

14. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades

En mi exposición anterior,¹ traté de abrir las preguntas sobre lo local y lo global de formulaciones un tanto cerradas, demasiado integradas, y en cierto modo sobre-sistematizadas. Mi argumento postulaba que necesitamos pensar sobre los procesos que están revelándose, ahora, en términos de lo local y lo global, en aquellos dos espacios, pero también necesitamos pensar en éstos como formulaciones más contradictorias de las que usualmente concebimos. Mi preocupación era que si no lo hacíamos, probablemente íbamos a ser incapaces de pensar aquellas ideas de manera política. Estaba, por tanto, intentando no desconocer las cuestiones de poder y las de apropiación que creo que están arraigadas en el mismo centro de cualquier noción de cambio entre los caracteres de lo local y lo global, en el surgimiento de la política cultural a escala mundial, sino más bien conceptualizar aquello dentro de una política cultural más abierta y contingente.

Al final de mi discurso, sin embargo, tuve que formular la pregunta de si hay una política, en realidad, una *contra*-política de lo local. Si están en funcionamiento nuevos globales y nuevos locales, ¿quiénes son los nuevos sujetos de esta política de posición? ¿En qué identidades concebibles podrían aparecer? ¿Puede la identidad misma repensarse y revivirse, en la diferencia y a través de ella? Esta es la pregunta que quiero abordar aquí. La he llamado “Antiguas y nuevas identidades y etnicidades” y lo que voy a hacer primero es regresar a la cuestión de la identidad y tratar de examinar algunas de las maneras en las cuales estamos empezando a reconceptualizarla dentro de los discursos teóricos contemporáneos. Luego volveré desde esa consideración teórica al terreno de una política cultural. La teoría es siempre un rodeo en el camino hacia algo más substancial.

Regreso a la cuestión de la identidad porque ésta ha regresado a nosotros; en todo caso, ha vuelto a nosotros en la política británica y, específicamente, en la actual política cultural británica. No ha regresado en el mismo lugar de siempre; no es la concepción tradicional de identidad. No regresa la misma política de identidad de los movimientos sociales de los años sesenta. Pero es, no obstante, una especie de vuelta a algo del terreno en el que solíamos pensar de ese modo. Haré un comentario hacia el final sobre cuál es la naturaleza de este trabajo teórico-político que parece perder cosas por un lado, para luego recuperarlas de un modo diferente desde otro lado, y que luego tiene que pensarlas todas de nuevo en cuanto se ha deshecho de ellas. ¿Cuál es este trabajo teórico de nunca acabar que está constantemente perdiendo y

1 Se refiere a una conferencia dictada antes en el mismo escenario por Hall que hemos publicado en la presente compilación como “Lo local y lo global: globalización y etnicidad”. En varias ocasiones a lo largo de presente texto, Hall se referirá a esta conferencia (Nota de los editores).

ganando conceptos? Aquí estoy hablando de la identidad como un punto en el cual, por un lado, se cruzaba todo un conjunto de nuevos conceptos teóricos, y donde, por el otro, surgía todo un conjunto nuevo de prácticas culturales. Quiero comenzar por intentar, muy brevemente, trazar un mapa teórico de algunos de esos puntos de intersección, para luego examinar algunas de sus consecuencias políticas.

Estamos muy familiarizados con las antiguas lógicas de la identidad, ya sea de manera filosófica o psicológica. En lo filosófico, la antigua lógica de la identidad, que muchas personas han criticado, bajo la forma del antiguo sujeto cartesiano se pensaba frecuentemente en términos del origen del propio ser, el campo de acción. La identidad es el campo de acción. Y tenemos en tiempos más recientes un discurso psicológico del yo que es muy similar: una noción de la dialéctica interna, continua, autosuficiente y naciente de la individualidad. Nunca llegamos a ella por completo, sino que siempre estamos en camino: cuando llegemos, al fin sabremos exactamente quiénes somos.

Ahora bien, esta lógica de la identidad es muy importante para una amplia gama de discursos políticos, teóricos y conceptuales. Me interesa también en cuanto es un tipo de realidad existencial porque creo que la lógica del lenguaje de la identidad es extremadamente importante para nuestras concepciones de nosotros mismos. Contiene la noción del yo verdadero, algún yo real allí adentro, escondiéndose adentro de las cáscaras de todos los falsos yos que presentamos al resto del mundo. Es un tipo de garantía de autenticidad. Hasta que nos metemos realmente adentro y escuchamos lo que el verdadero yo tiene que decir, no sabemos lo que estamos “diciendo realmente”. Aquella lógica o aquel discurso de la identidad da la impresión de ser garantizado. Nos da un sentido de profundidad, allí afuera y aquí adentro. Está organizado espacialmente. Mucho de nuestro discurso del adentro y del afuera, del yo y del otro, del individuo y de la sociedad, del sujeto y del objeto, está basado en esa lógica particular de la identidad. Y diría que nos ayuda a dormir bien por la noche.

Creo cada vez más que una de las principales funciones de los conceptos es que nos ayudan a dormir bien por la noche. Porque lo que nos dicen es que hay una especie de terreno estable, que sólo cambia de manera muy lenta entre los ajetreados trastornos, discontinuidades y rupturas de la historia. A nuestro alrededor la historia está rompiéndose constantemente de maneras impredecibles pero nosotros, de alguna manera, seguimos siendo los mismos.

Tal lógica de la identidad está, para bien o para mal, terminada. Se le puso fin por toda una gama de razones. Se le puso fin en primera instancia debido a algunos de los grandes descentramientos del pensamiento moderno. Uno podría discutir esto de manera muy elaborada; podría pasar el resto del tiempo que tengo hablando sobre esto pero sólo quiero encajar las ideas en su lugar muy brevemente usando algunos nombres como puntos de referencia.

No es posible sostener aquella lógica de la identidad después de Marx, porque aunque Marx habla del hombre (no habla de la mujer haciendo la historia pero quizás fue encajada, ya que el siglo XIX articulaba a la mujer tan frecuentemente bajo algún otro título masculino), habla sobre los hombres y

las mujeres haciendo la historia pero bajo condiciones que no son de su propia elección. Y habiendo alojado siempre o al sujeto individual o al colectivo dentro de las prácticas históricas, nosotros como individuos o como grupos no podemos ser, y nunca pudimos haber sido, el origen único o los autores únicos de esas prácticas. Eso constituye una profunda descentralización histórica en términos de la práctica social.

Si eso no fue lo suficientemente fuerte, al tumbarnos de lado, por así decirlo, Freud vino dando golpes desde abajo, como el fantasma de Hamlet, y dijo: “Mientras estás siendo descentralizado de izquierda a derecha de esa manera, déjame descentralizarte desde abajo un poco, y recordarte que este lenguaje estable de la identidad también se fija a partir de la vida psíquica sobre la cual no sabes mucho, y sobre la que no puedes saber mucho. Y a partir de lo que no puedes saber mucho a través de simplemente pensarlo: el gran continente del inconsciente que habla con mayor claridad cuando está resbalándose y no cuando está diciendo lo que quiere decir”. Esto hace que el yo empiece a parecer una cosa bastante frágil.

Ahora, sacudido desde un lado por Marx y trastornado desde abajo por Freud, justo al abrir su boca para decir, “Bueno al menos yo hablo, entonces, por lo tanto, yo debo *ser* algo”, se presentan Saussure y la lingüística y dicen: “Eso no es verdad tampoco, ¿sabes? El lenguaje estuvo allí antes que tú. Sólo puedes decir algo a través de posicionarte en el discurso. El cuento cuenta al narrador, el mito cuenta al creador de mitos, etc. La enunciación se hace siempre desde algún sujeto que está posicionado por el discurso y en él”. Eso lo altera. Filosóficamente, uno llega a la cancelación de cualquier tipo de noción de una perfecta continuidad transparente entre nuestro lenguaje y algo allí afuera que se puede llamar lo real, o la verdad, sin comillas.

Estas varias alteraciones, estas perturbaciones en la continuidad de la noción de sujeto y de la estabilidad de la identidad son, de hecho, características de la modernidad. No es, por cierto, la modernidad misma. Ella tiene una historia más larga y antigua. Pero éste es el comienzo de la modernidad como preocupación. No la modernidad como ilustración y progreso, sino la modernidad como problema. También se altera por otras transformaciones históricas enormes que no tienen, y a las que no se les puede dar, un nombre singular, pero sin las cuales la historia no podría contarse. Además de los tres o cuatro que he citado, podríamos mencionar la relativización de la narrativa occidental en sí, de la episteme occidental, por el ascenso de otras culturas, y en quinto lugar el desplazamiento de la mirada masculina.

