



ESTUDIOS CULTURALES Y CRÍTICA POSCOLONIAL. HISTORICIDAD, POLÍTICA Y LUGAR DE ENUNCIACIÓN EN LA TEORÍA

*CULTURAL STUDIES AND POSTCOLONIAL CRITICISM: HISTORICITY, POLITICS AND THE
PLACE OF ENUNCIATION IN THEORY*

► *Mario Rufer*

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

RESUMEN

En este artículo se realiza un recorrido por los puntos de vista centrales de los estudios culturales y sus intersecciones con el paradigma de los estudios poscoloniales. Casi coetáneos en su génesis: ¿cuáles son sus posibles contribuciones al debate más amplio de las ciencias sociales y las humanidades? La hipótesis que recorre el trabajo es que haciendo una lectura crítica de los estudios poscoloniales y los estudios sobre la cultura generados fuera de Europa, éstos insertan variables políticas centrales que complementan el discurso innovador de los estudios culturales "paradigmáticos".

Palabras Clave: dimensiones políticas, Estudios Culturales, Estudios Poscoloniales, eurocentrismo, geopolítica del conocimiento.

ABSTRACT

This article deals with a broad explanation of different points of view from cultural studies and postcolonial studies, as well as their interplay. More or less coeval in their seminal propositions, what are their possible and related contributions to the wider debates in social sciences and humanities? The key argument at the core of this essay is that if we are capable of reading critically some perspectives of postcolonial studies (as well as the version of cultural studies that arose outside Europe) they introduce main political topics, which can be conceived as complementary propositions of the innovative discourse posed by the well known paradigm in "classical" cultural studies.

Keywords: political dimensions, Cultural Studies, Postcolonial Studies, eurocentrism, geopolitics of knowledge.

INTRODUCCIÓN

*"Le restituyeron el nombre que merecía.
Sin anunciar nada lo dejó sobre la mesa.
Gritó: 'No quiero la palabra.
Quiero conocer, desnuda, el altar donde se nombra' "*
Marosa di Giorgio

Quisiera abrir este breve ensayo con una pregunta prestada que el antropólogo Darío Haro planteó en la apertura de uno de sus seminarios en Argentina, hace poco menos de diez años. En aquella ocasión Haro pidió a sus estudiantes: "levanten la mano quienes en esta sala tienen cultura". Todos los presentes levantaron la mano. Luego dijo: "ahora álcenla quienes creen que todo ser humano tiene cultura". Casi todos alzaron la mano. "Ahora levántenla quienes consideren que hacen cultura". Algunos levantaron la mano, y otros, indecisos, quedaban a medio camino. "Ahora levanten la mano quienes consideran que todos aquí adentro hacemos, tenemos o compartimos la misma cultura". Los estudiantes, indecisos, titubeaban ante el maestro.

En realidad el antropólogo estaba planteando aquí un dilema contemporáneo de los estudios "sobre" la cultura: ya no qué es, sino más bien *cómo se concibe* la cultura. La cultura se tiene porque se adquiere, como la tradición humanista eurocentrada nos llegó a proponer, y es un "bien" de utilidad marginal: no todos, para el humanista clásico, tienen cultura. La antropología como disciplina, cuando quiso despojarse de sus orígenes espurios en el imperio, puso sobre la escena una cuestión crucial: la cultura no es un patrón moral, todos tenemos cultura como un sistema codificado de significación: las definiciones varían y no es éste un espacio para adentrar en las sutilezas.

Sin embargo, conviene algunas precisiones. Para el culturalismo americano de la década de los 20 y 30 del siglo XX, la cultura sólo puede ser relativa (algo que desde hace unos años, por exacerbación del relativismo en las esferas más peligrosas, causa pavor siquiera decirlo), para el estructural-funcionalismo anglosajón sin embargo, el problema es de otra índole: la estructura es todo. No hay exterior explicativo (Giménez Montiel, 2005, pp. 41 y ss). Es curioso que, sin embargo, para el liberalismo clásico —que parece que no requiriera de un ejercicio antropológico sobre su génesis ni recepción o apropiaciones porque es "puramente europeo" y por ende, pareciera que universal— las culturas sí resisten la evaluación ético-moral. Qué intento decir: que en la segunda mitad del

siglo XX ningún liberal se atrevería a decir que hay culturas “atrasadas”, no somos historicistas, *vade retro*: pero pareciera, en una afirmación más que problemática, que sí se puede argumentar que hay culturas epistemológicamente *preferentes*: si el ser humano existe como un horizonte de comprensión unívoco, la humanidad que lo define debe poder ser capaz de decidir, política y también científicamente, qué aspectos de la cultura *convienen*. La Declaración universal de los Derechos Humanos es la destilación discursiva de ese pensar, si no estamos dispuestos a hacer una exégesis responsable sobre la provincialidad y el parroquialismo de los Derechos Humanos tal y como están fundamentados en este momento.¹

En la trinchera opuesta, el marxismo ortodoxo clamó desde principios del siglo XX por ganar un espacio: no importa si la cultura permea el ambiente social o se adquiere en pequeños grupos diferenciados. Lo que importa es que la cultura está sobredeterminada por los aspectos básicos de la pertenencia, parte del modo de producción, reflejo de la infraestructura (debemos aquí exceptuar a Gramsci a quien referiré más adelante): lo importante es que para el marxismo clásico la cultura no es *praxis*, es su destilación justificante. Con las formaciones sociales del capitalismo industrial la tradición humanista debió ceder ante los impulsos masificadores: cultura alta y cultura baja empezaron a formar parte de un léxico que traducía de forma más o menos clara, dos lógicas: la conciencia más o menos cínica de clase alta para sí, o la *ideología* diseminada con las tecnologías modernas a la “masa”. La cultura era o el goce sintomático de los beneficios estructurales del capitalismo, o la forma ideal de engaño (“falsa conciencia”) a los más débiles del cuadro total del mundo.² Lo que pocas veces el marxismo radical se atreve a reconocer, es que comparte ese núcleo duro con el humanismo: la cultura se tiene o se adquiere. Sólo que a veces la heredamos como los vestigios de la nobleza re-potenciada, y otras la recibimos como la mentira que no podemos ser capaces de trastocar, sin la intervención de un sujeto revolucionario que invierta la lente.

Las formas de complejidad continúan. Pero un elemento es clave aquí: los estudios “sobre la cultura” tendían a dar por sentado una separación clásica que quiero retomar y que sigue permeando los análisis de las humanidades y las ciencias sociales hasta hoy, so pena de los esfuerzos de antropólogos como Geertz y de otros exponentes de la tradición simbolista y so pena también de las lecturas nunca suficientemente reconocidas de cierto marxismo renovador como el de Mijail Bajtin: *me refiero a la eficaz separación que sigue considerando*

¹ Para una amplia discusión sobre este tema véase Segato, 2003.

