

PROMESAS IRREALIZADAS

El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo

por

PAULINA AROCH FUGELLIE



Dirección
General de
Artes
Visuales

mu&c

museo universitario
arte contemporáneo



palabra
y Clio



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA



siglo
veintiuno
editores

HD51v

A7818

2015 Aroch Fugellie, Paulina

Promesas irrealizadas : el sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo / por Paulina Aroch Fugellie ; traducción, Fabrizio Trocchia ; traducciones adicionales, Mariana Gutiérrez y Paulina Aroch. — México, D.F. : UNAM, Dirección General de Artes Visuales : UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas : Universidad Autónoma Metropolitana : Palabra de Clío : Siglo XXI Editores, 2015.
213 p. — (Serie Zona Crítica)

ISBN-13: 978-607-03-0705-8 (Siglo XXI Editores)

ISBN-13: 978-607-02-7416-9 (UNAM)

I. Sujeto (Filosofía) – Historia. 2. División del trabajo. 3. Productividad. I. Trocchia, Fabrizio, traductor. II. Gutiérrez, Mariana, traductor. III. Aroch Fugellie, Paulina, traductor. IV. t. V. ser.–

primera edición en español, 2015

DR© 2015 universidad nacional autónoma de méxico
dirección general de artes visuales, insurgentes sur 3000,
centro cultural universitario, ciudad universitaria,
delegación coyoacán, méxico, d.f., c.p. 04510
instituto de investigaciones estéticas
c circuito mtro. mario de la cueva s/n, zona cultural, ciudad
universitaria, delegación coyoacán, méxico, d.f., c.p. 04510
isbn 978-607-02-7416-9

DR© 2015 universidad autónoma metropolitana
prolongación canal de miramontes 3855 quinto piso,
colonia ex-hacienda san juan de dios,
delegación tlalpan, méxico, d.f., c.p. 14387

DR© 2015 palabra de clío a.c.
insurgentes sur 1814, despacho 101,
colonia florida, delegación álvaro obregón,
méxico, d.f., c.p. 01030

DR© 2015 siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 978-607-03-0705-8

derechos reservados conforme a la ley
impreso en ingramex, s.a. de c.v.
centeno 162-1
col. granjas esmeralda
09810, méxico, d.f.

Para Ernesto Illescas Peláez

AGRADECIMIENTOS

Este libro hubiese sido imposible sin la generosidad intelectual, apreciación crítica y amistad constante de Mieke Bal y Néstor García Canclini. Leyendo versión tras versión, Mieke me enseñó el valor del trabajo –compartido– para transformar ideas incipientes en un diálogo social a través de la palabra. Los comentarios de Néstor, siempre formulados como preguntas, me obligaron a entender el significado de mi discurso en un contexto histórico más amplio y aterrizarlo de manera consecuente. A ambos les agradezco su apoyo tanto en el contenido como en la posibilidad de materializar este proyecto.

A Ernesto Illescas Peláez, con quien compartimos un largo tramo de vida, y a quien dedico este libro, agradezco todo el tiempo y esfuerzo dedicados para que yo pudiera escribir, así como las lecturas y discusiones de mis capítulos en proceso, su apoyo en la estructuración de mis argumentos, su ayuda para clarificar mis ideas y la contribución de las suyas. Durante los años en los que escribí este libro, Murat Aydemir y Astrid Van Weyenberg fueron un apoyo constante; Murat leyó y ofreció sistemáticamente comentarios puntuales de todos mis capítulos, Astrid me acompañó como amiga, lectora y colega.

Lucy Cotter y Jannah Loontjens me apoyaron siempre con su amistad y crítica constructiva, como lo hicieron también Dan Hassler-Forest, Toby Miller, Íñigo Giner, Juan de Dios Magdaleno, Rosa Rodríguez Porto, Jan Hein Hoogstad y Eliza Steinbock, así como muchos otros amigos y colegas en la Universidad de Ámsterdam, después en la Universidad de Cornell, y finalmente en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Agradezco a los editores de Zona Crítica y a todos aquellos involucrados en el proceso de edición en MUAC, Instituto de Investigaciones Estéticas y Siglo XXI.

Este libro es también un diálogo con Ingrid Fugellie, Arturo Aroch y Catalina Aroch, quienes me han apoyado de manera fundamental durante todo el proceso. Agradezco finalmente a Brian Hanrahan, por su apoyo en el trabajo de investigación final y por ser

interlocutor imprescindible en éste y nuevos campos de producción de significado y de historia que se abren. El cierre de este proyecto, anclado en una historia social que es también su trayectoria intelectual e ideológica, es apenas el inicio de nuevas conversaciones y discusiones, una propuesta que dejo en manos de las y los lectores.

INTRODUCCIÓN

En este libro abordo dos grandes temas en apariencia distantes entre sí: el estatus de sujeto, por un lado, y por el otro, la división internacional del trabajo. Sostengo que una discusión de la subjetividad, históricamente responsable y epistemológicamente productiva, no puede ignorar la división internacional del trabajo. Esta postura se hace enfática cuando dichas discusiones tratan el tema de la producción diferenciada de la subjetividad en distintas partes del mundo, como es el caso de los discursos poscoloniales.

No investigo aquí al sujeto en general, sino al sujeto del discurso poscolonial, es decir, a las posiciones de sujeto creadas, presupuestas, o legitimadas en textos de teoría poscolonial. Me acerco a dichos textos no sólo como teoría, sino también como manifestaciones de una cultura de conocimiento que se encuentra económica e institucionalmente situada. Sostengo que el analizar las dimensiones literarias, históricas e ideológicas de dichos discursos es confrontarlos con los límites que determinan sus horizontes epistémicos y, de tal manera, abrirlos a las posibilidades políticas e intelectuales que tienen en potencia.

En la interacción entre sujetos históricos y posiciones textuales de sujeto, los primeros se legitiman como posibles sitios de circulación y acumulación de capital cultural. La figura del autor, o lo que designaré la posición universal de sujeto, emerge en el punto de conversión entre un sujeto histórico y el principio articulador de un texto.¹ Dado que la dependencia en un agente extratextual es la fuente ulterior de legitimación del capital cultural, la posición universal de sujeto es la posición textual más privilegiada.² Como un sitio atesorado de capital cultural, el acceso a la posición universal de sujeto está distribuido de manera desigual a cada lado de la división internacional del trabajo.

¹ Véase Foucault, 1977, pp. 124-127 [para la versión en español véase Foucault, 1990b].

² Véase Bourdieu, 1986, pp. 224 [para una versión en castellano véase Bourdieu, 2000; para la versión original en alemán –Bourdieu no publicó este texto originalmente en francés–, véase Bourdieu, 1983].

“POSCOLONIAL” COMO UN SIGNIFICANTE FLOTANTE

El término “poscolonial” ha sido cuidadosamente definido por varios autores, entre ellos, Ella Shohat (1992), Anne McClintock (1992), Ania Loomba (1998a) y Achille Mbembe (2001). Como atestiguan los numerosos y elaborados intentos por definir el concepto, “poscolonial” es un término que se resiste a la definición. Aunque todos estos autores hacen exploraciones meticulosas del término, mi lista de ejemplos resulta arbitraria ya que prácticamente cualquier libro o artículo que emplee el término (o alguna modificación del mismo) ofrece una definición particular. Esto confirma que el adjetivo abarca tanto que tiende a perder significado.

No intentaré definir el concepto aquí, ni siquiera intentaré deshilar sus problemáticos colapsos de significado, tales como la doble afiliación del término como marcador de tiempo y lugar, por un lado, y como nombre de una condición simbólica, por el otro. En vez de ello exploraré dónde, cómo y por qué el término resiste definición. Me interesa explorar cómo las inestabilidades, las contradicciones y las ambigüedades que llevan a que el concepto escape de definición alguna se articulan con configuraciones más amplias de poder extra-textual.

Como he sugerido, uno de los aspectos más problemáticos del término es su doble uso como descriptivo de un espacio geográfico en un periodo histórico determinado y como descriptivo de una condición abstracta del ser y del conocer. “Poscolonialismo”, al igual que “poscolonial”, puede referirse tanto a espacios anteriormente colonizados, como a una condición simbólica, sólo vagamente asociada a dicha locación geohistórica. El uso más reciente de ambas formas del término emergió junto con el propio campo de los estudios poscoloniales. En la medida en la cual los teóricos poscoloniales abordaban la condición abstracta, nombrándola por vez primera y constituyéndola como objeto de estudio, puede decirse que la teoría poscolonial prepósteramente constituyó –en el sentido de que nombró e hizo legítima– la condición poscolonial. Por tanto, lo poscolonial, como condición abstracta del ser y del conocer, está inextricablemente ligada al poscolonialismo como campo académico.³

³ Como discutiré más adelante, esta proximidad tiene implicaciones importantes en cuanto al lugar central del sujeto en la teoría poscolonial y, particularmente, en cuanto adónde se sitúa ese sujeto en el contexto de la globalidad geoeconómica.

Suspenderé provisionalmente el rastreo de la historia del uso del término para adentrarme en una suerte de nominalismo: si no ha habido ninguna distinción *de facto* entre lo poscolonial como una condición cultural y lo poscolonial como un campo académico,⁴ entonces, *de facto*, no existe ninguna distinción entre ambos. El doble sentido más profundamente escondido que opera en el término es aquel entre lo poscolonial como marcador de tiempo y lugar, y lo poscolonial como descriptivo de un campo académico.

Como descriptivo de un campo académico, “poscolonial” (como en “teoría poscolonial”, “crítica poscolonial” o “estudios poscoloniales”) se refiere a una empresa intelectual interdisciplinaria en las humanidades que investiga el legado cultural del colonialismo. Aunque, en principio, el poscolonialismo puede abarcar más que las humanidades, la contribución de las ciencias sociales al campo –como aquella de la antropóloga Ann Laura Stoler (2004)– es relativamente escasa. Asimismo, el trabajo producido por el grupo de historiadores de los Estudios Subalternos, mientras que es una piedra angular del campo, yace fuera de éste. Ramón Grosfoguel considera que es en parte debido al énfasis en las humanidades que la crítica poscolonial ha tendido a priorizar la cultura por encima de la economía y la agencia por encima de la estructura en sus análisis (2003: 13). Como lo resume Young, tales análisis se centran en cuestiones de colonialismo y neocolonialismo, etnicidad, género y el Estado-nación (2001: 11).

Aunque varios teóricos poscoloniales se consideran herederos de intelectuales orgánicos como Frantz Fanon o Julius Nyerere, hay quienes disputan dicho linaje (véase Young 2001: 68, 274-292; cf. Parry 2004: 13). *Orientalism* (*Orientalismo*, 2013), de Edward Said, publicado por primera vez en 1978, se considera como la obra fundacional del campo. Al igual que Said, un académico palestino que trabaja en Estados Unidos, tradicionalmente se espera que los poscolonialistas sean de origen no-occidental, mientras que la mayoría de ellos trabaja en la academia primermundista, particularmente en aquel país, lugar donde el campo surgió y se consolidó. El término inicialmente se refería a académicos no-occidentales en instituciones occidentales

⁴ El doble significado de “poscolonialismo” como una condición cultural y como un campo académico rara vez se problematiza. Esto resulta extraño, dada la frecuencia con la que se hacen distinciones entre el uso del término como marcador de espacio-tiempo y como refiriéndose a una condición más abstracta (véase, por ejemplo, Desai, 2001, pp. 11-13 y Mbembe, 2001, pp. 102-103).

de manera exclusiva (2001: 61; 2008). Sólo hasta mediados de los ochenta se comenzó a usar el término para referirse a un cuerpo de teoría crítica y para describir a académicos intelectuales de origen tercermundista (1994: 330).⁵

Como marcador geohistórico –por ejemplo, “la era poscolonial” o “países poscoloniales”– el término comenzó a emplearse a partir del fin formal del colonialismo en varios países de África, el subcontinente indio, el Sudeste asiático, Medio Oriente y el Caribe. La mayoría de estos procesos de descolonización ocurrieron entre 1922 y 1975, especialmente después de la segunda guerra mundial, y llegaron a su ápice en los sesenta. El término vino a sustituir “tercer mundo”, el cual se refería a los países “en vías de desarrollo” y no alineados durante la guerra fría. “Tercer mundo” cubría aproximadamente las mismas áreas geográficas que “poscolonial” pero se descartó por sus implicaciones teleológicas.⁶ Asocio ese declive del término a su origen en el orden mundial anterior a la caída del muro de Berlín y al escepticismo contemporáneo respecto a abstracciones generalizadas y narrativas económicas. Dirlik atribuye su caída en desuso al capitalismo global como contexto, ya que en éste “el Estado-nación se toma por dado como la unidad global de organización política” (1994: 330).

