

dentro de un horizonte reflexivo que calla casi completamente cuestiones de vital importancia para la estructuración de las relaciones internacionales, y por tanto de la identidad social e individual, tales como: el descentramiento, la desterritorialización y la transnacionalización de los procesos productivos; la formación de un mercado global de capitales y de un ejército mundial de reserva de la fuerza de trabajo; la desindustrialización creciente de regiones enteras de lo que solía ser definido como "Primer Mundo" y finalmente la progresiva pauperización de masas enormes de población víctimas de las políticas monetaristas impuestas a los gobiernos por los centros financieros mundiales como la OMC, el FMI o el Banco Mundial. Y ese silencio no puede dejar de provocar cierta sospecha, para decirlo una vez más con Dirlik, "ideológica". Desde este punto de vista se puede concluir que lo expresado por Terry Eagleton en relación al pensamiento posmoderno puede valer también para la teoría poscolonial, uno de sus productos más auténticos: se trata de un paradigma que, no obstante las intenciones de muchos de sus exponentes, es "políticamente opositor, pero corre el riesgo de volverse económicamente cómplice" de esas estructuras de poder que constituyen el blanco preferido de sus análisis críticos (Eagleton 1998, pág. 148). Se trata de una situación más bien paradójica. En efecto, la línea que separa la crítica de la apología resulta aquí muy lábil. Por lo demás, como he intentado poner en evidencia, tal conciencia comienza a ser difundida también dentro de los propios estudios poscoloniales. Señal de que los tiempos están cambiando...

## 2. La teoría poscolonial como crítica cultural

*El vino es objetivamente bueno y al mismo tiempo la bondad del vino es un mito: ésta es la aporía. El mitólogo la resuelve como puede; se ocupará de la bondad del vino, no del vino en sí mismo, así como el historiador se ocupará de la ideología de Pascal, no de los Pensées en sí mismos.*

ROLAND BARTHES, *Mitologías*

*¡Historizar siempre!*

FREDRIC JAMESON, *El inconsciente político*

### 1. USO EPISTEMOLÓGICO Y USO ONTOLÓGICO DE LA NOCIÓN DE POSCOLONIAL

En el capítulo anterior he procurado delinear una "introducción crítica" a los estudios poscoloniales. Desde este capítulo en adelante, en cambio, intentaré concentrar mayormente la atención en los detalles de la metodología deconstructivista que la teoría poscolonial promueve en sus análisis sociales, políticos y culturales. Después de una mirada desde arriba, por así decirlo, se vuelve necesario un examen de algún modo menos abstracto de las articulaciones poscoloniales. El objetivo, por lo tanto, será someter algunas de las categorías analíticas y procedimientos epistemológicos más difundidos de la crítica poscolonial a la criba de una perspectiva decididamente más socioantropológica. Las preguntas que intentaré responder son las siguientes: ¿Qué tipo de aporte pueden hacer los estudios y los autores poscoloniales a una antropología o sociología comprometidas en la etnografía o en el análisis de la sociedad global contemporánea? ¿Qué utilidad –epistemológica y política– puede tener la propuesta teórica de los poscoloniales en el estudio de fenómenos como el racismo, la inmigración, la reproducción de las subjetividades, los procesos de desterritorialización y reterritorializa-

ción de los flujos culturales, la globalización económica? No pretendo, obviamente, alcanzar resultados definitivos, sino simplemente encaminar un diálogo o una reflexión que hasta ahora ha estado ausente por completo en la escena italiana. En la antropología y en la sociología italianas, como se sabe, es prácticamente imposible encontrar huella alguna de los estudios culturales o de los estudios poscoloniales. Por esto, lo que propongo en los párrafos siguientes no es tanto razonar *sobre* la crítica y los autores poscoloniales, sino razonar *con* esta crítica y *con* estos autores. Conviene, quizás, partir de una pequeña síntesis de cuanto dijimos en la primera sección.

Hemos constatado que en una parte notable de la teoría social anglosajona —crítica literaria, estudios culturales, estudios de género, antropología— el término poscolonial se ha visto como una sustitución del de posmoderno, del cual sin embargo deriva. Expresiones como “sociedad poscolonial”, “sujeto poscolonial”, “teoría poscolonial” son cada vez más frecuentes en textos que tienen que ver con el análisis de los procesos culturales.

Si, en los años inmediatamente posteriores al proceso de descolonización de la segunda posguerra, la palabra poscolonial servía para designar el inicio de un nuevo curso histórico en los países que habían sido colonias, el de la independencia formal de la madre patria, hoy el uso de este término, estrechamente vinculado a las perspectivas de autores como Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy, Arjun Appadurai o James Clifford remite a otros significados. En los textos más recientes, de hecho, el uso de la expresión poscolonial indica o bien la condición histórico-social contemporánea de los sujetos y de las culturas —transnacionalismo, poscolonialismo, dislocación, descentramiento, fragmentación, hibridación—, o bien un enfoque crítico de la cuestión de la identidad cultural decididamente fundado sobre las premisas del postestructuralismo.

Tomando de algún modo como punto de partida la distinción entre epistemología y hermenéutica propuesta por Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), quisiera sostener que el recurso a la palabra poscolonial en la teoría social actual parece tener dos valencias diversas: una de tipo epistemo-

lógico, la otra de tipo ontológico. En expresiones como “sociedad poscolonial” o “poscolonialismo” este término aparece signado por objetivos que podríamos denominar, en sentido amplio, “epistemológicos”, y por lo tanto se propone como un modo particular de definir los rasgos distintivos de un preciso estadio histórico, el de la contemporaneidad. En esta acepción, “poscolonial” puede ser considerado del mismo modo que muchas de las expresiones más conocidas con las cuales la teoría social ha buscado “conceptualizar” aquella percepción tan difundida ya a fines de los años setenta sobre la emergencia de una nueva fase en el desarrollo social, económico y cultural de la humanidad, es decir nociones como “posmodernidad” (Lyotard 1979), “modernidad reflexiva” (Beck 1986), “capitalismo desorganizado” (Lash, Urry 1987), “modernidad radical” (Giddens 1990; Hall 1992b), “capitalismo tardío” (Jameson 1985; Harvey 1990), “sociedad global” (Featherstone 1990; Robertson 1990), “capitalismo transnacional” (Wallerstein 1991) o “civilización global” (Perlmutter 1991).

En expresiones como “crítica poscolonial” o “teoría poscolonial”, en cambio, el uso de este término parece designar, como ya hemos visto, lo que podríamos definir como una particular filosofía de la identidad, cuyo principal objetivo está representado por la deconstrucción de aquellos principios y nociones que están en la base de la identidad occidental moderna. Como observa Iain Chambers (2001, págs. 34-35), recurrir al término poscolonial en el análisis cultural viene a significar principalmente un

síntoma de modificación histórica. Claramente, no se trata de una alteración homogénea, ni de su presencia, ni de sus efectos. Como término que deliberadamente intenta recontextualizar el corpus del conocimiento y de las comprensiones anteriores (“post”, a decir verdad, no es un signo cronológico puro y simple, sino más bien de naturaleza epistemológica), poscolonial apela a un encuentro histórico y teórico en el cual se plantea para todos la invitación a revisar y reconsiderar las propias posiciones terrenas y diferenciadas en la articulación y en la gestión del juicio histórico y de las definiciones culturales. Es así que lo poscolonial se presenta como espacio teórico y político que busca socavar en el conocimiento occidental,

entendido ya sea como disposición de disciplinas, ya sea como disposición histórica específica de la verdad. Si lo poscolonial se coloca en estrecha relación con una revisión crítica de las historias y de la desaparición del colonialismo, en especial de su narración subalterna, reprimida y subversiva, propone además implícitamente una crítica fundamental de las instituciones, de los lenguajes y de las disciplinas que históricamente han organizado, definido y explicado lo "colonial", esto es el conocimiento científico y humanístico desarrollado en la "historia" que la modernidad occidental se ha contado a sí misma.

Como deja entrever el pasaje citado de Chambers, queda claro que para autores como Gayatri Spivak o Homi K. Bhabha, la peculiaridad de la crítica poscolonial reside justamente en la tentativa de restituir (término que, repitámoslo, se entiende aquí con las debidas precauciones) al Otro aquella subjetividad sustraída por el colonialismo en todas sus manifestaciones: políticas, económicas y discursivas (Spivak 1987; 1988a; 1988b; 1999; Bhabha 1994). Si nos atenemos a tal definición, la raíz de la crítica poscolonial puede ser buscada entre los precursores de los *black studies* como W. E. B. Du Bois o Marcus Garvey, y en el anticolonialismo de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire y C. L. R. James.

Conviene indicar prontamente que esta segunda acepción del término parece prevalecer sobre la primera. Muy a menudo se tiene la impresión de que el uso en sentido histórico-epistemológico del término poscolonial puede servir no tanto para estimular una comprensión de las dinámicas sociales en acto cuanto a afianzar y afirmar obsesivamente una particular filosofía del sujeto y por consiguiente proponer un cierto tipo de reflexión sobre las identidades singulares y colectivas. Brian McHale hacía notar que la sustitución de la "dominante epistemológica", característica del pensamiento moderno, por la "ontológica", constituía el rasgo distintivo del movimiento posmoderno en las artes y en la teoría social (McHale 1987). Según McHale, de hecho, mientras que el pensamiento moderno se mostraba dominado por una instancia epistemológica, el posmoderno abandona casi por completo esa tentativa para concentrar la atención sobre los modos en los cuales el sujeto apprehende el

propio mundo, vale decir, sobre las condiciones existenciales de la consciencia y del conocimiento humano. A partir de este razonamiento, se puede afirmar que, en muchos autores poscoloniales, el uso en sentido epistemológico de esa noción sirve sólo para reforzar discursos y problemáticas de tipo ontológico y sobre todo para arrojar luz sobre una cierta concepción ético-política respecto de las dinámicas de las identidades culturales. Este estado de cosas, como intentaré mostrar, no es el fruto del azar o de imprecisiones teóricas. En los discursos sobre identidades culturales, el uso en sentido ontológico de la noción de poscolonial tiene una finalidad, podemos decir, ideológico-política: la formulación y promoción de un "multiculturalismo fundado en la idea de las identidades débiles" como estrategia de lucha ante toda forma de "racismo diferencialista" (Taguieff 1988; 1997; Wieviorka 1991), de "absolutismo étnico" (Gilroy 1993a) o de "identidad tribal" (Clifford 1997) y por lo tanto de toda reivindicación nativista (o neofascista) de una presunta pureza étnica natural y originaria.