Ahora, la cuestión de tratar de llegar a aceptar la noción de identidad que sigue a esas descentraciones teóricas es una empresa extremadamente problemática. Pero eso no es todo lo que ha estado perturbando la lógica estable de la identidad. Porque —como estaba diciendo anteriormente cuando hablaba de la erosión relativa o el declive relativo y de la inestabilidad del estado-nación, de la autosuficiencia de las economías nacionales y, consecuentemente, de las identidades nacionales como puntos de referencia— ha habido simultáneamente una fragmentación y una erosión de la identidad colectiva social. Aquí me refiero a las grandes identidades sociales colectivas

que considerábamos como de gran-escala, todo abarcadoras, homogéneas, identidades colectivas unificadas, acerca de las cuales se podía hablar casi como si fueran actores singulares de pleno derecho pero que, ciertamente, colocaban, posicionaban, estabilizaban, y nos permitían entender y leer, casi como un código, los imperativos del yo individual: las grandes identidades colectivas sociales de clase, de raza, de nación, de género, y del Occidente.

Estas identidades sociales colectivas fueron formadas en los enormes procesos históricos de larga duración que han producido el mundo moderno y fueron estabilizadas por ellos, de igual manera que lo fueron las teorías y conceptualizaciones a las que me acabo de referir muy brevemente, que son lo que constituía la modernidad como una forma de autorreflexión. Fueron escenificadas y estabilizadas por la industrialización, por el capitalismo, por la urbanización, por la formación del mercado mundial, por la división social y sexual del trabajo, por la gran separación de la vida civil y social en lo público y lo privado, por el dominio del estado-nación y por la identificación entre la occidentalización y la noción de modernidad en sí.

Hablé en mi charla anterior de la importancia, para la construcción de cualquier sentido de dónde estamos situados en el mundo, de la economía nacional, el estado-nación y las identidades culturales nacionales. Déjenme decir una palabra en este punto sobre las grandes identidades de clase, que tanto han estabilizado nuestra comprensión del pasado inmediato y el no tan inmediato. La clase era el localizador principal de la posición social, aquello que organizaba nuestra comprensión de las principales relaciones de red entre grupos sociales. Nos ligaba a la vida material a través de la economía misma. Proveía el código a través del cual nos leíamos entre nosotros. Proveía los códigos a través de los cuales unos entendían el lenguajes de los otros. Proveía, por supuesto, las nociones de la acción colectiva en sí, aquella que desbloquearía la política. Ahora, como traté de decir previamente, las grandes identidades sociales colectivas ascienden y caen, y es casi igual de difícil saber si son más peligrosas cuando están cayendo o cuando están ascendiendo.

Estas grandes identidades sociales colectivas no han desaparecido. Su adquisición y eficacia en el mundo real que todos ocupamos está siempre presente. Pero el hecho es que ya no está ninguna de ellas en el lugar social, histórico o epistemológico en el que estaban en nuestras conceptualizaciones del mundo, en el pasado reciente. Ya no pueden pensarse de la misma forma homogénea. Estamos igual de pendientes de sus diferencias internas, sus contradicciones internas, sus segmentaciones y sus fragmentaciones como lo estamos de su homogeneidad ya completada, su unidad y demás. No son estabildades y totalidades ya producidas en el mundo. No operan como totalidades. Si tienen relación alguna con nuestras identidades culturales e individuales, ya no tienen aquella fuerza suturante, estructuradora o estabilizante, de modo que no podemos saber lo que somos simplemente a través de sumar nuestras posiciones con relación a ellas. No nos dan el código de identidad como creo que hacían en el pasado. Es discutible —para cualquiera que asume este argumento de manera directa, sin quitar el dedo del renglón— si alguna vez funcionaron de esa manera. Quizás nunca funcionaron de esa forma. La narrativa de Occidente, efectivamente, podría ser la versión que

contamos de la historia, que nos contamos a nosotros mismos, sobre el hecho de que funcionen de esa manera. Sabemos que es extremadamente difícil para cualquier buen historiador dar, en realidad, con la gran función homogeneizante de la clase social colectiva. Sigue desapareciendo justo más allá del horizonte, como la comunidad orgánica.

¿Conocen la historia sobre la comunidad orgánica? La comunidad orgánica siempre estaba únicamente en la niñez que se dejaba atrás. Raymond Williams tiene un ensayo maravilloso sobre estas personas, un abanico de críticos sociales que dicen que se puede medir el presente en relación con el pasado, y que se conoce el pasado porque en ese entonces todo era mucho más orgánico e integrado. ¿Cuando era “en ese entonces”? Bueno, cuando yo era niño había siempre algún adulto que decía, “Cuando yo era niño, todo era mucho más integrado”. Y así, eventualmente, algunas de estas grandes colectividades son bastante similares a esa gente con una nostalgia histórica que tiene lugar en sus reconstrucciones retrospectivas. Siempre reconstruimos más esencialmente, más homogéneamente, como más unificados y menos contradictorios lo que no fue jamás. Ese es un argumento. Como sea que fuese el pasado, durante muchas décadas, todos parecían poder marchar hacia adelante en la historia de manera unificada. Ciertamente no lo están haciendo ahora.

Ahora, como he dicho, la cuestión de cómo empezar a pensar las cuestiones de identidad, ya sean sociales o individuales, no a raíz de su desaparición sino a raíz de su erosión, de su desvanecimiento, de su no tener el tipo de adquisición y poder explicativo exhaustivo que tuvieron antes, eso es lo que me parece que ha desaparecido. Solían pensarse —y es una definición increíblemente diferenciada por género— como “conceptos maestros”, los “conceptos maestros” de la clase. Ya no es tolerable tener tal “concepto maestro”. Una vez que pierde su estatus “maestro”, se debilita su alcance explicativo, se vuelve más problemático. Podemos pensar en algunas cosas en relación a las cuestiones de clase, aunque siempre reconociendo su complejidad histórica real. Aunque hay otras cosas que simplemente no puede descifrar o explicar. Y esto nos confronta con la creciente diversidad y pluralidad social, las tecnologías del yo que caracterizan el mundo moderno en el que vivimos.

Bueno, podríamos decir, ¿entonces en qué quedan los discursos de la identidad social? ¿No los he abolido ya desde todos los sitios que se me ocurren? Como ha sido verdad en el trabajo teórico durante los últimos veinte años, el momento en el que desaparece un concepto por la puerta de la mano izquierda, regresa por la ventana de la mano derecha, pero no exactamente en el mismo lugar. Hay un momento maravilloso en el texto de Althusser donde dice: “Ahora puedo abolir la noción de las ideas”. Y efectivamente escribe la palabra “ideas” y dibuja una línea a través de esta para convencerse de que no necesitamos usar la palabra nunca más. Exactamente de la misma manera, el viejo discurso del sujeto fue abolido, se le puso en un recipiente profundo y se vertió concreto sobre él. No lo veremos nunca más, cuando, maldita sea, en cerca de cinco minutos estamos hablando de la subjetividad, y del sujeto en el discurso y volvió dando un rugido. Así que creo que no es de extrañar que, habiendo perdido un sentido de identidad, encontremos que

lo necesitamos. ¿Dónde habríamos de encontrarlo? Uno de los lugares a los que tenemos que ir ciertamente es el de los lenguajes contemporáneos que han redescubierto y repositionado la noción del sujeto, de la subjetividad. Esto es, principalmente, los lenguajes del feminismo y del psicoanálisis.

No quiero examinar este argumento pero quiero decir algo sobre cómo uno puede empezar a pensar las cuestiones de la identidad desde este nuevo conjunto de espacios teóricos. Y tengo que hacer esto de manera pragmática. Tengo que declarar lo que creo, desde esta postura, que es la identidad (y lo que creo que no es) a modo de una especie de protocolo, aunque cada una me podría tomar mucho tiempo. Nos hace tomar consciencia de que las identidades nunca se completan, nunca se terminan, que siempre están como la subjetividad misma: en proceso. Esto de por sí es una tarea bastante difícil. Aunque siempre lo hemos sabido en alguna medida, siempre hemos pensado en nosotros mismos como si llegásemos a ser más como nosotros mismos cada día. Pero esa es una especie de noción hegeliana, de ir hacia adelante para encontrar aquello que siempre fuimos. Quiero abrir ese proceso considerablemente. La identidad está siempre en proceso de formación.