Aunque “tercer mundo” como término referente a países pobres y no alineados sí caracteriza una zona geopolítica como “atrasada” en la escala evolutiva, el término refleja algo más que un marco referencial teleológico. También refleja las realidades de un proyecto histórico que se interrumpió con la llegada del neoliberalismo. Me refiero al proyecto que con frecuencia se describe como la contraparte tercermundista al modelo sociopolítico de Keynes: el desarrollo. Naomi Klein describe los alcances de este proyecto en Chile, Argentina, Uruguay y Brasil durante la posguerra:

Durante el vertiginoso periodo de expansión, el Cono Sur comenzó a verse más como Europa o Norteamérica que el resto de América Latina u otras partes del tercer mundo. Los trabajadores en las nuevas fábricas formaron sindicatos poderosos que negociaban salarios de clase media y sus hijos asistían a las universidades públicas recién construidas... Para la década de los

⁵ Véase Young, 2001, p. 61 y Dirlik, 1994, p. 330.

⁶ Véase Dirlik, 1994, p. 332; Ahmad, 1992, pp. 292-97; Pletsch, 1981, y Young, 2001, pp. 4-5.

cincuenta, Argentina tenía la clase media más grande en el continente y el vecino Uruguay tenía una tasa de alfabetización del 95%, y ofrecía seguridad médica gratis a todos sus ciudadanos. El desarrollismo fue tan asombrosamente exitoso por un tiempo que el Cono Sur de América Latina se convirtió en un potente símbolo para los países pobres alrededor del mundo: aquí había evidencia de que con políticas inteligentes y prácticas audazmente implementadas, la división de clase entre el primero y el tercer mundo podría en verdad superarse (2007a: 67).⁷

Pero no fue así. La división internacional del trabajo persistió y se agravó con la demolición del desarrollismo y la llegada del neoliberalismo, ambas cosas promovidas por la Escuela de Chicago de economía, basada en la teoría económica de Milton Friedman.

Klein asegura que “en 1953 y 1954, la CIA montó sus dos primeros golpes de Estado, ambos contra gobiernos tercermundistas que se identificaban mucho más con Keynes que con Stalin” (2007a: 71). El neoliberalismo a tope fue lo que siguió a los golpes de Estado. 1973 fue la génesis del orden económico contemporáneo, en la medida en que el golpe financiado por Estados Unidos en Chile terminó con el desarrollismo y forzó al país a servir como laboratorio para el modelo económico de Friedman. El experimento se extendería a nivel global con más vigor después de la caída del muro de Berlín porque, como anota Klein, el capitalismo ya no necesitaba competir contra “una ideología más atractiva” (66).

El término “tercer mundo”, para referirse a países en vías de desarrollo, ha sido desplazado por “poscolonial”, que se ha convertido en el término preponderante en círculos anglófonos de humanidades. Así, se desplaza el énfasis de los factores económicos. Como marcador temporal, lo “poscolonial” cubre precisamente esa época que Klein define como aquella en la cual el modelo neoliberal emergió y se consolidó. Esto se explica en parte por el rol cambiante del Estado-nación. Ramón Grosfoguel describe el lugar del Estado-nación en la teoría de la dependencia, la contraparte analítica del desarrollismo:

Los dependentistas reproducían la ilusión de que la organización racional y el desarrollo podían alcanzarse desde el control del Estado-nación. Esto contradecía su posición de que el desarrollo y el subdesarrollo son resulta-

⁷ La traducción del original es mía. Para una traducción publicada, véase Klein, 2007b.

do de relaciones estructurales dentro del sistema-mundo capitalista. Aunque los dependentistas definían al capitalismo como un sistema global, seguían creyendo que era posible desligar o romper con el sistema mundial a nivel nacional. Esto implicaba que un proceso socialista revolucionario a nivel nacional podía insular al país del sistema global. Sin embargo, como sabemos hoy en día, [n]ingún control “racional” del Estado-nación alteraría el lugar de un país en la división internacional del trabajo (2003: 16-17).

Es evidente en el recuento de Grosfoguel que el Estado-nación fue la piedra angular del desarrollismo. Esto se debe en parte a que las naciones de América Latina han existido por un tiempo relativamente largo. A través del tiempo, la forma del Estado-nación ha sido localmente apropiada. Las fronteras nacionales reflejan una experiencia histórica más sólidamente que en países recientemente descolonizados, y es menos probable que se perciban como constructos impuestos y artificiales.

En África, los poderes europeos trazaron fronteras que respondían exclusivamente a intereses propios, particularmente los relativos a la lucha de poder que condujo a la primera guerra mundial y las negociaciones subsiguientes. Sin embargo, aun en África, el desarrollismo nacionalista fue un proyecto adoptado localmente. El socialismo africano de Julius Nyerere en Tanzania durante los sesenta y setenta es el ejemplo clásico.

La teoría poscolonial, que emergió con relación a procesos de descolonización recientes, nombra al Estado como sitio clave de poder. Pero su crítica del Estado-nación no siempre está balanceada por una creencia (estratégica y de facto) en éste, como es el caso de la teoría de la dependencia. En la crítica poscolonial, el énfasis está en deconstruir el Estado-nación y en exponer su arbitrariedad. Sin embargo, un número de teóricos poscoloniales sí critican la asunción de que estados-naciones tercermundistas están simplemente reproduciendo modelos occidentales. En este sentido, la teoría poscolonial está informada por los Estudios Subalternos, particularmente por textos como *The Nation and its Fragments* (1993) de Partha Chatterjee. Pero aun en esos casos, el poscolonialismo tiende a dejar de lado, como indica Grosfoguel, la implicación del Estado-nación con el mercado global, así como el rol de la economía en el ejercicio del poder (2003: 11-21).

Timothy Brennan señala algunas de las implicaciones de desestimar esos puntos en análisis del orden mundial contemporáneo. En

una sección de su libro *Wars of Position* (2006), titulada “La condición de falta de Estado: es decir, el Estado Americano” Brennan señala la persistencia del Estado contemporáneo, a pesar de su supuesta caducidad. Brennan argumenta que los Estados Unidos funcionan cada vez más como el único Estado global ya que su poder es económico más que político-institucional, es menos visible y por tanto más penetrante (228-232). Naomi Klein secunda esta posición, y describe los últimos cuarenta años en la historia mundial como el periodo en el cual el Estado corporativista se consolidó. Klein define el fenómeno contemporáneo del Estado corporativista como una estructura crecientemente hueca al servicio de intereses económicos transnacionales.⁸ Brennan propone que la crítica del Estado-nación debería distinguir entre estados creados por el expansionismo imperialista y aquellos creados por los que están resistiendo la expansión. Asimismo, plantea una consideración del Estado no sólo como el monopolio legítimo de la violencia, sino como la posibilidad de proteger a los débiles y ser su refugio (2006: 231, 230).⁹

En el análisis de Grosfoguel citado anteriormente, daría la impresión de que está tomando en cuenta las sugerencias de Brennan. Grosfoguel expone las contradicciones de la teoría de la dependencia y, con la ventaja de la retrospectiva histórica, las condiciones geoeconómicas que la determinaron. De tal forma, señala a la división internacional del trabajo como el punto ciego *de facto* en los movimientos revolucionarios de América Latina durante la posguerra.

El término “tercer mundo” contiene esa contradicción, ya que apunta a la condición decisiva creada por la división internacional del trabajo; sin embargo, lo hace en el lenguaje de la supremacía primermundista; el término “poscolonial” no resuelve esa tensión. Borra la división internacional del trabajo como categoría analítica e introduce al poder colonial como referente central. Respecto a la cuestión temporal, no se distancia de la teleología, sino que la modifica convirtiendo con su prefijo las aspiraciones implícitas en “tercer mundo” a asuntos del pasado. Por lo tanto, no sorprende que la mayor atención en discusiones del término se le haya dado al hecho de que el prefijo “pos” relega al “colonialismo” a un tiempo pasado y

⁸ Véase Klein, 2007, pp. 241, 291, 372-80, 449-455, 502. El estado corporativista es un mecanismo en la coyuntura del interés económico privado y políticas institucionales públicas.

⁹ Aquí parafraseo la definición del estado de Weber, 2004.

así, esconde la persistencia del neocolonialismo, o del imperialismo económico en tiempo presente.¹⁰

Además de la indeterminación temporal de lo poscolonial, existen ambigüedades en cuanto a su cobertura geográfica. En *Introduction to Postcolonial Theory*, Peter Childs y Patrick Williams hablan de la gran elasticidad del término en este sentido. Como argumentan, mientras que para algunos el término se limita a los países descolonizados de poderes europeos durante el siglo xx, para otros puede incluir áreas muy distintas entre sí en cuanto sus historias de colonización y su estatus presente en términos de poder mundial. Ejemplos de tales casos van desde China, Irlanda y todas las naciones latinoamericanas, hasta Australia, Nueva Zelanda, Canadá, e incluso Estados Unidos (1997: 10-12).

Dada esta ambigüedad, lo poscolonial no puede sustituir adecuadamente al tercer mundo, pues puede incluir un número de naciones primermundistas también. Pero aun tomándolo en términos de su emergencia histórica estricta, lo poscolonial, como referido a lo que Gayatri Spivak llama “espacio recientemente descolonizado”, no puede cubrir la misma área geográfica que tercer mundo ya que deja fuera a toda Latinoamérica por dar un ejemplo de peso (1993a: 47-48). Esta indeterminación geográfica apunta al hecho de que lo poscolonial es una categoría relativa que depende del lugar desde el que se articula. En consecuencia, la “otredad” de un espacio dado respecto a Occidente es el criterio privilegiado para definir lo poscolonial, más que algo intrínseco al propio territorio. El cambio de terminología de tercer mundo a lo poscolonial involucra un alejamiento de la economía global como factor definitivo y un acercamiento a un “yo” occidental implícito como pivote en torno al cual el “otro” geopolítico se define.

Esto ha llevado a Rey Chow a denunciar la tendencia posmoderlista de confundir a una otredad abstracta con el otro geocultural. Chow considera que al sustituir lo uno con lo otro, los académicos primermundistas pueden aparentar el ejercicio de una política emancipadora mientras que en realidad llevan a cabo un proyecto conservador e interesado (1998: xvi-xxi). El análisis de Chow me lleva de vuelta al doble significado de lo poscolonial –como marcador de tiempo y lugar y como condición abstracta–, que abrió esta discusión.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Appiah, 1991; Shohat, 1992; McClintock, 1994, y Young, 2001, pp. 57-69.

Ahora concluyo que el doble significado de lo poscolonial es lo que vacía al concepto y permite el desliz hacia el colapso más grave entre lo poscolonial como campo académico y lo poscolonial como otro subalterno –al cual tiende a desplazar.

Ese desliz es un punto crucial que investigo en este libro. También es la razón por la cual me enfoco en trabajos producidos durante la década de 1990 y la primera parte de los años 2000. Durante ese periodo, el colapso entre el sujeto poscolonial como sujeto académico y como el otro subalterno se posibilita por el desplazamiento de críticas estructurales hacia críticas epifenomenales. El trabajo producido después de la caída del muro de Berlín en 1989 puede tender más fácilmente a ignorar o menospreciar la incidencia de la nueva división internacional del trabajo (NDIT) en cuestiones de inequidad. Con el triunfo del neoliberalismo, un sistema económico particular se globaliza y así sus leyes económicas contingentes se naturalizan. Ya que el neoliberalismo se universaliza con mayor frecuencia, parece ser una cosa dada más que una variable a ser analizada. También, con la caída del muro de Berlín, la lógica oposicional de la guerra fría se desvanece y lo que antes se investigaba en términos de contradicción se investiga ahora en términos de diferencia.

La década de los noventa también es importante debido al desarrollo histórico de los estudios poscoloniales. Rey Chow ha declarado que, sólo después de *Orientalismo* de Edward Said, “¿Puede hablar el subalterno?” emerge como el segundo tipo de análisis prominente en los estudios culturales” (1998: 2). Ese ensayo de Spivak, originalmente publicado en 1985 y ampliamente reimpresso desde entonces, marca el tono de la posición profundamente crítica pero también cómplice que el crítico poscolonial tiene en relación con su lugar de enunciación: la academia primermundista y la teoría allí producida. Anthony Appiah ha desacreditado esa tendencia al definir al poscolonialismo como el subconjunto del posmodernismo correspondiente al otro geocultural; una categoría movable de acuerdo con las necesidades cambiantes de los discursos posmodernistas (1992: 226-253). Así, el trabajo producido en la década de 1990 y la primera parte de los años 2000 está fuertemente marcada por el giro lingüístico en el pensamiento occidental. Se enfoca en el lenguaje, la representación e investigar la posición de poder relativo ocupada por el autor. Centrándome en esta época es que puedo investigar al sujeto del discurso poscolonial como lugar de articulación entre poder y representación así como sus consecuencias en producción aún más reciente. Al cen-

tarme en dicha época también puedo explorar las implicaciones de las exclusiones perpetuadas a partir del giro lingüístico en el campo poscolonial y, particularmente, la exclusión de la nueva división internacional del trabajo.