## 2. TRAVELLING CULTURES, O LA CONDICIÓN POSCOLONIAL DE LA CULTURA

Un buen ejemplo de lo que podríamos definir como discursos poscoloniales sobre la cultura proviene de "Travelling Cultures", uno de los ensayos que componen *Roots* de James Clifford. Clifford invita a los estudiosos comprometidos en las diversas áreas de la investigación social, en particular a los antropólogos, a considerar las culturas no dentro ya de una perspectiva de habitat o local, sino más bien en la dimensión del viaje. Sobre la base de esta cuestión, que podemos calificar de epistemológica, propone la expresión "travelling cultures" (culturas en viaje) precisamente para subrayar un nuevo modo de comprender, respecto de la etnografía tradicional, las relaciones que involucran lugar, espacio y producción cultural. La convocatoria de Clifford en favor de lo que llama "etnografía de la cultura como relatos de viaje" (Clifford 1997, pág. 39) representa esencialmente una convocatoria a los especialistas para que desloca-

licen los procesos culturales que son objeto de sus análisis. Esta premisa, por lo demás, como el mismo Clifford sugiere, constituye uno de los nodos fundamentales de lo que se entiende por etnografía poscolonial.

El concepto de viaje, sin embargo, debe entenderse aquí en un sentido más metafórico que literal; como “término de traducción”, es decir, como “palabra que parece prestarse a una aplicación general con el fin de una comparación a la vez estratégica que circunstancial” (pág. 55). Para Clifford, pensar las culturas como *travelling cultures* no significa solamente, como querría un cierto lugar común de la teoría antropológica contemporánea, presuponer que muchos de los informantes etnográficos hayan sido viajeros en el pasado o se hayan convertido en viajeros después, o, como sugiere la corriente etnográfica posmoderna, que el saber antropológico se constituya casi exclusivamente en la práctica del viaje y por lo tanto en el diálogo entre sujetos y universos culturales diversos. Significa más bien concebir las culturas como fenómenos en permanente movimiento, como el producto, nunca terminado, de contactos, de encuentros y fusiones, pero también de conflictos y de resistencias originados por la interacción entre lo que “reside” o está “dentro” (local) y lo que viene de “afuera” y “pasa a través” (global): medios, mercancías, imágenes, inmigrantes, turistas, funcionarios, ejércitos, capitales (págs. 41-42).

Si la etnografía tradicional, dejando de lado importantes y significativas excepciones, construía su metodología y la especificidad de su saber sobre lo que Bajtin ha denominado “cronotopos idílicos”, sobre “pequeños mundos espaciales, circunscritos y autosuficientes”, desvinculados por completo de otros lugares y por lo tanto del resto del mundo (Bajtin 1997, págs. 372-375), la etnografía poscolonial debe necesariamente partir de esta idea de las culturas como *travelling cultures*; en otras palabras, de los procesos históricos de dislocación y por lo tanto de la cultura entendida como efecto de la dialéctica entre local y global, entre lo que “reside” y lo que está “en viaje”. Escribe Clifford (1997, pág. 37):

Si repensamos la cultura y su ciencia, la antropología, en términos de viaje, entonces el encuadramiento orgánico, naturalizando el

término “cultura” –según la cual su objeto tiene el aspecto de un organismo arraigado que crece, vive, muere y así sucesivamente– resulta cuestionado. Y afloran, más nítidamente delineadas, historicidades construidas y refutadas, lugares de dislocación, interferencia, e interacción.

En esta dirección se mueve toda una serie de trabajos y de investigaciones recientes. Por ejemplo, siempre según Clifford, Michael Taussig en *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* incluye en su campo de investigación las regiones Putumayo de Colombia y de Arizona, y los efectos en estas zonas de los desequilibrios del comercio internacional y de las políticas de desarrollo del Banco Mundial.

George Marcus y Michael Fischer invocan en *La antropología como crítica cultural* una etnografía *plurilocalizada* para dar cuenta de “las fuerzas culturales, económicas y políticas que atraviesan o constituyen los mundos locales o regionales” (pág. 41); una propuesta que después puso a punto George Marcus en algunos de los ensayos que componen *Ethnography Through Thick and Thin* (1998). Smadar Lavie, en *The Poetics of Military Occupation*, describe a beduinos del Sinaí meridional que cuentan historias en sus tiendas, “que se burlan de los turistas, se quejan del gobierno militar, rezan y hacen todo tipo de cosas ‘tradicionales’ [...] pero con la radio encendida, que transmite el World Service de la BBC en versión árabe” (pág. 42). Por último, Clifford cita el sugestivo *The Emerging West Atlantic System*, en el cual Orlando Patterson intenta la configuración de una macrorregión latina transnacional que tiene su centro en Miami.

A estos ejemplos de investigaciones etnográficas poscoloniales referidas por Clifford, podemos añadir, para reforzar su argumentación, otros estudios de carácter más teórico, pero que parten en suma de las mismas premisas epistemológicas. Baste pensar en obras como *Modernity at Large* (1996) de Arjun Appadurai, *Los no lugares* (1992) de Marc Augé, *Cultural Complexity* (1992) de Ulf Hannerz, aun cuando a estos dos últimos autores les agrada- ría bien poco la etiqueta de antropólogos poscoloniales. Más afines al enfoque de Clifford parecen en cambio investigaciones etnográficas del tipo de *Television, Ethnicity and Cultural Change*

de Mary Gillespie (1995), *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London* de Gerd Baumann (1996), *Capitalism. An Ethnographic Approach* de Daniel Miller (1998) y *Hybrids of Modernity* de Penelope Harvey (1996), sólo por citar algunas. Todos estos trabajos, de un modo u otro, buscan lidiar con la desterritorialización o dislocación de los procesos culturales, asumidas como elemento característico o dominante de la sociedad global contemporánea. Otro notable estímulo para el desarrollo de una etnografía poscolonial procede de los estudios, cada vez más numerosos, sobre la cultura de las diversas diásporas, históricas y contemporáneas, y de las crecientes comunidades transnacionales: judíos, afro-norteamericanos, afrocaribeños, musulmanes, *black-British*, kurdos, sijs, hindúes, armenios. Estas culturas de la dislocación, *travelling cultures* por excelencia, han estimulado en no menor medida el surgimiento de nuevos modos de encuadrar la cuestión de la etnicidad y de la producción de la identidad cultural. Obras como *There Ain't no Black in the Union Jack* (1998) y *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia* (1993) de Paul Gilroy, de quien nos ocuparemos enseguida, han desempeñado un rol fundamental en la configuración del concepto de diáspora como palabra clave en los discursos étnico-culturales en la sociedad contemporánea.

Sin embargo, hay que aclarar que en la historia del pensamiento antropológico la idea de Clifford sobre las *travelling cultures* no es del todo nueva. El esfuerzo epistemológico por romper con la "aldea" entendida como totalidad claramente delimitada y circunscrita en el tiempo y en el espacio y por lo tanto "como una poderosa estrategia localizadora que sustentaba la cultura de un grupo y de un lugar determinado" (Clifford 1997, pág. 31) no es, por cierto, reciente. Por una parte, como lo aclara el mismo Clifford, hace tiempo que los antropólogos salieron de las aldeas: ghettos urbanos, subculturas juveniles, estereotipos mediáticos, culturas del consumo, modas y estilos de vida, son algunos de sus nuevos objetos de estudio. Por otra parte, el entrelazamiento de lo global y lo local en la producción cultural de los grupos, entendido durante un tiempo como interacción entre dimensiones macro y micro, no constituye en verdad una problemática exclusiva de la antropología de los

últimos años. Digresiones y discusiones sobre este tema ya están presentes en las investigaciones de la escuela de Manchester de Max Gluckman y de sus alumnos (Sobrero 1992), pero también en los estudios de antropólogos como Georges Balandier o en los de la así denominada escuela de la World Economy como Peter Worsley, Eric Wolf y Sidney Mintz. Por último, la llamada a mirar la cultura desde una perspectiva que la considere más como un proceso y menos como una cosa, es decir, desde una perspectiva histórica, tal como implica el concepto mismo de *travelling cultures*, ya está presente, aunque desde puntos de vista que podríamos llamar opuestos, en perspectivas como las de Pierre Bourdieu y de Clifford Geertz (Ortner 1984).

Clifford no ignora por cierto el "aire de familia", por llamarlo así, que existe entre su concepto de *travelling cultures* y algunas de las problemáticas constitutivas de la antropología. La diferencia, la novedad, la "ruptura epistemológica" fundamental respecto a los paradigmas anteriores al giro posmoderno-poscolonial, se encuentra sobre todo en la extensión de la categoría de *travelling cultures* también a las culturas de las sociedades occidentales:

En antropología, por ejemplo, los nuevos paradigmas teóricos articulan explícitamente los procesos locales y globales en maneras relacionales y no teleológicas. De ahí resulta una complicación de términos más antiguos como "aculturación" [...] o "sincretismo". Los nuevos paradigmas parten del contacto histórico, del entrelazarse e intersectarse de niveles regionales, nacionales y transnacionales. *Los enfoques basados en el contacto no presuponen totalidades socio-culturales entre las cuales en un cierto punto se estabiliza una relación, sino más bien sistemas constitutivamente relacionales, entre los cuales se desarrollan nuevas relaciones por obra de los procesos históricos de dislocación* (Clifford 1997, pág. 16, las cursivas son mías).