² El referente en este punto sigue siendo el clásico estudio de Adorno y Horkheimer. (Adorno; Horkheimer, 1977, pp. 393-432).

que lo material y lo ideal pertenecen a dos terrenos diferentes. (Geertz, 2000, pp. 218-219). Y el problema no estriba tanto en la distinción como práctica heurística: en definitiva ahora sabemos que el pan-textualismo posmoderno también deja la sospecha intacta sobre la difícil provocación de que “no hay nada fuera del discurso”. Provocación que, justicia sea dicha, generalmente parte de una mala lectura de Derrida y no de Derrida mismo.³ Lo que intento decir es que el problema *radica en el privilegio*, en la jerarquía: marxistas o no, seguimos operando en los mundos sociales pero también en la escritura de las ciencias sociales y en los protocolos de operación con el conocimiento, como si lo material no sólo fuera claramente distinguible y dicotómico de lo ideal (cosa por supuesto errada) sino *más importante*, al menos para quienes nos dedicamos a cosas “serias” (enfaticando irónicamente este adjetivo): así siguen funcionando la ciencia política, la economía, y los estudios sobre la acción social concertada o la acción colectiva (Dube, 2007, pp.35-45; Rufer, 2008).

Incluso Weber sale despedido por la puerta trasera con su reclamo por el “sentido”, porque una lectura común del sociólogo actualmente es entender al sentido como intención implícita en la acción material: el discurso es cosa aparte, el lenguaje aún más (Weber, 2004 [1922], pp.5-19). Ésta sigue siendo la condena de los estudios sobre la cultura en términos generales, por dos razones: porque parece que lo “simbólico” (confundido con lo ideal) sigue oponiéndose a lo “real”; y porque entonces sostenemos de forma tácita y errada, como nos prevenía Geertz, que “la dramaturgia del poder es externa a su funcionamiento” (Geertz, 2000, p 232).⁴ Si así fuera, cultura y política poco tienen que hacer juntas.

Sin embargo, este es otro olvido en el que normalmente incurrimos: Frederic Jameson planteaba que la cultura no es un atributo aditivo u objetivable en la sociedad “por sí mismo”, sino que la cultura se objetiva sólo cuando se manifiesta

³ Hay un problema de interpretación sobre el denominado “textualismo” y sobre las observaciones de Derrida en textos como “Firma, Acontecimiento, Contexto”. Este problema radica en llevar al extremo sus afirmaciones acerca de la relevancia de la “inscripción”, de la relativa subordinación del concepto de autoría a la iteración de los discursos, y a su afirmación crítica con respecto a la pragmática (básicamente a John Austin) acerca de que los discursos no son soberanía del enunciadador ni autonomía del enunciado, sino una “cita”, una *iteración* (como una sintaxis repetible) de discursos anclados.

⁴ Podríamos decir que también Georges Balandier hace eco de estas reflexiones cuando habla de la “teatrocracia” y la dramaturgia del poder como recurso eficaz de dominio. Sin embargo, hay en su argumentación un resabio de “instrumentalidad”, de razón dominadora (que tiene reminiscencias demasiado cercanas con una retórica unidireccional de la ideología y la producción hegemónica) que me previenen de homologar ambas concepciones. Según mi lectura, mientras para Balandier el “poder en escenas” es un *plus* simbólico, una “coda” del poder político, para Geertz el poder de la teatralidad *hace*, y no es un agregado, sino parte integrante (y con el mismo peso específico) de la *performance* completa del poder en toda sus dimensiones. Cf. Balandier, 1994 [1992].

en relación con un otro. Es en esa frontera permeable de la relación donde la existencia de la cultura toma cuerpo en las prácticas, la cultura es necesaria no como frontera definible con la naturaleza, sino justamente con otros grupos (Jameson, 2008 [1993]). Incluso cuando lo usamos sin disquisiciones demasiado sesudas, hablamos del concepto como la cultura nacional, la cultura identitaria, la cultura de género, la cultura de determinado grupo étnico, la cultura de los jóvenes. Aquí se manifiestan al menos dos problemas: en primer lugar, el carácter relacional de la cultura; y, por otro, el “carácter no natural” de esa relación. Dirá Jameson: “La relación entre los grupos es violenta, nace del desacuerdo, es el resultado del contacto de unidades que tienen sólo un interior, como una mónada, y ningún exterior” y “es el borde exterior que permanece irrepresentable el que roza con el otro” (Ibid :104). Más o menos disquisición de por medio, la cuestión es que si la cultura es relacional es también, entonces, *eminente política*. Y si su construcción en relación con otro es no natural y “violenta”, entonces se construye mediante el antagonismo: es pura práctica, es antinatural, no universal, ilimitada, contingente e histórica. Esto es: los enfoques sistémicos fueron importantes en la construcción de una idea específica de apropiación social y comunitaria y procesos simbólicos de significación anclados contextualmente. Sin embargo, los enfoques culturalistas abrevaron no pocas veces en la producción de presentes etnográficos como estampas caricaturescas de las culturas subnacionales, relegando en la propia narrativa de la historia-disciplina, a las sociedades dinámicas de procesos conflictivos y de cambio, las sociedades cuyo sujeto teórico ha sido el estado nacional (Chakrabarty, 2000; Rufer, 2008).

Entre las décadas del 70 y 80 del siglo XX dos paradigmas aparecen comprometidos (aunque no de forma similar) con esta visión relacional, política y experiencial de las dimensiones simbólicas de la práctica sintetizada bajo el concepto de cultura: me refiero a los “estudios culturales” y a los “estudios poscoloniales”.

Los estudios culturales nacieron bajo una rúbrica: entender la cultura como parte amplia de la *experiencia*.⁵ La patrística ya casi consolidada en la trinidad del Centro de Estudios de Cultura Contemporánea de Birmingham, Richard Hoggart, Raymond Williams E. P. Thompson (y en aquel entonces el joven Stuart Hall), no estuvo nunca exenta de ambivalencias. Dos profesores de literatura y un historiador. A su vez, tres intelectuales vinculados con el marxismo y con el activismo político de maneras muy diferentes. Lo importante de la fase seminal

⁵ Para un estudio general y genealógico de los estudios culturales vease Mattelart y Neveu, 2002.

inglesa de los estudios culturales es por un lado, el reconocimiento teórico y el aporte metodológico de trabajar por fuera del determinismo economicista: la necesidad de considerar los aspectos simbólicos de la acción puso de relieve formas orgánicas de comportamiento y experiencia de los obreros ingleses, y formas históricas como se había formado una “cultura rebelde” que diera lugar después a la sedimentación de una *experiencia cultural de clase*. El uso de Antonio Gramsci fue un eje obligado. A Thompson le permitió estudiar la especificidad histórica de las conformaciones culturales como formas de experiencia política en un momento de incipiente articulación de hegemonía y contrahegemonía. A Stuart Hall, el miembro más joven de ellos y el único vivo, le permitió comprender tempranamente, como planteó en una reciente intervención, la autonomía relativa de lo simbólico en la producción de significación y la capacidad articuladora de la cultura para producir efectos contrastantes y contestatarios en el terreno político.

