, aun cuando se perciba al mismo tiempo la dificultad –y hasta la imposibilidad– cada vez mayor de diferenciar contracultura de cultura subsidiada por el Estado. Y, al mismo tiempo, estos subsidios y políticas de promoción cultural han dejado de constituirse como estricto dirigismo de Estado porque este tiende a propiciar, al mismo tiempo, la creación y el desarrollo de mercados ampliados de industrias y consumos culturales, como resultado de la ampliación y masificación del acceso a estos productos. Cada vez es más difícil pensar la cultura por fuera de la intervención de política cultural del Estado y de

3 En Francia existe desde 1959, en Argentina desde 1973 y en España desde fecha tan tardía como 1977, aunque allí antes –y significativamente– algunas de sus incumbencias estuvieron a cargo del Ministerio de Información y Turismo franquista.

la explosión de un mercado de bienes y servicios culturales a gran escala, y de acceso ampliado y cada vez más diversificado.

En esta caracterización se puede percibir que la idea de una cultura abierta, participativa y sustancialmente democrática que, desde Williams, ha logrado generalizarse en el ámbito de la investigación académica en Humanidades, depende de considerarla una institución autónoma, simultáneamente, respecto del Estado, el mercado, la clase y el partido político, pero sin perder, a la vez y al mismo tiempo, su politicidad intrínseca, aunque *sui generis*, en tanto resistente al *statu quo* –una contracultura cada vez más generalizada a todo el campo cultural, al alcance de todos, aunque subsidiada por el Estado y objeto de apropiación, a partir de la estructura jurídica de la propiedad intelectual corporativa, por parte de las industrias culturales y el mercado. Dado que un efecto del giro cultural inaugurado por Williams fue restringir la oposicionalidad, que por esto tendió a perder sus contenidos de clase específicamente obreros, al ámbito de la disidencia cultural, donde proliferó, la contracultura surgida en los años 60 –en su momento teorizada por Theodore Roszak, Luis Antonio de Villena y Luis Racionero, entre muchos otros– puede hoy, poniendo la crítica artística de las vanguardias al alcance de todos, considerarse un modelo extensible a gran cantidad de fenómenos culturales populares, desde la publicidad (Frank) a los emprendimientos en dispositivos y las aplicaciones informáticas, aunque no se deje comprender completamente si solo se enfatiza y lamenta el sometimiento de su disidencia original vanguardista a imperativos de mercado.

Estas cuestiones se pueden estudiar como transformaciones en los procesos de identificación, cada vez más diversificados a partir de una inmersión en instancias de mediación interrelacionadas y omnipresentes a gran escala de las que políticas culturales y educativas del Estado, medios de comunicación masiva y, hoy, dispositivos digitales son solo algunas obvias manifestaciones, junto a una miríada de otras fuentes entre las que la literatura no ocupa un lugar tan determinante como el que ocupaba en el pasado, en la época historiada como la conformación de las culturas nacionales. También debe notarse que lo que desde las Humanidades se sigue denominando de forma generalizada ‘mercancía’ o ‘mercado’ son hoy entidades de una complejidad e interactividad extremadas que incluyen enormes variedades de formas de consumo y financiamiento, entre las que hay que empezar a contar cada vez más bienes y servicios comunes cuya circulación e intercambio exceden la economía monetaria (Helfrich y Bollier). Por todo esto, cada vez resulta más difícil pensar la cultura a partir de proyectos modernistas revolucionarios de sustitución generalizada, por ejemplo a partir de cambios artísticos oposicionales revolucionarios; sin embargo, a pesar de

esto, subsiste, como fantasía nostálgica, la hipótesis de un cambio cultural catastrófico, movilizad, por ejemplo, por las innovaciones tecnológicas. Sin embargo, no se puede oponer ya la organización comunitaria en red y horizontal al Estado o al mercado porque hoy el capitalismo funciona descentralizadamente, y no solo en el plano cultural. La disidencia contracultural subjetiva se ha vuelto la forma en que funciona hoy el sistema: es hegemónica.

Estado

La soberanía legítima del Estado consiste en la existencia de una instancia de autoridad y poder sin superior sobre una territorialidad delimitada por fronteras, según la famosa definición de Max Weber sobre el monopolio de *“la violencia física legítima”*. Supone una distinción clara entre una población gobernada y un aparato de gobierno, aunque este se considere representante de la primera.

La legitimación de la soberanía del Estado se basa en una idea general del bien común: hay un interés general público que está por encima de los intereses privados parciales, y se produce una consonancia entre ese bien y la existencia de una autoridad última, aunque todos seamos iguales ante la ley, porque esa autoridad se encarga de bregar por ese bien común, y no por uno particular. Así, el poder del Estado moderno está mediado y abstraído por la idea de lo general y de lo público: no es perceptible inmediatamente (en el aspecto del funcionario público o el representante parlamentario, por ejemplo), sino de manera mediada y conceptual, mientras que, hasta su surgimiento, la soberanía aparecía ligada a representaciones físicas claras de autoridad, fuerza, poderío y trascendencia, resumidas en atavíos, sitios de aparición sacralizados, rituales, etc. Por supuesto, todos estos elementos subsisten en las democracias modernas, pero han sido transformados por la idea del bienestar general como propósito constitutivo del Estado.

Pero ¿qué es el bienestar general? Por supuesto, no puede ser resultado de la sumatoria de los intereses privados individuales o de grupos porque estos son por definición conflictivos entre sí y benefician naturalmente más a unos que a otros. Por lo tanto, es una fantasía colectiva de unidad y armonía por encima de los antagonismos políticos que sostiene nuestra existencia concreta (Laclau y Mouffe, Žižek). Una especie de ficción colectiva, resultado de procesos de elaboración simbólica, pero con efectos muy reales, de que el Estado debe representar todo lo que queremos y nos hace felices, aunque, en lo concreto, a menudo frustra la mayor parte de nuestros intereses privados individuales. Peter Bratsis sostiene que el Estado logra esto a través de

actividades que actúan (en el sentido teatral del término) la unidad social inalcanzable (dada la inevitabilidad del antagonismo): el voto universal y la política parlamentaria, por ejemplo, pero también todo lo que produce efectos de comunidad, especialmente la cultura (nacional)⁴. Una consecuencia de esto es la fetichización del Estado soberano, su representación como un actor casi personal detrás de cada funcionario y de cada representante, pero a la vez trascendente respecto de las personas, que cumple una función clara de legitimación social, aunque el Estado no consista en otra cosa que un modo específico de sociabilidad caracterizado por la capacidad de administrar una interactividad exponencial y una complejidad siempre creciente de las relaciones sociales.