Arif Dirlik apunta hacia algunas de estas exclusiones al enlistar los distintos usos del término poscolonial:

a] como descripción literal de las condiciones en sociedades anteriormente colonizadas, en cuyo caso el término tiene referentes concretos, como en sociedades poscoloniales o intelectuales poscoloniales; *b*] como descripción de una condición global posterior al periodo del colonialismo, en cuyo caso el uso es algo abstracto y menos concreto en referencia, comparable en su vaguedad al término anterior de *tercer mundo*, para el cual está pensado como sustituto; y *c*] como descripción de un discurso sobre las dos condiciones arriba mencionadas, informado por orientaciones epistemológicas y psíquicas que son producto de esas condiciones (1994: 332).

Así, Dirlik se aproxima al concepto como entidad histórica y señala tres sentidos colapsados del mismo. Establece que “poscolonial” puede referirse a una persona o grupo de personas en específico; a una situación global contemporánea (vagamente definida); o a un discurso, que tanto reflexiona sobre estas condiciones como es resultado de ellas. De esta forma, puede decirse que la distinción de Dirlik es con base en los distintos registros ontológicos abarcados por el término. Su cláusula *a*] describe agentes socio-históricos concretos, *b*] apunta a una condición abstracta, y *c*] se refiere a un discurso. El estatus ontológico de “poscolonial” como una suerte de discurso es menos sustancial que su acepción como intelectuales o sociedades, pero más sustancial que su acepción como una condición ubicua. Dirlik implícitamente propone al registro (*c*) como mediador de los otros dos, es decir, el discurso como condicionado por y condicionante de realidades extradiscursivas. Dada su aproximación al concepto como entidad histórica, he tomado el análisis de Dirlik como punto de partida para mi propio análisis de los distintos usos del concepto.

Sin embargo, aún resulta necesario tratar otro significado colapsado del término que Dirlik no discute. Nótese que Dirlik no hace distinción en cuanto a las diferencias cualitativas cuando el término se refiere a distintas entidades dentro del mismo registro ontológico. Así, por ejemplo, incluye tanto a intelectuales poscoloniales como a sociedades poscoloniales bajo la misma cláusula (*a*). El elemento

crucial que no se está distinguiendo aquí es el contraste entre posiciones estructurales comprendidas bajo la misma categoría. La tensión y convergencia entre estas dos posiciones será el punto focal del presente estudio. A medida en que inquiero sobre el papel que juega el lugar estructural (es decir, el *dónde* de lo poscolonial) en la constitución del sujeto (es decir, *quién* es el sujeto poscolonial), analizo las implicaciones del colapso entre el sujeto poscolonial como académico y el sujeto poscolonial como subalterno. No aspiro a un resumen panorámico del *quién* y del *dónde* de lo poscolonial, ni a una exploración de cómo estas indagaciones pueden responderse a través de macrologías históricas o geográficas. Mi proyecto es un esfuerzo analítico situado. Me enfoco en cómo el *quién* y el *dónde* son movilizados y realizados en un número reducido de textos de teoría poscolonial.

Con “el sujeto poscolonial como académico” me refiero a autores que convencionalmente son categorizados como pertenecientes al campo y que se identifican como tales. Los teóricos poscoloniales que he decidido examinar más extensivamente en este libro son: Gayatri Spivak, Anthony Appiah y Robert Young. Todos ellos siguen activos en el campo, todos radican en Estados Unidos y, excepto Young, son de origen no-occidental. En cuanto a académicos cuyo trabajo exploré de manera extensiva, Néstor García Canclini es la única excepción al corpus poscolonial. He incluido análisis de su trabajo con el fin de delimitar el marco del campo, dado que él aborda a grandes rasgos los mismos temas pero desde otra perspectiva.

Con “el sujeto poscolonial como subalterno” o “el otro poscolonial” me refiero a los sujetos que son el objeto de análisis de la teoría poscolonial. Dado que “el otro” es una categoría relacional, los agentes sociales a los que se refiere pueden variar enormemente. Aunque todos los “otros poscoloniales” considerados en este libro residen en el tercer mundo, y ocupan así el espacio designado como aquel de la diferencia geocultural, se sitúan en posiciones de poder muy contrastantes. Van desde Bhuvanewari Bhaduri, la “subalterna” de Spivak en su ensayo de 1994, quien está en posición de absoluta desventaja en cuanto a raza, clase y género, hasta jefes de Estado, tales como Julius Nyerere de Tanzania o Salvador Allende de Chile.

Mi inclusión de discursos de Nyerere y Allende se debe en parte a que, en ambos casos, el estado tercermundista que representaban funcionó como enclave de resistencia a los intereses del capital transnacional. Estos personajes interrumpen la común y demasiado rápida asociación entre el Estado y la opresión que sirve para oscurecer el

papel de la economía en el ejercicio del poder. De hecho, el derrocamiento del proyecto chileno en 1973 inaugura la era neoliberal y a grandes rasgos coincide con el cambio de paradigmas asociados a “tercer mundo” versus “poscolonial”. Tanto Tanzania a finales de los sesenta como Chile a principios de los setenta pueden leerse como ejemplos del desarrollismo discutido por Klein (2007). Sin embargo, ambos proyectos también difieren de prácticas que, como argumenta Ahmad, tradicionalmente se asocian al desarrollismo, ya que en ninguno de los dos casos hubo un desplazamiento significativo de la lucha antimperialista de las masas a la burguesía nacional (1992: 293).

La otra razón por la que incluyo discursos de estos jefes de Estado es que, como su nombre lo denota, la teoría poscolonial está centralmente interesada en la dominación asociada a formas de autoridad *política*. Los casos de Nyerere y Allende deshacen la asociación entre poder político y poder *per se*, y hacen urgente la investigación seria de formas de dominación geoeconómica. Aunque Nyerere, por ejemplo, está muy distante de la figura de la subalternidad paradigmática discutida por Spivak, en términos geoeconómicos es quizá igual de grande la distancia que tiene, en dirección opuesta, respecto a académicos reconocidos en el primer mundo. El salario de Nyerere en 1967 (antes de que se lo redujera a sí mismo en un 20%, porque ganaba ya veinticinco veces más que el trabajador promedio en su país) era de 5 000 chelines tanzanos al mes, lo cual, calculando una tasa de inflación promedio de 7.5%, sería el equivalente a 650 euros hoy en día; considerablemente menor al salario mínimo de muchos países del primer mundo. Esto marca la posición de sujeto de Nyerere, no sólo en términos de su limitada capacidad adquisitiva y dispositiva a nivel global, sino también en cuanto al escaso valor que su posición representa.

Comparando los discursos de ambos presidentes con los de los académicos, busco explorar cómo el discurso académico funciona como un sitio de creación y forclusión selectiva de valor, así como las intrincadas interacciones entre autoridad y autoría en los textos. Ya que algunos académicos a veces pueden tener mayor incidencia en la hegemonía ideológica a nivel mundial (a la mano está el ejemplo de la Escuela de Chicago) que ciertas autoridades políticas en el tercer mundo –las cuales frecuentemente se consideran como los sitios indiscutibles de tal poder–, en la siguiente sección exploraré la posición de sujeto que ocupa el académico reconocido en el primer mundo.

EL SUJETO DEL DISCURSO POSCOLONIAL

Este libro es una crítica de la teoría poscolonial. No es la primera ni será la última. ¿Por qué escribirla entonces? Comienzo por señalar que la crítica existente en el campo puede agruparse en dos tradiciones: la tradición autocrítica y la crítica materialista de la teoría poscolonial. Dividir ese corpus en dos categorías únicas es, desde luego, una sobresimplificación. Muchos de los textos que analizo son híbridos. Algunos de los autores que ubico en la primera categoría, como Gayatri Spivak, toman al materialismo dialéctico muy en serio. Sin embargo, siguen apoyándose en el lenguaje como categoría fundacional. Si un autor se apoya o no en el lenguaje como categoría fundacional es mi criterio fundamental para categorizarlos como autores que están dentro de la tradición poscolonial o como pensadores que caen fuera de la misma. Las categorías fundacionales sitúan al autor ideológicamente; apuntan a la especificidad de los puntos ciegos inherentes a cualquier punto de vista. El materialismo dialéctico en el trabajo de los autores que he mencionado es rara vez el principio estructural en su aproximación metodológica.

Con la tradición autocrítica me refiero a aquella constitutiva de la propia teoría poscolonial. Robert Young la describe como estilizada de acuerdo al patrón de un *mise en abyme*:

La producción de una crítica de *Orientalismo* aún hoy en día funciona como el acto o ceremonia de iniciación mediante el cual los recién llegados al campo reivindican su derecho de apropiarse de la posición del sujeto enunciante dentro del discurso de la poscolonialidad. Sobra decir que, como Eagleton ha notado, el requerimiento reglamentario de este rito de iniciación es que el recién llegado denuncie uno o de preferencia varios aspectos del texto del padre fundador; critique el propio concepto de lo poscolonial y después asegure que él o ella está fuera del campo, en una posición crítica (Eagleton, 1998: 24). Este ritual ahora se ha convertido en el efecto de repetición de un *mise en abyme*, en donde el nuevo crítico hace su intervención criticando no sólo a Said, sino a todos los comentaristas anteriores también (2001: 384).

El ritual descrito por Young ha sido practicado por un sinnúmero de teóricos poscoloniales. Quizás los ejemplos más clásicos sean “Angel of Progress: Pitfalls in the Term Post-Colonialism” de McClintock (1992) y “Notas sobre lo ‘postcolonial’” de Shohat (2008 [1992]), ambos publicados originalmente en un número de *Social Text* dedicado

al tema, que hoy se ha convertido en un clásico. Este ritual también ha sido practicado por los teóricos más reconocidos en el campo, ya sea temprano o más adelante en sus carreras. Algunos ejemplos son Homi Bhabha con *El lugar de la cultura* (2002 [1994]), Gayatri Spivak con *Crítica de la razón poscolonial* (2010 [1999]) e incluso el propio Young en *White Mythologies* (1990).¹¹

La figura del *mise en abyme* utilizada por Young para describir la teoría poscolonial; muestra cómo la autorreflexión es uno de los rasgos más distintivos del campo. La importancia de la autorreflexión dentro del discurso poscolonial no está limitada a la referencia explícita a trabajos previos en el campo, cuestión en la cual se centró Young. La figura del *mise en abyme* caracteriza el *modus operandi* de la teoría poscolonial en términos más generales. También reaparece en la constitución del lugar del sujeto (enunciante) y en el estatus teórico de su producción escrita.

Ilustraré esta idea con referencia a Dipesh Chakrabarty. Al reflexionar sobre su libro *Rethinking Working-Class History* (1989), el autor propone que “toda historia se escribe a través de una barrera de diferencia” porque el sujeto y el objeto de la historia nunca son lo mismo. Éste es el caso aun con la autobiografía, dada la objetivación a la que el escritor de una autobiografía se somete (1998: 5). Por tanto, “toda la historiografía es intercultural”. Ya que es a través del acto de interpretación que esta interculturalidad se dibuja, la cuestión de la cultura en la historiografía es necesariamente “un asunto de la hermenéutica del entendimiento histórico” (1998: 40, 5). Chakrabarty elabora con referencia a su experiencia personal:

Yo no podría haber escrito Historia si no hiciese referencia al problema de escribir esa historia. En otras palabras, sabía quién era y de dónde venía. Esa relación de proximidad, pero esa falta de intimidad que tenía con la clase trabajadora fue un asunto crítico para mí al escribir una historia sobre ellos. Así que la mitad de mi libro es sobre verme al ombligo. Es sobre tratar de pensar ¿cuál es el problema de escribir sobre gente que conozco en proximidad pero no íntimamente? El punto en general que estoy haciendo es que si mi primera proposición de que toda historia es intercultural, de que escribir Historia invariablemente involucra un gesto de interpretación se sostiene.

¹¹ La sección introductoria de este libro, “*White Mythologies revisited*”, añadida en su segunda edición (de 2004), ha sido traducida en una compilación en lengua española como “Nuevo recorrido por (las) *Mitologías blancas*”, véase Young, 2008b.

Entonces algún grado de autorreflexión es de importancia absolutamente crítica en la escritura de cualquier historia. (1998: 9-10)

Como sugiere Chakrabarty, la autorreflexión, cuando se toma como un medio más que un fin en sí misma, es informativa no sólo del sujeto que escribe, sino también del objeto sobre el cual escribe, en la medida que dicho acto establece el ángulo particular desde el cual se ilumina al objeto.