En segundo lugar, la identidad significa o connota el proceso de identificación, el proceso de decir que esto aquí es lo mismo que eso, o que somos lo mismo juntos, con respecto a esto. Pero algo que hemos aprendido de toda la discusión sobre la identificación, en el feminismo y el psicoanálisis, es la medida en que aquella estructura de identificación está siempre construida a través de la ambivalencia, siempre construida a través de la escisión. La escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es. El intento de expulsar al otro hacia otro lado del universo siempre se complica a causa de las relaciones de amor y deseo. Este es un lenguaje diferente del lenguaje de, digamos, los Otros que son completamente distintos a uno mismo.

Éste es el Otro que pertenece al interior de uno. Éste es el Otro que uno sólo puede conocer desde el lugar en el cual uno está. Éste es el yo que se inscribe en la mirada del Otro. Y esta noción rompe los límites entre el afuera y el adentro, entre aquellos que pertenecen y aquellos que no, entre aquellos cuyas historias han sido escritas y aquellos de cuyas historias éstos han dependido pero cuyas historias no pueden ser habladas. El silencio que existe en lo que puede ser hablado es la única manera de tratar de alcanzar toda la historia. No hay otra historia que no implique, junto a lo que puede ser hablado, ausencias y silencios. Todo lo que puede ser hablado está en el terreno de las enormes voces que no pueden serlo, que no lo pueden ser todavía.

Esta naturaleza doble del discurso, esta necesidad del yo de tener un Otro, esta inscripción de la identidad en el aspecto del Otro, encuentra su articulación de manera profunda en los alcances de un texto dado. Y quiero citar uno que estoy seguro que conocen pero no necesariamente recuerdan, aunque es un momento maravilloso y majestuoso, un momento de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, cuando se describe a sí mismo como un joven de las Antillas, que se encuentra cara a cara con una niña parisina blanca y su madre. Y la niña jala la mano de su madre y dice, “Mira, mamá, un

hombre negro”. Y él dijo, “Por primera vez, supe quién era. Por primera vez, sentí, simultáneamente, como si me hubieran hecho explotar en la mirada, en la violenta mirada del otro, y a la misma vez, se me había recompuesto como otro”. La noción de la identidad en ese sentido podía contarse como dos historias, sin nunca haber hablado la una a la otra, sin nunca haber tenido ninguna relación entre sí. Al ser traducida del terreno psicoanalítico al histórico, simplemente ya no es sostenible en este mundo cada vez más globalizado. Sencillamente ya no es sostenible.

Personas como yo que vinieron a Inglaterra en los años cincuenta han estado aquí durante siglos; simbólicamente, hemos estado aquí durante siglos. Yo estaba regresando a casa. Soy el azúcar en el fondo de una taza de té inglesa. Soy la debilidad por el dulce, las plantaciones de azúcar que pudrieron generaciones de dientes de niños ingleses. Hay miles de otros aparte de mí que son la taza de té en sí, ¿no es cierto? Porque no lo cultivan en Lancashire, ¿no es cierto? No existe una sola plantación de té en el Reino Unido. Ésta es la simbolización de la identidad inglesa, o sea, ¿qué sabe cualquier persona del mundo acerca de un inglés salvo que no puede pasar el día sin una taza de té? ¿De dónde viene? Ceilán, Sri Lanka, India. Esa es la historia de afuera que está dentro de la historia de los ingleses. No hay historia inglesa sin esa otra historia. La noción de que la identidad está relacionada con personas que se parecen, que se sienten lo mismo, que se llaman lo mismo, es una tontería. Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro.

Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada.

Ahora, dentro de la teoría tenemos algunas maneras interesantes de intentar concebir la diferencia de esta manera. Hemos aprendido bastante sobre la diferencia sexual en escritores feministas. Y hemos aprendido mucho con relación a las cuestiones de la diferencia, a partir de gente como Derrida. Creo que hay algunas maneras importantes en las cuales el uso que da Derrida a la noción de la diferencia entre “*différence*” y “*différance*”, escrito con una “a”, es significativo. La “a”, la anómala “a” en la ortografía de Derrida de “*différance*”, que usa como una especie de marca que establece una perturbación en nuestra comprensión estable de la traducción, en nuestro concepto de diferencia, es muy importante, porque esa pequeña “a”, por más perturbadora que sea, que casi no se oye cuando es hablada, pone la palabra en movimiento hacia nuevos significados, y sin embargo no oculta el rastro de los otros significados en su pasado.

Su sentido de la “*différance*”, como lo dijo un escritor, se mantiene suspendido entre dos verbos franceses, “diferenciarse” y “posponer”, que contribuyen

a su fuerza textual, y de los cuales ninguno puede captar el sentido de manera total. El lenguaje depende de la diferencia, como ha demostrado Saussure: la estructura de proposiciones distintivas que forman su economía. Pero donde Derrida abre nuevos caminos es en la medida en que “diferenciarse” se convierte en “posponer”. Ahora bien, esta noción de una “*différance*” no es simplemente un juego de oposiciones binarias reversibles. Más bien se piensa en la diferencia sexual no simplemente en términos de una oposición fija del sexo masculino y femenino, sino de todas esas posiciones anómalas y resbaladizas que están siempre en proceso, entre las cuales se abre el continente de la sexualidad, llegando a puntos de perturbación crecientes. Eso significa ahora la odisea de la diferencia, en el sentido en el que estoy tratando de usarla.

Eso sobre la diferencia, y se podría hacer la pregunta de dónde entra la identidad en este infinito aplazamiento del significado que se encuentra alojado en la noción de Derrida del rastro, de algo cuyas raíces aún tienen un significado al mismo tiempo que está, digamos, moviéndose hacia otro y sintetizando a otro, con interminables cambios y deslizamientos de ese significante. La verdad es que aquí Derrida no nos ayuda a pensar sobre la relación entre identidad y diferencia tanto como podría. Y los que se apropian de Derrida en América del Norte, especialmente en el pensamiento filosófico y literario estadounidense, nos ayudan aun menos. A través de sacar la noción de “*différance*” de Derrida directamente de la tensión entre las dos connotaciones textuales, “posponer” y “diferenciarse”, y alojarla sólo en el juego interminable de la diferencia, en ese preciso momento, se desacopla la política de Derrida.

A partir de aquel momento se desarrolla esa enorme proliferación de deconstrucción extremadamente sofisticada y juguetona que es una especie de juego académico inacabable. Cualquiera lo puede hacer, y se desarrolla más y más. Ningún significante se detiene jamás, nadie es responsable de ningún significado, todos los rastros se borran. En el momento en que algo se aloja, inmediatamente se borra. Todos la pasan muy bien; van a conferencias y lo logran, por así decirlo. Se desacopla la noción de la política que requiere mantener la tensión entre lo que es tanto situado como no fijado, a través de la palabra que está siempre en movimiento entre posiciones, la noción de la política que requiere que pensemos tanto en la posicionalidad como en el movimiento, ambos juntos, no en uno y en el otro, no jugando con la diferencia, ni encontrando noches tranquilas en las cuales descansar cobijado por la identidad, sino viviendo en la tensión de la identidad y la diferencia.

Tenemos entonces que seguir pensando, más allá de lo meramente lúdico, en ese juego realmente difícil que el juego de la diferencia representa, históricamente, para nosotros en realidad. Pues si la significación depende del interminable reposicionamiento de sus términos diferenciales, el significado en cualquier caso específico depende de la fijación contingente y arbitraria, la ruptura necesaria. Es un punto muy simple. El lenguaje es parte de una semiosis infinita del significado. Para decir algo, tengo que callarme. Tengo que construir una sola oración. Sé que la siguiente oración abrirá nuevamente la semiosis infinita del significado, entonces retiraré lo dicho. Entonces cada parada no es una ruptura natural. No dice: “Estoy a punto de terminar una

oración y esa será la verdad”. Entiende que es contingente. Es un posicionamiento. Es el corte de la ideología que, a través de la semiosis del lenguaje, constituye el significado. Pero hay que introducirse en ese juego o nunca diremos absolutamente nada.

El significado en ese sentido es una apuesta. Se hace una apuesta. No una apuesta por la verdad, sino una apuesta por decir algo. Hay que estar posicionado en algún lugar para poder hablar. Aun si se está posicionado para desposicionarse, aun si quieres retirar lo dicho, tienes que introducirte en el lenguaje para poder salir de él. No hay otra manera. Esa es la paradoja del significado. Pensarlo sólo en términos de la diferencia y no en términos de la posición relacional entre el corte del lenguaje suturante, arbitrario y sobredeterminado que dice algo que instantáneamente se abre nuevamente al juego del significado; no pensar en el significado siempre, complementariamente, no pensar que siempre hay algo que queda, siempre algo que sigue escapando la precisión; el intento de la lengua de codificar, de ser preciso, de fijar, de detener, etc.; no pensarlo de esa manera es perder contacto con los dos extremos necesarios con los cuales tiene que estar relacionada la nueva noción de la identidad.