La legitimación de que hay una soberanía, es decir, una instancia última del ejercicio del poder (siempre dentro de los límites de un territorio) sostenida en el tiempo y más allá de la desaparición física de quienes, sucesivamente, la encarnan, como la del Estado, no puede preexistir a su constitución como tal, como si este ya fuera un agente capaz de generar las condiciones que favorezcan su desarrollo. Hay que buscar entonces las condiciones de la existencia del Estado en las maneras en que se conforma la vida cotidiana colectiva, es decir, en el sentido que les damos a nuestras relaciones con los demás, como ha sostenido Joel Migdal a partir de su idea del “Estado en la sociedad”. ¿Cómo pueden coincidir y ser creíbles las descripciones de socialdemócratas y liberales libertarios? ¿Puede el Estado estar reducido al mínimo frente a un mercado que avanza sobre cada vez más aspectos de la vida y, por lo tanto, necesitar ser recuperado y reestablecido y, al mismo tiempo, ser un ente elefantiásico que permea todas y cada una de las esferas de la vida y la sociedad y que, por lo tanto, habría que abolir? Sucede que Estado y mercado no son solo, respectivamente, una institución política y otra económica que disputan entre sí, sino, sobre todo, modos de existencia social y cultural interrelacionadas. Más que preguntarse qué es un Estado (o un mercado) que ya existe siempre en sí, como un actor social institucionalizado y autónomo, hay que preguntarse más bien cómo es existir en condiciones de estatalidad. Las ideas del monopolio legítimo y la especialización de Weber plantean un hecho consumado (ostentar el monopolio legítimo, aunque sea solo como tipo ideal al que todo Estado debería tender), mientras que, en realidad, ese monopolio es siempre objeto de actualización, negociación, disputa y cuestionamiento, aunque, al mismo tiempo, sea parte del ‘sentido común’. El Estado es, a la vez, algo del orden del sentido, una

4 Cabe preguntarse si hoy no cumple una función similar –aunque no provenga del Estado, sino de las corporaciones de medios– la celebración, cada vez más evidentemente contrafáctica, del carácter esencialmente democrático de las redes y plataformas colaborativas en Internet.

imagen, una representación en la población (como ese actor autónomo que representa a esa población como pueblo trascendiendo su conformación demográfica concreta, y que es el nombre del lazo social por excelencia); y también un conjunto de prácticas, rutinas y dispositivos, más o menos burocráticos, aquello que Foucault teorizó, en sus seminarios del Collège de France de finales de la década de 1970, bajo la idea de la gubernamentalidad. Representaciones y prácticas no siempre son coherentes entre sí; y las prácticas, a su vez, pueden no ser coherentes entre ellas. La imagen del Estado tiene que ver tanto con sus límites, territoriales o no, es decir, qué queda dentro y qué fuera del pueblo representado por el estado-nación, como con las imágenes que tenemos de la distinción entre lo público y lo privado. Se trata, por supuesto, de instancias liminales constantemente sujetas al conflicto y que resultan sistemáticamente reforzadas y disputadas.

Del mismo modo que el Estado no puede preexistir como agente a sus condiciones de posibilidad, tampoco puede comprenderse la población del territorio sometido a su soberanía como una acumulación de sujetos individuales previamente existentes sobre los que ella sobreimprimiría su autoridad. La estatalidad, como modo de existencia, es también una máquina de conformación de la subjetividad, algo que enfatizaron tanto Althusser, con su teoría de la interpelación, en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, como su discípulo díscolo Foucault, que ha tendido a destacar los efectos del poder del Estado sobre la vida misma de las poblaciones y sobre los cuerpos. El sujeto individual moderno es él mismo un efecto de los procesos de subjetivación promovidos por el Estado. Los historiadores comparativos han llamado la atención sobre el desarrollo de algunos elementos básicos indispensables de la infraestructura del Estado moderno: por un lado, la recaudación centralizada y monopólica de impuestos, pero, sobre todo, la capacidad para disponer de un flujo de capitales suficientemente abundante como para sostener los gastos del Estado; por otro, la conscripción, la capacidad de disponer de fuerzas militares organizadas y centralizadas (Tilly). A esto se podría agregar un sistema de rutas y comunicaciones amplio, denso y abarcador, así como, también, una instancia de registro y archivo, desde el registro civil, pero también policial, hasta el archivo nacional, el museo y el canon⁵. Cuando la economía y los mer-

5 Maurizio Ferraris, en su libro *Movilización total*, pone en relación un análisis de los dispositivos ligados al teléfono celular con las reflexiones de Ernst Jünger, tras su experiencia en la Primera Guerra Mundial, sobre los efectos de las políticas de Estado en la población, que implicaron ponerla completa e integralmente, en todas sus facultades, al servicio de sus intereses, como parte del aparato bélico, por ejemplo. La digitalización generalizada implicada por Internet a través del teléfono celular y las redes sociales supone un registro generalizado e indiferente: todo queda inscripto en la 'nube', archivado a partir de su mero acontecer, sin requerir para ello la burocracia del Estado. Al mismo tiempo, la tecnología informática del *blockchain* permite hoy registrar transacciones económicas de manera autónoma respecto de cualquier instancia soberana necesaria para garantizar una moneda de curso legal –típicamente los bancos centrales de los Estados–. ¿Puede la tecnología volver ob-

cados se van volviendo más complejos, diferenciados, especializados e interdependientes, es necesario establecer sistemas de intercambio (comercial, monetario, pero también comunicativo) de gran escala. Según el sociólogo Norbert Elias, un correlato de estos procesos en el plano de las relaciones interpersonales fue la aparición de los modales y las buenas costumbres, como sometimiento de las acciones y los cuerpos a una disciplina abstracta y general que facilite los intercambios, pero que no es efecto de la coacción externa, sino de la acción y reflexión del sujeto sobre sí, como auto-formación individual. La pertenencia de clase se vuelve fundamental en relación con esto: tiene modales el que sabe cómo hay que tratar a cada cual según la clase a la que pertenece. Pero esto sobre todo implica, como dice Peter Bratsis en su libro *Everyday Life and the State*, que cada uno, como sujeto, deba diferenciar en sí lo público y lo privado, lo político y lo económico, el interés general y el particular. Hay algo en cada uno, abstracto y general, que comparte con otros individuos en esto iguales a él, que es lo que convierte a todos en ciudadanos iguales ante la ley, pero también hay algo en mí que me hace único, porque excede esa generalidad intercambiable. El Estado es también esa instancia que pretende resolver el conflicto entre el ser público y privado hasta en el propio cuerpo.