La autorreflexión, como instrumento metodológico de la escritura (historiográfica), no es necesariamente sobre el autor. Manejada con el enfoque resuelto que muestra Chakrabarty, es sobre la relación entre las dos entidades involucradas, sujeto y objeto. Y es sólo en la medida en que hay relación entre grupos, que la diferencia de clase o de cultura se constituye como tal. Así, enfocarse en la relación entre el escritor históricamente situado y su igualmente situado objeto de estudio es enfocarse en las realidades históricas mediante las cuales sus diferencias se producen. De esta forma, la autorreflexión puede ser un acto político y una declaración respecto a ese acto. Más aún, ya que implica tomar en cuenta todos los elementos involucrados en el acto historiográfico de interpretación, la autorreflexión puede permitir una mayor precisión metodológica. En suma, en textos tales como los de Chakrabarty (1989) o de Spivak (1993a), la autorreflexión puede ser de gran importancia epistemológica a la vez que puede servir para hacer comentario político circunscrito pero determinante.

Sólo cuando el *mise en abyme* montado por el teórico poscolonial es productivo de estas formas lo llamo autorreflexión. Distingo entre la autorreflexión y la autorreferencialidad. La autorreflexión, constitutiva del sujeto y de la meta-posición en el lenguaje o en la teoría, abre una distancia crítica que permite un retorno a lo mismo pero con una diferencia cualitativa. Sin embargo, también puede haber una degeneración de la autorreflexión en un gesto vacío, un mero simulacro, al cual llamo autorreferencialidad. La autorreferencialidad es un esfuerzo por legitimarse a sí mismo. Los discursos autorreferenciales son aquellos que, para evitar proposiciones metafísicas, se apoyan exclusivamente en la cadena de significantes, pero al hacerlo terminan desplazando su fe al significante como tal. En otras palabras, algunos autores contemporáneos, en su esfuerzo por cuestionar la transparencia de su medio de expresión y la posibilidad de representación que éste presupone, terminan por reificar la materialidad del propio medio como la única realidad accesible.

Históricamente, el giro lingüístico en el pensamiento contemporáneo sirvió para cuestionar las presuposiciones metanarrativas escritas como si no fuesen pronunciadas desde un lugar particular. Las prácticas autorreferenciales incurren en la misma falta que denuncian pero desde un lugar opuesto. Al poner en primer plano la escisión entre la realidad y el lenguaje, cuestionan la posibilidad de acceder a cualquier cosa más allá del lenguaje, incluyendo sus propios sitios de enunciación o posiciones de sujeto. Por tanto, tienden a estar enmarcadas de tal forma que parecería que no hay sujeto alguno detrás de ellos ni historia a su alrededor, o ningún acceso a ninguno de estos, lo cual es –para fines prácticos– lo mismo. El simulacro del lenguaje como un campo libre del sujeto se puede mantener porque el significante tiene un efecto autorreflexivo. Por ende, en los discursos autorreferenciales el sujeto universal no ha desaparecido, simplemente ha sido reificado en el significante.

En otros campos académicos, las prácticas textuales autorreferenciales suelen limitarse a tomar el lugar del significante por el lugar la cosa. En otras palabras, puede que la autorreferencialidad se manifieste sólo como un mecanismo reductivo. Pero al tratarse del campo de la poscolonialidad, a esta reducción se suma otra: la confusión entre la otredad lingüística y la otredad geocultural. Además, este desplazamiento metonímico sucede a través de diferentes soportes materiales para el lenguaje. En la teoría poscolonial, cuerpos fuertemente cargados como significantes de raza y género juegan un papel no sólo como objetos, sino también como soportes de significados culturalmente establecidos. Así, el cuerpo actúa como una forma de lenguaje dentro del campo.¹²

Ese rasgo en la teoría poscolonial autorreferencial se relaciona con una de las más reiteradas acusaciones hechas al campo: que tiende a ignorar la realidad histórica.¹³ Terry Eagleton pone en primer plano algunas de las contradicciones inherentes a la crítica poscolonial autorreferencial, por ejemplo, lo que dicen algunos teóricos poscolonialistas y lo que hacen en realidad; es decir, la contradicción entre las dimensiones constativas y performativas del lenguaje (1998: 24). Como he sugerido, esta contradicción no es sólo una coincidencia

¹² La subalterna de Spivak, Bhuvanewari Bhaduri, la figura paradigmática del otro poscolonial, encarna el hecho de que en el terreno poscolonial el soporte material del lenguaje es frecuentemente corpóreo más que literario.

¹³ Véase, por ejemplo, Dirlík, 2004; Brennan, 2001; Parry, 2004, y Hitchcock, 2007.

sino un elemento constitutivo de la crítica poscolonial autorreferencial. Debido a su impulso radicalmente literal, los discursos autorreferenciales no ven más allá de la cadena de significantes que constituye al lenguaje como un sistema cerrado. Por lo tanto, admiten la existencia del sujeto, pero puramente como una necesidad lógica y estructural, reduciendo al sujeto a su función gramatical. Así, la tendencia autorreferencial dentro del poscolonialismo excluye la posibilidad de diálogo ya que admite la existencia de una sola posición sujeto: la de enunciador del texto.

Tradicionalmente, la crítica poscolonial se supone preocupada con discursos articulados desde otros lugares a la academia del primer mundo. Por tanto, la reducción del sujeto histórico al gramático forcluye la posibilidad de diálogo. Sin embargo el diálogo también ha sido forcluido por parte de aquellos que se niegan a involucrar con la teoría poscolonial en absoluto. La crítica externa del campo ha venido principalmente desde la postura que llamo “la crítica materialista” de la teoría poscolonial. Sin embargo, no es sencillo definir cuáles autores pertenecen a esta tendencia. Muy pocos académicos en las humanidades hoy, especialmente los que trabajan en campos interdisciplinarios en lugar de marcos disciplinarios tradicionales, reconocerían una posición idealista. Hay una constante lucha entre estudiosos de orígenes ideológicos y metodológicos contrastantes para ganar hegemonía sobre los límites y posibilidades de significación que cubre el término “materialismo”.¹⁴

Por lo tanto, es importante que aclare lo que quiero decir aquí con ese término. Con la crítica materialista de la teoría poscolonial me refiero a la obra de autores cuya categoría fundamental es externa al lenguaje. Generalmente, dichos autores no se identifican como teóricos poscoloniales, ya sea que su crítica del campo sea meramente incidental (como la de Eagleton [1998], Jameson [1991 ed. inglés; 1991b trad. esp.] o Chibber [2013]), o que tratan con las mismas áreas geo-culturales, temas o problemáticas que la teoría poscolonial, pero desde una perspectiva diferente. En este último grupo quisiera

¹⁴ La reciente proliferación de los “nuevos materialismos”, junto con la persistencia del término en su uso original por parte de académicos (pos)marxistas puede entenderse en este sentido. Resignificar “materialismo” en el presente contexto histórico puede resultar productivo. Sin embargo, como indica Laclau, la resignificación de un término jamás es un acto exclusivamente epistemológico, también es político. Véase Laclau, 1997; este texto también está publicado en una compilación en lengua española, véase Laclau, 2002.

incluir autores como Ahmad (1992), Dirlik (1994), Brennan (2001), Parry (2004) y Hitchcock (2007). Lo que yo llamo la crítica materialista de la teoría poscolonial toma considerablemente de marcos de análisis marxistas y posmarxistas. En contraste con los así llamados “nuevos materialismos”, la crítica materialista no está centralmente interesada en la dimensión corporal de las cosas *per se*, ni en enfocarse en las sutilezas culturales y fenomenológicas de los temas que se abordan, sino en el posicionamiento de estas cuestiones en marcos históricos, socio-económicos e ideológicos amplios.¹⁵

Al menos desde la publicación de *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (2002), una colección de ensayos editada por Crystal Bartolovich y Neil Lazarous, ha habido intentos incipientes por reducir la brecha entre la crítica estilo *mise en abyme* del poscolonialismo y su contraparte materialista. Autores como Harish Trivedi (2008) han tomado elementos de ambas tradiciones con el propósito de análisis situados de objetos culturales no occidentales. Sin embargo, no se ha llevado a cabo una discusión de lleno entre los dos grupos. Mientras que crítica pertinente se ha ofrecido por parte de aquellos escribiendo desde fuera del campo, esta crítica a menudo es descartada como “reduccionismo económico” por aquellos que más cómodamente se identifican a sí mismos como teóricos poscoloniales.

En este estudio, me propongo explorar el interés epistemológico y la productividad política de poner al poscolonialismo en diálogo con sus críticos materialistas. El lenguaje, como praxis, sólo puede ser dialógico. Tanto el activismo, como el sacrificio de la reflexión, como el verbalismo, como el sacrificio de la acción, excluyen la posibilidad de dicha praxis.¹⁶ En lugar de seguir reforzando la idea de que el lenguaje (o la cultura, entendida como refiriéndose a la experiencia subjetiva y a la esfera de la representación), por un lado, y la economía, por el otro, son opuestos mutuamente excluyentes, o la declaración asociada de que la complejidad teórica y la productividad política son posibilidades inversamente proporcionales, deseo contribuir al debate poniendo a prueba una comprensión distinta del mismo problema.

¹⁵ Ejemplos diversos del nuevo materialismo son Brown, 2001; Felman, 2003, y Bennett, 2004. Brian Massumi, uno de los principales exponentes del nuevo materialismo, también utiliza de manera significativa modos de análisis materialista más clásicos (2002).

¹⁶ Véase Freire, 1972, pp. 75-76. Véase Freire, 1994, para consultar el texto original en portugués.

Parto de la hipótesis de que los límites a la productividad política de la crítica poscolonial no se han impuesto por su enfoque en el lenguaje, sino por otras cuatro cuestiones asociadas. La primera de ellas es la concesión de un estatus fundacional al lenguaje, que no es lo mismo que un mero enfoque en éste. Mientras que lo uno implica una presuposición metodológica (o incluso ideológica), lo último refleja sólo un interés temático. En segundo lugar, discrepo con la particular comprensión del lenguaje que se presupone. Es decir que exploro las consecuencias de la tendencia del campo a apoyarse en el lenguaje como un sistema autorregulado abstracto, en lugar de apoyarse en el discurso como un conjunto de prácticas específicamente situadas que constituyen al mundo. El enfoque en el lenguaje como un orden cerrado implica un desplazamiento de la atención de expresiones históricamente particulares a una totalidad sistémica. Ese desplazamiento queda aún más oscurecido cuando la noción de “lo particular” se reifica en instancias particulares o efectos de diferencia internos al sistema lingüístico como tal.

En tercer lugar, dado que la abstracción del lenguaje (entendido como accesible) de su ubicación histórica (entendida como inaccesible) produce un hiato entre el lenguaje y la realidad, la cuestión de lo político queda desplazada por la cuestión de la posibilidad de acceso a la realidad. Por lo tanto, me interesa investigar el desplazamiento de cuestiones políticas a cuestiones ontológicas; la conversión de asuntos de posición estructural a asuntos de realización fenomenal o potencialidad. El cuarto y último punto que veo como limitante para la productividad política del campo es que a menudo concede *a priori* una autoridad epistemológica diferenciada a los diversos conjuntos de textos que aborda el crítico poscolonial. Los distintos conjuntos de textos usualmente involucrados en las operaciones del crítico son: teoría occidental, objetos literarios no-occidentales y su propia producción escrita. El texto del crítico poscolonial se concibe normalmente –si no es que en realidad funciona– como un agente de intermediación entre el nivel más alto (es decir, teoría occidental) y el nivel más bajo (es decir, objeto no-occidental) de legitimidad epistemológica.¹⁷ Típicamente, el objeto literario no-occidental se analiza de acuerdo a todos los matices de los paradigmas posmodernos y posestructuralistas: la autoría, la autonomía y la originalidad son cuestionadas; la *différance*, la per-

¹⁷ Para una crítica de la igualación entre Occidente y el campo teórico, y del mundo no-occidental y el objeto de estudio, véase Chow, 1998, pp. xiii-13.

formatividad y la permeabilidad de sus fronteras se ponen en primer plano. El objeto literario no-occidental se retrata principalmente en términos de sus implicaciones políticas (entendidas como sus afiliaciones extratextuales) y es visto como una estrategia que juega con un significado y formas de significar ya existentes, más que como un sitio que pueda contribuir a la construcción de un significado nuevo y relevante más allá de su sitio inmediato de producción.¹⁸

Los textos que la crítica poscolonial toma como sus fuentes teóricas son abordados desde una perspectiva contrastante. La teoría es tratada usualmente de acuerdo a paradigmas modernistas y estructuralistas. Cualquier texto de crítica poscolonial puede tomarse como ejemplo aquí, ya que me refiero al simple hecho de que los teóricos occidentales canónicos se citan sin reparo o problema alguno. Es decir que el texto teórico se asume transparente, con autoría y autoridad, como un todo coherente y autónomo que produce significado innovador, un significado capaz de trascender su particular sitio de producción. Sus afiliaciones extratextuales a menudo quedan fuera del cuadro. La recepción de la teoría occidental autorizada dentro de la crítica poscolonial prioriza las cualidades constatativas de la teoría por encima de las performativas. Aunque la crítica poscolonial entiende la representación como políticamente cargada, se plantea la cuestión de la representación como problemática sólo en lo referente al objeto literario poscolonial, rara vez respecto al texto del teórico occidental en que se apoya.