Ahora puedo dirigirme a cuestiones de política. En esta concepción de una identidad que tiene que pensarse a través de la diferencia, ¿hay una política general de lo local para poner en práctica en contra del gran desenvolvimiento dominante, poderoso, tecnológicamente basado y masivamente invertido de procesos globales que estaba tratando de describir en mi charla anterior y que tienden a obliterar todas las diferencias y a acabar con ellas? Quiere decir, por ponerlo de alguna manera, que son diferentes.

No hay política general. Puede que todo lo que tenemos para poner en práctica contra lo global sea un montón de pequeñas políticas locales. No sé si eso es cierto o no. Pero quisiera pasar un poco de tiempo más tarde hablando sobre la política cultural de lo local, y de esta nueva noción de identidad. Pues es en este nuevo marco que la identidad ha ingresado nuevamente a la política cultural en Gran Bretaña. La formación de las diásporas negras, en el período de migración de postguerra en los años cincuenta y sesenta, ha transformado la vida social, económica y política inglesa. En las primeras generaciones, la mayoría de la gente tenía la misma ilusión que yo: que estaba a punto de regresar a casa. Eso podría haberse debido a que todos siempre me preguntaban cuándo regresaría a casa. En efecto pensábamos que simplemente íbamos a volver a subirnos al barco, estábamos aquí en una estadía temporal. Ya en los años setenta estaba perfectamente claro que no estábamos allí en una estadía temporal. Algunas personas iban a quedarse y entonces realmente surgió la política del racismo.

Ahora, una de las reacciones principales en contra de la política del racismo en Gran Bretaña fue lo que yo llamaría “la política de la identidad 1”, la primera forma de la política de la identidad. Estaba relacionada con la constitución de alguna identidad colectiva defensiva en contra de las prácticas de la sociedad racista. Tenía que ver con el hecho que se estaba impidiendo el paso de las personas a la nación mayoritaria y se les negaba una identidad e identificación

dentro de ella, y tenían que encontrar otras raíces en las cuales sostenerse. Pues las personas tenían que encontrar algún terreno, algún lugar, alguna posición en la cual colocarse. Impedido cualquier acceso a una identidad inglesa o británica, las personas tenían que tratar de descubrir quiénes eran. Éste es un momento que definí en mi charla anterior. Es el momento crucial del redescubrimiento o la búsqueda de raíces.

En el curso de la búsqueda de raíces, uno descubrió no sólo de donde venía, sino que empezó a hablar el lenguaje de aquello que es el hogar en el sentido genuino, aquel otro momento crucial que es la recuperación de las historias perdidas. Esas historias que nunca han sido contadas sobre nosotros mismos, que no podíamos aprender en los colegios, que no estaban en ningún libro, y que teníamos que recuperar. Éste es un acto enorme de lo que quiero llamar la reidentificación, la reterritorialización, y la reidentificación política imaginaria, sin las cuales no podría haberse construido una contrapolítica. No conozco ni un ejemplo de un grupo o categoría de gente de los márgenes, de lo local, que haya sido capaz de movilizarse a sí mismo social, cultural, económica y políticamente en los últimos veinte o veinticinco años, y que no haya pasado por algunas series de momentos semejantes a fin de resistir su exclusión, su marginación. Es así cómo, y dónde, los márgenes empiezan a hablar. Los márgenes empiezan a rebatir, los locales empiezan a entrar a la representación.

La identidad que aquel enorme espacio político produjo en Gran Bretaña, como lo hizo en otras partes, fue la categoría “negro”. Quiero decir algo sobre esta categoría que ahora todos damos por sentada. Les contaré algunas anécdotas sobre ella. Fui criado en una familia de clase media baja en Jamaica. Me fui de allí a principios de los años cincuenta para estudiar en Inglaterra. Hasta que me fui, aunque supongo que el 98 % de la población jamaicana es ya sea negra o “de color” de una manera u otra, nunca había escuchado a nadie jamás o llamarse a sí mismo, o referirse a cualquier otra persona, como “negro”. Jamás. He escuchado otros miles de palabras. Mi abuela podía diferenciar alrededor de quince tonos entre el marrón claro y el marrón oscuro. Cuando me fui de Jamaica, hubo un concurso de belleza en el cual los diferentes tonos de mujeres eran clasificados de acuerdo a diferentes árboles, así que había la señorita caoba, la señorita nogal, etc.

La gente piensa que Jamaica es una sociedad simple. En realidad, tuvo el sistema de estratificación más complicado del mundo. Qué ejemplo más digno de semióticos prácticos; cualquiera en mi familia podría calcular y estimar el estatus social de cualquier persona a través de clasificar la calidad particular de su pelo versus la calidad particular de su familia de procedencia y la calle en la que vivía, incluyendo la fisonomía, el tono, etc. Se podía sacrificar una característica por otra. Comparado con eso, el sistema normal de estratificación de clase es puro juego de niños. Pero nunca se enunciaba la palabra “negro”. ¿Por qué? ¿No hay personas negras alrededor? Hay muchas, miles y miles. Lo negro no es cuestión de pigmentación. Lo negro en el sentido al que estoy aludiendo es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural. En nuestro idioma, en ciertos momentos históricos, tenemos que usar el significante. Tenemos que crear una equivalencia entre cómo se ve la

gente y cuáles son sus historias. Sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles. Pero no es por sus pieles que son negros en la cabeza.

Escuché “negro” por primera vez a raíz del movimiento de derechos civiles, a raíz de las luchas de decolonización y las luchas nacionalistas. “Negro” fue creada como una categoría política en cierto momento histórico. Fue creada como una consecuencia de ciertas luchas simbólicas e ideológicas. Dijimos: “Se han gastado quinientos, seiscientos, setecientos años elaborando el simbolismo a través del cual ‘negro’ es un factor negativo. Ahora no quiero otro término. Quiero ese término, ese término negativo, ese es el que quiero. Quiero alterar la manera en la cual ha sido articulado en el discurso religioso, en el discurso etnográfico, en el discurso literario, en el discurso visual. Quiero arrancarlo de su articulación y rearticularlo de una manera nueva”.

Precisamente en esa lucha se da un cambio de consciencia, un cambio de autorreconocimiento, un nuevo proceso de identificación, el surgimiento de un sujeto nuevo hacia la visibilidad. Un sujeto que siempre estaba allí pero emergiendo, históricamente. Conocen esa historia, pero yo no sé si conocen la medida en que esa historia es verdadera en otras partes de las Américas. Sucedió en Jamaica en los años setenta. En los años setenta, por primera vez, las personas negras se reconocieron como negras. Fue la revolución cultural más profunda del Caribe, mucho más grande que cualquier otra revolución que hayan tenido jamás. Esa revolución en Jamaica nunca ha sido igualada por algo de tan gran alcance como la política. La política nunca la ha alcanzado.

Probablemente conocen el momento en el que los líderes de los dos partidos políticos más importantes de Jamaica trataron de agarrar la mano de Bob Marley. Estaban tratando de poner sus manos en lo negro; Marley representaba lo negro y estaban tratando de agarrar un pedazo del pastel. Si tan sólo hubiera mirado en dirección a ellos, los hubiera legitimado. No era la política legitimando la cultura, era la cultura legitimando la política. Efectivamente, la verdad es que me llamo a mí mismo de múltiples maneras. Cuando fui a Inglaterra, no me hubiera llamado a mí mismo inmigrante tampoco, que es el nombre con el que se conocía a todos nosotros. No fue hasta que regresé a casa a principios de los años sesenta que mi mamá, quien como buena mujer jamaicana de color y de clase media, odiaba a toda la gente negra (esa es la verdad, saben), me dijo “Espero que allí no piensen que eres un inmigrante”. Yo dije: “Bueno, acabo de migrar. Acabo de emigrar”. En ese preciso momento, pensé *eso es exactamente lo que soy*. Acabo de dejar mi casa, para siempre. Regresé a Inglaterra y me convertí en lo que se me había llamado. Había sido catalogado como inmigrante. Había descubierto quién era. Empecé a contarme a mí mismo la historia de mi migración.