Aquí me gustaría resaltar un elemento importante: la escuela de Birmingham trabajó en sus inicios con el problema sociológico de los nuevos dispositivos culturales de la modernidad capitalista y la pérdida relativa de la “organicidad” en las culturas populares tradicionales. En este sentido, podríamos decir que un dejo nostálgico se evidencia en sus escritos. Sin embargo, a la par de esto, hay que reconocer que (al menos en la obra de Thompson, que nunca queda claro cuán cómodamente se situaría dentro de la Escuela) hay una preocupación por rescatar procesos experienciales de contestación y apropiación (mímica y parodia) de las estructuras dominantes. En este sentido, creo que el argumento de su conocido artículo “Patricios y plebeyos” sobre la importancia de estudiar la “cultura popular rebelde” del siglo XVIII inglés, debería ser recuperada porque apunta justamente a socavar el término “resistencia”, tan en boga hoy, mucho más cercano a la imaginación política binaria (colaboración/protesta; dominación/resistencia). Thompson planteaba que el concepto “rebeldía” ayudaba a comprender las condiciones de elaboración de la acción, y de qué manera algunas formas de negociación que *no* podrían analizarse como “resistencia cultural” (si entendemos a ésta como una *reacción* –política o simbólica—contra las estructuras de dominación), sí tenían que ver con una forma rebelde de crear las prácticas opositivas *desde dentro de una estructura* en permanente cambio (recordemos que sus análisis se vinculan aquí al momento inmediatamente anterior a la industrialización decimonónica de Inglaterra). En este sentido, la rebeldía es una *especificidad de la experiencia política* de irrupción (mientras el término resistencia privilegia de algún modo el imaginario conductista de una respuesta “desde abajo” a una acción “desde las articulaciones hegemónicas”) (Thompson, 1993:30-43).

Sin embargo, llama la atención que en un momento en el que buena parte de los defensores del ala británica de los estudios culturales ponen la atención en

la relación ambivalente pero fuerte con el marxismo, Stuart Hall plantea en uno de sus últimos escritos, que la relación con esa corriente de pensamiento fue desde el inicio problemática. "Leíamos a Kant, Hegel, a Weber, necesitábamos otros puntos de referencia" (Hall, 1992, p.279). Y también llama la atención que se pierda de vista en los análisis contemporáneos sobre los estudios culturales, uno de los puntos indiscutibles, no negociables, de la Escuela de Birmingham: el posicionamiento abierto de sus integrantes y la vigilancia epistémica como "intelectuales orgánicos". Esa metáfora productiva, dirá Hall (*Ibid.*), es la que impide pensar desde aquella escuela de los 60's, el "boom" que sucedió cuando el nombre (el nombre, no el proyecto) cruzó el atlántico y se posicionó en la academia americana y a partir de allí, en una pérdida de especificidad, "todo fue cultura". Cuando todo es parte de la cultura y la cultura es representación y la representación es cultura, la tragedia tautológica radica en el vaciamiento de la capacidad explicativa del concepto además de la pérdida del espíritu germinal del proyecto: su politicidad.

Sin embargo con Stuart Hall sucede algo interesante en la década de 1970: como sabemos él era un hijo de inmigrantes jamaicanos, y su posicionamiento estuvo signado en Birmingham por dos aspectos clave y complementarios: primero un abandono de la idea orgánica del concepto de cultura, derivada del humanismo que Williams o Thompson seguían respaldando, (una especie de necesidad de "recuperar" los "mundos de la vida" de la cultura obrera pura) prístina antes de que el capitalismo de mercado y las industrias culturales acabaran con ella. Williams y Thompson de manera diferente compartían una actitud ambivalente ante la teoría crítica de la cultura de la Escuela de Frankfurt: por un lado un abandono del concepto jerárquico de cultura de masas, colonizante; pero por otro un compromiso con la idea adorniana de que la lógica del capital (o más bien de la mercancía) se había infiltrado en las propias condiciones de producción de toda la cultura (Castro-Gómez, 2000).

Stuart Hall introduce con fuerza otra idea: la necesidad de estudiar la producción de la *diferencia* en la cultura occidental globalizada (he revisado y muy pocas veces Hall habla de diversidad). De hecho generalmente se asocia a Hall con el teórico de dos conceptos: de la "representación" y la "identidad" (Mattelart y Neveu, 2002). Sin embargo, desde el inicio si a Hall le interesaba trabajar con el problema conceptual de la identidad fue porque veía en él un proceso siempre en desplazamiento, siempre en conflicto, y porque era la manera de comprender cómo operaba la producción de diferencias en la cultura contemporánea. Nuevamente enfatizo: identidad o resistencia cultural, conceptos que se han vuelto sin duda productivos como banderas políticas de militancia pero que presentan el problema de la osificación temporal, el esquematismo y a veces la carencia de una dimensión histórica, son trabajados por Hall o Thompson bajo

los ropajes de la diferencia o la rebeldía, bajo la identificación contingente de la intervención cultural en un proceso político: bajo la lógica de la *experiencia*.⁶

Sin embargo y en sentido estricto, no es el concepto de identidad lo que recorre como un espectro (en el sentido productivo de Derrida) la obra de Hall: es más bien el concepto de “raza” como una forma productiva de hacer efectiva la identidad y la diferencia como síntoma cultural de la inequidad y la violencia en el mundo metropolitano. No se trataba de estudiar el racismo en Brasil sino en Londres: el racismo producido por el emergente carácter diaspórico de la sociedad poscolonial. A su vez, seguimos pensando en la importancia que Stuart Hall concedió al concepto de representación. Sin embargo, la representación para Hall no es una “forma” codificada del acto simbólico, sino un “hecho social”. La ya famosa frase de Hall acerca de que la cultura es un proceso primario o constitutivo de los hechos, y no una forma de significación que sucede *después* de los hechos, es un elemento central, porque es justamente este intento de los estudios culturales el que considero más importante como desafío teórico.⁷ En primer lugar porque esto le permite a Hall estudiar los medios de

⁶ Algunos análisis recientes en el campo de la antropología ayudan a ligar este dilema conceptual con el problema concreto de las “políticas de la identidad” en el mundo contemporáneo. Grosso modo, la idea de “identidad” como espacio de reconocimiento grupal y afirmativo en los estudios sobre la cultura (que deben mucho a la Escuela de Birmingham sin duda, sobre todo a los estudios de Hall sobre *subculturas*) fue y sigue siendo funcional a cierta idea de “identidades políticas” que son creadas y “formateadas” desde espacios específicos de poder; incluso desde el primer mundo: la “Barbie” étnica, el “indio hiperreal” de los festivales de la identidad en México, el “african” (negro) pauperizado de los viajes turísticos en los *townships* sudafricanos, y podríamos seguir. Esto tiene un punto de partida clave: ya no podemos pensar que el “afuera” (del estado, del capital, de la gubernamentalidad) es oposicional y productivo como cultura de resistencia *siempre y en todo momento*. Hoy la alteridad es *producida* por el estado y por la lógica del capital. La otredad es funcional, necesaria. Desde este punto, es más probable que las formas enunciativas que apelen a una construcción histórica de su propia identidad puedan convertirse en prácticas subversivas de posicionamiento de identidad. Por histórica me refiero a cambiante, contingente, que reconozca procesos de oposición y de negociación, de contestación política en la apropiación de modelos y en la ambivalencia con ellos. Esto es, que no se posicione en los binarismos sino en la fenomenología compleja de las prácticas de identidad: el indígena que es indígena y *también* ciudadano; que habita la lógica de la política autónoma de municipios “tradicionales” pero que *también pretende ejercer visibilidad* en las elecciones nacionales y en la lógica del estado para ejercer la ciudadanía política, tal como analiza Josefina Saldaña en México (Saldaña-Portillo, 2004). La identidad formateada para el reconocimiento de “múltiples lógicas y múltiples culturas” seguirá siendo, si no una forma contemporánea de “reconocer excluyendo”, sí una manera inocua de contestar la homogeneidad; pero tal vez con poca capacidad de contestación política en el plano del cambio histórico. Para un excelente análisis de este problema ver Segato, 1998.