Sostengo que tomar el texto teórico de manera tan lúdica como en la que se toma a menudo al objeto literario no-occidental permite una exploración de lo que el texto académico puede hacer en realidad, en su campo circunscrito de acción social directa (es decir, entre su audiencia). Aunque los estilos de escritura en la teoría posestructuralista y poscolonial tienden a llamar la atención sobre su propia dimensión textual (y por lo tanto sobre sus propios límites materiales), esta estrategia tiende a ser leída exclusivamente como una ilustración de las proposiciones discursivas de los textos en cuestión: como un elemento más en la coherencia de las varias capas del texto como un todo autónomo. Pero la dimensión performática de la teoría contemporánea y de la crítica poscolonial en particular se puede leer bastante más allá de un ilustrativo juego de palabras.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Loomba, 1998b; Sullivan, 2006; Kissak y Titlestad, 2006; Crow (Brian), 2009, y Odhiambo, 2009.

Lo performativo no rinde cuenta de un determinado estilo retórico sino del ángulo particular mediante el cual un orador o escritor atraviesa y así correlaciona tres capas: la retórica, la constativa y la contextual, en un suceso específicamente situado. De tal forma, las coincidencias estilísticas pueden producir significados completamente diferentes según la especificidad del caso. Explorar la dimensión performativa del discurso teórico o crítico permite comprender el posicionamiento concreto del texto ante el lector como un otro al cual se dirige. Permite una comprensión del texto como acción social y como práctica simbólica situada. A su vez, este entendimiento, cuando se contrasta con la coherencia discursiva interna de un texto, puede permitir una exploración más profunda de las posibilidades políticas y epistemológicas que abre o forcluye.

Teóricos como Homi Bhabha se muestran altamente conscientes de las contradicciones internas del lenguaje como un sistema de representación. Pero la cuestión no es la falta de conciencia de las contradicciones internas del lenguaje como un sistema, sino las contradicciones concretas que surgen entre un pronunciamiento dado y su particular *modus operandi* en el contexto del lugar de enunciación en el que ocurre –en relación con sus medios editoriales, sus objetos de estudio, sus sitios de recepción y las convenciones académicas mediante las cuales se forja y circula. Por tanto, me concentro en los lugares de articulación entre el poscolonialismo como una teoría específica, el poscolonialismo como una modalidad particular de escritura y el poscolonialismo como una práctica mundana. Por lo anterior, un rasgo significativo de mi inserción en la discusión es que tomo a la teoría poscolonial en sí misma como mi objeto de investigación.

Dado que la teoría poscolonial, y no su crítica materialista, es mi objeto de estudio, he discutido cómo ésta –cuando se encierra en la autorreferencialidad– ha sido responsable de la falta de comunicación productiva entre ambas tradiciones. Ahora señalo la responsabilidad del segundo conjunto crítico. Aun cuando hoy en día las perspectivas provenientes del marxismo se descartan como anticuadas y carecen de la autoridad institucional, económica e intelectual concedida a sus contrapartes, también se han vuelto menos amenazantes para el *statu quo* tras la caída del muro de Berlín. Hay un número limitado de enclaves en la academia del primer mundo en los que se pueden practicar cómodamente análisis (post)marxistas mientras se sigue cosechando el privilegio institucional, económico e intelectual ofrecidos por el establecimiento académico. Terry Eagleton, recién

citado, es un ejemplo a mano. Otro autor en quien me apoyó mucho en este libro, Slavoj Žižek, es conocido por ello.

Pero mi interés al hacer esta afirmación no es de ninguna manera de índole moral, ni siquiera sociológica. Lo que me interesa aquí son las repercusiones que las condiciones de enunciación tienen en la forclusión de un diálogo entre el poscolonialismo y su crítica materialista. Ocupar una posición de autoridad hace innecesario para la crítica materialista dedicarse estratégicamente a involucrarse con el lenguaje y la lógica de los textos que discute. En otras palabras, las posiciones cómodas ocupadas por varios críticos materialistas en la academia del primer mundo hacen innecesario entablar una crítica que se ocupe de las contradicciones internas de la tradición criticada, una crítica dentro de su propia lógica, en lugar de simplemente descartarla desde un marco enteramente distante de análisis.

Antes de pasar a la siguiente sección, permítanme señalar el aspecto específico de “el sujeto del discurso poscolonial” del que me ocuparé en cada uno de los capítulos. En el primer capítulo investigo la reificación del sujeto en el significante. El segundo capítulo explora al sujeto colectivo, situado en la academia, que organiza al sujeto poscolonial como intelectual y al sujeto poscolonial como subalterno hacia polos divergentes. En el capítulo tres, me enfoco en los papeles que juegan la materialidad de la letra y las convenciones literarias en la constitución de posiciones textuales de sujeto que circulan como valores académicos. El último capítulo toma al pie de la letra la afirmación fetichista de que el objeto de estudio del académico poscolonial puede ser rescatado como sujeto enunciante, para explorar tanto las contradicciones internas del campo como la potencialidad que ofrece.

LA NUEVA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (NDIT)

A veces resulta más productivo historizar la terminología problemática, manejándola con una distancia crítica, que descartarla del todo. A pesar de que secundo la crítica de Ahmad respecto a la oposición primer/tercer mundo, hay una razón por la cual persisto en la inserción cautelosa de la categoría. Mientras otras categorías, sobre todo más recientes como Sur global o incluso centro/periferia sean quizá menos problemáticas, la oposición primer/tercer mundo, al referir-

se al desarrollo histórico más que al espacio, es la única en formular explícitamente los términos teleológicos que subyacen a la división geográfica. Por lo tanto, la categoría puede resultar productiva precisamente porque expone lo que Fabian llamaría la “negación de la coetaneidad”, una negación que sigue siendo operativa hoy en día.¹⁹

Uso la oposición primer/tercer mundo en la medida que apunta a la estructuración geoeconómica del globo y porque enuncia la ideología que legitima esa estructura. Sin embargo, me alejo un paso de la oposición en la medida en que la división del mundo en binarios monolíticos es reductiva. Por lo tanto, mi enfoque en este libro no es en las distintas entidades que constituyen la oposición sino en la barra en que se estructuran: la división internacional del trabajo. Hoy este término, apenas utilizado en las humanidades, es más prominente en las ciencias sociales, especialmente en la teoría conocida como sistema-mundo de la escuela de Immanuel Wallerstein. Pero incluso allí, el término apenas es mencionado; dicha tradición habla de “centro” y “periferia”, y también de “semiperiferia” y “arenas externas”, pero no de la barra mediante la cual se encuentran imbricados.

Quiero centrarme en dicha división por varias razones. En primer lugar, porque no señala entidades geográficas dadas, sino el principio por el que se constituyen; en otras palabras, es una categoría relacional que me permite ver las posiciones textuales de sujeto como función de sí. En segundo lugar y debido a esto, la división internacional del trabajo me permite establecer un diálogo con una categoría analítica que fuera de otro modo inconmensurable pero que es metodológicamente análoga, y que, retomando a Spivak (1993a), llamo “la división epistémica”. La división epistémica se refiere a la brecha entre los sujetos enunciados y los enunciantes, pero destaca la naturaleza relacional del *impasse*. La división epistémica y la división internacional del trabajo son categorías conmensurables en la medida en que nombran una función mediante la cual se producen entidades discretas. La inclusión de ambas categorías analíticas es crucial para que los análisis “micrológicos” de la teoría poscolonial y los “macrológicos” de la crítica materialista se potencien. En tercer lugar, mi interés por centrarme en la división internacional del trabajo respon-

¹⁹ Después de introducir el término “negación de la of coetaneidad”, Fabian aclara: “Con eso me refiero a una *tendencia persistente y sistemática de ubicar a los referentes de la antropología en un tiempo distinto al presente del productor de discurso antropológico*” (1983, p. 31).

de a que considero que en el nuevo orden mundial la estructuración económica es más fuerte aunque más invisible que nunca.

Esta sumersión de la división internacional del trabajo en la invisibilidad históricamente coincide con el periodo de intensificación de los procesos de descolonización en África, el subcontinente indio, el Sudeste asiático, Medio Oriente y el Caribe. La división internacional del trabajo contemporánea (desde los años sesenta en adelante) técnicamente se conoce como la nueva división internacional del trabajo (NDIT) para distinguirla de la división internacional del trabajo clásica, que corresponde al periodo del régimen colonial generalizado.²⁰

En los setenta tardíos, Fröbel, Heinrichs y Kreye describieron la emergencia de una “nueva división internacional del trabajo”. Lo que ellos llaman la división internacional del trabajo clásica describe los papeles diferenciados de los países desarrollados y en vías de desarrollo en la economía global durante la era del colonialismo y hasta los sesenta:

En la división internacional del trabajo clásica se determinó el proceso de subdesarrollo que los países de África, Asia y América Latina han experimentado por el desarrollo de sus economías como economías de plantación y provisión de materias primas (Fröbel *et al.*, 1980: 403).

Durante ese periodo, existía una polarización entre “unos cuantos países industrializados produciendo bienes de capital y bienes de consumo”, por un lado, y “la gran mayoría de los países subdesarrollados” produciendo materia prima, por el otro (Fröbel *et al.* 1980: 44). Como indicó Karl Marx, el proceso de valorización del capital está íntimamente ligado a la manufactura, el desarrollo tecnológico y la industria de gran escala (1990: 431-32, 439, 446-69, 481-91). Por lo tanto, la escasa producción de bienes manufacturados en el “mundo desarrollado” al que Fröbel *et al.* apuntan determinó fuertemente la incapacidad del capital para acumularse allí.

El análisis de Marx corresponde a la era industrial del capitalismo, que es también la época de lo que Fröbel y sus colegas llaman “la

²⁰ Tomo los términos de Fröbel *et al.*, 1980, quienes no asocian de manera explícita la división internacional del trabajo clásica con el colonialismo, ni la NDIT con el poscolonialismo. Sin embargo, los periodos históricos en los cuales ubican a cada una, y el tipo de tecnologías y economías que describen como relacionadas a cada una, me permite establecer la asociación. Para la versión original en alemán véase Fröbel *et al.*, 1977.

división internacional del trabajo clásica”. Muchos de aquellos que consideran el análisis de Marx caduco se apoyan en que hoy estamos viviendo en la llamada era posindustrial. Yo sostengo que esta suposición es cuestionable, ya que más que una desaparición de la industria, ha habido una reubicación de ésta al otro lado de la división internacional del trabajo. Mientras que los países del primer mundo hoy concentran el sector de los servicios, todavía dependen de la producción industrial del tercer mundo y continúan acumulando el capital que se valoriza a sí mismo del otro lado de la división internacional del trabajo.

Como indican Fröbel *et al.*, en la década de 1960 hubo “un cambio en las condiciones con las cuales la valorización del capital se llevaba a cabo”, tales como el desarrollo de la tecnología avanzada de comunicaciones y transportes. Aunque estas condiciones fueron resultado de desarrollos relativamente graduales, en la década de 1960 “empezaron a ser realmente operativas” porque, entre otras cosas, “la fuerte presión de la competencia convirtió a esa posibilidad en una necesidad para la supervivencia de cualquier capital individual” (Fröbel *et al.*, 1980: 44). Esta nueva situación “obliga a la subdivisión cada vez mayor de los procesos de manufactura en una serie de operaciones parciales en diferentes locaciones en todas partes del mundo” y produce la industrialización de los países en desarrollo como consecuencia (Fröbel *et al.*, 1980: 45).²¹ Pero el lugar de acumulación del capital sigue siendo el mismo:

El análisis del mercado mundial orientado a la industrialización de los países subdesarrollados ha demostrado que este proceso de industrialización, que está determinado por un cambio en las condiciones para la valorización del capital, de hecho intensifica la tendencia hacia un desarrollo desigual. (Fröbel *et al.*, 1980: 403)

Con esas palabras, los autores cierran su libro impugnando la falsa impresión creada por la democratización meramente *geográfica* de los enclaves industriales.