Luego estalló lo negro y la gente decía, “Bueno, eres del Caribe, en el medio de esto, identificándote con lo que está sucediendo, la población negra en Inglaterra: eres negro”. En ese preciso momento, mi hijo, que tenía dos y medio, estaba aprendiendo los colores. Le dije, transmitiendo el mensaje al fin “Tú eres negro”. Y él dijo: “No. Soy marrón”. Y yo dije: “Referente equivocado, erradamente concreto, error filosófico. No hablo de tu caja de pinturas, hablo

de tu cabeza”. Eso es algo distinto. La cuestión de aprender, aprender a ser negro. Aprender a entrar en una identificación. Lo que ese momento permite es que sucedan cosas que no estaban allí antes. No es que lo que hace uno entonces estaba escondiéndose allí dentro como un yo verdadero. No había ni un pedacito de ese yo verdadero allí dentro antes de que esa identidad fue aprendida. ¿Aquella es, entonces, la identidad estable?, ¿es allí donde estamos? ¿Es allí donde está la gente?

Ahora les contaré algo sobre que le ha pasado a esa identidad negra como cuestión de política cultural en Gran Bretaña. Esa noción fue extremadamente importante para las luchas antirracistas de los años setenta: la noción de que personas de diversas sociedades y culturas vinieron todas a Gran Bretaña en los años cincuenta y sesenta como parte de esa inmensa ola de migración desde el Caribe, Africa Oriental, el subcontinente asiático, Paquistán, Bangladesh, desde diferentes partes de la India; y que todas se identificaron a sí mismas políticamente como negras.

Lo que dijeron fue: “Podría ser que en realidad tengamos colores de piel diferentes pero en relación con el sistema político del racismo, más es lo que nos une que lo que nos divide”. La gente empieza a preguntar: “¿Eres de Jamaica, eres de Trinidad, eres de Barbados?” Realmente se puede ver el proceso de “divide y vencerás”. “No. Simplemente dirígete a mí tal como soy. Sé que no ves la diferencia, entonces simplemente llámame negro. Inténtalo así. Todos nos parecemos, ¿no es cierto? Ciertamente no se ve la diferencia. Solo llámenme negro. Identidad negra”. La lucha y la resistencia que constituyeron el antirracismo de los años setenta sólo tuvieron lugar en la comunidad y en las localidades, tras el eslogan de una política y experiencia negras.

En ese momento, el enemigo era la etnicidad. El enemigo tenía que ser lo que llamamos el “multiculturalismo”. Porque el multiculturalismo era precisamente lo que yo anteriormente había llamado lo “exótico”. Lo exótico de la diferencia. Nadie hablaría de racismo pero estaban perfectamente preparados para tener “noches internacionales”, noches en que todos vendríamos y cocinaríamos nuestros platos nativos, cantaríamos nuestras propias canciones nativas y apareceríamos en nuestro propio traje típico. Es verdad que algunas personas, algunas minorías étnicas en Gran Bretaña, tienen trajes indígenas, estilos muy bonitos de trajes étnicos. Yo no tenía. Tuve que rebuscar en la caja de disfraces para encontrar el mío. He estado desarraigado por cuatrocientos años. Lo último que voy a hacer es disfrazarme con algún traje nativo jamaicano y aparecer en el espectáculo del multiculturalismo.

¿Ha desaparecido el momento de la lucha organizada alrededor de esta identidad negra construida? Por supuesto que no. Siempre y cuando aquella sociedad permanezca dentro de sus relaciones económicas, políticas, culturales y sociales de una manera racista con la variedad de personas negras y tercermundistas en medio de ella, y continúa haciéndolo, la lucha seguirá. ¿Entonces por qué no hablo simplemente de una identidad negra colectiva, reemplazando las otras identidades? No puedo hacer eso tampoco y les voy a decir por qué.

La verdad es que con relación a ciertas cosas, la cuestión de lo negro, en Gran Bretaña, también tiene sus silencios. Tenía cierta manera de silenciar las experiencias muy específicas de los asiáticos. Pues aunque los asiáticos pudieran identificarse, políticamente, en la lucha en contra del racismo, cuando les tocó introducir su propia cultura como recurso de la resistencia, cuando quisieron escribir de su propia experiencia y reflexionar sobre su propia posición, cuando quisieron crear, crearon naturalmente dentro de las historias de los lenguajes, la tradición cultural, las posiciones de personas provenientes de una variedad de orígenes históricos. Y así como lo negro estaba a la vanguardia de una política frente a un tipo de enemigo, también podría, si no fuera correctamente comprendido, proveer una especie de silenciamiento con relación a otro origen histórico. Éstos son los costos, así como las fortalezas, de tratar de pensar en la noción de lo negro como un esencialismo. Es más, no sólo había personas asiáticas de color, sino también personas negras que no se identificaban con esa identidad colectiva. De modo que uno era consciente del hecho de que siempre, al avanzar, era indispensable definir un frente sólido para encontrarse con el enemigo, y las diferencias quedaban atrás, rabiando.

Una tercera manera en la cual lo negro se silenciaba era no considerar algunas de las otras dimensiones que estaban posicionando a individuos y a grupos de exactamente la misma manera. Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento.

¿Qué hace uno entonces con la poderosa identidad movilizadora de la experiencia negra y de la comunidad negra? La negritud como una identidad política a la luz de la comprensión de cualquier identidad siempre está compuesta de manera compleja, siempre se construye históricamente. Nunca está en el mismo sitio sino que siempre es posicional. Uno siempre tiene que pensar en las consecuencias negativas de la posicionalidad. No se pueden invertir, por así decirlo, los discursos de una identidad cualquiera simplemente poniéndolos al revés. ¿Cómo es vivir intentando valorizar y derrotar la marginalización de la variedad de sujetos negros y realmente empezar a recobrar las historias perdidas de una variedad de experiencias negras, mientras al mismo tiempo se reconoce el fin de cualquier sujeto negro esencial?

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas

pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. También es reconocer que cualquier contra-política de lo local que intenta organizar a las personas a través de su diversidad de identificaciones tiene que ser una lucha que se conduce posicionalmente. Es el comienzo del antirracismo, del anti-sexismo y del anti-clasicismo como guerra de posiciones, como la noción gramsciana de la guerra de posiciones.

La noción de luchas de lo local como una guerra de posiciones es un tipo de política muy difícil de entender; ninguno de nosotros sabe cómo llevarla a cabo. Ninguno de nosotros sabe si es que se puede llevar a cabo. Algunos de nosotros hemos tenido que decir que no hay otro juego político, así que tenemos que encontrar una manera de jugar éste. ¿Por qué es difícil? Porque no tiene garantías. Ya que las identificaciones cambian y se mueven, las fuerzas políticas y económicas externas a nosotros pueden trabajar en ellas y articularse de maneras distintas. No hay ninguna garantía política en absoluto que ya esté inscrita en una identidad. No hay razón en toda la Tierra por la cual una película determinada es buena porque la hizo una persona negra. No hay ninguna garantía en absoluto de que toda la política será correcta porque una mujer la haya llevado a cabo.

No hay garantías políticas de ese tipo. No es un espacio abierto libre porque la historia ha alojado en él la poderosa organización tendencial de un pasado. Portamos los rastros del pasado, las conexiones del pasado. No podemos conducir este tipo de política cultural sin regresar al pasado, pero nunca es un regreso de tipo directo y literal. El pasado no nos espera allí detrás para que recuperemos nuestras identidades frente a él. Siempre se recuenta, redescubre, reinventa. Tiene que ser narrativizado. Vamos hacia nuestros pasados a través de la historia, a través de la memoria, a través del deseo, no como un hecho literal.

Es un ejemplo muy importante. Algo de trabajo se ha hecho recientemente, tanto en la historia feminista como en la historia negra y en la historia de la clase obrera que son recuperadas por los testimonios orales de personas que por mucho tiempo, desde el punto de vista del canon y la autoridad de historiador, no han sido consideradas en absoluto sujetos que hacen historia. Ese es un momento muy importante. Pero no es posible usar las historias orales y los testimonios como si fueran literalmente la verdad. También tienen que ser leídos. También son historias, posicionamientos, narrativas. Están poniendo nuevas narrativas en juego pero no se pueden confundir con algún "allí detrás" real, por medio del cual puede medirse la historia.