A fines de los años 90, los investigadores David Lloyd y Paul Thomas formularon una crítica interesante a las definiciones originales del Williams de *Cultura y sociedad* en un libro que titularon, intencionadamente, *Culture and the State*. Las preguntas de las que partían eran: ¿cómo se constituye como autoevidente la existencia de un Estado como el moderno? y ¿cómo se vuelve impensable cualquier otra alternativa para concebir la soberanía, el gobierno y la organización colectivos? Según estos autores, la respuesta tiene que ver, en ambos casos, con la elaboración y divulgación de una idea de Estado capaz de constituirse como sentido común –es decir, de una verdadera ideología del Estado, en el sentido de Althusser (en contra del cual Williams había argumentado especialmente en *Marxismo y literatura*). Esta difusión y generalización de la idea de Estado se dio sobre todo a través de la institucionalización de la educación pública, que se ocupó de la conformación de subjetividades que reprodujeran ese sentido común acerca de la existencia de una agencia y una soberanía estatales inalienables. De hecho, la cultura –entendida a la manera de Williams, es decir, del modo dominante en las Humanidades tras el ‘giro cultural’: como un ámbito, separado del Estado, en que es posible, a través de la producción compartida y comunicativa de

soletó el Estado al permitir cumplir de forma aún más automatizada y descentralizada algunas de sus funciones prácticas (registro y respaldo de flujos de capital, gobernanza, control y seguridad, codificación del valor)? Cabe preguntarse si esto no podría implicar también un desplazamiento de algunos de las funciones más constitutivas del Estado ligadas con el archivo y, por lo tanto, con la literatura, según se indicará al final del artículo.

sentido, una realización democrática colectiva de los sujetos relativizando los antagonismos de clase— cumple en realidad, para estos autores, precisamente la función de asimilar esos sujetos al Estado haciéndolos concebir la política exclusivamente a partir de la soberanía estatal, es decir, solo a través de la representación institucionalizada (en los órganos parlamentarios, por ejemplo), lejos de cualquier otro tipo de experiencias y prácticas políticas más directas y autónomas, pero no menos colectivas. La cultura así definida instituye un ámbito de mediación que sienta las bases ideológicas a partir de las cuales el Estado va a poder erigirse como representante soberano de la población en tanto pueblo de un estado-nación. Por lo tanto, hacer de la existencia vivida y de la experiencia, como Williams, un orden de representaciones simbólicas concebidas como culturales es llevar a cabo una operación que vuelve representables y, así, commensurables en un mismo plano de universalidad los distintos intereses antagónicos copresentes en la sociedad. La totalización de la cultura por parte de Williams oculta la totalización de la que surge el Estado, entendida, según el motivo sociológico de Weber, como racionalización, abstracción y sistematización relativas de prácticas y experiencias compartidas, a través de instancias específicas y autónomas de mediación simbólica de largo alcance y a gran escala. La democratización de la cultura de que habla Williams tiene así más de formal y abstracta que lo que él supone: la cultura no es un simple dato entre los modos de existencia y experiencia (social, económico, biológico, etc., y cultural), sino que es el nombre del proceso por el cual el sujeto se termina definiendo, en la sociedad capitalista burguesa, solo como aquel que es capaz de acceder a la política de manera individual por la vía de la representación, la elaboración simbólica y la formación estética. La reflexión desinteresada sobre las propias experiencias que termina de imponer la estética romántica es, según Lloyd y Thomas, la vía para que el sujeto se conforme como universalizable, es decir, como un ciudadano igual a otro ciudadano, pero solo desde un punto de vista formal, exclusivamente relativo a sus derechos, deberes y garantías (constitucionales). El Estado es también un dispositivo de administración de la subjetividad a través de una cultura definida como universal y autónoma, se restrinja o no a la clase burguesa.

La educación del hombre a través del arte y la cultura impone la forma misma de la ideología burguesa que legitima la democracia mediada y representativa como única vía de acción política en la que la igualdad —entre individuos— es puramente formal. La cultura es una “disposición ética” para convertirse en ciudadano y así hacer del Estado el único factor soberano que puede ‘mediar’ entre intereses sociales contrapuestos y antagonistas, pero ahora y para siempre subordinados al poder estatal como horizonte último de la conformación subjetiva. De acuerdo con Lloyd y Thomas, la cultura es, por un lado

. . . un espacio de reconciliación puramente formal a través de la identificación, mientras que, por el otro, contiene, bajo formas trasmutadas, el diferimiento constante de la autonomía que es la inevitable consecuencia de la sustitución de la emancipación política por la emancipación humana. . . . La cultura media el cambio de la auto-representación al ser representado desarrollando en cada uno esa disposición 'indiferente' del Sujeto en que las diferencias materiales son anuladas (7, 15).

Es dable estudiar concretamente en los fenómenos culturales tanto las formas de subjetivación a través de la identificación estética como, al mismo tiempo, la legitimación, a través de una trasmutación figural, de este 'drenaje' de soberanía política hacia el Estado representativo. La educación pública y la formación cultural son así, por más democráticamente que se las defina, la vía maestra para la asimilación al Estado de una clase obrera para la que se va a ir volviendo simbólica y políticamente imposible optar por una política de resistencia autónoma, colectiva, cooperativa y auto-organizada al orden burgués capitalista, es decir, de una instancia de subjetivación real sustraída a los mecanismos de identificación con el Estado; y así resultará vedado el desarrollo de una cultura genuinamente autónoma y oposicional de clase, y de un eventual universalismo democrático real. Esta objeción de base a la tesis de la 'larga revolución' de Williams llevará a Lloyd y Thomas a estudiar, en concreto, las reacciones disidentes y radicales de la clase obrera a la educación pública durante la primera mitad del siglo XIX –es decir, la época de la implantación definitiva y conjunta de la idea moderna de cultura, del estado-nación moderno y del trabajo asalariado–, resistencias que cuestionan incluso la división de la sociedad en esferas que se considera consecuencia mayor de las reformas burguesas de las instituciones del Antiguo Régimen: la separación misma de lo político, lo económico, lo religioso y, por supuesto, lo cultural y artístico. La cultura cómo ámbito de lo vivido e inmediatamente experimentado en las prácticas colectivas tal como la concibe Williams sigue siendo autónoma y burguesa –a pesar de no definirse ya a partir de un canon o acervo de obras– en el sentido de que se encuentra completamente mediada por una ideología de la soberanía incuestionable del Estado burgués moderno una vez asumida la renuncia a cualquier subjetivación, resistencia oposicional y emancipación política autonomistas.

Lloyd y Thomas extraerán las consecuencias de sus análisis para las Humanidades tras el 'giro cultural':

Nuestras conclusiones nos conducirán a criticar la manera en que el pensamiento de izquierda subsiguiente, hasta los estudios culturales contemporáneos, en su mayor parte dio por sentado el concepto de cultura y no logró para nada criticar la relación intrínseca de la cultura con la idea del Estado (8),

dando así lugar a una especie de cosificación inadvertida detrás de una apariencia de participación democrática realmente experimentada, solo posible como resultado de haber dejado 'fuera del radar' las relaciones entre cultura, subjetivación y Estado. ¿Hasta qué punto puede ser posible llevar a cabo, como se pretende habitualmente desde los estudios culturales, una crítica cultural inmanente de la soberanía estatal?⁶ Los autores sostienen que esto resulta especialmente válido en una época de estetización y culturalización general de la vida cotidiana como la actual, según lo han explorado algunas perspectivas sobre la posmodernidad (Jameson) y la cultura neoliberal (McGuigan).