Las condiciones que precipitan el cambio de la división internacional del trabajo clásica a la nueva DIT –los desarrollos en comunicaciones y transportes de los sesenta– aparentan borrar la división in-

²¹ Fröbel *et al.*, también señalan una segunda consecuencia: la aparición del desempleo estructural en países industrializados.

ternacional del trabajo como tal, cuando en realidad lo que hacen es reforzar la división. La relocalización de la esfera de producción que Marx designó como el punto clave para la valorización del capital, es decir, la relocalización de la industria, hace más difícil de apreciar el hecho de que la *acumulación* de capital sigue ocurriendo en el mismo lugar.²² De hecho, tal reubicación es la única manera posible, dadas las presentes condiciones tecnológicas, históricas y económicas, de incrementar y perpetuar la acumulación en el primer mundo.

La valorización es el proceso que define el capital. En palabras de Marx: “el valor originalmente avanzado no sólo permanece intacto en la circulación, sino que se agrega a sí mismo una plusvalía o se expande a sí mismo. Es este movimiento lo que lo convierte en capital” (Marx, 1952: 71).²³ Mientras que el capital es valor autovalorizante, puede decirse, en términos generales, que el valor se refiere al trabajo humano abstracto. Por lo tanto, el hecho de que esa valorización ahora está más intensamente ubicada en el tercer mundo mediante la industria significa que concentra cada vez más a la clase que produce el valor o, por decirlo de otra manera, que permite la valorización del valor, pero para ser acumulado en otra parte (véase Marx, 1990: 300). De tal forma, la explotación a través de la división internacional del trabajo aumenta con las condiciones impuestas por la *NDIT*. La aparición de la *NDIT* a la vez dramatiza y oscurece (por medio del desplazamiento) la persistencia del capitalismo industrial y la división de clases mediante la cual se constituye.

El poscolonialismo como acontecimiento histórico y como reflexión académica acerca de ese evento coincide con el advenimiento

²² La industria es clave para Marx ya que concentra la fuerza de trabajo, lo cual facilita la apropiación de la misma y, así, la producción de plusvalor. Sostengo que en el capitalismo tardío, fuera de que la industria persiste –aun cuando oscurecida para los habitantes del primer mundo– la fuerza de trabajo *potencial*, es decir, el endeudamiento, es otro elemento modificado, que adquiere una nueva importancia. Aunque de acuerdo al propio Marx el endeudamiento es un recurso para la acumulación que está presente en el capitalismo industrial, sostengo que hoy en día ha tomado un carácter estructural inusitado, como base de la especulación financiera. El punto central es que la explotación de la fuerza de trabajo como fundamento del capitalismo sigue tan vigente como en la época industrial, a pesar de que la industria se ubique en otra parte y de que una gran parte de la población venda cada vez más su fuerza de trabajo aún antes de ejercerla.

²³ De acuerdo a la pertinencia de la traducción, utilizo alternativamente la traducción de *El capital* de Marx al inglés de 1952 y 1990. Para el texto original en alemán, en edición reciente, véase Marx, 2008; para una traducción reciente al castellano consúltese Marx, 2005.

de la NDIT. Además, la teoría poscolonial aborda precisamente esos asuntos –tales como la creciente interconexión del mundo– que son las condiciones de existencia para la NDIT. Tomar en cuenta la fuerza operativa de la NDIT es por lo tanto crucial para cualquier análisis del discurso poscolonial.

Permítame esbozar una última razón por la cual, en el contexto de “el sujeto del discurso poscolonial”, el empleo de la NDIT como categoría analítica es importante. En la teoría de Marx del capital, el valor autovalorizante ocupa el lugar del sujeto:

En la circulación D-M-D [dinero-mercancía-dinero], el dinero y la mercancía sólo funcionan como diferentes modos de existencia del propio valor, el dinero como su forma general de existencia, la mercancía como su forma particular o, por así decirlo, su modo disfrazado. Constantemente está cambiando de una forma a otra, sin perderse en este movimiento; así es como se transforma en un sujeto automático (1990: 255).

Además, valor y dinero sostienen una relación paralela a la que se sostiene entre el sujeto autorreflexivo y ese mismo sujeto como fenómeno observado. En otras palabras, la identidad del valor en el dinero produce el mismo efecto autorreflexivo que caracteriza a la posición del sujeto. Marx escribe:

Como el sujeto dominante [*übergreifendes Subjekt*] de este proceso, en el que alternativamente asume y pierde la forma de dinero y la forma de las mercancías, pero se conserva y se expande a través de todos estos cambios, el valor requiere ante todo una forma independiente mediante la cual su identidad consigo mismo pueda ser afirmada. Sólo en la forma de dinero posee esta identidad (1990: 255).

Las metáforas de Marx subrayan el entendimiento del valor autovalorizante como equivalente al lugar del sujeto universal o a una metaposición:

En vez de simplemente representar la relación entre los productos básicos, el valor ahora entra en una relación privada consigo mismo, por así decirlo. Se diferencia a sí mismo como valor original de sí mismo como plusvalía, al igual que Dios el padre se distingue a sí mismo de sí como Dios el hijo, aunque ambos son de la misma edad y forma, de hecho una sola persona; pues sólo por la plusvalía de £10 es que los £100 originalmente avanzados se convierten

en capital y tan pronto como esto ha ocurrido, tan pronto como el hijo ha sido creado y, por medio del hijo, el padre, su diferencia desaparece otra vez y ambos se convierten en uno, £110 (256).

Como puede deducirse, es sólo en su identidad consigo mismo del capital en el dinero (en contraposición a su identidad consigo mismo en las mercancías) que la división en el “yo” que caracteriza la meta-posición se completa. En realidad, sólo es en su identidad en el dinero como el capital produce lo equivalente a una posición universal de sujeto.

Éstos son sólo algunos ejemplos en donde Marx establece una conexión entre el valor autovalorizante y la posición de sujeto.²⁴ Habida cuenta de esta conexión, la democratización geográfica del proceso de valorización que tiene lugar con la aparición de la NDIT oscurece el hecho de que el lugar del sujeto queda restringido al primer mundo, el lugar donde se va acumulando el capital. Aunque el proceso de valorización ocurre en gran parte en el tercer mundo, aún más ahora que antes, el lugar de la autorreflexión del valor, es decir, el lugar de su identificación con su forma externa, el dinero (incluyendo formas contemporáneas de la representación del valor abstracto que no sean papel moneda), sigue siendo el mismo. Por lo tanto, existe un paralelismo entre los procesos semióticos hegemónicos que operan en la esfera de la economía y los que operan en lo que he denominado discursos poscoloniales autorreferenciales. En este estudio, uno de mis objetivos es explorar cómo los elementos en esta analogía se juegan entre sí e indagar si su interrelación, más que coincidentemente analógica, está inscrita en teleologías impulsadas por intereses específicamente situados.

Como sugiere el título *Promesas irrealizadas*, este libro está informado por la teoría de la ideología de Theodor W. Adorno y por enfoques performáticos del análisis del discurso. Estas contrastantes influencias me llevan a explorar los textos académicos poscoloniales como una promesa social. *Irrealizadas* se refiere al dilema entre potencialidad y realización que concierne no sólo a la teoría de la

²⁴ En varios pasajes de *El capital*, el capital ocupa el lugar gramatical del sujeto; no se retrata como estructura estática sino como un impulso de auto-valorización. Los capitalistas individuales aparecen meramente como el lugar donde el capital se personifica; mientras que, como parte de un trabajador colectivo, los trabajadores meramente representan el modo particular de la existencia del capital. Véase, por ejemplo, Marx, 1990, pp. 254, 433, 449-451, 480-491.

performatividad, sino a las investigaciones sobre representación en general y su incidencia en nuestra experiencia académica cotidiana. Principalmente, *Promesas irrealizadas* hace referencia a una estrategia de la hegemonía contemporánea que, al colapsar el plano de la potencialidad con aquel de su realización, convierte las cuestiones políticas en dilemas ontológicos y elude así el cumplimiento de su compromiso declarado.

Exploraré las formas en que una serie de textos de crítica poscolonial, refutan, complican o participan en esa estrategia. El primer capítulo trata el aspecto *irrealizado* de la promesa, el siempre postergado ofrecimiento de darle lugar a la diferencia. Contrastando un enfoque poscolonial y un enfoque materialista, en el capítulo dos exploro las inclusiones y exclusiones fundacionales sobre las cuales se yergue la teoría poscolonial. El tercer capítulo aborda un factor crucial al analizar promesas y su (carencia de) cumplimiento: la cuestión del tiempo. En el último capítulo propongo que, si una ideología se define como tal por lo que promete y sin embargo deniega, entonces las deficiencias de la teoría poscolonial sólo pueden ser refutadas seriamente al luchar por el cumplimiento de sus propias promesas discursivas.

I. LOS DISCURSOS METONÍMICOS Y LA IDEOLOGÍA DEL SIGNIFICANTE

A partir de los ochenta y noventa, la teoría poscolonial se afilió a planteamientos asociados con “el giro lingüístico”, suscitando controversia. En este capítulo expongo mi coincidencia con dichas críticas. Con ello definitivamente no pretendo comentar sobre la deconstrucción como tal, sino sobre lo que considero una apropiación acrítica de la misma. Sostengo que tal apropiación no es inocente sino que, como cualquier otra actividad epistemológica, está de antemano insertada en un marco ideológico. Frederic Jameson (1991b) ha observado que la ideología del periodo que corresponde al giro lingüístico se expresa mediante discursos guiados por un impulso radicalmente literal. Propongo que, en el terreno poscolonial, ese impulso hiperliteral se traduce como un desplazamiento metonímico.

Los discursos metonímicos son aquellos que se yerguen sobre una “ideología del significante”. Jonathan Culler ha hablado de “la ideología del signo” (1973: 473). Culler propone que, mientras el estructuralismo pretendía dismantelar la ideología, el posestructuralismo pretende superar incluso ese intento por develar una verdad. Sin embargo, prosigue Culler, el posestructuralismo fracasa en su intento, dado que –como cualquier otro discurso– está inevitablemente erguido sobre presuposiciones ideológicas. En la teoría posestructuralista acrítica, el afán de autotranscendencia se expresa mediante una autorreferencialidad recursiva. Es decir que, con el fin de subvertir sus tendencias representacionales, el posestructuralismo deconstruye sus propias afirmaciones (pp. 471-777). El objetivo último de esta estrategia es la autolegitimación. Es en ese sentido que para Culler los discursos posfundacionales siguen establecidos en “la ideología del signo”. Al modificar el concepto de Culler pretendo dar cuenta del impulso radicalmente literal del que habla Jameson. En la siguiente sección utilizaré este concepto como herramienta de análisis.

Aclaro que con “discursos metonímicos” también busco aludir a cómo la alteridad lingüística se ha utilizado como sustituto del otro cultural. Rey Chow (1998) ha observado cómo opera dicho mecanismo en el campo interdisciplinario conocido como *theory* (teoría) en

Estados Unidos. Sostiene que los académicos de ese campo, amenazados por la llegada de los estudios culturales, han tratado de preservar su posición e imagen como vanguardia radical a través del desplazamiento metonímico de la “diferencia externa” o geocultural por la “diferencia interna” o alteridad lingüística (p. 5). Reconsiderando el problema señalado por Chow a través de la figura de la metonimia que aquí propongo, podemos concentrarnos en el estudio de este fenómeno en cuanto es una lógica particular; por lo tanto, este capítulo será eminentemente teórico. Aquí establezco las bases para llevar a cabo análisis de casos específicos en capítulos posteriores.

LOS DISCURSOS METONÍMICOS

Mi interés en este libro es rastrear el sujeto del discurso poscolonial. Estoy interesada en el sujeto como (punto de acceso a) una posición textual en el contexto de la división internacional del trabajo. Investigo su dinámica literaria, su valor epistémico y su función como capital cultural. Sin embargo, parto del psicoanálisis, disciplina tradicionalmente interesada en el sujeto en cuanto a sus afectos y procesos psíquicos. Esos límites disciplinarios han sido deliberadamente trascendidos por Jacques Lacan. Con su conferencia de 1957, “*L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud*” (“La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”), el psicoanalista instituye un momento clave en el giro lingüístico del pensamiento occidental. Como Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (de aquí en adelante, NyL-L) sostienen en *Le titre de la lettre: une lecture de Lacan*, la conferencia de Lacan tiene un registro triple: discurso psicoanalítico, discurso académico sobre literatura y discurso científico sobre “el orden del conocimiento” (1992: 10).¹

Esa conferencia se llevó a cabo el 9 de mayo de 1957 en el Amphithéâtre Descartes de la Sorbona (1977a: 738).² En gran medida, la charla de Lacan estuvo determinada por la formación literaria del

¹ Las referencias al libro de NyL-L corresponden a la edición en inglés de 1992. Para el original en francés, consúltese NyL-L, 1973.