No hay ninguna garantía de autenticidad parecida en la historia. Así como al tratar de conducir la política cultural como guerra de posiciones, uno está siempre en la estrategia de la hegemonía. La hegemonía no es igual a incorporar a todos, a hacer que todos sean iguales, aunque nueve de cada diez personas que han leído marginalmente a Gramsci creen que eso es lo que quiere decir. Gramsci usa la noción de hegemonía precisamente para contrarrestar la noción de incorporación. La hegemonía no es la desaparición

o destrucción de la diferencia. Es la construcción de una voluntad colectiva a través de la diferencia. Es la articulación de diferencias que no desaparecen. La clase subalterna no se confunde a sí misma con gente que nació en cuna de oro. Sabe que está todavía en segundo lugar en la escalera, en algún lugar cerca al fondo. Las personas no son culturalmente tontas. No están esperando el momento en el que, como una conversión repentina, la falsa consciencia se caerá de sus ojos, las vendas se caerán, y de repente descubrirán quiénes son.

Saben algo acerca de quiénes son. Si se comprometen en otro proyecto es porque las ha interpelado, aclamado, y ha establecido algún punto de identificación con ellas. Las ha hecho ingresar al proyecto histórico. Y aquella noción de una política que, por así decirlo, es cada vez más capaz de dirigirse a las personas a través de las múltiples identidades que tienen —comprendiendo que esas identidades no se mantienen iguales, que son frecuentemente contradictorias, que se entrecruzan la una a la otra, que tienden a localizarlos de manera diferente en distintos momentos, conduciendo la política a la luz de lo contingente, cara a lo contingente— es el único juego político que queda a disposición de los locales, según mi punto de vista.

Si están esperando una política de maniobra, en la que todos los locales en cada parte del mundo se pondrán de pie al mismo momento e irán en la misma dirección y harán retroceder la marea de lo global en una gran actividad histórica, no va a suceder. Ya no creo en eso, creo que es un sueño. Para conducir la política en realidad tenemos que vivir fuera del sueño, despertarnos, crecer, entrar en el mundo de la contradicción. Tenemos que entrar en el mundo de la política. No hay otro lugar en el cual colocarse.

A partir de esa noción se están produciendo algunos de los trabajos culturales más emocionantes en Inglaterra. Hombres y mujeres jóvenes negros de la tercera generación saben que vienen del Caribe, saben que son negros, saben que son británicos. Quieren hablar desde las tres identidades. No están dispuestos a abandonar ninguna de ellas. Pondrán en tela de juicio la noción thatcheriana de la inglesidad [*Englishness*] porque dicen que esta inglesidad es negra. Pondrán en tela de juicio la noción de negritud porque quieren establecer una diferenciación entre gente negra de un tipo de sociedad y gente negra de otra. Porque necesitan saber esa diferencia, la que marca una distinción en cómo escriben su poesía, hacen sus películas, en cómo pintan. Marca una distinción. Está inscrita en su trabajo creativo. La necesitan como recurso. Son todas esas identidades a la vez. Están creando trabajo cultural asombroso, la obra más importante en las artes visuales. Algunas de las obras más importantes en el cine y la fotografía, y casi todo el trabajo más importante en la música popular, están viniendo de esta nueva aceptación de la identidad de la que estoy hablando.

Muy poco de ese trabajo es visible en otros lugares pero algunos de ustedes han visto, aunque puede ser que no hayan reconocido, su orilla exterior. Algunos de ustedes, por ejemplo, pueden haber visto una película hecha por Stephen Freers y Hanif Kureishi, llamada *My Beautiful Laundrette*. Fue originalmente creada como una película para la televisión para distribución

local solamente, y fue mostrada una vez en el Festival de Edimburgo donde recibió una recepción enorme. Si han visto *My Beautiful Laundrette* sabrán que es uno de los textos más transgresivos que hay. Cualquier persona que sea negra y que trate de identificarlo, se encuentra con el hecho de que los personajes centrales de esta narrativa son dos hombres homosexuales. Es más, cualquiera que quiera separar las identidades en sus dos puntos claramente distintos descubrirá que uno de estos hombres negros homosexuales es blanco y uno de estos hombres negros homosexuales es marrón. Ambos están luchando en la Gran Bretaña de Thatcher. Uno de ellos tiene un tío que es terrateniente pakistaní y que está tirando gente negra por la ventana.

Este es un texto que a nadie le gusta. Todo el mundo lo odia. Vas a él en busca de lo que se llaman “imágenes positivas” y no hay ninguna. No hay ninguna imagen positiva como aquella con la que uno puede identificarse de manera simple. Porque además de la política —y hay ciertamente una política en ésta y en la otra película de Kureishi, pero no es una política que invita a la identificación fácil— tiene otra que está basada en la complejidad de las identificaciones que están en funcionamiento. Voy a leerles algo que Hanif Kureishi dijo acerca de la cuestión de responder a sus críticos que decían: “¿Por qué no nos cuentas buenas historias sobre nosotros, además de buenas/malas historias? ¿Por qué tus historias sobre nosotros son mixtas?” Habló de la difícil postura moral de un escritor de una comunidad oprimida o perseguida y la relación de ese escrito con el resto de la sociedad. Dijo que era una situación relativamente nueva en Inglaterra pero surgirá cada vez más, conforme escritores británicos con una herencia colonial y desde un pasado colonial o marginal empiecen a afirmarse.

Dijo que a veces había una demanda demasiado simple de imágenes positivas. Las imágenes positivas a veces requieren ficciones alentadoras: el autor como un oficial de relaciones públicas. Y estoy contento de decir que cuanto más veía *My Beautiful Laundrette*, menos imágenes positivas podía ver. Si ha de haber una tentativa sería de comprender la Gran Bretaña de hoy en día, con su mezcla de razas y colores, su histeria y desesperación, entonces escribir acerca de ella tiene que ser complejo. No puede disculparse, ni idealizar. No puede sentimentalizar. No puede tratar de representar cualquier grupo por sí solo como el que tiene el monopolio de la virtud total, exclusiva y esencial.

Una literatura parroquial o de protesta pueril, sea negra, gay o feminista, no es más políticamente efectiva, a largo plazo, que obras que son meramente relaciones públicas. Lo que necesitamos, en esta posición, en este tiempo, es escritura imaginativa que nos dé un sentido de los cambios y de las dificultades dentro de nuestra sociedad en general. Si la escritura contemporánea, que emerge de los grupos oprimidos ignora las preocupaciones centrales y los conflictos importantes de la sociedad de mayor escala, y si están dispuestos a simplemente aceptarse como literaturas marginales o de enclave, automáticamente se designarían como permanentemente menores, como un subgénero. Ahora no deben permitir que sean invisibilizados y marginalizados, de esta manera, colocándose fuera de la vorágine de la historia contemporánea.

(Luego de la conferencia, la audiencia planteó algunas preguntas)

Se me ha pedido decir más sobre por qué hablo de la política de lo local. No hablé de otras tentativas de construir una política alternativa de lo global principalmente porque he estado tratando de examinar la cuestión de la etnicidad; la cuestión de posicionar, de colocar, que es lo que connota el término etnicidad para mí en relación con asuntos de lo local y lo global. Y también porque en muchos aspectos no creo que esos intentos de elaborar una política alternativa de lo global estén, en el momento, teniendo mucho éxito.

Pero la segunda parte de la pregunta es la más importante. ¿Por qué sólo hablo de lo que es local cuando las cuestiones que parezco estar abordando son, por supuesto, fenómenos muy universales y globales? No establezco esa distinción entre lo local y lo global. Creo que siempre hay una interpretación de los dos. La cuestión es, ¿cuáles son los lugares en los cuales podrían desarrollarse luchas? Me parece que una contrapolítica que está puesta precisa y predominantemente en el nivel de confrontar las fuerzas globales que están tratando de rehacer y recapturar el mundo en este momento, y que se conduce simplemente a ese nivel, no está avanzando mucho.

Sin embargo donde sí parece que se encuentra la habilidad de desarrollar contramovimientos, resistencias y contrapolíticas es en los lugares que están localizados. No quiero decir que lo que tratan son cosas “locales”, sino que los sitios donde emergen como escenario político están localizados porque están separados los unos de los otros; no son fáciles de conectar o articular en una lucha mayor. Entonces, uso lo local y lo global como prismas para observar una misma cosa. Pero tienen apariciones, puntos de aparición y escenarios pertinentes en diferentes lugares.

Hay, por ejemplo, ecológicamente, una tentativa de establecer una contrapolítica del planeta como espacio único y que, por supuesto, es importante. Y si yo hubiera tomado la cuestión de la ecología en vez de la etnicidad como prisma a través del cual hablaba, la historia hubiera sido contada de manera muy distinta. Yo insinué eso en mi primera charla cuando dije que la consciencia ecológica estaba constituyendo el sentido de lo global, y esto no coincide necesariamente con el Occidente avanzado.