Lloyd y Thomas cuestionan también expresamente las perspectivas de análisis cultural contemporáneo que sí son capaces de referirse al Estado, pero lo hacen solo o fundamentalmente a partir de los dispositivos de gubernamentalidad identificados por Michel Foucault en sus cursos del Collège de France. Jon Beasley-Murray ha descrito como poshegemónico el funcionamiento de estos dispositivos burocráticos estatales, pues operan por debajo o más allá de la comprensión y del sentido, es decir, del orden simbólico de las prácticas culturales definido a la manera de Williams y los estudios culturales, pero de todos modos conservan el *statu quo* y garantizan el consenso a través de mecanismos exceptuados de cualquier aceptación de carácter ideológico, ligados con una gobernanza de control y vigilancia administrados sin una sede de soberanía identificable y una gestión de afectos y hábitos que parece tener poco que ver con las iniciativas y proyectos a propósito de la creación de instituciones o de intervención en los llamados 'asuntos públicos', que es lo que solemos identificar habitualmente con la política –pero sí probablemente mucho con el orden de las estructuras del sentir estudiadas por Williams. De este modo, convertido en maquinaria de ejercicio irrestricto de un poder deslocalizado, asignificante y omnipresente siempre en 'estado de excepción', sin embargo el Estado se desvanece del plano de las posibles elaboraciones simbólicas de la cultura; el ámbito privilegiado de la creatividad y la imaginación de nuevas formas de lo común y colectivo tiene vedado inventar nuevas formas de subjetivación y organización soberanas, porque, aparentemente, la burocracia estatal, una vez establecida, absorbe cualquier otra forma de soberanía o bien resulta demasiado banal como para tener un sentido culturalmente vinculante, que solo podría encontrarse en una autonomía auto-organizada desde las bases pero sin carácter de clase, o en todo caso 'policlasista'.

Cabe preguntarse, primero, si puede ser posible sostener desde las Humanidades un análisis de la cultura centrado en el poder, la representación y el ejercicio de violen-

6 Sobre las críticas a la noción de soberanía desde la filosofía y la ciencia política, se puede revisar Bartelson.

cias físicas y simbólicas en que la elaboración, difusión y legitimación de la idea moderna de Estado no se constituya como un fenómeno capital; y, segundo, cuáles han sido las razones de una invisibilización tan marcada de este verdadero ‘elefante en la habitación’. Entonces, no se trata solo de vivir la democracia como experiencia cultural por fuera del Estado, sino también de pensar el Estado y la representación política desde la imaginación cultural democrática radical, no solo desde la administración burocrática. Se trata de repolitizar lo que se ha convertido en una ontología reaccionaria del poder del Estado como estado de excepción permanente (Agamben). Quizás, como indicábamos más arriba, no sea ya posible fundar una cultura oposicional de clase, basada en la acción directa y en la auto-organización, como la que Lloyd y Thomas pudieron rastrear en la resistencia obrera al Estado durante la Revolución Industrial y que todavía pudo manifestarse en los desiderátums de una cultura proletaria de la primera mitad del siglo XX y, posiblemente, en las teorías políticas contemporáneas autonomistas surgidas del obrerismo u operaísmo italiano. Sin embargo, vagas representaciones culturalistas de lo común extremado al infinito por exclusión de los supuestos fracasos de instancias existentes de comunidad organizada no tienen por qué reemplazar la poderosa imaginación a propósito de las formas de organización colectiva –entre las que, sin dudas y privilegiadamente, también se encuentran los distintos tipos de Estado– que las historias del arte y de la literatura todavía son capaces de testimoniar. Subsiste sin dudas aún, detrás de muchas reflexiones recientes a propósito de lo común (Laval y Dardot, Helfrich y Bollier) una fantasía cultural persistente acerca de la acción colectiva directa y de una comunidad inmanentemente auto-organizada, por ejemplo bajo la figura del poder constituyente de la multitud (Hardt y Negri), a partir de una radical exterioridad respecto del Estado y sus dispositivos asociados. Es, en efecto, muy importante que el crítico literario y cultural conserve una sensibilidad respecto de estos momentos de los fenómenos que estudia que impugnan ‘infrapolíticamente’ (Moreiras 189-236) un orden simbólico desde la base a partir de la interrupción del sentido y de la comunicación, de la irrupción inmanente de lo real capaz de hacer, de toda soberanía, un mero efecto, una ilusión.

Sin embargo, el precio a pagar por esta fantasía que asocia resistencia al sentido con antagonismo político es muy alto, pues esteriliza cualquier referencia al Estado bajo la figura de una exterioridad radical, de un afuera indeterminado. Nuestra actual definición universalista y totalizante de cultura está completamente permeada por la idea del Estado, pero es erróneo concluir de esto la obligatoriedad de condiciones de una exterioridad radical tal, incluso respecto del sentido y de la comprensión, para la acción política colectiva. Al contrario, una política de la cultura de también marcada ra-

dicalidad se puede vislumbrar en la puesta de la creatividad artística y literaria al servicio de la imaginación y legitimación de formas alternativas de organización, soberanía y subjetivación, incluso del Estado tal como todavía lo conocemos o lo imaginamos. La capilaridad de las intervenciones del Estado, encarnada en modos de existencia y experiencia que llamamos culturales, pero también en prácticas y dispositivos burocráticos asignificantes, no es un simple dato o una condición trascendental, sino que habilita también, cruzada por la literatura y el arte, una pregunta sobre cómo la reflexión sobre sí y las identificaciones colectivas involucran una interrogación posible de la soberanía y la organización del Estado –pregunta claramente del orden de la subjetivación y, por tanto, eminentemente política. La pregunta de las Humanidades sobre la cultura es una pregunta sobre el Estado que concierne a los dispositivos, pero también al acontecimiento y al sujeto, que a menudo aparecen en los márgenes, implícitos en los fenómenos que analizan (Badiou). Por ejemplo, y especialmente, en la literatura.