² Las referencias a las conferencias de Lacan corresponden a su versión en inglés. Para consultar el francés original, véase Lacan, 1966; para una versión en español, véase Lacan, 1988.

público que se había reunido ese día, hace más de cincuenta años. Tomando en cuenta la especialidad profesional de su público, la formulación clave del conferencista fue que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Lacan desarrolla la tesis traduciendo el concepto de Freud de “desplazamiento” como “metonimia”, y el concepto freudiano de “condensación” como “metáfora”. A través de estas figuras, Lacan analiza las dinámicas literarias y la constitución del sujeto mediante el lenguaje. Es este doble registro de las figuras lo que me será útil al analizar las posiciones de sujeto en los textos de teoría poscolonial.

Para elaborar cómo se definen metáfora y metonimia en “*L’instance de la lettre*”, es necesario volver a una conferencia anterior del psicoanalista francés. El 17 de julio de 1949, como participante en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zúrich, Lacan presentó un artículo que después se convertiría en un clásico: “*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique*” (“El estadio del espejo como formador del ‘yo’ tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 1977b). En él, proponía que el sujeto se constituye en términos de su deseo. Este deseo marca la imposibilidad propia del sujeto, ya que la realización de su deseo implicaría que el sujeto ocupara, literalmente, el lugar del otro, lo cual es, por las leyes de espacio-tiempo, imposible. El motivo central en torno al cual se teje la conferencia es la imagen de un infante que, por primera vez, se mira al espejo. El niño se identifica con su propio reflejo. Dado que esta identificación implica un desplazamiento, una proyección del *yo* en una dimensión externa, espacial, este encuentro marca la identificación por parte del sujeto, para toda la vida, de su *yo* en términos del *otro*.

El reflejo que el niño contempla en el espejo forma un todo completo, autónomo. Esta imagen choca con la propiocepción del niño en el presente, ya que él aún no es autosuficiente. Su imagen también choca con la experiencia que el niño tenía de sí mismo previa a su encuentro con el espejo. Frente al espejo, la relación previamente indiferenciada y multisensorial del infante con la otredad se recuerda ahora como una amenaza de fragmentación. Por lo tanto, la identificación está siempre estructurada en torno al *otro* como amenaza de desintegración del *yo* y alrededor del deseo por el *otro*. Éste es el deseo de convertirse en el todo autónomo que la imagen promete y, también, un deseo de volver a un estado de unidad indiferenciada con la otredad.

De esta manera, “*Le stade du miroir*” describe la entrada del infante en el régimen del Imaginario, el ámbito que da cuenta de un sentido primario de sí mismo, el primer paso en la constitución de la subjetividad. Pero, para Lacan, el sujeto se constituye plenamente sólo en el régimen que denomina el Simbólico, el dominio del lenguaje en el que se inscribe el sujeto. Vuelvo ahora a la “*L’instance de la lettre*”, que se ocupa del Simbólico. El objetivo declarado de Lacan en esa conferencia fue desacreditar lo que entonces eran malinterpretaciones comunes de la obra de Sigmund Freud, en las cuales se asignaban significados fijos a síntomas aislados. En cambio, Lacan insiste en la importancia de la sintaxis, de ahí su proposición de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje (1977a: 739); al afirmar esto, Lacan no se refiere a que el inconsciente utilice el mismo soporte material que el inglés o el francés, por ejemplo. Los significantes mediante los cuales se expresa el inconsciente encuentran su soporte en síntomas físicos, *lapsus linguae*, sueños y chistes. La proposición se refiere a la noción de que el inconsciente opera sobre la base de los mismos principios articuladores del inglés o del francés. Al igual que en otras formas del lenguaje, los significantes que corresponden al inconsciente producen significado en virtud de su combinación a lo largo de una cadena significativa que está regulada por las leyes de un orden cerrado.

El énfasis de Lacan sobre las propiedades sintácticas del lenguaje y sobre la centralidad del lugar en la producción del significado, tiene una importante implicación ontológica. Inscrito en el régimen del Simbólico, el sujeto ha de entenderse, de manera literal, como el lugar que ocupa en el lenguaje. Esto quiere decir que el sujeto, en el sentido ontológico de la palabra, no es otro que el sujeto en el sentido gramatical del término (pp. 745-46, 753-56). Por lo tanto, al hablar de la metáfora y la metonimia, Lacan también está discutiendo la constitución del sujeto en cuanto a tal.

Recordemos que en “*Le stade du miroir*”, Lacan postula que el sujeto se constituye en función de su deseo. Este deseo marca su propia imposibilidad, ya que su plena autorrealización está situada en dos extremos igualmente imposibles. El deseo está anclado a la esperanza de un retorno al estado de unidad indiferenciada. Pero esta posibilidad se pierde por el hecho mismo de la conciencia del yo de su propia individualidad. Además, este deseo está aferrado a una imagen ideal desplazada, inicialmente representada por el espejo y, posteriormente, por otros seres humanos. Este segundo sitio de magnetismo

también es inalcanzable por definición, dado que alcanzarlo requeriría literalmente la ocupación del mismo espacio-tiempo que el otro.

En "*L'instance de la lettre*", Lacan ofrece una versión modificada del diagrama que dibuja Ferdinand de Saussure para representar la relación de "Significante sobre significado" mediante una S mayúscula y una s minúscula, separadas por una barra: S/s. La metonimia es el desplazamiento de significante a significante a lo largo del eje horizontal del lenguaje, un deslizamiento incesante de los significantes por encima de la barra S/s (pp. 740, 744). A través de la metonimia se sucede la eterna postergación que caracteriza al deseo. El sujeto desea alcanzar la *satisfacción* plena, o sea alcanzar la *significación* plena, lograr una coincidencia perfecta entre el significante y el significado: un cruce de la barra de S/s. Pero, como se indica en la conferencia de Lacan de 1949, tal coincidencia es imposible. La cadena resbaladiza de deseo insatisfecho nunca puede llenarse a sí, y por tanto la metonimia es el lugar de la falta de ser del sujeto (1977a: 756).

La metáfora, sin embargo, ofrece una escapatoria. La metáfora es el lugar donde un significante, literalmente, ocupa el lugar de otro. En la metáfora, el significante que ha de sustituirse es abolido del nivel material del discurso, pero "sólo para surgir otra vez en lo que rodea la figura del discurso en la cual fue aniquilado" (p. 745). El significante entrante es capaz de retener al significante ausente como su significado en la medida en que el resto de la unidad sintáctica indique el lugar que ocupa como aquel del significante faltante. En la metáfora, entonces, el significante desplazado transfiere su significado al significante que ocupa su lugar a nivel expreso del discurso. El significante que está ausente del nivel textual del discurso se convierte en el significado del significante que lo sustituye a nivel material del lenguaje. El significante ausente, por consiguiente, cruza la barra entre S/s (pp. 745-746). Al cruzar la barra, el significante desplazado llega a ser plenamente significado, es decir, llega a ser plenamente satisfecho. Lacan plantea que la metáfora, aunque ocurre raramente, está vinculada a la cuestión del ser (p. 756). Por lo tanto, para Lacan, aun cuando el *ser* está contaminado por el régimen del Imaginario (también en el sentido de ser ilusorio, falso), su esquiua realización en el Simbólico se produce en la metáfora.

Quiero volver a la definición estándar de los tropos para identificar el motivo de la divergencia de Lacan. Desde la antigüedad griega, la metáfora y la metonimia han sido definidas en términos de similitud y contigüidad, respectivamente. Como escribe Silverman,

“la metáfora es, en esencia, la explotación de la similitud conceptual, y la metonimia, la explotación de la contigüidad conceptual” (1983: 111). Silverman nota que aunque la metáfora y la metonimia sean

por supuesto, más conocidas como tropos verbales, las definiciones que se repiten y los ejemplos que se citan a partir de Aristóteles hasta el siglo XVIII indican que el lenguaje no es fundamental ni para la metáfora ni para la metonimia, que son vehículos para expresar relaciones *no lingüísticas* (p. 110, las cursivas son mías).

Esta observación conduce a Silverman a concluir que la “[m]etáfora explota las relaciones de similitud *entre cosas, no palabras*”, y la “metonimia explota las relaciones de contigüidad *entre palabras, no cosas*” (pp. 110, 111; las cursivas son mías).

Esta concepción es distinta de la de Lacan, en la cual prevalece la literalidad de la palabra. Como indican NyL-L, se puede resumir la concepción de Lacan de la metonimia como una relación “*de palabra a palabra*”, mientras que la fórmula de Lacan para la metáfora es “*una palabra por otra*” (pp. 72, 75). Lacan se ocupa de la relación *entre palabras, no entre cosas*, dado que su interés está en el carácter lingüístico de las relaciones. La primera razón para ello es que Lacan se centra en las palabras y en su literalidad. Por ejemplo, con “metonimia”, que fusiona con sinécdoque, se refiere a un *significante* como la parte que sustituye al conjunto de la relación “*significante sobre significado*”, y no a la relación entre los objetos que esos significantes representan. NyL-L indican que en el ejemplo de Lacan de las treinta velas como una metonimia “‘la cosa’ no ha ‘de tomarse como real’” dado que “es la conexión de los signos lo que produce la figura, no la de los referentes”. Según ellos, Lacan “quiere eliminar *el significado* junto con la realidad” de la metonimia (p. 72). Dejando a un lado el significado y la realidad (el referente), la metonimia para Lacan es una figura que concierne casi exclusivamente a la esfera del *significante*, es decir, al soporte material del lenguaje.

Además, Lacan escribe que la “[m]etáfora ocurre en el punto exacto donde el sentido ocurre en el sinsentido” (2004: 150). NyL-L explican que “Booz”, el nombre propio borrado del nivel material del discurso en el ejemplo de la metáfora de Lacan, desaparece “no sólo como un nombre propio, sino también como el nombre de un padre, al que hay que matar” para que el Simbólico pueda emerger y la significación ocurrir. Los autores explican en más detalle: “La significación

de Booz como padre en ‘su gavilla’ trae aquí a la luz la paternidad de toda *significación*: es engendrada desde el sinsentido, es decir, desde fuera del significado y en el significante puro” (p. 75). Por lo tanto, una importante peculiaridad de la concepción de Lacan de los tropos es que los utiliza para describir las relaciones intralingüísticas: para referirse a la relación entre significantes y significados o a aquella entre significantes y otros significantes, pero siempre a elementos que son internamente constitutivos de lo que él llama “la letra”.

Como elaboran NyL-L, “la letra designa la estructura del lenguaje en la medida en que el sujeto está implicado en ella” (p. 27). Prosiguen sugiriendo que argumentar que la letra implica al sujeto también es tomar el sujeto a la letra. Esta literalización del sujeto surge en alguna medida a partir del hecho de que “el sujeto toma prestado el soporte material de su discurso de la estructura del lenguaje” (pp. 27-28). La materialidad del significante, continúan NyL-L, es definida por Lacan de dos formas: como su carácter indivisible y como la capacidad del significante de ser situado, su “relación con el lugar”. Sin embargo, esta localización es siempre, extrañamente, un “estar fuera de lugar”. Debido a esta colocación errada y dado que es inconmensurable, “[l]a letra es materia, pero no sustancia”. Por lo tanto, NyL-L describen la materialidad de la letra como una materialidad “extraña” (pp. 28, 29).

La letra, entendida como la literalización del sujeto, funciona de forma diferente en cada uno de los tropos. Como sostienen NyL-L, la “[m]etáfora reúne en sí misma la función del sujeto y la de la palabra, es el lugar donde esta última toma posesión del primero y lo ‘literaliza’” (p. 75). Por el contrario, la metonimia, entendida por NyL-L como el “golpe” de Lacan a la “linealidad saussureana”, señala tanto los límites como las posibilidades de la “autonomización del significante” (p. 73). La metonimia es “el giro que rompe el sintagma y lo pulveriza en significantes aislados”; sin embargo, indica que la metáfora, definida como “‘una palabra por otra’, debe seguir las vueltas y revueltas de la ‘palabra a palabra’ a fin de ocurrir” (pp. 73, 76). NyL-L afirman que la metonimia no es sólo “el tropo sintagmático”, como lo es para Roman Jakobson, sino que se convierte en “la figura del sintagma” en sí (p. 72). En otras palabras, la metonimia se refiere a un tropo que tiene lugar al nivel operativo del lenguaje y no al nivel representativo (p. 73). En resumen, la metonimia se refiere a una figura o giro que tiene lugar en la letra del discurso, a lo largo del eje sintagmático u horizontal del lenguaje.