⁷ Plantea Hall: “...la visión convencional suele ser que las cosas existen en el mundo material y natural; que sus características materiales o naturales son las que las determinan o constituyen; y que tienen un significado perfectamente claro, más allá de cómo estén representadas. Siguiendo esta visión, la representación es un proceso de importancia secundaria, que entra en el campo después de que las

comunicación y las industrias culturales como el cine, no al modo del paradigma de la manipulación de la Escuela de Frankfurt, sino como dispositivos en la lucha por el control puntual y contingente en la producción de significados (el desplazamiento de la ideología desde el paradigma del “engaño” a la “voluntad de poder”).

En segundo lugar, su concepto de representación como proceso primario y constitutivo, desafiando un *a priori* de lo material no sólo trunca la idea de sobredeterminación, sino que también implica pensar la *temporalidad* de la cultura de manera diferente. Trataré de explicarme más claramente: el filósofo italiano Paolo Virno planteó recientemente que la nuestra es una época que se apropia de las condiciones de historicidad del mundo, la concepción lineal del tiempo (antes-después-destino y fin) forman parte de los eventos en su propia exhibición: no es la producción misma, sino la capacidad de *producir*, lo que sintetiza la metáfora del capitalismo. Es la potencia de la producción como forma posible cuya síntesis acabada en el concepto de fuerza de trabajo es evidente: la fuerza de trabajo es el servicio conceptual de la potencia a la meta del capital (Virno, 2003, pp.28-29; pp.48-49). Lo que no funciona aquí es el concepto de cultura como la coda que subsume el tiempo del capital en tiempo del sujeto, y lo hace funcionar dentro de él. Hall pone ahí el énfasis: la cultura no existe *después* de esa potencia; al contrario, es *constitutiva* de la potencia, es parte del tiempo que historiza el capital y el mercado y es justamente la cultura lo que muestra las formas sintomáticas, excluyentes y violentas de su universalidad; siempre pretendida, nunca acabada. De ahí la importancia de los estudios sobre raza, etnia y los estudios de género, tres de los grandes objetos que implicaron un quiebre en los estudios culturales y un distanciamiento necesario con el marxismo ortodoxo, sumado a la ruptura epistemológica del giro lingüístico en los años 80: la puesta en la agenda de que no hay posibilidad de comprender la experiencia de la cultura sin la mediación de las formaciones discursivas (Hall, 1992).

Sin embargo, estas convergencias son más o menos conocidas. La tesis central que quiero exponer aquí es otra: y radica en afirmar que *esta recuperación genealógica de los estudios culturales hoy en día, se puede comprender más cabalmente si tenemos en cuenta la emergencia coetánea (conjunta) de los estudios*

cosas hayan sido completamente formadas y su significado plenamente constituido. Pero desde el ‘giro cultural’ en las ciencias sociales y humanas, sabemos que el significado es producido –construido– más que simplemente ‘encontrado’. Consecuentemente, la representación es concebida como integrando el proceso de constitución de las cosas, y así la cultura es conceptualizada como un proceso de primario o ‘constitutivo’, tan importante como la economía o la base material en la conformación de sujetos sociales o hechos históricos –y no simplemente una visión del mundo que sucede después de los hechos...’. Hall, Stuart: Representations. Cultural representations and signifying practices, p. 5-6, citado en Hayes, 2001.

*poscoloniales a finales de los años 70 del siglo XX, o al menos de cierta vertiente de los estudios poscoloniales. ¿Por qué planteo esto? Como sabemos, lo que hoy se llama la "crítica" poscolonial (algo bastante impreciso y tildado de textualismo, posmodernismo débil o excesiva sofisticación teórica, gracias otra vez a su monopolización por la academia norteamericana), nace sin embargo con una premisa clave: utilizar las propias estrategias del conocimiento occidental para mostrar su particularidad, su parroquialismo, su singularidad (Chakrabarty, 2000).⁸ Evidenciar desde dentro la condición irreductible de silenciamiento de las culturas no-europeas (en Asia, África y América Latina pero también en las metrópolis europeas y en Estados Unidos); y mostrar las marcas de la colonia (no las supervivencias al estilo funcionalista sino las *marcas* como trazos) que siguen formando parte de las formas de concebir la sociedad contemporánea (Rufer, en prensa, :13-20, 61-80).*

Lo que me interesa es mostrar la posible lectura de los aportes más significativos de estas dos tradiciones, en torno a las tres problemáticas siguientes que introducen los estudios poscoloniales, que dialogan y a veces complementan las posiciones de los estudios culturales en su vertiente crítica (he dejado fuera por obvias razones los lugares de fricción o divergencia): a) el problema de origen de la cultura como concepto; b) el problema de resituar el tiempo histórico como categoría de análisis cultural; c) el problema del lugar de la *enunciación* en cualquier pensamiento teórico sobre la cultura.

Edward Said, probablemente el padre de la otra trinidad de los estudios poscoloniales (que se completa con Homi Bhabha y Gayatri Spivak; un palestino y dos indios), lanzó en su canónico libro *Orientalismo*, publicado por primera vez en 1978, una provocadora frase que una y otra vez será malentendida, vilipendiada y condenada: "el capitalismo es ante todo un sistema cultural" (Said, 1990 [1978]; Bhabha 1994; Spivak, 1996). ¿Qué quería decir Said aquí? En primer lugar provocar al marxismo clásico mostrando que no hay manera de entender la conquista, la extracción de recursos y los procesos de "base" sin comprender los procesos de producción de conocimiento sobre eso que llamamos "el otro", los distintos "orientes": ya sea Egipto, Chiapas o Congo. Con una fuerte influencia foucaultiana (cosa que para muchos fue entendido como una traición a su propio proyecto des-colonizador) Said intentaba mostrar además, una cuestión ineludible que Hall intentó tempranamente esbozar pero

⁸ La lista bibliográfica sobre teoría poscolonial sería demasiado vasta para reseñarla aquí. Sin embargo, algunas lecturas exploratorias para introducir la problemática del poscolonialismo como concepto teórico y como orientación o sensibilidad analítica en ciencias sociales son: Mezzadra, 2008; Dube, 1999; Shohat, 1992.



tal vez su diálogo necesario con el marxismo le impidió terminar de formular: el problema de los binarismos base/superestructura, realidad/idea, materia/cultura, radica en que el propio concepto de “cultura” tiene una genealogía histórica en Europa.