Desde la óptica de Clifford, por lo tanto, si la cultura de los nativos no occidentales, de "lo que reside", no podía ser comprendida independientemente de sus innumerables relaciones y articulaciones con lo que es otro, con "lo que viaja", al revés, el configurarse de las culturas occidentales y de sus principales

productos –políticos, científicos, estéticos– no puede ser comprendido sin tener en cuenta sus relaciones históricas con lo exótico, lo primitivo, lo premoderno, lo tradicional.

Esta premisa, caballo de batalla de la antropología posmoderna, constituye, como hemos visto, uno de los asuntos clave de la crítica cultural poscolonial. Para Gayatri Spivak, Paul Gilroy y Homi K. Bhabha, por ejemplo, siguiendo lo que sostiene Said sobre las relaciones entre Oriente y Occidente en *Orientalismo*, no hay análisis de la identidad nacional inglesa que pueda prescindir de tener en cuenta al colonialismo. Para estos autores, en efecto, lo que se ha configurado en los discursos corrientes y en las representaciones del sentido común como *Englishness* no puede ser comprendido sin hacer referencia a las relaciones históricas entre el ex imperio y sus colonias, al proyecto imperialista de Gran Bretaña dirigido a civilizar las zonas “bárbaras” y “salvajes” del planeta (Gilroy 1987; Spivak 1985b; 1987; Bhabha, ed., 1992; Said 1994; Gikandi 1996). Es en este sentido que lo que ha sido definido en los discursos dominantes como cultura “nacional” inglesa debe ser considerado, también, como una *travelling culture*, un producto histórico del encuentro entre lo que reside y lo que viaja.

Según Clifford, este aspecto relacional o dislocado de las culturas ha sido hecho transparente por la intensificación en el curso de este siglo del proceso de globalización. Nunca como en el siglo XX, observa Clifford, ha existido una tensión tan fuerte entre culturas o identidades locales y dinámicas globales.

En el siglo XX las culturas y las identidades se encontraron con que debían lidiar, en una medida sin precedentes, con poderes tanto locales como transnacionales. La realidad de las culturas y de la identidad en cuanto actos performativos debe ligarse, en la práctica, al hecho de que articulan una patria, es decir un espacio seguro en el cual el cruce de los confines puede ser controlado. Estos actos de control, que salvaguardan una distinción estable entre lo que es interno y lo que es externo, tienen siempre una naturaleza táctica. La acción cultural, el hacerse y deshacerse de las identidades, tiene lugar en las zonas de contacto, a lo largo de las vigiladas (y violadas) fronteras culturales entre las naciones, los pueblos, las pequeñas comunidades locales. La inmovilidad y la pureza son afirmadas

de una manera creativa y violenta, contra las fuerzas históricas del movimiento y de la contaminación (Clifford 1997, pág. 16).

Ahora puede quedar más claro qué tiene en mente Clifford cuando propone pensar las identidades culturales, tanto las pasadas como las contemporáneas, como *travelling cultures*. Esta noción también podría ser traducida, como Clifford mismo parece sugerir en la introducción de su texto, como cultura “translocal”. Ambas expresiones buscan un remedio para aquella práctica discursiva de la antropología tradicional que Arjun Appadurai ha llamado “congelamiento metonímico de los nativos” y que consistía en la hipostización, reificación o esencialización de los grupos estudiados mediante su confinamiento en los lugares a los que pertenecen, en reservas protegidas de los influjos del mundo exterior (Appadurai 1989, citado en Clifford 1997, pág. 35).

A partir de las nociones de *travelling cultures* y de “cultura translocal”, por lo tanto, dislocación, deslocalización, hibridación parecen ser las características fundamentales a través de las cuales se puede definir las condición poscolonial de las identidades culturales. Sin embargo, lo que urge señalar es que en la propuesta de Clifford el discurso epistemológico sobre la sociedad global contemporánea parece pronunciarse en función de una particular filosofía del sujeto y de las culturas concebida como ética y políticamente deseable. En efecto, comentando la noción de diáspora presentada por Paul Gilroy en *Atlántico negro* y por Daniel y Jonathan Boyarin (1993) en *Diáspora. Bases generacionales de la identidad judía*, Clifford escribe:

El término poscolonial (como el posnacional de Arjun Appadurai) sólo tiene sentido en un contexto emergente o *utópico*. No existen culturas o lugares poscoloniales: sólo cambios, tácticas, discursos. “Post” se ve siempre oscurecido por “neo”. Sin embargo, “poscolonial” describe rupturas reales, aunque incompletas, con las estructuras de dominación pasadas, describe sitios de lucha actual y de futuros imaginados. Quizás lo que está en juego en la proyección histórica de un mundo de la *genizah* o de un Atlántico Negro es la “prehistoria del poscolonialismo”. Vistos desde esta perspectiva, el discurso de la diáspora y la historia contemporánea estarían ocupados

en recuperar modelos no occidentales, o no sólo occidentales, para una vida cosmopolita, para *transnacionalidades no alineadas*, que luchan en el interior y contra los Estados nacionales, las tecnologías y los mercados globales: recursos para una coexistencia plena (págs. 341-342, las cursivas son mías).

El poscolonialismo representa entonces, para Clifford, un mundo en el cual toda identidad cultural, según el modelo de la diáspora, se ve dislocada, descentrada, híbrida, y sobre todo, "infundada". Una sociedad no tanto real, sino deseable, imaginada; una sociedad más en potencia que en acto, para recurrir a dos términos de Aristóteles.

### 3. EL DISCURSO POSCOLONIAL: ENTRE COMPLICIDAD Y CRÍTICA

No son pocos los autores que se han ocupado de los vínculos existentes entre el paradigma posmoderno y la crítica poscolonial (Appiah 1991; Shohat 1992; Dirlik 1994; Ahmad 1995a; 1995b; Loomba 1998). A mi parecer, sería más correcto sostener que la crítica poscolonial representa una de las tantas lenguas, o, si se prefiere, uno de los tantos lenguajes, a través de los cuales se expresa el sujeto posmoderno.

Linda Hutcheon ve en el movimiento posmoderno en las artes y en la teoría social no sólo la lógica cultural del capitalismo tardío, como sostienen algunos neomarxistas (Jameson, Harvey o Eagleton), sino también un pensamiento crítico frente a las estructuras ideológicas, políticas y económicas dominantes de la sociedad contemporánea (Hutcheon 1989a). En la visión de Hutcheon, el pensamiento posmoderno, a través de sus particulares concepciones sobre el sujeto, sobre la sociedad, sobre la cultura y sobre la historia, si bien por una parte parece exaltar o celebrar la condición histórico-social contemporánea, por la otra es depositario de un tenaz espíritu crítico-reflexivo. Según la especialista canadiense, la "historicidad", entendida aquí como la asunción de las condiciones culturales del propio tiempo, y la "reflexividad", es decir, su puesta en discusión, representan dos componentes esenciales de toda expresión posmoderna. Es desde

este punto de vista, subraya Hutcheon, que el pensamiento posmoderno expresa ya sea "complicidad", ya sea "crítica" frente a las estructuras de poder: si por una parte inscribe y celebra las convenciones y la ideología de las fuerzas sociales y culturales dominantes, por la otra las subvierte y las desafía. Y esto es así porque la especificidad del pensamiento posmoderno consiste en la problematización de la sociedad "a través de los mismos valores que ésta expresa" (pág. 12) y, de esta forma, se hace cargo de la paradoja según la cual "el único modo de comprender una cultura y por lo tanto de someter a discusión sus valores y sus sistemas de representación es el de hablar desde su interior" (pág. 13). Este modo de proceder de la crítica posmoderna ha sido definido por Peter Sloterdijk como "falsa consciencia iluminada": una forma de pensamiento que se vuelve consciente y distanciada sólo en la exaltación irónica de los valores dominantes (Sloterdijk 1992).

Para Hutcheon, por lo tanto, el pensamiento posmoderno no es en absoluto pasivo, ni obra por remisiones y aplazamientos: contiene en sí un alto grado de reflexividad política, entendida como crítica de las estructuras ideológicas dominantes. Partiendo de una noción de Roland Barthes, Hutcheon ve en la "desdosificación" de las formas culturales de la vida social, en la revelación de su "inevitable contenido político", de su arbitrariedad o subjetividad política, el eje de la crítica posmoderna. Precisamente en esta función reside, según la autora, el elemento político del pensamiento posmoderno: en la desnaturalización de los significados dominantes de la vida social; esto es, en el "afirmar que aquellas entidades que en la vida cotidiana consideramos de modo "aproblemático" y "natural" son en realidad culturales, vale decir producidas por finalidades políticas, por la acción humana, y no nos son, por lo tanto, simplemente "dadas" (Hutcheon 1989a, pág. 2). Para los críticos a la manera de Hutcheon, definidos por Hal Foster como críticos de "resistencia" en una tentativa por distinguirlos de los posmodernos del *everything goes* (Foster 1985), la crítica posmoderna parece tener finalidades ideológico-políticas antes que, por así decirlo, epistemológicas. El objetivo principal de estos autores no parece ser tanto comprender las tendencias sociales en acto, como "atacar"

o “desmitificar” aquellos significados culturales de uso cotidiano considerados instrumentales o funcionales al mantenimiento de las estructuras de poder vigentes.