Y literatura

La literatura, en su historia y su presente, se ha mostrado especialmente sensible a propósito de la relación entre subjetivación y Estado, aunque esta no haya estado en el centro de las preocupaciones de generaciones de críticos, estudiosos y académicos más interesados, sintomáticamente, por la relación entre lengua y nación o entre forma y sociedad. El interés creciente, dentro de los estudios literarios contemporáneos, por las identidades, personales y colectivas, por el cuerpo y por los afectos abrió una vía de interrogación que visibilizó el Estado entre sus preocupaciones, pero tendió a concebirlo desde un punto de vista exclusivamente jurídico, burocrático, policíaco y represivo, frente a una literatura que, consecuentemente, en el contexto de la generalización de las disidencias contraculturales que extendieron el acceso a procedimientos de experimentación vital antes solo asociados con sectores sociales críticos pero burgueses –artistas bohemios, estetas, vanguardistas–, se pensó habitualmente como espontánea o constitutivamente resistente y original frente a aquellas limitaciones estatales percibidas como externas. El impacto y amplísimo desarrollo posterior de las ideas originales de Michel Foucault sobre gubernamentalidad y biopolítica en los estudios literarios, si bien puso el poder y el control por parte del Estado en el centro de los debates críticos, multiplicó al mismo tiempo este tipo de referencias a una plasticidad identitaria, corporal y sentimental originaria e inmanente a la literatura ante la ley y el Estado que impidió –interesadamente, en una coyuntura de crisis de los valores culturales históricamente adjudicados a la institución literaria por la élites culturales burguesas– explorar los modos en que la literatura tanto ha participado de la conformación de

las condiciones de posibilidad objetivas y subjetivas del Estado, como ha alumbrado y puede aún sugerir vías de subjetivación e ideas de la soberanía y del Estado alternativas respecto de las imperantes.

El investigador Antonio Gómez López-Quiñones ha tomado como punto de partida de sus reflexiones sobre Estado y estética las reacciones políticas más actuales contra el primero, tanto por parte del anarquismo de los comunes (que él llama anarco-comunismo) como de los que hoy se conocen como liberales libertarios (que él llama anarco-capitalistas). Desde estas posiciones, el Estado se figura, a la manera fetichista usual ya revisada, como un tirano que limita y se aprovecha de las fuerzas de la población, que de hecho podrían existir como tales sustancialmente antes, más allá o al margen del Estado. Sin embargo, como vimos, el Estado participa de e interviene, como condición de su existencia, en esas fuerzas generales, que son resultado de las interrelaciones hipercomplejas que habilitan los campos abstractos de interacción (económica, social, cultural, mediática) que el Estado favorece y que, a su vez, favorecen su conformación. También hemos visto cómo, desde los estudios literarios contemporáneos, y en consonancia con estas reacciones anti-estatales, se ha tendido a pensar que la literatura está intrínsecamente ligada con la conciencia individual, con las emociones y los afectos, y con el cuerpo, que son factores que, en su inmanencia como fenómenos, se sustraerían a la abstracción, a la generalización y a la mediatización que imponen las ideas modernas de lo público, del bienestar general y de la ciudadanía, sin, sin embargo, perder su politicidad. Según estos puntos de vista 'anarco-literarios', el Estado habría tratado siempre de poner la literatura a su servicio, de convertirla solo en canon, en propaganda o en patrimonio, como factor central de dominación cultural, y ella se le habría resistido a partir de las credenciales antirrepresentativas e inmediatizantes de la escritura literaria en su acontecer mismo, capaces de producir un aquí y ahora inmanente sustraído a las mediaciones estatales. La cultura y la literatura serían fuentes y orígenes de una creatividad ilimitada y soberana, que el Estado coartaría.

Gómez López-Quiñones rastrea los orígenes filosóficos de estas ideas de la crítica en la tradición de la estética alemana, desde la *Crítica del juicio* de Kant y las *Cartas para la educación estética del hombre* de Schiller. En la literatura y el arte definidos estéticamente se resolvería lo que en la vida parece irreconciliable: la interioridad creadora inalcanzable para el Estado se reconciliaría con el carácter de otro modo coactivo, externo y abstracto del poder, porque, en esta tradición de pensamiento, la percepción estética es al mismo tiempo interior y generadora de comunidad, individual y social-cultural. Una realización colectiva plena sin antagonismos: la literatura

y la cultura podrían dar lugar, genéticamente, desde sí mismas, a una transformación política revolucionaria capaz de acabar con los aspectos represivos y coactivos de las instituciones estatales. Se trataría de la idea de un bien al fin verdaderamente común, capaz de reabsorber incluso todo resto de insatisfacción privada, sin ninguno de los déficits de la abstracción y la mediación. Esto requiere, según Schiller, la educación de los individuos de modo que sean capaces de realizarse en forma libre y a la vez comunitaria. A lo largo de la historia, este proyecto todavía nunca realizado, dado el carácter insuperable de los antagonismos sociales, que no se pueden terminar de resolver culturalmente de forma definitiva, ha sido sin embargo persistentemente cautivador en los ámbitos del arte y la literatura –como hemos visto, bajo la figura de una fantasía comunitaria constituyente–, aunque al precio de la conformación de aquellos como esferas e instituciones autónomas separadas de una actividad política restringida a las instituciones del Estado liberal. Gómez López-Quiñones se sirve entonces de las reflexiones sobre el régimen estético de Jacques Rancière para mostrar los límites de los intentos de suturar esa separación entre actividad política y estética; y al mismo tiempo, llama la atención sobre la apropiación capitalista de la estética como respaldo de intereses comerciales particulares en el mercado. Su conclusión es que no hay estética sin Estado y que, por lo tanto, para acabar con una estética y una cultura impotentes por autónomas, cerradas sobre sí mismas y mercantilizadas habría que acabar también con el Estado tal como lo conocemos.

Como hay una relación constitutiva entre literatura y Estado moderno, que –según hemos visto– tienen un origen histórico común y una historia íntimamente compartida, difícilmente podrá encontrarse, a pesar de las fantasías autónomas y antiestatalistas generadas desde su institucionalización moderna y autónoma, una literatura libre que surja solo de sí misma y por sus propios medios tal como sería si el Estado no la hubiera, en primer lugar, nacionalizado, canonizado, propagandizado, archivado, patrimonializado o comercializado, etc. Al mismo tiempo, por supuesto, resulta difícil imaginar una historia cabal del Estado moderno sin tener en cuenta las contribuciones desde el imaginario de la literatura a la subjetivación expresiva de la ciudadanía a través de la producción de fantasías vinculantes acerca del bien común.

De estas convicciones, Gómez López-Quiñones también desprende una crítica a las historias y las críticas de la literatura realizada desde el paradigma biopolítico herejero de Foucault y Agamben:

No es difícil sucumbir a su atractivo: contra instancias estatales de reglamentación y disciplina se encomia una literatura del disenso y del desorden vitalista, heterodoxo y excéntrico. En mi opinión, no es menor el hándicap de esta oposición entre el Estado (que

se arroja sobre la vida como una camisa de fuerza) y una literatura díscola, proteica, proliferante y disconforme que se escapa por los intersticios de cualquier control. Este es su gran inconveniente: se magnifica y erotiza el shock puntual que provocan ciertas salidas de tono biográfico-discursivas, y simultáneamente se omite que hay «literatura» porque existen el «Estado» y su correspondiente departamentalización de campos teóricos y prácticos. Es decir, la condición de posibilidad de la literatura y de su experimentación bio-celebratoria es el Estado. La maniobra festiva de una literatura que subvierte los códigos del Estado es también el efecto de la existencia instauradora de este (26).