Hay que descentrarse en ese punto y entender que en la propia constitución de los saberes y de aquella separación materia-idea, naturaleza-cultura, historia-mito, no sólo se extrapoló el concepto, sino *la disputa por la cultura a los espacios imperiales*: la modernidad colonial insertó los propios dilemas europeos sobre la distinción cultural, lo civilizado y el folklore, lo cultivado y lo no cultivado, o sea, el imaginario binario, a los espacios no-europeos: trasladó una imaginación del tiempo y una lógica de la *función* de la cultura en ese ámbito: en la historia de la guerra y la violencia, en los procesos de invención de la tradición étnica y creaciones homogeneizantes de la nación, la cultura era un concepto fácilmente extrapolable para mostrar a los otros, ubicarlos, y transportar en ellos la propia inestabilidad de la idea misma del imperio: “civilizarlos” (Mezzadra, 2008; Said, 1996 [1993]).

Aquí se inserta el otro problema al que los estudios poscoloniales darán privilegio: la temporalidad. Los estudios culturales británicos retomaron una dimensión histórica de la cultura pero rara vez reflexionaron sobre ella. Quiero decir, no se trata simplemente de hacer estudios sobre las culturas del pasado como formas simbólicas de la experiencia, sino reflexionar sobre un posicionamiento ante el tiempo y ante las *imaginaciones del tiempo* sobre la cultura. Al respecto, plantea Ranajit Guha:

Lo que el Otro es, puede estar determinado por la cultura, por la contingencia o por ambas cosas como sucede a menudo [...] Pero sea cual fuere el tipo de alteridad, la presencia del Otro en un momento dado arrastra siempre consigo una sombra que aparece en forma de otro tiempo –en forma de pasado (Guha, 1997, p.154, cursivas mías).

La jerarquía en la diferencia comienza con el tiempo: los indios de Chiapas en México, los *satnamis* de India o los *yanomami* del Amazonas entran en el “paneo cultural”, el “mosaico” de la nación que celebra la diversidad de grupos bajo una doble aporía: no sólo la que ya todos conocemos, el enfrentamiento de una cultura nacional con subculturas, algo que los estudios culturales una y otra vez señalan en Inglaterra, sino la de una jerarquía temporal, lo que Johannes Fabian llamó “la negación de la coetaneidad” en la imaginación antropológica (*the denial of coevalness*) (Fabian, 1983, pp.31-35). Habitan un espacio geográfico imaginado como “compartido”, pero en la misma imaginación, la frontera es temporal: viven en otro tiempo. Una frontera una y otra vez exhibida por

las propias políticas de identidad: la celebración de la tradición, la exposición museística, el nuevo turismo cultural, todas estas son formas de ese espectáculo que intenta marcar la tensión entre la universalidad como horizonte, y la diferencia como práctica. Tensión, me refiero, en la más genuina de sus acepciones, porque por supuesto que los grupos subordinados se apropian de ese uso y en ocasiones hacen de esos signos una cadena contestataria de sentido.⁹ La producción de diferencias empieza con una sutileza tan imperceptible como esa: la imaginación del tiempo, la medición de las duraciones, la aparentemente neutral incisión del acontecimiento en el curso de la historia. ¿Y qué tiene de problemático que habitemos tiempos *diferentes*? Básicamente que hay un tiempo, el tiempo blanco, metropolitano, académico, heteronormativo y patriarcal que no se piensa a sí mismo, que se naturaliza como punto de medida.

El tiempo es un código que objetiva las prácticas del mundo real en la puesta en perspectiva virtual de la experiencia histórica. Sin embargo, como todo código, *nace valorado*. En la yuxtaposición heterogénea de los tiempos, el presente de muchos pueblos en la imaginación social pero también política y académica, es una forma de atraso; una forma de pasado. Aquí, el historicismo persiste en las prácticas cotidianas de las políticas económicas de desarrollo y las políticas culturales de la identidad. El tiempo mundanizado, vacío y homogéneo de la

⁹ Quisiera hablar de un episodio concreto sobre este punto. En una de las últimas "marchas de la resistencia" que hacían en Buenos Aires las Madres de Plaza de Mayo, el jueves 1 de diciembre 2005, la configuración de la ronda permitía contemplar, atravesadas, algunas de las nuevas re-configuraciones del pasado, la memoria y el presente en el escenario público. El grupo de la Asociación Madres de Plaza de Mayo portaba una consigna cuya demanda estaba plasmada en una enorme bandera argentina que decía "no al pago de la deuda externa". Atrás marchaba el grupo de Abuelas de Plaza de Mayo. Más atrás aún, lentamente y como amparados por las Madres que les daban aliento para marchar, había un grupo de hombres de rasgos claramente indígenas, provenientes de las *yungas* del norte argentino. Aquí hay una apropiación del emblema por parte de los indígenas: su motivo era posicionarse frente a la prensa y al turismo internacional (que iban a ver marchar a Las Madres, no a aborígenes porteños que escribían pancartas en *kolla*) y a reclamar por "la memoria de la pérdida secular de las tierras desde la colonia hasta la instalación de las nuevas papeleras e ingenios de corporativos internacionales", como una de sus pancartas rezaba. Los indígenas utilizaron un código familiarizado y legitimado socialmente: marcharon en el centro de Buenos Aires junto a Las Madres y dieron la misma vuelta circular a la Plaza, pero no con las fotos de los *desaparecidos*, sino con fotografías de mujeres indias curtidas por el sol en medio de la tierra reseca, con una leyenda en la que se leía, en *kolla* y en español: "Nosotros también somos argentinos. Nosotros también somos los desaparecidos de la tierra." La composición de la imagen en el nodo urbano es esclarecedora: en el presente fragmentado y de configuración periférica (la Buenos Aires *barata* del turismo internacional), aparece el reclamo *aggiornado* de las Madres, autopercebido como una *continuidad* con la lucha de sus hijos desaparecidos. Allí mismo, los indígenas, como ruinas geográficamente lejanas de un presente que *vive* en el pasado para gran parte del imaginario social argentino, interrumpe esa escena, rearma la cadena posicionada de la imaginación temporal y se cuelga en un reclamo que es siempre un apelativo a la memoria (Rufer, en prensa).



modernidad (que es el tiempo político del estado nacional) tiene como corolario la subsunción de otras historicidades (no sólo de otras experiencias culturales) dentro de la metanarrativa del capital (Chakrabarty, 2000; Chatterjee, 2008, pp.57-87). Es desde ese código que autoriza que seguimos concibiendo y escribiendo sobre "inclusión", "desarrollo", "tolerancia". La imaginación del tiempo no es sólo una sutileza teórica para comprender cómo la antropología clásica negó el presente radical de los pueblos no-modernos: es una forma de comprender que la política se nutre de esta concepción objetivada y naturalizada para hablar de la frontera contemporánea entre quienes tienen historia y quienes tienen "cultura". A estos últimos debemos restituirles el reconocimiento de lo diverso: pero se oculta que lo hacemos desde un lugar de enunciación preciso investido con el peso naturalizado del imaginario político del *tiempo presente* (urbano, metropolitano).

En ese mapeo aparentemente inocuo de la diversidad, la heterogeneidad es siempre *de los otros*, y en todo caso, lo que hacemos "nosotros" por cosmopolitas, progresistas y "tolerantes", es viajar hacia ellos. La metáfora del viaje como un descenso en las jerarquías y como un viaje en el tiempo sin privaciones, quizás sea la más fuerte de las alegorías de la nueva noción de "gestión cultural" y "preservación de autoctonía".