Dentro de esta misma perspectiva, me parece, la crítica poscolonial busca promoverse a sí misma. Si por una parte autores como Clifford, Hall, Bhabha, Spivak o Gilroy, insistiendo sobre la dislocación, sobre el transnacionalismo, sobre la hibridación, sobre el descentramiento y sobre la fragmentación de los sujetos y de las culturas contemporáneas parecen celebrar algunas de las tendencias de la “modernidad tardía”, por otra, conciben sus análisis como intervenciones político-ideológicas dirigidas a la crítica de las identidades culturales, en particular de aquellos fenómenos que reivindican diversas formas de “absolutismo étnico” (Gilroy 1987; 1993a), como el nacionalismo, el fundamentalismo, el racismo o el eurocentrismo (colonialismo) típico de muchas expresiones de la cultura occidental. Hemos observado, en la sección precedente, como para Stuart Hall, por ejemplo, el paradigma poscolonial, enfatizando la dimensión global o transnacional de los procesos culturales del colonialismo en adelante, y reiterando continuamente el interés por cuestiones como el sincretismo, la hibridación y las identidades diaspóricas, hace del absolutismo étnico una estrategia cultural infundada e impracticable (Hall 1996a). En los mismos términos se expresa Paul Gilroy cuando critica el concepto de cultura al cual se refiere el “nuevo racismo” (Barker 1981) o “racismo diferencialista”. Para el autor de *Atlántico negro*, el racismo de la nueva derecha inglesa, pero no sólo de ella, concibe la cultura “dentro de confines étnicos absolutos”, es decir, no como algo “intrínsecamente fluido, mutable, inestable y dinámico”, producto histórico del contacto y de las relaciones con otras formas de vida, sino como “una propiedad innata de todo grupo social” (Gilroy 1993a, pág. 24). Sin embargo, es necesario observar, es difícil entender en qué medida una crítica cultural concentrada únicamente en la idea de las identidades “débiles” –contingentes, transnacionales, híbridas, flexibles– puede contraponerse al discurso liberal sobre la globalización.

#### 4. LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO (OBJETO) POSCOLONIAL O DECONSTRUCCIÓN DE LA DECONSTRUCCIÓN

La convocatoria de Clifford, Hall y Gilroy a considerar las culturas dentro de la dimensión del viaje o como fenómenos translocales implica recurrir a tres de los presupuestos teóricos fundamentales a través de los cuales la crítica poscolonial construye el propio sujeto y objeto discursivo: deconstrucción, anti-essentialismo, hibridación.

Por deconstrucción no entendemos tanto los significados atribuidos por Heidegger y Derrida a este término, aunque presentes en los autores poscoloniales, sino lo que Linda Hutcheon llama “desdosificación”. Uno de los objetivos principales de la crítica poscolonial es desnaturalizar toda forma de identidad cultural, enfatizar la historicidad y por ende la relatividad de las culturas para minar en su base el sentido de naturalidad y de “aprobabilidad” con que son vividas por los sujetos. En la teoría social, como se sabe, esta premisa constituye a esta altura una suerte de lugar común, un dato adquirido. Sin embargo, en el uso que hacen de ella los autores poscoloniales, derivado de las concepciones del postestructuralismo, asume tonos y connotaciones de tipo político militante. En efecto, por “historicidad” de las identidades culturales, Spivak, Hall o Bhabha, a partir de las teorías de Michel Foucault, entienden en primer lugar “ausencia de fundamentos”, en el sentido que el pensamiento posmoderno atribuye a esta expresión. El único “fundamento” sobre el que reposan las identidades culturales son las representaciones y los símbolos a través de los cuales se proponen a los sujetos en sus vidas cotidianas. Como puntualiza Stuart Hall (1990, pág. 110):

La identidad, a diferencia de todo lo que pensamos, no es tan transparente o aporoblemática. Quizás, en vez de pensar la identidad como un hecho ya consumado, representado por las prácticas culturales emergentes, deberíamos pensarla como un fenómeno siempre en “producción”, es decir, como un proceso eternamente en acto, nunca agotable, y siempre constituido desde el interior, y no por fuera, de las representaciones. Esta manera de ver las cosas problematiza la autoridad y la autenticidad que conlleva la noción misma de identidad cultural.



Conviene aclarar que para Hall las representaciones (discursos) que producen la identidad cultural son signos o símbolos completamente arbitrarios: como los significantes y los significados de Saussure, no corresponden o no reflejan ningún referente objetivo real. La diferencia con respecto a la impostación saussuriana —y aquí Hall se aproxima más a Derrida y a Foucault— es que tales representaciones son siempre leídas en sentido político, es decir, en el de su relación con el poder. Desde este punto de vista, las representaciones, las imágenes o las “narraciones”, para utilizar una expresión de Homi K. Bhabha (1992), a través de las cuales se expresan las relaciones culturales, pueden ser consideradas en el mismo sentido que aquello que Roland Barthes llamaba “mitos” (Barthes 1957) o Pierre Bourdieu “doxa” (Bourdieu 1972): se trata de discursos que tienden a naturalizar sistemas de significado que en realidad son arbitrarios, fruto de la historia y de la acción del hombre. Por este motivo, las identidades culturales son vividas por los sujetos como una “segunda naturaleza humana”, esto es, como algo “esencial”.

En su ensayo *The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency* (1994), Homi K. Bhabha ofrece un ejemplo de lo que Hutcheon entiende por “desdosificación” de las identidades culturales. Según Bhabha, el paradigma poscolonial está estrechamente asociado a la cuestión del “*dépaysement* cultural” y a las historias específicas de dispersión y de deslocalización, a fenómenos como el tráfico de esclavos desde África hacia América, a la expansión de la misión civilizadora del colonialismo, a la emigración desde el Tercer Mundo hacia Occidente en la segunda posguerra y al desplazamiento de prófugos y refugiados en el interior o en el exterior de las periferias del mundo (Bhabha 1992). En muchos aspectos, sostiene Bhabha, estas experiencias de sincretismo, de caos, y de extravío típicas de las realidades coloniales han anticipado muchas de las problemáticas actuales de la teoría social:

Los intentos del pensamiento poscolonial de elaborar un proyecto histórico y literario nacen precisamente del lugar híbrido en que se halla el valor cultural: lo transnacional entendido como lugar de desplazamiento. Estoy cada vez más convencido de que los encuen-

tros y las negociaciones de significado y valores diferenciales en el ámbito de la textualidad “colonial”, los discursos gubernamentales y las prácticas culturales de esta última pronunciaron, *avant la lettre*, gran parte de las problemáticas más comunes de la significación del juicio en la teoría contemporánea: la aporía, la ambivalencia, la indeterminación, el problema de la clausura discursiva, la amenaza creada por la acción, el estatuto de la intencionalidad, el desafío planteado por los conceptos “totalizadores”, para citar sólo algunas de ellas (Bhabha 1994, págs. 239-240).

Según Bhabha, la condición particular de esos grupos en los márgenes de la historia —los pueblos colonizados, los esclavos negros, los inmigrantes, los prófugos, los refugiados— constituye el precedente histórico del sujeto contemporáneo, “descentrado” y “deslocalizado” por la aceleración de lo que Giddens ha definido como los mecanismos “disgregadores” y “dislocadores” de la globalización (Giddens 1990).

Como las *travelling cultures* de Clifford, el “desarraigo cultural” de Bhabha busca abrir el camino para un concepto de cultura bien diferente del tradicional, demasiado vinculado a la fijeza y sedentariedad del espacio social. Y esto porque pone al desnudo los mecanismos de la cultura en su *hacerse*, y, así, el aspecto creativo y contingente de los procesos de producción de sentido. En efecto, la irrupción de la modernidad en las sociedades, en los grupos y sujetos no occidentales durante el colonialismo ha dado lugar a un proceso de desestructuración de las identidades culturales locales que conllevó la necesidad de recomponerse en dimensiones espacio-temporales distintas de las tradicionales. Aquello que Deleuze y Guattari (1972) llaman “reterritorialización”. Según Bhabha, las identidades culturales de los grupos que han sufrido este proceso de *dépaysement* deben ser consideradas como producto tanto de la dimensión transnacional en la cual han sido configuradas como de un proceso activo de traducción por parte de los sujetos afectados. Esta situación particular es la que pone en evidencia toda su artificialidad, contingencia y por tanto “historicidad”:

La cultura entendida como estrategia de supervivencia es transnacional y está en continua traducción. Es transnacional porque los

discursos poscoloniales contemporáneos deben su origen a historias puntuales de desplazamientos y violentas sustituciones culturales –del “viaje desde África” de la esclavitud, del “viaje de ida” de la misión civilizatoria, de la problemática inserción de los inmigrantes del Tercer Mundo en Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, o del tráfico de refugiados económicos y políticos dentro y fuera del Tercer Mundo–. Pero se encuentra también en movimiento continuo porque estas historias de desplazamientos territoriales –acompañadas hoy por las ambiciones territoriales de las tecnologías mediáticas “planetarias”– plantean el problema de entender de qué modo *significa* la cultura, o qué designa en verdad el término cultura, cuestión ciertamente compleja (págs. 238-239).

La argumentación de Bhabha sobre las identidades culturales poscoloniales puede ser bien representado por las “patrias imaginarias” de Salman Rushdie. El autor de *Midnight's Children*, convertido en emblema del sujeto poscolonial después de las reacciones suscitadas por la publicación de su novela *Los versos satánicos*, describe justamente en estos términos la identidad cultural de quien, como él, ha vivido procesos similares de desarraigo:

Quizás los escritores en mi misma situación, exiliados o emigrados o expatriados, se sienten perseguidos por el mismo sentimiento de pérdida, por un fuerte deseo de reapropiación, de mirar hacia atrás, aun a riesgo de convertirse en estatuas de sal. Pero si miramos hacia atrás debemos hacerlo sabiendo –y esto genera incertidumbres profundas– que nuestra alienación física de la India significa casi inevitablemente que no estamos en condiciones de recuperar exactamente las cosas que hemos perdido, y que, en breve, crearemos “ficciones” en lugar de verdaderas ciudades o países, “ficciones invisibles”, patrias imaginarias, “Indias de la mente” (Rushdie 1991, pág. 14).

Las “patrias imaginarias” de Rushdie parecen, por lo tanto, el prototipo de las identidades poscoloniales teorizadas por Bhabha. Conviene señalar que esta noción presenta notables afinidades epistemológicas con las fenomenologías de la identidad esbozadas por Lacan, Gadamer y Derrida, referentes constantes del pensamiento de Bhabha.