Y concluye entonces que “si lo que perseguimos a un nivel fundamental es otra Literatura, hará falta con anterioridad otro Estado” (26-27). La experimentación literaria radical que, de los esteticismos y las vanguardias a la contracultura, busca terminar con (los límites de) la literatura (o de la institución literaria) desde la literatura, en realidad solo confirma su característica separación en una esfera autónoma –aunque esa esfera ya no esté restringida a una élite artística burguesa disidente, sino se extienda a un conjunto cada vez mayor de la población; y no esté ya solo reducida a acervos literarios nacionales, sino incluya otras artes y medios de circulación transnacional–, porque esa misma crítica ya depende para existir de las relaciones institucionalizadas de literatura y Estado –intrínsecamente dependientes y contribuyentes a las condiciones de la estatalidad–, y esas relaciones, la experimentación –formal y/o vital– estética las deja intactas, aunque semeje destruir todo lo demás. Los ideales de los defensores de la autonomía como política frente al Estado no son otros que los de la cultura de la autonomía artística, cultural o contracultural. Hay entonces que desconfiar, sostiene Gómez López-Quiñones, de las imitaciones de la política desde la estética que buscan saltar de manera aparentemente revolucionaria los límites entre esferas sin pensar a fondo las relaciones entre Estado y sociedad, es decir, sin pensar la mediación de la estatalidad, puesto que, a pesar de sus ambiciones radicales, pueden ser rápidamente reappropriadas tanto por el Estado como por el mercado. Es necesario, entonces, antes, replantear las relaciones entre literatura y Estado, y desde allí pensar opciones alternativas, que implicarán revisar la manera en que las Humanidades han entendido la subjetivación –hasta ahora directamente implicada en la formación de condiciones para la estatalidad.

En la práctica de los escritores la reflexión sobre el Estado no siempre ocupó un segundo plano, aunque la estrategia más común siguió siendo la de la defensa de la exterioridad contracultural radical constitutiva de la literatura respecto de un Estado de carácter habitualmente totalitario y exterior a ella. Este tipo de posiciones tuvieron un impacto importante en la investigación académica y llegaron a convertirse en paradigmas dominantes para pensar la politicidad de la literatura. En Argentina, tras el impacto inevi-

table sobre la cultura de la última dictadura militar y los efectos sociales de la represión ilegal y el terrorismo de Estado, Ricardo Piglia esbozó una teoría de la creencia y la ficción entre los discursos sociales públicos y, particularmente, en relación con el discurso del Estado. Según Piglia, el Estado moderno, incapaz de recurrir constantemente a la pura coerción para mantener el orden, es fuente productora y propaladora de creencias para legitimar su soberanía, creencias hegemónicas –o, como sugerimos, fantasías fundantes del bien común– que este autor tiende a pensar como narraciones, ficciones socializadas y, por eso, abiertas al interés y al análisis de los críticos e investigadores literarios. La literatura, a su vez, disputa ese espacio de ficciones estatales porque ella es, aparentemente de por sí, una fuente antagónica y ‘contra-hegemónica’ de creencias alternativas, de interpretaciones críticas capaces de hacer visible aquello que la ficción estatal oculta –dado que Piglia consideraba, en esa coyuntura, que guardar el secreto era el propósito central de las ficciones de Estado. Piglia proporciona, en una entrevista, el siguiente ejemplo de estas operaciones culturales y discursivas de la literatura:

En junio del 77 vuelvo, salgo a caminar por la ciudad. Con esa mirada única que tiene uno cuando vuelve a un lugar después de mucho tiempo. Lo primero que me llama la atención es que los militares cambiaron el sistema de señales. En lugar de los viejos postes pintados de blanco que indicaban las paradas de colectivos han puesto unos carteles que dicen: «Zona de detención». Tuve la impresión de que todo se había vuelto explícito, que esos carteles decían la verdad. La amenaza aparecía insinuada y dispersa por la ciudad. Como si se hiciera ver que Buenos Aires



era una ciudad ocupada y que las tropas de ocupación habían empezado a organizar los traslados y el asesinato de la población sometida. La ciudad se alegorizaba. Por lo pronto ahí estaba el terror nocturno que invadía todo y a la vez seguía la normalidad, la vida cotidiana, la gente que iba y venía por la calle. El efecto siniestro de esa doble realidad que era la clave de la dictadura. La amenaza explícita pero invisible que fue uno de los objetivos de la represión. «Zona de detención»: en ese cartel se condensa la historia de la dictadura. . . . Una estructura que dice todo y no dice nada, que hace saber sin decir, que necesita a la vez ocultar y hacer ver. Y el tipo de lenguaje, el uso estatal de la lengua. Porque nos podemos pasar dos días eligiendo nombres para la parada de ómnibus y vamos a encontrar muchos pero no creo que se nos vaya a ocurrir una solución tan sofisticada y manierista. Ahí actuó el contexto de modo cifrado y enigmático, como pasa siempre. Todos sabemos lo que significaban «las zonas» en las que los militares habían dividido el país para que los grupos «de detención» actuaran libremente. En esa expresión se sintetiza una relación entre el lenguaje y la situación política (182-183).

Piglia recurre al poder soberano y a la vez impotente de una literatura autónoma pero a la vez enteramente sometida a un Estado infinitamente coactivo, capaz de producir momentos epifánicos de revelación de lo que aquel quiere ocultar, pero solo a partir de la reproducción –con otros énfasis, con la mínima distorsión perceptual de una “mirada única”, es decir, de una instancia de subjetivación– de los discursos del poder, y que por eso es capaz de cuestionar la hegemonía del Estado a partir de las operaciones de aquella en el común elemento de la ficción y la creencia, del imaginario y de la fantasía. La literatura suspende por un momento y en circunstancias muy específicas, incluso de carácter estrictamente personal –aunque hipotéticamente generalizable–, la creencia colectiva en el relato y en la lengua del Estado, en el ‘bien común’ que organiza la “vida cotidiana” y el doble represivo siniestro nocturno que es su condición. Al mismo tiempo, al considerarse eminentemente discursivo, el poder del Estado es siempre doble por encontrarse abierto al cambio de contextos, a la connotación y a la interpretación (el aparentemente espontáneo “alegorizarse” de la ciudad que describe el texto). Es esa estructura “que dice todo y no dice nada, que hace saber sin decir, que necesita a la vez ocultar y hacer ver”, es decir, que alcanza la hegemonía a través de la producción de creencia y de la fantasía, de la identificación con un discurso omnipotente que define la realidad al tiempo que la vela. Frente a esa omnipotencia, ¿cómo explicar ese poder impotente de la literatura? Parece estar ligado a un tipo de posicionamiento subjetivo disidente individual, personal y quizás aleatorio, aunque paradójicamente institucionalizado, en el marco de un espacio social definido en su totalidad por la palabra del Estado, respecto del cual no se puede aspirar sino a la exterioridad, por más precaria que parezca. Esa mirada por fuera del Estado es típica de los procesos de subjetivación cultural autónoma que describimos más arriba, y una variante de los discursos sobre la autonomía institucionalizada de la literatura bajo el Estado. Piglia parece sugerir, de este modo, que los poderes de la literatura para contribuir desde dentro a la conformación del Estado moderno están completamente agotados.