Y el problema no termina en la jerarquía, sino nuevamente en ese tiempo blanco, metropolitano, que imagina una especie de sincronicidad sincrética que se trasladó desde la política a la cultura. Quiero decir, nuestro tiempo ya no es el tiempo homogéneo y vacío del estado nación del que hablaba Benjamin y recuperó Benedict Anderson (Anderson, 2006 [1983], pp. 43 y ss.) Habitamos distintos espacios-tiempo que coinciden en el ámbito de una sincronicidad, y si ya no es la sincronicidad de un tiempo único de todos, ésta parece ser, cada vez más abrumadoramente, la sincronicidad del mercado. Tal vez esta sutileza analítica complementa algunos de los puntos que el poscolonialismo critica a los estudios culturales: la imposibilidad que tuvieron para salirse de la lógica historicista y universal del capital. Stuart Hall lo reconoció en un texto más reciente titulado "¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensando al límite" (Hall, 1996). Si era importante poner en escena el problema de la raza, la etnia y la identidad en los estudios culturales metropolitanos, lo era para identificar que cuando el colonialismo real, con un mapa preciso de colonias y metrópolis terminó, sus lógicas se reprodujeron y sofisticaron de manera apabullante en todo el mundo, y de forma simultánea: desde las nuevas formas desterritorializadas de producción hasta las formas contemporáneas de apartheid que existen de facto, prueban que la cultura pasó a jugar ese ambiguo espacio de la celebración de lo contingente, lo multívoco, lo diseminado, lo que se interseca: incluso como política de identidad (Mezzadra y Rahola, 2008, pp.264-270).

Aquí radica el último de los puntos: el problema de la *enunciación* en la teoría. Los estudios culturales sobre cultura popular (reminiscencias de la historia desde abajo o las culturas de la resistencia) tenían como agenda política el “reconocimiento”, la inclusión de sectores no reconocidos y la visibilidad de otros. Sin embargo, aquí radica un problema básico que Kwame Appiah llamó recientemente “el malentendido multicultural” (Appiah, 1998 [1997]). Que seamos muchos y estemos juntos y además nos reconozcamos, no quiere decir que no haya profundas relaciones de dominación, odio, discriminación, jerarquización y violencia allí implicadas. Lo que el discurso hegemónico multicultural (hoy parte de los estudios culturales americanos) olvida, es una cosa que la crítica poscolonial pone en el centro de la escena: *cualquier teoría se pronuncia desde un lugar de enunciación que funciona como un aparato codificador del valor*. Ese es el reclamo del personaje en los versos de la poetisa uruguaya Marosa di Giorgio que fungen como epígrafe introductorio a este ensayo: el sujeto subalterno no necesita la restitución de un espacio; en todo caso, reclama el acceso a las técnicas que organizan, disponen y autorizan esas prácticas de reconocimiento, valoración y disposición cultural. ¿Por qué “nosotros” (si pudiéramos definir tranquilamente ese pronombre) vamos a “reconocer” a los indígenas de la Sierra Huichola? ¿Cómo y sobre todo *bajo qué premisas*?

La respuesta parece simple: todos tenemos cultura y tenemos, por supuesto, *derecho a la propia cultura*. Sin embargo hay aquí un problema de base y es un problema de articulación. El derecho a la cultura de las nuevas políticas de la identidad se expresan justamente mediante la exposición de formatos que no tienen en cuenta ni el lugar de enunciación de “la identidad”, ni su articulación en el tiempo. Puedes ser (en términos de autoafirmación) indígena maya mexicano y encontrarás tu nuevo lugar reconocido en el espectro de la nación “multi”. Pero indígena metropolitano defensor del cosmopolitanismo y de la ciudadanía universal como política, eso no. La diferencia posible tiene un formato, y eso impide dos cosas: impide elegir, e impide pensar la cultura como proceso, como punto de articulación simbólica siempre en desplazamiento que expresa su filiación inseparable con la política, como dije al comienzo: porque como sentenciaba Appiah, “podemos tener un conocimiento acabadísimo sobre las contribuciones de los Nubios a la civilización universal. Y mantener intacto el odio por un negro. El americano medio no odia a la cultura negra, odia a los negros.” (Appiah, 1998 [1997], p.27). No le importa la “tradición” y la “identidad”, respetar la comida o la vestimenta. Le importa ese magma articulado, claramente histórico e ideológico (no en términos de Althusser sino de Žižek, lo ideológico como lo que se refracta en la acción). (Žižek, 2003 [1997]). Ese magma que sólo puede explicarse (y en todo caso subsanarse) con una actitud de identificación con *ese lugar de enunciación*, con el lugar del negro (y no con el equidistante respeto y la celebración de su tradición).



Siguiendo por este sendero: ¿por qué el respeto y la tradición no son suficientes? Porque la idea cuasi metafísica de que existe un “afuera” de la modernidad capitalista y que es no sólo posible sino positivo rescatar las culturas bantú “originales” o las culturas mayas “originales” que habrían sido sepultadas por la colonización de los imaginarios coloniales y luego nacionales occidentales, contrasta con dos hechos: el primero, el proceso real e irreversible de la modernidad en el mundo. El segundo, la dinámica histórica de esas presuntas culturas originales dentro de la historicidad misma del capitalismo moderno: excluidas, forzadas, pauperizadas y desposeídas, siguieron construyendo una historia de cambio, conflicto y dinámica. Ese es el peligro de cierta imaginación académica de “rescate de tradiciones”: porque el borramiento del proceso histórico que reconoce la imposibilidad de cualquier origen o presente etnográfico, va de la mano de la producción de diferencias funcionales para un sistema que las necesita y las usa, concretamente, en las políticas públicas. Las ideas nostálgicas del nativismo y la posibilidad de “recuperar voces inmaculadas” de la tradición, coadyuvan a la persistencia de las peores técnicas de dominación, las inconscientes. En realidad, las prácticas opositoras de los condenados de la tierra se produjeron y se siguen produciendo *desde dentro de la lógica moderna*, desde el propio juego de las comunidades excluidas con el estado y sus narrativas, un juego político y simbólico que alumbró las perversiones, negocia las alternativas, parodia la cultura política y produce una cesura en cualquier narrativa normalizadora (como el multiculturalismo liberal) (Dube, 2004, pp.13-21).