Rushdie describe aquí el desarraigo cultural inherente a su condición de inmigrante como un trauma, como la pérdida de una identidad originaria cuya recomposición o “sutura” resulta fundamental para evitar la recaída del sujeto en un estado de esquizofrenia total. La necesidad de identidad emerge, en este caso, no tanto de la “plenitud de sentido”, que está dentro de nosotros en cuanto individuos, sino, por el contrario, precisamente de esta “falta” o “vacío” interno. Si el sí mismo originario es algo que no puede aferrarse ni conocerse, la experiencia de una identidad resuelta, fundada y coherente será sólo el producto de la fantasía o de la “ficción” del Yo. En esta perspectiva, la identidad, personal y colectiva, más que reposar sobre principios innatos o trascendentes es considerada como un sistema arbitrario de representaciones y significados, y por lo tanto, infundado (véase Bhabha 1992, págs. 237-272).

Es en este contexto que hay que encuadrar la noción de “traducción” de Bhabha. Ésta viene a significar la busca incesante por parte de los sujetos de una identidad cultural que dé sentido y significado a la propia existencia en el mundo. Sin embargo, como precisa Rushdie, toda traducción representa una interpretación que implica necesariamente una distancia del discurso originario:

La palabra traducción deriva, etimológicamente, del latín “llevar más allá”. En cuanto somos personas llevadas más allá del mundo, somos individuos traducidos. Habitualmente, se considera que algo del original se pierde en la traducción: insisto sobre el hecho de que se puede ganar algo (Rushdie 1991, pág. 23).

Las “patrias imaginarias” de Rushdie revelan, por lo tanto, la contingencia, la historicidad, la ausencia de fundamentos, y la artificialidad, características de las identidades culturales poscoloniales. Su dimensión transnacional hace más visible el proceso de “traducción” que, según Bhabha, está en la base de toda producción cultural. En otras palabras, siguiendo el esquema de Bhabha, las patrias imaginarias nos dan una idea de lo obsoleto de las concepciones naturalistas, puristas o esencialistas de nociones como pueblo o nación, al mismo tiempo que nos vuel-

ven conscientes de la maleabilidad, por decirlo así, de las culturas y de la riqueza de significados de fenómenos como la invención de las tradiciones (Bhabha 1994, pág. 238).

La desdosificación de las identidades culturales lleva de por sí, implícitamente, a recurrir a otro de los presupuestos teóricos a través de los cuales la crítica poscolonial construye el propio espacio discursivo: el antiesencialismo. Simplificando, por enfoque esencialista hay que entender aquí aquellas perspectivas de análisis que tienden a atribuir a las culturas algunas connotaciones específicas que automáticamente las definen como tales. Una vez delineadas aquellas connotaciones a través de las cuales una cultura se define como tal, la pertenencia cultural de los sujetos deberá ser establecida sobre la base de la posesión o no de las características consideradas esenciales para el grupo en cuestión.

Esta busca de rasgos distintivos de las culturas, habitualmente atribuida al pensamiento social moderno, se funda sobre el presupuesto característico de la tradición metafísica clásica según el cual la inteligibilidad de un ente reside no en su dimensión fenoménica, es decir "inmediata" o "aparente" (mutable), sino en su "esencia" (invariable). Si tomamos como punto de partida la metafísica occidental, puede afirmarse que definir el rasgo distintivo de una cultura equivale a individualizar el "fundamento", es decir su "causa" o "sustancia". Atribuir un fundamento, una propiedad esencial, a las culturas significa imputar todas y cada una de sus expresiones o manifestaciones a algo innato, que permanece siempre igual a sí mismo, a pesar de la acción disgregadora y corruptora del tiempo y de la historia.

Desde la óptica poscolonial, una perspectiva de este tipo plantea no pocos problemas tanto epistemológicos como ético-ideológicos. Antes que nada, produce la imagen de culturas estáticas, esto es, inmóviles en el tiempo. En el análisis cultural esencializar equivale a "reificar" las culturas conforme a una naturaleza o tipo inmutable (Eagleton 1996), a transformar en naturaleza lo que en realidad es producción de la acción humana, de la historia, de la interacción social entre grupos. Haciéndolo así, el esencialismo tiende a "sustantivizar" las culturas, a concebirlas como "datos de hecho", como algo que se presenta, connota y deter-

mina a los sujetos desde el exterior, pero sobre todo como entidades puras (auténticas) claramente aislables, delimitables y fáciles de circunscribir. Este tipo de enfoque puede resultar por entero funcional al absolutismo étnico, primordialismo o culturalismo invocado por los fundamentalismos étnicos contemporáneos. Como explica Arjun Appadurai (1996, pág. 27-28):

A menudo me disgusta el sustantivo cultura, pero nunca ha disminuido mi afecto por la forma adjetiva del sustantivo: cultural. Si pienso en la razón de esto, me doy cuenta de que gran parte del disgusto ante el sustantivo está vinculado con el preconcepto de que la cultura es un objeto, una cosa o sustancia, física o metafísica. Esta sustanciación parece reconducir a la cultura al espacio discursivo de la raza, es decir, de aquella idea ante la cual la cultura fue concebida originalmente como contraste. Si implica una sustancia mental, el sustantivo cultura privilegia la idea de lo compartido, acordado e íntegro que contrasta con fuerza con lo que sabemos sobre los desniveles de conocimiento y sobre el prestigio diferencial de los estilos de vida, y distrae la atención de las concepciones y acciones de quienes se ven marginados o dominados. Si en cambio se la considera una sustancia física, la cultura comienza a oler a alguna variedad de biologicismo, incluso racial, que seguramente hemos superado como categoría científica.

Para autores como Hall, Gilroy, Bhabha, fuertemente influidos por las concepciones antihumanistas y antiiluministas del pensamiento postestructuralista, las identidades culturales no pueden ser explicadas como fenómenos que preceden a la experiencia social de los grupos: éstas se "dan", por decirlo así, en la interacción o el contacto con el otro. En este sentido, las identidades culturales no presentan nada de "necesario", lo que remite implícitamente a su contingencia o relatividad, y con ello a su cualidad de infundadas.

*Atlántico negro*, de Paul Gilroy, a pesar de la declarada perspectiva anti-antiesencialista de su autor (véase Mellino 2003, págs. 9-15), puede ser considerado uno de los textos paradigmáticos del antiesencialismo promovido por los estudios poscoloniales sobre los fenómenos culturales. En esta estimulante obra, Paul Gilroy propone la idea de un Atlántico negro como fuente

de una estrategia antiesencialista en los discursos sobre la etnicidad y sobre las identidades culturales. Objeto de la crítica de Gilroy es el concepto de cultura dominante, ya en la tradición de los estudios culturales ingleses, ya en la de los estudios culturales afroamericanos.

Según Gilroy, los estudios culturales ingleses han creado y transmitido una idea de "cultura nacional inglesa" profundamente etnocéntrica y esencialista. En la perspectiva de esta tradición intelectual, los estudios sobre la construcción de la identidad nacional inglesa nunca han tomado en consideración los elementos externos en relación a los cuales aquella se ha configurado. Aun las concepciones más radicales de esta línea de investigación, como las de Raymond Williams en *El campo y la ciudad*, o de Edward Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, han favorecido una idea de las identidades culturales de tipo esencialista, es decir, entendidas como producto de un sentimiento espontáneo, interior a los sujetos, derivado de lógicas y dinámicas, podríamos decir, intrínsecas a los mundos sociales examinados (Gilroy 1993a, pág. 65).

Para Gilroy, en cambio, no es casual que algunas de las concepciones más incisivas e influyentes de la *Englishness*, "algunos de los más heroicos y subalternos nacionalismos y patriotismos contraculturales ingleses" (pág. 61) fueran promovidos por *outsiders* como Carlyle, Swift, Scott o Eliot. Muchos de los discursos y de las representaciones a través de los cuales se ha sentido y experimentado tradicionalmente la anglicidad, sugiere Gilroy, pueden ser comprendidos mejor si son vistos como el resultado de relaciones complejas y conflictivas con el mundo supranacional del ex Imperio Británico, en el cual las ideas y las cuestiones de la raza, de la nacionalidad y de la cultura nacional han asumido un rol de importancia central en la conformación de las relaciones coloniales.

En la perspectiva de Gilroy, por tanto, el "discurso racial" es considerado como un elemento determinante en la producción y reproducción de la identidad nacional inglesa. Según esta perspectiva, los argumentos sobre el Otro, sobre el negro, no europeo, son concebidos como componente central y constitutivo de la vida intelectual, cultural y política inglesa. Para

Gilroy, aquella "fatal conjunción" entre las ideas de raza, cultura, nacionalidad y etnicidad a partir de la cual se despliegan en el tejido nacional británico los discursos sobre la *Englishness* se ha configurado en la dimensión transnacional de las relaciones coloniales del ex imperio. Por este motivo, cualquier enfoque esencialista dirigido a la identidad cultural inglesa se revelará bien pronto no sólo como infundado, sino como funcional al absolutismo étnico del racismo contemporáneo británico. El mismo límite, sin embargo, puede advertirse en la mayor parte de la tradición de los estudios culturales afroamericanos, cuyas investigaciones sobre la especificidad de una cultura afroamericana han acabado por promover un nacionalismo popular absolutista según el modelo de los occidentales, es decir, fundamentado en una idea de tipo esencialista o primordialista de la identidad cultural.

Esta perspectiva parece del todo antitética a la estrategia político-cultural delineada en *Atlántico negro*. Gilroy propone la idea de un Atlántico negro como única unidad de análisis en los debates sobre el mundo moderno, como un sistema político y cultural que comprende no sólo la tradicional ruta del tráfico de los esclavos entre África y América, sino también la experiencia de las comunidades de inmigrantes negros en la Gran Bretaña poscolonial. En las intenciones de Gilroy, la configuración histórica de este espacio sociocultural, cosmopolita y deslocalizado puede ser pensada por las diversas comunidades negras —afrocaribeños, negros europeos, africanos y afroamericanos— como aquel background común sobre el cual recrear identidades culturales y políticas alternativas a las absolutistas o esencialistas. La esencia de este Atlántico negro, de hecho, está constituida por una cultura negra diaspórica, entendida como una forma transnacional de creatividad cultural, irreductible a cualquier tradición nacional o base étnica. El Atlántico negro de Gilroy presenta así una dimensión distinta, por no decir opuesta, a la del Estado-nación moderno, en el sentido de que propone formas de lealtad y de identidad distintas de las nacionales. El Atlántico negro ha sido artífice de "contraculturas de la modernidad": el espacio transnacional en el cual se corporiza y las expresiones culturales, políticas y estéticas globales a las cuales

ha dado lugar pueden ser leídas como un desafío a las concepciones modernas de la nacionalidad, de la etnicidad y de la autenticidad e integridad culturales.