También en un contexto de Estado dictatorial, el escritor español Juan Benet, de quien Pascale Casanova dijo que

. . . constituye por sí solo, a partir de finales de los años 50, la primera posición internacional en un espacio literario español entonces dominado por la dictadura franquista . . . ; introduce la ley de la independencia literaria, aboga por la primacía de la forma y del recurso a modelos internacionales (152, 154),

se planteó la pregunta por la institución paradójica de la literatura frente al Estado, y llamó la atención, característicamente, sobre “el divorcio de la cosa pública” (Benet 175) y la exterioridad sostenida de una literatura española predominantemente costum-

brista, realista y casticista, respecto de las empresas de un Estado que sobre ella solo había podido cumplir funciones de censura y castigo. Pero Benet no ve en ello, como Piglia, una condición para la posibilidad de la crítica y la disidencia. Al contrario, ese divorcio habría vedado sistemáticamente a la literatura la posibilidad de acceder, según los términos de Benet, al *grand style* serio y noble que, de otro modo, habría implicado su asociación histórica, constitutiva y soberana con tales empresas políticas. De este modo, explica el autor de *Volverás a Región*, la literatura solo “atacó a la cultura, pero no a los tabús del estado” (175), aunque, al mismo tiempo, la censura hizo que todo escritor se transformase en un “escritor político, . . . que no es capaz de acercarse a una sola cosa sin pensar oblicuamente en sus repercusiones sociales y políticas” (179).

Aquí Benet también destacaba el carácter privilegiadamente dictatorial, coactivo y represivo de las políticas históricas del Estado español y su nula implicación cultural, es decir, su escasa dedicación a la producción de creencia y de modos específicos de subjetivación de carácter expresivo. Al mismo tiempo, asociaba la autonomía estética de la literatura, es decir, su propio valor soberano, a sus vínculos con la conformación del Estado moderno entendido en sus aspectos culturales nacionales. De este modo, Benet explicitaba la ligazón que había unido, a las empresas del Estado, la literatura como patrimonio colectivo. Así, frente a la exterioridad más trascendental que encontramos en las formulaciones de Piglia, Benet hallaba en las condiciones históricas específicas de conformación del Estado en España la razón, al mismo tiempo, de la politicidad constitutiva y de la impotencia de la literatura frente al Estado, y de sus chances actuales de cuestionarlo. El lazo entre Estado y literatura no siempre es el de una represión o sometimiento unidireccional: apelar al *grand style* es sumarse a las empresas del Estado, pero puede implicar también atacarlo, pues ambos, (discurso del) Estado y literatura, se mueven en un mismo elemento de soberanía, ligado con el trabajo sobre el lenguaje y la escritura, del que, por el contrario, el realismo del culturalismo costumbrista resulta excluido. La literatura española, según la hipótesis de Benet, se habría desvinculado completamente de ese medio autónomo soberano (la invención escrituraria), convirtiéndose en crítica solamente cultural de las costumbres, y al mismo tiempo politizándose de cabo a rabo, pero entendiendo esa política de manera inmediata, como simple exposición subordinada a la represión y al castigo estatales, de la que no es obvio ni inevitable que tenga que ser objeto. No hay así mediación institucional entre literatura y Estado, solo servidumbre respecto de un poder, una represión y un castigo sin límites. Pero puede haberla.

Por supuesto, Benet estimaba que solo su propia literatura –quizás junto con la de algunos amigos coetáneos– sí venía a resolver este entuerto a partir de una escritura

antirrealista, autorreferida e intransitiva, dado que le disputaba al Estado su función de asignación soberana de sentidos –de creencias, diría Piglia; de figuraciones del bien común– al sustraerse al mismo tiempo tanto al costumbrismo culturalista, políticamente siempre pre-definido en sus límites por las hipótesis represivas del Estado, como, en consecuencia, a la politicidad inmediata y a la censura. La ficción literaria era capaz, así, de poner un límite inmanente a la soberanía del Estado, pero históricamente situado; su estatuto mismo implicaba que esa soberanía tiene límites, aunque aquel sea, en sí mismo, el de la más completa impotencia definida por negación, excepción o ausencia de la soberanía del Estado. La autonomía de la literatura es un límite, institucionalizado, modélico y proselitista, de la soberanía estatal, aunque reducido, si no solo a la mirada de personas singulares aisladas, sí a una élite disidente dentro de la burguesía capaz de acceder a ella de las maneras específicas que ella misma requiere. ¿Se puede seguir sosteniendo este paradigma de politicidad para la literatura en el contexto de las condiciones culturales actuales analizadas más arriba en este trabajo? ¿Cómo pensar la autonomía soberana de la escritura literaria en el contexto contemporáneo de acceso cada vez más generalizado a la cultura y de textualidades digitales proliferantes?

De acuerdo con nuestra propuesta, si entendemos el Estado o la estatalidad, a la manera de Migdal o Bratsis, como un verdadero existenciaro, un modo de vida o existencia, y tenemos en cuenta los señalamientos althusserianos recuperados por Lloyd y Thomas a propósito de la ligazón entre idea de Estado y subjetivación, es dable volver a pensar las mediaciones entre literatura y Estado sin caer en resoluciones abstractas, indeterminadas o vacías de los límites entre estética y política como las criticadas por Gómez López-Quiñones. La literatura moderna es tanto medio como testimonio de la máquina de subjetivación que también es el Estado moderno: ella es un manual de las vías para convertirse en sujeto en condiciones de estatalidad. No se trata meramente de las marcas de identificación cultural en que la literatura se ve involucrada, estudiadas, por ejemplo, bajo la figura de la “subcultura” (Hebdige), que luego sirvió de paradigma modélico para pensar cualquier relación entre cultura, identidad y política en el ámbito disciplinar de los estudios culturales. La subjetivación es el modo de ser dominante bajo estatalidad, y la literatura fue una de sus vías regias. Participando de los elementos o medios de la creencia y la ficción, de la conciencia y del lenguaje, de la expresión, de lo afectivo y del cuerpo, cruciales –además de la recaudación impositiva centralizada, el capital financiero y la conscripción militar estudiados por los historiadores– para la conformación de un Estado moderno, porque este depende constitutivamente en su existencia de legitimarse a partir de la organización y mediación de