Desde aquí se desprende un tema político fundamental. Creo que el problema jurídico de la igualdad, hecho tangible en el concepto de ciudadanía desde sus discusiones germinales en el siglo XIX europeo, nunca estuvo tan amenazado como hoy. Necesitamos repensar la contingencia y la universalidad, pero a su vez, debemos también aceptar que los universales son inadecuados y a la vez indispensables para pensar el mundo moderno. Que la justicia, la democracia o la ciudadanía son grandes palabras que funcionan en el mundo de las prácticas como conceptos-entidades, usados por el estado y sus gobernados, en un proceso inestable y siempre refundado de *traducción*. Dipesh Chakrabarty decía que es necesario desde la academia, dejar de pensar en clave de tradición y pensar en los *procesos históricos de traducción*: eso nos acerca a la fenomenología de las prácticas y a la producción social de sentido sobre ellas; y nos aleja del pensamiento normalizador del universal único e incontrastable. Pensar a través de los universales, entre sus propias traducciones sociales, nos podría ayudar a comprender mejor, antropológicamente, cómo la teoría política se hace práctica e historia (Chakrabarty, 2000, pp. 17 y ss). A la vez, podríamos comprender por qué y cómo, bajo los ropajes de la tolerancia y el respeto cultural se advierte la producción regulada, normada, de la inequidad y la perpetuación de las exclusiones: universidades *para* negros o indígenas, autonomías políticas que

(no en todos los casos, por supuesto) a veces solapan el arrinconamiento y el despojo de competencias reales para habitar el mundo de la enunciación autorizada y la toma de decisiones, porque en la proliferación del pluralismo, *lo que no se ha modificado es el aparato de codificación del valor cultural*.¹⁰

En un clásico estudio Barrington Moore explicó los fundamentos que permiten, bajo ciertas premisas, la coexistencia del capitalismo liberal con un tipo de democracia y de igualdad jurídica como horizontes (Moore, 1966). Pero también Moore preveía que las condiciones de esa coexistencia estaban sujetas a las particularidades históricas. Así, la aparición de la cultura como un espacio acrítico de la diversidad, como un mosaico formateado de la nueva configuración de los estados nacionales, puede provocar dos cosas: a) la justificación ideológica de la ruptura de la igualdad jurídica; b) el borramiento de los procesos asimétricos de poder que produjeron la diferencia. Porque la diversidad entendida como distancia histórica y territorial existe, pero sólo es diferencia cuando se produce como jerarquía. Y aquí también es, recuperando a Erving Goffman, *estigma* (Goffman, 1989). Cuando la cultura funciona como simulacro, como “tradición”, como “resto” intemporal de la modernidad, como marca estable de *distinción*, funciona también como un estigma, y estaremos siempre refundándolo en la nueva ética multicultural si no somos conscientes de ello. Aquí lo importante es que la cuestión de la diferencia no puede resolverse en el espacio autónomo de la cultura. La cultura permite operar políticamente sólo cuando es, en términos de Spivak, *catacrésica*: esto es, si es imposible de asir en un punto, definir, clasificar de formatear y fijar (Spivak, 1997, pp.265-268).¹¹ El proceso siempre en desplazamiento es lo que hace político al estudio de la cultura: cuando la crítica poscolonial desconfía del concepto de resistencia, es justamente porque

¹⁰ No me refiero al sistema de cuotas implementado en algunos países, una alternativa importante al sistema histórico de exclusiones. El problema son las universidades para indígenas, para negros (sectorizadas, creadas para el sector con el argumento de la “especificidad cultural”). Esto, a la vez que contradice el espíritu del concepto *universidad* como un tipo de acceso al saber, tal vez el primer universal que podría defenderse sin miramientos, engaña con la inclusión diferencial la dinámica política real: la ingeniería de una estructura jerarquizada y diferenciada de subordinaciones y competencias, bajo un esquema contemporáneo e ilusorio de “acceso para todos”. Cuando la especificidad cultural sirve para hacer una clara jerarquía entre indígenas que “rescaten su lengua” (pero que no aprendan inglés), aprendan sus “labores tradicionales” (pero no tengan las habilidades para manejar los códigos del lenguaje tecnocrático contemporáneo), entonces con la especificidad estaremos inaugurando la fase de acreditación de la exclusión contemporánea. Nuevamente, si no somos capaces de movernos hacia la *deconstrucción del aparato codificador de valor*, las prácticas tradicionales, cuando no exóticas, serán la carta blanca para cristalizar la división social del trabajo, administrar aún más el movimiento de poblaciones y tratar de impedir la irrupción política de las comunidades.

¹¹ El concepto de *catacresis* es tomado por Spivak de Derrida, en la intención de figurar la producción de sentido en los propios procesos de desplazamiento conceptual, y no en un “punto” determinado de la significación.

se resiste siempre a “algo”, como si fuera un punto proteico de la acción, y es allí donde podemos “asir” al otro. Las culturas de la resistencia emergen contra el patrón, el estado, la policía, etc. Pero entonces los subalternos resisten en la *cultura*, y parece que están excluidos de facto de la acción política que no surja de esa re-acción. No necesariamente. Es la “política de los gobernados”, para usar una ya célebre expresión de Partha Chatterjee, lo que nos abre un interesante espacio de reflexión (Chatterjee, 2008, pp.125-157). Como decía la pensadora feminista y nigeriana Amina Mamma en una frase que no merece paráfrasis,

los únicos que pensamos que los oprimidos resisten veinticuatro horas al día, somos los intelectuales. Se necesita mucho más que resistir para ser un campesino acosado en Nigeria: se necesita coraje, creatividad, capacidad de negociación con las autoridades y un trabajo mimético para hablar su mismo lenguaje. La vida cotidiana es pura cultura política, no es ningún colaboracionismo fácil, ni resignación, ni conciencia para sí de algunos elegidos (Mamma, 2004).

¿Cómo hacer entonces para que la celebración facilista de la cultura no sea funcional, o ideológica, o termine respondiendo a la lógica de un mundo que, más allá de las voluntades por definirlo, se muestra cada vez más despiadado con la figura universal del sujeto? El viejo problema del supernumerario también aparece bajo el dilema de la cultura: es lamentable pero pareciera que ya no hay pruritos para mostrar que hay gente que sobra, gente que parece no merecer habitar la tierra, o gente que merece la tortura.¹²

EPÍLOGO

Tal vez deberíamos repensar el problema de los universales como el antagonismo más fuerte con la idea de cultura, que por propia definición enfrenta su parroquialismo: pero en nombre de aquellos conceptos-entidades como la justicia, la democracia o la igualdad se han cometido las más atroces calamidades. Aseveré anteriormente que con los universales se vive cotidianamente, pero además, siguen funcionando como horizonte político en articulación. Propongo entonces retomar un concepto de Slavoj Žižek (que no deja de ser problemático): hagamos, dice el filósofo, una *suspensión política de la Ética* y fijemos en esa

¹² Sobre este punto véase la excelente intervención de Žižek, 2004.

actitud el horizonte de universalidad. (Žižek, 2003 [1997], pp. 184 y ss.). Para una izquierda responsable, dirá Žižek, la única forma de ser verdaderamente (o tal vez, productivamente) universales es tomar partido, suspender la ética en pos de la política. Y aceptar que es necesario cuestionar el orden universal en nombre de su *síntoma*, de la parte que no tiene un lugar adecuado dentro de él: la identificación con lo excluido. Desde mi punto de vista es ese *lugar* de la cultura, parafraseando a Bhabha, lo que debemos recuperar: si hablamos de cultura para hablar de un "entre nosotros", ¿por quién está enunciado? (Bhabha, 1994). Necesitamos tal vez una forma estratégica y crítica de operar universalmente criticando el *espacio dado a la cultura*: el espacio que la somete a una coda del sujeto y la colectividad para "identificarlos" como colectivo, o como espacio relacional. Ni el "universal represor", que pone detrás del "hombre" en la Constitución Nacional al hombre (no a la mujer) blanco y heterosexual; ni el "reconocimiento" simple de la cultura-otra. En su germen, los estudios culturales pretendían estudiar a la cultura como potencia de cambio, no de reconocimiento.