El intento de Gilroy, por tanto, es proponer a las culturas del Atlántico negro como *travelling cultures*, como el producto de choques, encuentros, viajes, fusiones, y resistencias. Más allá del desarraigo cultural ínsito en las condiciones diaspóricas de los esclavos del pasado, de sus descendientes y de las comunidades contemporáneas de inmigrantes, el viaje, el exilio, la residencia en el exterior han caracterizado la vida de muchos intelectuales y activistas negros. Personajes como Du Bois, Wright, Fanon o Marcus Garvey frecuentemente han articulado un deseo de ir más allá de los confines restrictivos de la etnicidad y de la identificación nacional y racial. Una de las especificidades del Atlántico negro está representada por el deseo de estos "intelectuales orgánicos" negros de trascender las estructuras del Estado-nación, las constricciones de la etnicidad y de la particularidad nacional. Sus perspectivas no podían dejar de convivir de modo problemático o conflictivo con las elecciones estratégicas asumidas en cada oportunidad por los sujetos individuales y por los movimientos políticos negros, ubicados en los confines de culturas y políticas nacionales en las Américas y en Europa.

En la configuración de las culturas del Atlántico negro como *travelling cultures* Gilroy atribuye un rol simbólico de primera importancia al mar, a los puertos, a los marineros y sobre todo a los barcos, que son concebidos como los "microsistemas del cruce de fronteras y de la hibridación política y lingüística" en torno a los cuales se ha configurado la transnacionalidad del Atlántico negro. Los barcos han sido los vehículos más importantes de circulación y de comunicación panafricana antes de la aparición de los discos de vinilo. Por esto, deben ser pensados como unidades políticas y culturales antes que como soportes abstractos de un comercio triangular. Los barcos, los puertos y los marineros del Atlántico negro nos hablan con toda su elocuencia del tráfico de esclavos, de las deportaciones en las plantaciones, de las experiencias de desarraigo, de terror, de pérdida y de aniquilación física e intelectual, pero también de la emergencia de identidades residuales de resistencia política y cultu-

ral. Los barcos son el primer "cronotopo" con el cual repensar la modernidad y la industrialización, descentrándolas a través del Atlántico negro y la diáspora africana en el hemisferio occidental.

Las culturas diaspóricas del Atlántico negro propuestas por Gilroy constituyen otro de los ejemplos de aquellas "identidades deslocalizadas y traducidas" que Bhabha ve en la base de la configuración del paradigma poscolonial. Debe señalarse que todo discurso sobre los procesos de "traducción" y "deslocalización" de las culturas cuestiona otro de los presupuestos teóricos a partir de los cuales la crítica poscolonial construye el propio sujeto (y objeto): la hibridación. En su intento por socavar en sus fundamentos los discursos sobre la pureza, sobre la autenticidad y sobre la originalidad cultural y cualquier otro todo tipo de absolutismo étnico, la crítica poscolonial tiende a asumir la hibridación como uno de los principios constitutivos, por decirlo así, de las culturas. A partir de esta premisa los fenómenos de mestizaje, sincretismo, creolización y acriollamiento, característicos de las "situaciones coloniales" (Balandier 1955), no sólo se cargan de significados positivos, sino que se proponen como modelos paradigmáticos de las identidades poscoloniales. Esta idea ha sido bien expresada por Stuart Hall en *Identidad cultural y diáspora* (1990), un ensayo sobre la formación de la identidad jamaicana.

Para Hall, la identidad jamaicana se constituye en el espacio intermedio de tres tipos de presencias: africana, europea, y americana. La presencia africana en Jamaica, según Hall, ha sido reprimida por largo tiempo. Sin embargo, a pesar de este silencio, se ha manifestado en todas partes, de modo tácito pero incisivo. Ha representado una especie de precomprensión integral, un suerte de "estructura de sentimiento", para usar un término de Raymond Williams, implícita en todo discurso, en toda acción de la vida social cotidiana. En Jamaica, continúa Hall, esta *africanidad* se ha vuelto explícita sólo en los años setenta, como producto de un "descubrimiento cultural" mediado por las revoluciones poscoloniales, por la lucha por los derechos civiles, por la cultura de los rastafaris, por la música reggae; "todos signos y metáforas de una nueva versión de la *jamaicanidad*" (pág. 116).

Sólo en este momento histórico, asegura Hall, los jamaíquinos se han descubierto *blacks*, lo que equivale a decir hijas e hijos de los esclavos africanos.

Fue así que África se convirtió en una nueva fuente de la identidad jamaíquina. Pero esta África, advierte Hall, es, casi como las patrias imaginarias de Rushdie, un África de la mente, construida a través de la política, la memoria y el deseo. Poco tiene que ver con el África de los orígenes, aquella en que eran capturados los esclavos. Esta África "esencial", insiste Hall, no existe desde hace mucho: ha sido transformada por la acción irreversible de la historia. Así, sugiere, no es necesario imitar las estrategias discursivas occidentales que han buscado "normalizar" y "apropiarse" de África arrojándola en el horizonte sin tiempo de un pasado primitivo y siempre igual a sí mismo. En cambio, según Hall, el África de los jamaíquinos pertenece a lo que Said ha llamado en otra parte una "historia y una geografía imaginaria" (Said 1978), cuya tarea principal es "ayudar a la mente a intensificar el sentido de sí misma dramatizando la diferencia entre lo que es cercano y lo que está lejano para ella" (Hall 1990, pág. 117). Esta África asume así un valor figurativo, simbólico, pero que puede ser tanto "pronunciado" como "experimentado". Para Hall, la *africanidad* de los jamaíquinos puede ser definida como la pertenencia a una "comunidad simbólica": no representa la meta de un retorno real, preconizada por varios panafricanismos o *back to Africa movements* precedentes, sino una metáfora política, cultural y espiritual.

La presencia europea en la cultura jamaíquina, prosigue Hall, contrariamente a la africana, ha sido desde siempre una presencia palpable, corriente, explícita. En los discursos sobre la identidad jamaíquina la presencia europea introduce la cuestión del poder, que queda estrechamente asociada a la cultura dominante del pasado colonial. Ha situado a los negros en el interior de su régimen dominante de representaciones, construyéndolos como sujetos a partir de los discursos coloniales, de la literatura de viajes o de aventura, de las novelas exóticas, de los informes etnográficos, de los lenguajes "tropicales" del turismo y de lo "pornográfico" de la violencia urbana. De estas categorizaciones europeas de los negros y de los nativos de la isla, los jamaíqui-

nos no pueden prescindir: según Hall, es necesario reconocer los "efectos determinantes que han tenido y que todavía tienen en la producción de la identidad jamaíquina, sin prestar por ello necesariamente consenso a su lógica imperialista" (pág. 118). En pocas palabras, para Hall, los discursos europeos sobre los jamaíquinos (el poder) desempeñan un papel constitutivo en los procesos de producción de su identidad. La identidad afrocaribeña de los jamaíquinos se ha configurado también a través del diálogo con la presencia europea, caracterizado tanto por encuentros y resistencias, como por consensos o reinterpretaciones.

Finalmente, la presencia americana en la identidad jamaíquina, sostiene Hall, debe ser entendida más bien como "lugar", como territorio "socio-físico". Representa el "lugar" de contactos entre gente extranjera o ajena a las islas. Ninguno de los actuales ocupantes —negros, blancos, mulatos, africanos, europeos, norteamericanos, españoles, franceses, indios orientales, chinos, portugueses, judíos, holandeses— son originarios del lugar. La presencia americana es el espacio en el cual han tenido lugar acriollamientos, asimilaciones y sincretismos culturales varios. Ha sido la sede —el escenario— del encuentro entre África y Occidente. Sigue siendo aún hoy, como en el pasado, lugar de innumerables dislocaciones y dispersiones: de los habitantes precolombinos de las islas (como los arawaks) expulsados de sus tierras y sucesivamente diezmados, de aquellas etnias desplazadas de África, de Asia y de Europa durante el esclavismo, la colonización y la conquista y, finalmente, de los continuos flujos migratorios de posguerra, de ida y vuelta, entre los habitantes de las islas y algunos de los países centrales como Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Holanda. Según Hall, sin embargo, el elemento determinante de la presencia americana en la configuración de la identidad jamaíquina reside en el hecho de que signa el inicio de la diáspora, de la diversidad, de la hibridación y de la diferencia, es decir, de aquello que hace de los afrocaribeños gentes de la diáspora. Conviene aclarar que Hall usa el término diáspora en un sentido más metafórico que literal. En efecto, apelando a este término Hall no busca sugerir que la identidad de los grupos "deslocalizados", obligados al exilio o a las migra-

ciones forzadas o voluntarias y a la dispersión territorial, deba ser salvaguardada sólo en relación con alguna tierra sagrada a la cual todos ellos deban retornar a cualquier costo, aun cuando esto significara "arrojar sus actuales habitantes al mar" (págs. 119-120). Ésta es la vieja visión imperialista y hegemónica de la etnicidad: en la propuesta de Hall, la experiencia de la diáspora no está definida por una esencia originaria que debe ser redescubierta en toda su pureza, sino por el reconocimiento de la heterogeneidad y de la diversidad, es decir, por una concepción de la etnicidad que vive junto a y a través de, y no a pesar de, la diferencia. Las identidades diaspóricas son aquellas que continuamente se producen y reproducen a sí mismas mediante la "transformación" y la "diferencia". La peculiaridad de la identidad jamaicana es vista por Hall precisamente desde esta lógica, es decir en el aspecto decididamente híbrido de todas sus expresiones o manifestaciones: desde la mezcla de colores que caracteriza a su población hasta la mezcla de gustos y de sabores diversos que da origen a su cocina y la estética del *crossover* y del *cut and mix*, que es la base de su música.