Entonces se está jugando más que un juego político único. Este no es el único juego. Pero si llegaste a él a través de la cuestión de por dónde los que han ingresado a la representación, a la política lo han logrado —digamos, a través de los movimientos políticos que han sido muy poderosos e importantes en el mundo de la postguerra, y especialmente en los últimos veinte años— lo que parece que es su dificultad es, precisamente, su incapacidad para conectarse en una política global. Pero cuando tratan de determinar si es que son capaces de resistir, de movilizar, de decir algo distinto al globalismo en un nivel más local, parecen estar más adheridos al presente histórico. Es por esa razón por la cual enfoqué la historia desde ese punto de vista. Pero estaría mal pensar que se trabaja ya sea en uno u otro, que los dos no están constantemente intercambiándose.

Lo que traté de decir en mi primera charla fue que lo que usualmente llamo lo global, lejos de ser algo que, de un modo sistemático, cubre todo, creando similitud, en realidad funciona a través de la particularidad, negocia espacios particulares, etnicidades particulares, funciona a través de movilizar identidades particulares, etc. Entonces siempre hay una dialéctica, una dialéctica continua, entre lo local y lo global. Traté de identificar aquellas identidades sociales colectivas con relación a ciertos procesos históricos. Las otras, sobre las cuales se ha hablado, son estructuras muy importantes, tales como adentro/afuera, normal/patológico, etc. Pero parecen recurrir: hay maneras en las cuales se viven las otras identidades. Uno sabe que si estás dentro de la clase, entonces perteneces. Si se está afuera, entonces se es algo patológico, no normal o anormal, o desviado.

Por lo tanto pienso en esas identidades de un modo un poco distinto. Pienso en ellas como maneras de categorizar quién está dentro y quién está fuera de cualquiera de las otras identidades sociales. Estaba tratando de identificar, históricamente, las que creo que son algunas de las más importantes que existen. Si se decía quién era uno entonces se podría decir de dónde era; en términos generales, a qué raza se pertenecía, el estado-nación del cual se era ciudadano o sujeto; una posición de clase, una posición de género establecida y relativamente segura. Se sabía dónde encajaba uno en el mundo. Eso es lo que quise decir, mientras que la mayoría de nosotros vive ahora con un sentido de una pluralidad mucho mayor, un sentido del carácter inacabado de cada una de aquellas. No es que hayan desaparecido pero no nos fijan en un lugar, no nos localizan de la manera en que lo hacían en el pasado.

En relación con una segunda pregunta, sobre qué se impuso sobre nosotros: fue la política. Lo que cambió fue nuestra tentativa de comprender por qué nunca apareció el escenario del sujeto revolucionario de clase. ¿Qué le pasó? Hubo algunos momentos en los que apareció. ¿Cuándo fueron aquellos? Cuando uno mira hacia atrás históricamente y observa esos momentos, tampoco estuvieron en el escenario como deberían haber estado. En el año 1917 no encontramos el sujeto de la clase obrera rusa unitaria, ya identificada, haciendo el futuro. ¡No era eso! La Revolución China no fue tampoco eso. Ni lo fue el siglo XVII, la historia de la burguesía ya formada entrando en escena. En realidad, no entran en la escena política sino hasta dentro de doscientos años después.

Entonces si es una revolución burguesa en el sentido amplio, no puede especificarse en términos de los actores históricos en sí. Entonces, tuvimos una manera de aguantar aquello por un tiempo muy largo. Está en camino. Por supuesto, es más complejo que eso, pero las coordenadas básicas todavía están bien. Pero entonces, uno se pregunta, ¿qué política emerge como resultado de pensar que nunca realmente sucedió así, pero un día sí lo hará? Luego de un tiempo, si uno realmente está tratando de ser políticamente activo, en ese marco se tiene que decirte a sí mismo: podría ser que esa sea la pregunta equivocada. Puede ser que uno en realidad no esté haciendo algo ahora porque crea que algo en la obra, algún *Deus ex machina*, alguna ley de la historia que no se comprende, va a hacer que todo esté bien. Es difícil describir este momento. Es un momento como el despertarse. De repente

se da uno cuenta que se está dependiendo de la historia para hacer lo que no puede hacer uno mismo. Se desdeña la política pero la “Historia,” con la “H” en mayúscula, va a salir disparada de la boca de alguien, faltando cinco minutos para la medianoche, y hará que todo esté bien. O la “Economía” va a marchar a la escena y decir “lo has malentendido todo, ¿sabes? Deberías estar allá: estás en el proletariado. Deberías estar pensando eso”. Organizarnos a todos, ¿no es cierto? Y estamos esperando ese momento; esperando, esperando, esperándolo por doscientos años.

Quizás no se está esperando lo correcto. No es que las revelaciones de la historia, esa teoría, esa narrativa estuvieran mal; eso no es lo que estoy tratando de derrocar. Estoy tratando de derrocar el momento de la garantía política que está alojado en todo eso, porque entonces uno no conduce la política de manera contingente; no la conduce posicionalmente. Se piensa que alguien ha preparado las posiciones para uno. Esto es un asunto muy práctico. Se ingresa a la huelga de los mineros, a la que los británicos ingresaron a principios de los años ochenta, el único enfrentamiento industrial importante, durante el gobierno de Thatcher, contando con que la clase obrera industrial estaba unificada, respaldándote, cuando en realidad no lo estaba. Y no se desplegó una política que tuviera la más remota oportunidad de unificarla porque se asumía que estaba ya unificada.

Si se lo dice siete veces, estaría unificada. Así que el líder de los mineros lo dijo siete veces. “La fuerza de la clase obrera industrial unificada está ahora en un enfrentamiento cara a cara con Thatcher”. No lo estaba. Era la política incorrecta. No la lucha incorrecta, sino la política incorrecta, conducida de la manera errónea, a la luz de alguna esperanza de que la historia iba a rescatar esta historia más simple a partir de la más compleja.

Si se pierden suficientes batallas de esa manera, simplemente ya no se juega ese juego. Se tiene que jugarlo de manera distinta. Se tiene que tratar de hacer alguna política a partir de personas que insisten en seguir siendo diferentes. Uno está esperando que ellos se vuelvan todos iguales. Antes de lograr hacerlos ingresar al mismo movimiento político, uno estará aquí hasta el Juicio Final. Uno tiene que fabricarlos a partir de las personas que hay alrededor, y no a partir de otra cosa llamada socialismo o lo que sea. Fabricamos una historia a partir de quimeras. Repentinamente uno lo empieza a ver como una manera de poder dormir de noche: “Lo eché a perder”. “Ese se me pasó”. La manera en que la izquierda constantemente se decía que todas sus pérdidas eran victorias, ¿recuerdan? Acabo de ganar aquello a pesar que lo perdí, ¿no es cierto? Lo perdí heroicamente.

Pregunta: ¿Podría entonces decir algo en relación a cómo sería ganar una? ¿Podría decir algo sobre qué posibilidad ve para reconstruir otra política, diferente de aquella que Arthur Scargill encabezó en la lucha de los mineros? ¿Y sobre qué posibilidad tiene aquello para echar abajo esa consciencia exclusivista, solidificada y ego-identificada?

Hall: Las posibilidades de eso no son muy buenas porque la izquierda está todavía atiborrada de la antigua noción de la identidad, y es por eso que estoy pensando en aquello. Todavía está esperando que las viejas identidades

regresen al escenario. No reconoce que está en un juego político diferente, del que se requiere que articule, precisamente, diferencias que ya no pueden sintetizarse más ni representarse en ese cuerpo unificado. Entonces, no sabemos si podemos cambiar ese pensamiento antiguo lo suficiente como para comenzar a preguntar cómo sería una política así.

De eso sabemos un poquito. Yo sí creo, sin ser romántico en relación a ello, que el período de la GLC [Municipalidad Mayor de Londres] en Londres fue muy innovador, pero no puede repetirse en otro sitio. Fue juntar grupos y movimientos que seguían siendo iguales y sin embargo mantenían sus diferencias. Ninguno que vino a la GLC dijo “Me olvidaré que soy un grupo negro activista porque ahora estoy en el mismo cuarto que un grupo feminista”. Lo que se escuchaba allí era precisamente lo opuesto de cómo usualmente concebimos ahora la conversación de un sujeto político colectivo naciente.