Así, celebrar la cultura puede implicar de forma crítica la identificación con lo excluido del orden positivo concreto, y asumir en una operación cultural el nombre de la diferencia. Es eso lo que quiere decir "somos todos docentes" en el reclamo por las condiciones magras de la educación en Argentina, o "somos todos trabajadores inmigrantes" en Sudáfrica, o "somos todos zapatistas" en México: esa es una operación desplazada del lugar en la cultura, en parte tributaria de los "significantes vacíos" de los que habla Ernesto Laclau como una especie de significante absoluto y puro de la carencia que asume desde la particularidad, la "plenitud de la comunidad" (Laclau, 1996). Pero a la vez diferente porque reconoce que el desplazamiento es excepcional y contingente, nominativo (no sistemático): no soy docente, no soy migrante, no vivo en la Lacandona, pero es el acto contingente de *nombrarme* como tal, en el ámbito estrictamente político, lo que permite evidenciar la universalidad como ética, como horizonte, y a su vez como carencia.

En el mundo de hoy, la cultura pide menos el reconocimiento de la diferencia, que el reconocimiento *del antagonismo en el lugar desde donde se habla*. Y ante los antagonismos no hay términos medios para nosotros, en las universidades y en las disciplinas: hay un deber ético de tomar partido. La defensa de la cultura contra cualquier simulacro no sería, entonces, la búsqueda de lo "real", el origen, la identidad fijada, la procedencia o el evangelio del respeto. Al contrario, esta defensa podría partir de una apropiación histórica y contingente de lo que emerge como simbólico y sintomático en momentos específicos y cruciales de la arena política, acción imprevisible. En todo caso, una 'actitud' de identificación con lo abyecto como potencia de cambio, con lo político en ese punto *catacrésico*, desplazado, dis-tópico, momentáneo, de la toma de la palabra: una identificación con lo que sigue siendo, en definitiva, una forma de combate.



FUENTES CITADAS

- Adorno, T.W. y M. Horkheimer (1977). La industria de la cultura: ilustración como engaño de las masas. En James Currán y Michel Gurevitch, *Sociedad y comunicación de masas* (pp. 393-432). México: F.C.E.
- Anderson, Benedict. (2006 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: F.C.E.
- Appiah, Kwame Anthony (1998 [1997]). El malentendido multicultural. *Vuelta*, 255, 21-29.
- Balandier, Georges. (1994 [1992]). El poder en escenas. *De la representación del poder al poder de la representación*. (Trad. Manuel Delgado Ruiz). Barcelona: Paidós.
- Bhabha, Homi. (1994). *El lugar de la cultura* (Trad. César Aira). Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez. (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología *Revista Iberoamericana*, 193, 737-751.
- Chakrabarty, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- Derrida, Jacques. (1998). Firma, acontecimiento, contexto. *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.
- Dube, Saurabh. (1999). Introducción: intersecciones de los pasados poscoloniales. En Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales* (pp. 6-51). México: El Colegio de México.
- Dube, Saurabh. (2004). *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*. Durham: Duke University Press.
- Dube, Saurabh. (2007). *Historias Esparcidas*. México: El Colegio de México.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the other. How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford. (2000 [1980]). *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- Goffman, Erving. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrutu.
- Guha, Ranajit. (1997). *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hall, Stuart (1992). Cultural Studies and its Theoretical Legacies. En Lawrence Grossberg; Carry Nelson; Paula Treichler (eds), *Cultural Studies* (pp. 277-294). Londres: Routledge.

Hall, Stuart (1996). When was the Postcolonial? Thinking at the Limit. En Ian Chambers y Lidia Curti (eds.). *The post-colonial questions. Common skies, divided horizons* (pp. 242-259). Londres: Routledge.

Hayes, Patricia. (2001). Photography, memory and the archive in Namibian history. *South Exchange Program of History of Development (SEPHIS) Seminar Papers*, Obtenido el 22 de diciembre de 2006 (último acceso) desde <http://www.sephis.org/htm/papers.htm>

Jameson, Frederic (2008 [1993]). Sobre los Estudios Culturales. En Frederic Jameson; Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 69-136). Barcelona: Paidós.

Laclau, Ernesto. (1996). Why do Empty Signifiers Matter to Politics. *Emancipation(s)*, (pp.36-46) Londres: Verso.

Mamma, Amina. (2004). Political propositions: an interview. *Mandragora Blog Space*, Último acceso: 12 de julio de 2007.

Mattelart, Armand; Neveu, Eric. (2002). *Introducción a los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.

Mezzadra, Sandro (2008). Introducción. En Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 15-32). Madrid: Editores Traficantes de Sueños.

Mezzadra, Sandro; Rahola, Federico (2008). La condición poscolonial. Notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En: Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 261-278). Madrid: Editores Traficantes de Sueños.

Moore, Barrington. (1966). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Península.

Rufer, Mario. (2008). Evidence, temporality, analytical frameworks. Some reflections on how to cope with academic dependency in history. Ponencia presentada al *Workshop Coping with academic dependency: how?*, South-South Exchange Program for the History of Development, Patna, India, 4-7 febrero de 2008. Inédita.

Rufer, Mario (en prensa): La nación en escenas. *Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México.

Said, Edward. (1990 [1978]). *Orientalismo*. (Trad. María Luisa Fuentes). Madrid: Libertarias.

Said, Edward. (1996 [1993]). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Saldaña-Portillo, Josefina. (2004). Lectura de un silencio: el "indio" en la era del zapatismo. En Saurabh Dube; Ishita Banerjee-Dube; Walter Mignolo (coords.). *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes* (pp. 49-77). México: El Colegio de México.

Segato, Rita. (1998). Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología 234* (pp. 1-28). Brasilia: Univer-



sidad de Brasilia.

Segato, Rita. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo editores.

Shohat, Ella. (1992). Notes on the post-colonial. *Social Text*, 31/32, 99-113.

Spivak, Gayatri (1996). Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value. En Mongia, Padmini (ed.). *Contemporary Postcolonial Theory. A reader* (pp. 198-247). London: Arnorld.

Spivak, Gayatri. (1997). Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía. En Silvia Rivera Cusicanqui; Rossana Barragán (eds.), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de subalternidad* (pp. 247-278). La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri.

Thompson, E. P. (1993). Patricios y plebeyos. *En Costumbres en común* (pp. 29-115). Barcelona: Crítica.

Virno, Paolo. (2003). *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Barcelona: Paidós.

Weber, Max. (2004 [1922]). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (Trad. de José Medina Echevarría y otros). México: FCE.

Žižek, Slavoj. (2003 [1997]). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Frederic Jameson; Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj. (2004). Las estructuras actuales de la dominación y los límites de la democracia. *Conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires*, 12 mayo de 2004. Obtenido el 19 de junio de 2009 (último acceso) desde http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=834