Esta estética de la diáspora y de la hibridación es un rasgo que reúne a gran parte de las expresiones y manifestaciones de la cultura negra contemporánea (véase Mercer 1988; Gilroy 1987; 1993a). Como Clifford, Gilroy o Bhabha, Hall ve en estas identidades emergentes no sólo el rasgo distintivo del poscolonialismo, sino también una alternativa a las identidades fuertes y "absolutas" promovidas por los varios fundamentalismos étnicos, nativismos e integralismos culturales. Considera que la experiencia de una condición deslocalizada puede hacer de las varias comunidades diaspóricas diseminadas por el mundo el emblema de un nuevo cosmopolitismo. Y esto es así porque se ven obligadas a pactar acuerdos con diversos modos culturales; con diversas historias, lenguas y tradiciones sin tener que asimilarse necesariamente a ellas o perder los vínculos con sus lugares de procedencia. Precisamente en esta pertenencia simultánea a lugares diversos, podríamos decir ("plurilocalizada") para retomar una expresión de Marcus (1998, págs. 79-104), reside la especificidad de los sujetos y de las comunidades diaspóricas: y quien vive en esta condición "híbrida", concluye Hall, ha renun-

ciado ineluctablemente al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier tipo de pureza cultural o de absolutismo étnico, convirtiéndose, ya de manera irrevocable, en un sujeto "traducido" (véase Hall 1992b).

##### 5. ENTRE ETNOGRAFÍA DE LA SOCIEDAD GLOBAL Y APOLOGÍA DE LAS CULTURAS "DÉBILES"

En *Mitologías*, Roland Barthes habla de signos "sanos" y de signos "no sanos", podríamos decir "enfermos". El signo sano es el que vuelve explícita su propia "arbitrariedad" o "contingencia", es decir, la parcialidad o naturaleza inmotivada de su relación con aquello que representa. El signo enfermo, por el contrario, es el que elimina la propia gratuidad presentándose como un "dato fáctico", como algo obvio o natural. En el esquema de Barthes, y de gran parte del postestructuralismo, el signo sano se constituye como elemento políticamente progresista, mientras que el enfermo es artífice de la ideología, de la falsa consciencia o, para usar la misma expresión del semiólogo francés, de *mito*. Paul De Man, por ejemplo, en *La resistencia a la teoría*, define como ideología todo lenguaje que "olvide las propias relaciones contingentes entre sí mismo y el mundo" (De Man 1986, pág. 11).

La crítica poscolonial parece proyectar esta concepción sobre el análisis cultural. En un sentido, las *travelling cultures* de Clifford, las "patrias imaginarias" de Rushdie, las "identidades traducidas" de Homi K. Bhabha y las "culturas diaspóricas" de Stuart Hall o Paul Gilroy son propuestas como el modelo de las "identidades culturales sanas", mientras que las culturas que se reconocen en algún tipo de absolutismo étnico -nacionalismo, racismo, fundamentalismo- les parecen a estos autores "enfermas", es decir "inconscientes" o "ignorantes" de la propia arbitrariedad o relatividad. Y es esta característica lo que las vuelve peligrosas e intolerantes. En otras palabras, se puede sostener que para la crítica poscolonial las identidades culturales pueden volverse dañosas o deletéreas cuando los sujetos las viven como "habitus" (Bourdieu 1972). Las "identidades poscoloniales", por

el contrario, funcionan como símbolos o vehículos de un nuevo cosmopolitismo o multiculturalismo, concebido aquí a partir de la idea de lo que querría denominar "culturas débiles". En efecto, parecen decir estos autores, quien ha sufrido en carne propia el trauma de la dispersión, de la deslocalización y del desarraigo puede más fácilmente experimentar la historicidad, relatividad, contingencia y ausencia de fundamentos de la propia cultura. Como afirma una vez más Homi K. Bhabha (1994, pág. 238):

justamente observando a aquellos que han sufrido la condena de la historia —los subalternos, los dominados, quienes han sufrido la diáspora y el exilio— podemos extraer lecciones de vida y de pensamiento más válidas o duraderas. No sólo hoy estamos cada vez más convencidos de que la experiencia afectiva de marginalidad social —así como se manifiesta en formas culturales no canónicas— transforma nuestras propias estrategias críticas: nos obliga a enfrentar el concepto de cultura más allá de los simples *objets d'art* o de una "idea" de estética ya canonizada, a luchar por una cultura que sea una instancia irregular creadora de significado y valor, y compuesta a menudo por prácticas inconmensurables, nacidas en el mismo acto en que asegura la supervivencia social.

Uno de los supuestos de la crítica poscolonial es que la sociedad global contemporánea, con sus dinámicas de transnacionalización, deslocalización, desplazamiento y desterritorialización de los procesos económicos, políticos y socioculturales, puede favorecer la configuración de esas identidades "débiles". Se vuelve así comprensible por qué algunos autores definen la sociedad contemporánea como poscolonial y el período histórico actual como poscolonialismo. Pero es precisamente aquí que se manifiesta el componente ideológico de esta expresión cuyo abuso, desde nuestro punto de vista, puede obstaculizar, cuando no distorsionar, el conocimiento de los fenómenos y de las tendencias sociales en acto. Muchos de los estudiosos de la globalización, como Giddens, Harvey, Sassen, Robertson o Hannerz, sugieren pensar este fenómeno como un proceso dialéctico. Más que originar cambios en una única dirección, afirman ellos, la globalización tiende a producir efectos contrastantes. Según Anthony McGrew (1992), estas dinámicas contradictorias, pro-

pias del proceso de globalización, pueden ser reagrupadas en cinco pares conceptuales de opuestos:

- a) universalización/particularización: si por un lado la globalización universaliza, por decirlo así, los aspectos centrales y las instituciones de la vida moderna, por el otro promueve la particularización étnico-cultural a través de la exaltación de la diferencia y de las identidades locales;
- b) homogeneización/diferenciación: la extensión del proceso de globalización a lo ancho del globo tiende hacia la homogeneización cultural, pero implica inevitablemente la asimilación de lo global según parámetros locales y por lo tanto la incesante producción de "diferencias" y de nuevos localismos;
- c) integración/fragmentación: la globalización crea, por un lado, nuevas formas de organización y de comunidades transnacionales, regionales o globales, mientras que por el otro divide y fragmenta las ya existentes, tanto al interior como al exterior de los límites de los Estados-nación;
- d) centralización/descentramiento: la globalización tiende, por un lado, a concentrar poder, conocimiento, riqueza, autoridades e instituciones; por otro, incentiva movimientos de resistencia y por lo tanto de descentramiento de los recursos;
- e) yuxtaposición/sincretización: yuxtaponiendo o poniendo en contacto diversos estilos de vida, diversas culturas y prácticas sociales, la globalización puede, por un lado, reforzar los límites y los prejuicios culturales entre los grupos, pero por otro puede dar lugar a prácticas, ideas y valores híbridos, sincreticos o socialmente compartidos.

Los principales ideólogos del paradigma poscolonial son perfectamente conscientes de las ambigüedades y de las contradicciones intrínsecas a la sociedad global contemporánea, y por lo tanto del hecho de que el desarrollo del capitalismo transnacional puede reforzar o borrar las diferencias culturales, regionales o religiosas entre los grupos (Hall 1992b; Appadurai 1996; Clifford 1997). Sin embargo, su "manifiesto" acerca de las identidades culturales débiles parece derivar más de principios teóricos que del examen de las situaciones sociales reales. Es en este



sentido que el valor ontológico de la expresión poscolonial se impone, por decir así, sobre el epistemológico: mediante el uso de este término se acaba por reforzar una serie de premisas y presupuestos acerca de las dinámicas de las identidades culturales –antiesencialismo, hibridación, falta de fundamentos– más queridos o desados, por ser considerados ética o ideológicamente auspiciosos, pero que no guardan relación con la experiencia social de los sujetos. Brevemente: se termina por oponer a una filosofía del sujeto, la del humanismo metafísico moderno, otra, la del antihumanismo posmoderno. Como propone el propio Clifford (1997, p 20):

nada autoriza a pensar que las prácticas de hibridación sean siempre liberatorias o que entregarse a articular una identidad autónoma o una cultura nacional sea siempre reaccionario. La política de la hibridación tiene un carácter conjetural y no puede ser deducida de principios teóricos. La mayoría de las veces, lo que cuenta políticamente es quién pone en escena la nacionalidad o la transnacionalidad, la autenticidad o la hibridación y contra quién lo hace, con qué poder relativo y capacidad de sostener una hegemonía.

Como tuve ocasión de precisar en el capítulo anterior, desafortunadamente para Clifford, el problema no es sólo ése. Enfatizando flexibilidades, desarraigos, transnacionalismos, nomadismos, hibridaciones, movilidades y flujos varios de manera acrítica y abstracta, el pensamiento poscolonial, como el posmoderno más complaciente, corre el riesgo de volverse otra apología del tardo capitalismo global (Žižek 1997). En determinadas circunstancias, y sobre todo en algunas zonas del mundo, las devastadas por la globalización neoliberal o neomercantilista, los discursos poscoloniales pueden parecer totalmente cómplices o imbricados con la lógica del capital global. Fuera de las academias angloamericanas, entonces, la crítica poscolonial corre el riesgo de ser percibida, más que como una forma emergente de radicalismo teórico y antisistémico, una de las tantas caras del imperialismo cultural:

Si hacemos a un lado la cuestión de la pertinencia del repertorio de categorías al cual recurren los autores poscoloniales y el locus desde

el cual nos lo proponen, hallamos en todos los casos dificultades incluso para lo que respecta a la capacidad interpretativa de tal grilla teórica en relación a nuestra particular realidad (latinoamericana). El problema de fondo reside en el hecho de que, más allá de las recurrentes alusiones a la globalización en cuanto fenómeno mundial y a la posmodernidad en cuanto nueva condición del ánimo, los desarrollos del paradigma poscolonial no logran jamás articularse en una reflexión sobre el capitalismo mundial contemporáneo o sobre la relación de todos estos elementos con el éxito del neoliberalismo en América Latina [...]. En definitiva, todo este radicalismo teórico termina por disolverse en un culturalismo totalmente conciliatorio (Fernández Nadal 2004, pág. 5).