estos aspectos subjetivos y experienciales de la vida humana –aunque, por virtuales o inmateriales, hayan excedido su control o supervisión directas–, aparece la literatura. No hay Estado sin sujetos en condiciones de estatalidad, pero de esas condiciones, en sus aspectos subjetivos y expresivos, surge también la literatura. El poder del Estado, en su relación central con una idea o fantasía del bien común, se constituye y refuerza a través de la generalización de modos de trascendencia y realización vital subjetivos, culturales, autorreflexivos, pero que, en tanto se postulan como autónomos e inmanentes, sea a partir de una mirada singular disidente, una escritura antirrealista y experimental, o una inmediatez paraconceptual de afectividad y corporalidad, son capaces de dar lugar a todo un cuerpo de imaginación cultural antiestatalista que a menudo se actualiza en la literatura. La literatura aparece disputando la soberanía del Estado moderno, como un factor generador de comunidad alternativo, pero enteramente dependiente de la posibilidad de postular un bien común universal que solo aquel hasta ahora ha propiciado, aunque nunca efectivamente realizado. Se trata de una politicidad en última instancia impotente, solo (contra)cultural, dado que literatura y Estado participan del mismo elemento fundante, que a su vez contribuye a la generalización de las condiciones de estatalidad. Sin embargo, a la vez, la ligazón entre fantasía de un bien realmente común superador de los antagonismos políticos y sociales y ficción literaria alumbra una potencia imaginaria de realización que hasta ahora solo el Estado moderno pudo convencer de poseer y ejercer.

Una literatura verdaderamente sin sujeto, ni obra ni representación implica no solo un más allá de la institución literaria, sino, sobre todo, otras condiciones de existencia que no serían ya las de la estatalidad tal como la conocemos. Sin embargo, la posibilidad de imaginar esta alternativa, por ejemplo desde las elaboraciones sistémicas clásicas de la teoría literaria, puede servir para comprender mejor los modos históricos de implicación de literatura, subjetivación y Estado sin hacerlas depender –hoy, tras el fin de la hegemonía del discurso teórico en los estudios literarios– de ilusiones culturales antiestatalistas y de identificaciones parciales. Al mismo tiempo, la proliferación contemporánea de instancias de subjetivación como realización vital de carácter expresivo de acceso abierto y gratuito, especialmente a partir del desarrollo y expansión de las redes sociales, ha impuesto nuevos desafíos tanto a la literatura como al Estado. ¿Puede haber literatura cuando las funciones del Estado tienden a reducirse cada vez más solo al control y la gobernanza, y, en apariencia al menos, se debilita la generación de creencias de orden subjetivo y cultural que favorezcan su hegemonía, es decir, se desvanece definitivamente la fantasía de un Estado proveedor del bien común? ¿Hay una literatura posible, en un mundo de gobernanza y control globales en que la soberanía

y la representación políticas se adelgazan y la distinción entre público y privado tiende a desdibujarse, y en que la realización subjetiva expresiva está constitutivamente generalizada gracias a dispositivos específicos y tiende a independizarse del grado de difusión y alcance modélicos y ampliados de las actividades originales de una élite, es decir, de lo que Raymond Williams llamaba 'cultura', concebidas frente a o ante el Estado? ¿Puede haber literatura cuando la afiliación cultural y afectiva colectiva se saltea la mediación de los dispositivos educativos productores de hegemonía del estado-nación y la creencia en la realizabilidad del bien común y se convierte en apego, adicción y goce de los dispositivos mismos de registro, gobernanza y extracción de datos ahora sustraídos al control centralizado del Estado y dispersos entre soportes tecnológicos, aplicaciones y redes muy diferentes entre sí pero interconectados, de formas ajenas a cualquier deliberación y representación democráticas institucionalizadas, y sin la posibilidad de imaginar siquiera un bien compartible por todos?

Un programa de investigación actual en estudios literarios puede no tener las respuestas, pero no puede ya obviar –bajo una plasticidad política, cultural e identitaria pretendidamente espontánea para la literatura–, aunque sus objetos sean históricos, estas preguntas.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. "Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha". *Disonancias. Introducción a la sociología de la música. Obra completa*, 14. Madrid, Akal, 2009, pp. 15-50.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE, 1983.
- Badiou, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Bartelson, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Beasley-Murray, Jon. *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Benet, Juan. *La inspiración y el estilo*. Barcelona, Seix Barral, 1973.
- Benjamin, Walter. "El autor como productor". *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*.

- Madrid, Taurus, 1998, pp. 115-134.
- Bolter, Jay David. *The Digital Plenitude. The Decline of Elite Culture and the Rise of New Media*. Cambridge, Mass. y Londres, The MIT Press, 2019.
- Bratsis, Peter. *Everyday Life and the State*. Boulder y Londres, Paradigm, 2006.
- Casanova, Pascale. *La República mundial de las Letras*. Barcelona, Anagrama, 2001.
- de Villena, Luis Antonio. *La revolución cultural (Desafío de una juventud)*. Barcelona, Planeta, 1975.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires, FCE, 1993.
- Ferraris, Maurizio. *Movilización total*. Barcelona, Herder, 2017.
- Foucault, Michel. "La 'gouvernementalité'". *Dits et écrits II, 1976-1988*. París, Gallimard, 2001, pp. 635-657.
- Frank, Thomas. *La conquista de lo cool. El negocio de la cultura y la contracultura y el nacimiento del consumismo moderno*. Barcelona, Alpha Decay, 2011.
- Fumaroli, Marc. *El Estado cultural. Ensayo sobre una religión moderna*. Barcelona, Acantilado, 2007.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 2001.
- Gómez López-Quiñones, Antonio. "¿Literatura sin estado?: Sobre las aporías del régimen estético en la modernidad capitalista". *Tropelías*, número extraordinario 4, 2018, pp. 9-32.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, G. Gili, 1994.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2005.
- Hebdige, Dick. *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona, Paidós.
- Helfrich, Silke y David Bollier. *Libres, dignos, vivos. El poder subversivo de los comunes*. Buenos Aires, Econautas, 2020.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. "La industria cultural". *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969, pp. 146-200.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE, 2004.

- Laval, Christian y Pierre Dardot. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona, Gedisa, 2015.
- Lloyd, David y Paul Thomas. *Culture and the State*. Nueva York y Londres, Routledge, 1998.
- McGuigan, Jim. *Neoliberal Culture*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Migdal, Joel. *Estados débiles, Estados fuertes*. México, FCE, 2011.
- Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile, Palinodeia, 2006.
- Piglia, Ricardo. "Los relatos sociales". *Crítica y ficción*. Buenos Aires, Siglo veinte, 1990, pp. 173-183.
- Racionero, Luis. *Filosofías del underground*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- Roszak, Theodore. *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona, Kairós, 1981.
- Rowan, Jaron. *Cultura libre de Estado*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Schiller, Johann Christoph Friedrich. *Escritos sobre estética*. Madrid, Tecnos, 1991.
- Semprún, Jorge. *Federico Sánchez se despide de ustedes*. Barcelona, Tusquets, 1996.
- Tilly, Charles. *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990*. Buenos Aires, Alianza, 1993.
- Weber, Max. "La política como vocación". *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1979, pp. 81-179.
- Williams, Raymond. *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 2001.