Pensamos en una discusión agradable, educada, consensual, en la que todos están de acuerdo. Lo que se escuchaba allí fue la verdadera naturaleza de la democracia: un fuerte pleito absolutamente interminable. Gente golpeando la mesa, insistiendo: “No me pidas que me ponga en fila detrás de tu pancarta, porque eso sólo implica olvidarme de quién soy”. Aquel pleito, el sonido de las personas realmente negociando sus diferencias al aire libre, detrás del programa colectivo, es el sonido que estoy esperando. Pienso que hizo algo, abrió algunas posibilidades. Mostró que era posible. Tuvo exactamente lo que siempre tiene la política, que es la prueba, que las diferencias no se mantienen iguales a consecuencia de la articulación. Un grupo tiene que asumir la agenda del otro. Tiene que transformarse al entrar en alianza, o algún tipo de formación, con el otro. Tiene que aprender algo de la otredad que creó la otra circunscripción electoral. No lo malinterpreta, no piensa que se vuelve ese otro, pero tiene que tomarlo en cuenta. Tiene que luchar con él para establecer algún conjunto de prioridades.

Ese es el sonido que uno está esperando pero en general, no es el sonido que se escucha en la política que se opone al thatcherismo. Uno está escuchando: “Regresemos a las antiguas circunscripciones. Pónganse en fila detrás de nosotros. Los antiguos partidos volverán”. No lo creo. Mi opinión es que el thatcherismo está más arraigado que eso, en realidad está moviendo el piso desde abajo, la posibilidad de un regreso a aquella antigua forma de política. Entonces, si me preguntas cuáles son las posibilidades, diría que su primera etapa está entre nosotros. Consiste en discutir, entre nosotros, la dirección en la cual conviene ir antes que uno comience a desarrollarlo.

Pero sí creo que allí hay posibilidades. Creo que la razón por la que, a pesar del hecho que la GLC nunca estuvo por debajo de 60 o 65 % de popularidad en las encuestas, el thatcherismo lo destruyó de todas maneras, fue porque entendió su potencial como presagio. Entendió que si lograba persistir, y hacer algunos cambios en las vidas de una variedad de diferentes grupos de electores potenciales en esa ciudad, otros pueblos empezarían a decir: “Aquí hay un modelo distinto. Aquí hay un camino diferente”. ¿Qué querría decir eso en una escala más nacional? ¿Qué querría decir en otra parte del país donde los electores potenciales son distintos?

Pienso que el thatcherismo comprendió aquello y lo mandó a volar. Lo destruyó por decreto legislativo. Eso te dice cuán importante sabían que era en realidad. La popularidad y el alcance hegemónico del thatcherismo surgen precisamente del hecho de que articula las diferencias. La cantidad de personas que están cien por ciento de acuerdo con el proyecto en todos sus frentes es ciertamente muy pequeña. Lo que es fantástico el thatcherismo es en su destreza para movilizar las diferentes minorías y enfrentarlas unas contra otras. Su juego es el de articular diferencias. Siempre trata de condensarlas dentro de algo que llama “el sujeto thatcherista”, pero no hay tal cosa. Es una representación política. Es la condensación de una variedad de diferentes identidades. Se aprovecha de la diferencia, y a través de la diferencia, todo el tiempo. Trata de representar esa diferencia como la misma. Pero no se confundan con relación a eso. No creo que sea así.

Al conducir la política contrahegemónica que he estado tratando de describir no se tiene ninguna garantía de ganar. Todo lo que digo es que hay una diferencia entre la política de la posicionalidad que he estado delineando y algunas políticas unitarias que son exitosas, que es el thatcherismo. Esa no es la diferencia. La diferencia es entre dos políticas de la posicionalidad: una bien conducida y una que es conducida con mucho desgano, y que ciertamente no está siendo conducida en absoluto. El thatcherismo es hegemónico porque es capaz de abarcar las identidades de una variedad de personas, que nunca antes habían estado en el mismo campo político. Lo hace de una manera muy compleja a través de siempre atender, por medio de su programa político, social, moral y económico a las cuestiones culturales e ideológicas, movilizándolo siempre aquello que representa como presente desde ya. Dice “la mayoría de la gente inglesa”, “la mayoría de gente británica”. Todavía no tiene una mayoría. Es convocar a la mayoría y decir que ya es una mayoría. Y en la mayoría se encuentran una variedad de personas de diferentes clases, géneros, ocupaciones, de diferentes partes del país. Eso es lo que es la mayoría thacherista.

La próxima vez no será exactamente igual. No puede reproducirse a sí misma. No es el sujeto de clase esencial. Esa no es la política del thacherismo. Efectivamente, todo lo contrario. En mi opinión, nadie entiende a Gramsci mejor que la señora Thatcher. Nunca lo ha leído pero sí sabe que la política hoy en día se conduce a través de la articulación de diferentes instancias. Sabe que la política se conduce en diferentes frentes. Se tiene que tener una variedad de programas; siempre se está tratando de construir una voluntad colectiva porque ninguna posición socio-económica la dará así no más. Ella sabe esas cosas. Nosotros leemos a Gramsci hasta el cansancio y no sabemos cómo hacerlo. Lo de ella se llama el “gramscismo instintivo”. El “gramscismo instintivo” es lo que nos está ganando, no el antiguo sujeto de clase colectivo.

Pregunta: Esta idea de las identidades múltiples, que representaste en una especie de “gráfico circular”. Distes un ejemplo de personas que son caribeñas, británicas y negras. ¿Hay ahí el cinco o diez por ciento de algo que puede ser llamado la “humanidad”?

Hall: No creo que haya. Creo que lo que llamamos “lo global” está siempre compuesto de una variedad de particularidades articuladas. Creo que lo global

es la autopresentación de lo particular dominante. Es una manera en la cual lo particular dominante se localiza y se naturaliza y asocia consigo mismo una variedad de otras minorías. Lo que creo que es peligroso es identificar lo global con esa especie de denominador común subyacente compartido por todos los seres humanos. En ese sentido, no soy un humanista. No creo que podamos movilizar a las personas simplemente a través su humanidad común. Puede ser que llegue ese día pero no creo que estemos allí todavía. Los recursos tanto de los poderosos como de los que no lo son, ambos siempre nos acercamos a aquellos momentos universales situándonos mediante alguna particularidad. Entonces pienso en lo global como algo que tiene más relación con el movimiento hegemónico con una cierta configuración de las particularidades locales que intentan dominar toda la escena, movilizar la tecnología e incorporar, en posiciones subalternas, una variedad de identidades más localizadas para construir el siguiente proyecto histórico. Estoy usando términos de Gramsci deliberadamente —“construir el proyecto hegemónico”, “el proyecto histórico”—, donde está alojada una variedad de diferencias pero que están todas comprometidas, ya sea en una posición dominante o en una subalterna, con un proyecto histórico singular, que es el proyecto de la globalización, que es del tipo de lo que estás hablando.

Eso es lo que es “universal”. Creo que “universal” siempre está entre comillas. Es el aspecto universalizante, el proyecto universalizante, la esperanza universalizante de ser “universal”. Es como la frase de la señora Thatcher, “toda la gente británica”. Es una manera de tratar de decir que ahora todos están dentro de esta forma particular de globalización. Y en ese mismo momento, ahí estoy yo. Sigo siendo marxista. Este mismo momento, cada vez que el discurso se declara cerrado, es el momento en el que uno sabe que es contradictorio. Como cuando dice: “Todo está dentro de mi mochila. Acabo de apoderarme de todos ustedes. Ahora tengo un pedazo de cada uno de ustedes. Estás dentro de la bolsa. ¿Puedo cerrarla?” No.

Algo está a punto de desarticular todo esto y presentar un problema. La hegemonía, en ese sentido, nunca se completa. Siempre trata de encerrar más diferencia dentro de sí misma. No quiere que las diferencias se vean exactamente igual a ella. Pero quiere que los proyectos de sus identidades individuales, y más pequeñas, sean posibles sólo si la más grande se vuelve posible. Así es cómo el thatcherismo coloca identidades más pequeñas dentro de sí mismo. ¿Quieres tener la familia tradicional? No puedes hacerlo por ti mismo porque depende de elementos políticos y económicos más grandes. Si quieres hacer eso, debes ingresar a mi proyecto más grande. Debes identificarte con cosas más grandes dentro de mi proyecto. Es así como te conviertes en parte de la historia. Te conviertes en una pequeña pieza en la parte más grande de la historia.

Ahora, esto es muy diferente a decir “Quiero que todos sean exactamente una réplica mía”. Es más complicado. Pero hay un momento en el que algo siempre se declara universal y cerrado y ese es el momento de la naturalización. Ese es el momento cuando quiere que sus límites sean colindantes con la verdad, con la realidad de la historia. Y eso siempre es lo que creo que se le escapa. Esa es mi esperanza. Más vale que algo se le esté escapando.