Sería sin embargo poco generoso no reconocer las muchas novedades y los muchos méritos de la crítica poscolonial. No se puede negar que ha abierto un espacio importante de reflexión, y de contestación, en el interior de la teoría social. No debe subestimarse tampoco la carga política de la que, más allá de todos sus límites, es portadora. Una de sus principales cualidades es seguramente la de haber recuperado el discurso cosmopolita o global en cuanto horizonte necesario de toda práctica teórica y/o política radical. Trabajos como los de Gilroy (1987; 1993a) o de Linebaugh y Rediker (2000), por ejemplo, introducen en escena brillantemente el carácter transnacional del proletariado o de las clases subalternas traicionado por el “nacionalismo” o “patriotismo de izquierda” (Gilroy 1987) ligado a un cierto tipo de marxismo. Este cosmopolitismo militante no puede sin embargo traducirse (y aquí el argumento va más allá de la obra de Gilroy, y Linebaugh y Rediker) siempre y de todos modos en un desprecio total por cualquier tipo de estrategia emancipatoria –política, cultural, o económica– centrada en la dimensión nacional estatal, regional o local (Ahmad 1992; 1995b). El Estado-nación sigue siendo un instrumento esencial del dominio del capital, pero puede ser utilizado (aunque en sentido estratégico y temporal) también para contener los efectos perversos del capitalismo global contemporáneo. Parece un medio indispensable para reactualizar esas “políticas de desconexiones antisistemáticas (macro)regionales” que Samir Amin (Amin 2001, pág. 16) y otros estudiosos marxistas consideran

necesarias para una lucha o resistencia eficaz contra la globalización neoliberal e imperialista. Con estas afirmaciones no quiero de ningún modo rehabilitar o revalorar al viejo nacionalismo, tercermundista o no. El poscolonialismo, histórico y teórico, ha iluminado de una vez y para siempre todos los límites de estos movimientos. No significa entonces sugerir el apoyo incondicional a cualquier "resistencia o contraposición nacional" y mucho menos auspiciar la "reducción de la complejidad", para usar un término de Luhmann, o la subsunción de las diferencias presentes en las actuales luchas de resistencia en todo el mundo en una única causa mayor y prioritaria. Quiero simplemente sostener que un nuevo cosmopolitismo o internacionalismo progresista no puede hoy existir sin conjugarse con discursos y estrategias de resistencia centrados en la detención de los flujos económicos y financieros y sobre el control de los mercados. Es claro que a esta altura ninguna lucha sería contra el imperialismo, ningún proyecto político alternativo, puede llevarse a cabo en un terreno o dimensión meramente local (Mezzadra y Rahola 2003), pero un nuevo postuniversalismo contrahegemónico no puede prescindir de la combinación de estos dos elementos: cosmopolitismo y, al mismo tiempo, desglobalización (Bello 2001; 2004). Como precisa Samir Amin (2001, pág. 26):

La primera exigencia se refiere a la constitución de frentes populares democráticos antimonopolio/antiimperialistas/anticompradores, sin los cuales ningún cambio es posible. Tornar las relaciones de fuerza en favor de las clases trabajadoras y populares es la primera condición para lograr la victoria sobre las estrategias del capital dominante. Estos movimientos no sólo deben definir objetivos económicos y sociales realistas y los medios para alcanzarlos, sino también deben tomar en consideración la necesidad de una problematización de las actuales jerarquías del sistema mundial. En otras palabras, la importancia de sus dimensiones nacionales no debe ser subestimada. Se trata de un concepto progresista de nación y de nacionalismo, lejos de toda las nociones oscurantistas, étnicas, religiosas-fundamentalistas hoy dominantes, que son incentivadas por otra parte por las propias estrategias del capital. Ese nacionalismo progresista no excluye la cooperación regional; al contrario, debería estimular la constitución de grandes áreas regionales [...]. En

todo caso, se trata de modelos de regionalización muy distintos de los promovidos por los poderes dominantes, meras cintas transportadoras de la globalización imperialista. La integración a escala de América Latina, de África, del mundo árabe, del Sudeste asiático (junto a países continentales como India o China), de Europa (del Atlántico a Vladivostok) fundada en la alianzas populares y democráticas que obligan al capital a plegarse a las exigencias propias, representa eso que yo llamo el proyecto de un mundo "policéntrico auténtico", es otra modalidad de mundialización.

El término "desglobalización", como el de "nacionalismo progresista", puede parecer a primera vista problemático. Dejando para otro momento un debate más profundo sobre estos temas, propongo otra cita para no crear malentendidos acerca del significado actual de este término en una parte de los debates sobre las alternativas a la globalización neoliberal. "Desglobalización" no debe ser entendido aquí como sinónimo de clausura o de "atrincheramiento", no viene a significar la renuncia por parte de los movimientos de resistencia a la llegada global de sus luchas, sino la metáfora o el instrumento de otra globalización. Según Walden Bello (2001, pág. 165), principal difusor del término, "desglobalización":

no significa retirarse de la economía internacional. Significa reorientar nuestras economías de la producción para la exportación a la producción para el mercado interno, lograr dirigir la mayor parte de nuestros recursos financieros hacia un desarrollo "desde adentro" más que incentivar la dependencia con respecto a los inversores y los mercados financieros internacionales. Significa promover medidas sugeridas tiempo antes, redistribuir la riqueza y las tierras, para crear así un mercado interno fuerte que constituya el centro de la economía. Significa quitar todo énfasis en el "crecimiento" y maximizar la equidad para reducir radicalmente el desequilibrio ambiental. Significa no dejar las decisiones estratégicas al mercado sino someterlas a opciones verdaderamente democráticas, someter lo privado a lo público, y al Estado a un constante monitoreo por parte de la sociedad civil. Significa, finalmente, crear un nuevo complejo de producción y de intercambio que implique a las cooperativas comunitarias, las empresas privadas y las estatales y que excluya a las corporaciones multinacionales. Incentivar el principio

del subsidiariedad en la vida económica y promover la producción de bienes a nivel local y nacional [...] de modo de salvaguardar a la comunidad. Estamos aquí hablando, obviamente, de una estrategia que quiere subordinar la lógica del mercado y la obsesión por la maximización o por la dialéctica costos-beneficios a los valores de la seguridad, la igualdad y la solidaridad sociales. En síntesis lo que queremos es reintroducir la economía en la sociedad más que seguir teniendo sociedades arrebatadas por la economía.

Volviendo al discurso poscolonial acerca de las identidades culturales, creo que sólo la investigación etnográfica puede decir algo más sobre los modos en que los grupos y sujetos viven su propia realidad, sus propios conflictos, sus propias contradicciones y relaciones con los otros. Sólo un contacto con los sujetos puede revelarnos algo sobre la utopía poscolonial y sobre su interrogante fundamental: ¿cuándo y cómo se vuelve posible una identidad cultural que no se convierta en "habitus"? Apelando al trabajo de Pierre Bourdieu, podemos concluir que sólo reconduciendo las representaciones individuales y colectivas al espacio social objetivo donde son producidas y reproducidas se podrá remontar a ese "*däimon* que tiene en sus manos los hilos de la vida de los hombres" (Weber 1966). Somos en todo caso conscientes de que nuestra crítica puede no ser tomada en serio, considerando el poco crédito de que goza la palabra "epistemología" entre los exponentes del pensamiento posmoderno-poscolonial. Podrá parecer como el producto de un ingenuo realismo, hoy bastante fuera de moda. Sin embargo, creemos, la objeción se torna relevante allí donde la crítica posmoderna quiere ponerse más allá del discurso meramente estético (o filosófico) para proponerse como intérprete de formas, entidades y dinámicas radicadas en la vida de todos los días. En otras palabras, el encuentro entre la crítica poscolonial y la sociología (y la antropología) todavía aguarda una base creíble.

Diáspora y cosmopolitismo, por lo tanto, se perfilan como dos conceptos clave de la crítica poscolonial. De ellos diremos algo más.

### 3. La hora de las diásporas. Anatomía de un sujeto poscolonial

*Donde ha habido dispersiones, hoy hay diásporas.*

KHACHIG TÖLÖLYAN

*El occidente ha conquistado el mundo no a causa de la superioridad de sus propias ideas, valores o religión, sino por la superioridad demostrada en la aplicación de la violencia organizada. A menudo, los occidentales olvidan este hecho; los no occidentales, en cambio, lo tienen muy presente.*

SAMUEL HUNTINGTON, *Where is Raed?*

#### 1. EN DIÁSPORA: ¿NUEVOS NACIONALISMOS EN FERMENTO O DESNACIONALIZACIÓN?

En los últimos años la noción de diáspora ha sido objeto de un significativo *revival* dentro de los "*migration studies*". Casi de improviso, un término estrechamente asociado a la historia y a las vicisitudes del pueblo judío se ha transformado en uno de los conceptos clave para describir y comprender la experiencia de numerosos grupos "étnicos" contemporáneos. Para ilustrar las contradicciones que involucran los usos y el significado de la noción de diáspora en la teoría social y política contemporánea, resulta muy útil confrontar las perspectivas de dos autores tan diversos como Paul Gilroy y Samuel Huntington.

En *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), Paul Gilroy sostiene que el concepto de diáspora es el más idóneo para estudiar las culturas representativas de los negros ingleses. Según su punto de vista, ninguna otra noción puede expresar mejor la dimensión híbrida, sincrética, contingente y transnacional que está en la base de todas las manifestaciones culturales de la actual