La asociación tradicional entre el eje sintagmático del lenguaje y la metonimia, por una parte, y entre el eje paradigmático del lenguaje y la metáfora, por otra, persiste en la definición de los términos que hace Lacan y es central para su concepción. Sin embargo, esto no significa necesariamente que él persista en la asociación tradicional entre metáfora y similitud, ni en la de metonimia y contigüidad. La oposición paradigma contra sintagma, en contraste con la oposición similitud contra contigüidad, es más afín al interés de Lacan en la dimensión formal del lenguaje porque “el primer conjunto surge de la teorización científica del siglo xx en la lingüística, la antropología, la etnología y la historia de la ciencia”, mientras que “el segundo conjunto contiene nociones más tradicionales” (Dirven, 2002: 86). En *Metaphor and Metonymy*, René Dirven escribe que “la oposición entre lo sintagmático y lo paradigmático está situada en un nivel más formal y la oposición entre similitud (o contraste) y contigüidad a nivel semántico...” (2002: 86). Como continúa explicando Dirven, “la dicotomía contigüidad-similitud no fue observada ni formulada por vez primera por Jakobson ni otros estructuralistas, sino que tiene una larga tradición que se remonta muy lejos en la historia de la filosofía, de la retórica y de la lingüística” (p. 87). Además,

en general, el propio Jakobson no es muy claro sobre la conexión entre los dos conjuntos de oposiciones; en ninguna parte dice cómo se puede ver una posible conexión entre la dicotomía sintagmático contra paradigmático y la dicotomía contigüidad contra similitud (o contraste) (Dirven, 2002: 87).

La inestable inclusión en la teoría de Jakobson de la dicotomía similitud-contigüidad queda prácticamente abolida en la apropiación de Lacan. Sin embargo, la asociación de Jakobson de la metáfora con el paradigma y de la metonimia con el sintagma sigue siendo central para el psicoanalista francés, ya que esta asociación pone el énfasis en los aspectos sintácticos o formales de los tropos, en lugar de los semánticos o de contenido.

Sugiero que los esquemas que explican la metáfora y la metonimia en “*L’instance de la lettre*” nos llevan a concebir nuevamente al sintagma como el eje horizontal del lenguaje y al paradigma como el vertical. Esta presentación pone de relieve la conmensurabilidad estructural de los dos ejes más que sus funciones diferenciadas. Este sutil cambio de énfasis en “*L’instance de la lettre*” desestabiliza la definición tradicional de metáfora y metonimia en términos de similitud y contigüidad

respectivamente. Además, la oposición similitud contra contigüidad no es afín a la lógica formal que a Lacan le concierne con los tropos ya que es *catacréstica*, es decir que confunde otras dos oposiciones: similitud contra diferencia y contigüidad contra discontigüidad. Al superponer estas dos oposiciones de manera arbitraria, la oposición resultante asocia la metáfora con el contenido y la metonimia con la estructura de manera exclusiva.

La reducción de la metáfora al contenido semántico ha determinado su frecuente asociación con la identidad. Mientras tanto, la metonimia se asocia a menudo con el aspecto estructural del lenguaje, con su registro performativo (a diferencia de su registro informativo). Tal comprensión no tiene en cuenta el hecho de que el contenido semántico y la articulación sintáctica son dos aspectos del lenguaje que se estructuran el uno al otro, y que no pueden ser aislados como entidades ontológicas discretas. Así, por ejemplo, localizar la performatividad en una figura retórica particular, tal como la metonimia, equivale a olvidar que la performatividad es una función del lenguaje y, como tal, no puede exentarse de los funcionamientos de la metáfora. Por lo tanto, las asociaciones clásicas de la metáfora con la similitud y de la metonimia con la contigüidad, borran el énfasis de Lacan sobre las propiedades estructurales (en lugar de las semánticas) de ambos tropos. En la definición de Lacan de los tropos, la literalidad de la letra prevalece y, sólo como consecuencia de este enfoque, la semántica entra en juego de manera tardía.³

El énfasis de Lacan en la asociación de los dos tropos con los ejes vertical y horizontal, respectivamente, revela como un rasgo secundario el hecho de que el eje vertical del lenguaje también sea donde se encuentra la similitud semántica. Igual que la metáfora que, parafraseando a NyL-L, es el tropo paradigmático así como el tropo del paradigma, el paradigma se refiere ante todo a un eje, a un alineamiento estructural operativo en el lenguaje como sistema cerrado. Desde esta perspectiva, la oposición similitud contra contigüidad reduce la metáfora al aspecto semántico del lenguaje. La lectura de Lacan que

³ Esto se debe a que, como afirma Silverman, “[a]unque Lacan enfatiza repetidamente el estatus lingüístico del significante –sus propiedades formales–, el significante lacaniano “abarca lo que Saussure llamaría el significado” de manera parcial también, lo que resulta en una definición del significante que es en realidad “una mezcla elusiva de idea y forma” (p. 164). Del mismo modo, NyL-L argumentan que “lo sintáctico y lo semántico con frecuencia se confunden más que distinguen” en “*L’instance de la lettre*” (p. 73).

propongo me permite ver los dos tropos en igualdad de condiciones, es decir, sin una asociación a priori de cada uno, ya sea con la forma o con el contenido. Esta lectura es pertinente para cuando considero cómo los “discursos metonímicos” reducen la metonimia a una sustitución basada exclusivamente en la contigüidad, y la metáfora a una basada sólo en la similitud. Los discursos metonímicos persisten subrepticamente en una oposición entre forma y contenido. Como he argumentado, asocian esta oposición con el paradigma epistémico de la Ilustración, pero pretenden trascenderlo, ya que están alineados con el lado históricamente subvalorado de la oposición, el lado de la forma.

Es posible la interpretación de la metáfora y de la metonimia *fuera* de la oposición entre similitud y contigüidad porque Lacan, al definir la metáfora como articulación a lo largo del eje vertical del lenguaje (cruzando la barra de S/s), enfatiza la particularidad del mecanismo formal que finalmente produce un significado discreto (por ejemplo, el de la metáfora como el lugar del ser). La metáfora no es una sustitución basada en la similitud, sino un movimiento a lo largo del eje vertical del lenguaje. Coincidentemente, éste es también el eje sobre el que se realiza la significación, es decir, la correspondencia entre el significante y el significado. Esta combinación produce el *ser* en cuanto a realización, el surgimiento en el soporte material del lenguaje de algo que hasta entonces había permanecido sin expresión. Por lo tanto, la oposición metáfora contra metonimia de Lacan no implica la dicotomía de contenido contra función, sino que muestra cómo estos distintos significados (contenido y función) se asocian respectivamente con una figura retórica (metáfora o metonimia) en virtud de su forma particular de articulación estructural (transferencia vertical u horizontal). Recuperando el énfasis de Lacan en la estructura, en este estudio enmarco la oposición entre la metáfora y la metonimia en términos de discontigüidad contra contigüidad y no de similitud contra contigüidad.⁴

⁴ Todavía tengo que explicitar un factor crucial para esta decisión: dado que la “simultaneidad” es una forma de “discontigüidad” queda incluida dentro de esta última categoría. Además, la simultaneidad es una forma común de discontigüidad que se presenta en la metáfora. Como expresa Lacan, al igual que en la polifonía, el lenguaje produce significado mediante la superposición vertical de los elementos y por lo tanto “todo discurso está alineado como a lo largo de los varios pentagramas de una partitura” (p. 743). Esto quiere decir que la “discontigüidad” no se refiere sólo a los dominios de destino y de origen que el tropo correlaciona, sino también a los elementos semán-

Cuando llego a hablar de similitud al tratar la metáfora, la considero como un rasgo secundario. En el caso de la metonimia, persisto en la fusión de Lacan de ella con su subclase, la sinécdoque. Mantengo la fusión de Lacan con el fin de tratar cómo algunos desplazamientos en los discursos poscoloniales sirven para encubrir una problemática pesada mediante su sustitución por una de sus partes constituyentes mínimas. Habiendo definido los tropos, me referiré ahora a la forma en que se conectan con los “discursos metonímicos”.

Los discursos metonímicos no deben confundirse con la metonimia. Empleo “discursos metonímicos” para referirme a discursos en los cuales la metonimia es privilegiada sobre la metáfora y, por lo tanto, se subestima su mutua dependencia estructural. Además, uso el término para referirme a discursos en los cuales tanto la metonimia como la metáfora son esencializadas, conceptualizadas principalmente en cuanto poseen, respectivamente, el contenido “diferencia”, o el contenido “identidad”. Utilizo “discursos metonímicos” para referirme a un código cultural, es decir, a un sistema conceptual que se organiza en torno a oposiciones y ecuaciones clave, en el que un término como [metonimia] es definido en oposición a un término como [metáfora], y en el que cada término está alineado con un conjunto de atributos simbólicos” (Silverman, 1983: 6). Los discursos metonímicos son aquellos en los que la apreciación contemporánea de valores como la diferencia y el diferir, así como el escepticismo respecto a la identidad y a la semejanza, han degenerado en una versión más intrincada del propio esencialismo que critican.

El concepto de “discursos metonímicos” se refiere a una práctica formal, cultural e ideológicamente específica que ha dominado la teoría poscolonial desde la década de 1990. El concepto me ayuda a localizar al sujeto del discurso poscolonial, que entiendo como una posición de sujeto textual que emerge en relación con esta práctica discursiva. Para explicar detalladamente, quiero volver a *The Subject of Semiotics* de Silverman. Allí, ella se muestra crítica hacia Lacan en la medida en que “[l]a hipótesis de una carencia primordial lo justifica en localizar el estadio del espejo antes del orden simbólico” (p. 191). En la teoría lacaniana, afirma Silverman, la carencia es de tal forma naturalizada como primordial, y es considerada como una alienación originaria del sujeto, la cual el sistema cultural de significación mera-

ticos expresados y suspendidos que coexisten en el mismo punto en el tiempo dentro de la metáfora.

mente reproduce o lleva más allá. Por lo tanto, “la continuidad de la falta originaria desde un régimen [lo Imaginario] a otro [lo Simbólico] en última instancia prevalece sobre todo lo demás, y hace imposible cualquier crítica real del orden cultural presente” (p. 192). Como afirma Silverman, la supuesta anterioridad del deseo (motivado por la carencia) a su producción culturalmente específica oculta el hecho de que los deseos que lo inconsciente valora, no sólo han sido silenciados, sino también producidos por el mecanismo de censura. En otras palabras, son mediados a través de las prohibiciones que sirven para estructurar la sociedad” (p. 73).

La tendencia metonímica es una inclinación común en los discursos poscoloniales. Tanto Benita Parry (2004) como Arif Dirlik (2007) han denunciado el idealismo textual, comúnmente conocido como “textualismo”, que domina el campo. Al llamar la atención de sus lectores sobre la necesidad de incorporar seriamente las variables económicas e históricas a gran escala en los análisis poscoloniales, ambos autores han expuesto la miopía de esfuerzos menos inclusivos. Pero es Rey Chow quien en última instancia, aunque de manera implícita, ha descrito el problema en términos de un desplazamiento metonímico. Ella argumenta que los académicos posestructuralistas radicados en Estados Unidos utilizan la “otredad interna”, es decir, la diferencia como una función del lenguaje, para remplazar al otro histórico y, al abordar la primera, ofuscan su negligencia con respecto a este último. En dicho simulacro, afirma Chow, la diferencia lingüística toma el lugar de una realidad geopolítica, histórica y económica que los académicos en cuestión no pueden darse el lujo de reconocer (1998: 3-5).

Chow sostiene que los estudiosos estadounidenses de teoría tienden a rechazar las posiciones de la alteridad definidas en términos positivos, fenomenológicos y que en cambio privilegia una diferenciación que es interna a las formas fundamentales de la significación logocéntrica. Este intento de abrir con una carga explosiva la generalidad del logos occidental mediante la fuerza de una especie/especialización exótica desde dentro ha dejado en el pensamiento occidental las huellas indelebles de una *otredad interna*. Los estudios culturales, ya que enfrentan a la teoría angloamericana con la otredad “en forma de culturas no occidentales”, han llevado a una crisis la sustitución de la otredad externa por la interna (1998: xvii). Sin embargo, este acto de sustitución metonímica es negado por medio de una reversión cronológica. En palabras de Chow, “el giro hacia la alteridad que parece *de-*

ducirse de la dislocación teórica del signo es, estrictamente hablando, la historicidad misma que *precedió* a la subversión posestructuralista” (p. 5). Esta ofuscación es metonímica en la medida en que presenta el efecto como la causa. Además, también se fusionan dos términos asociados: el otro cultural y la negatividad como una función lógica. Chow declara: “la hegemonía de larga duración del pensamiento occidental ha sido en parte el resultado de la soldadura exitosa de la otredad con la negatividad” (p. xxi).

Lacan me permite leer a Chow de una manera diferente. La sustitución del otro externo por el interno es metonímica en la medida en que no hay una correspondencia vertical entre los dos. La metonimia descrita por Chow señala la insuficiencia de la concepción tradicional de la metáfora y de la metonimia con base en la oposición entre la similitud y la contigüidad, ya que el desplazamiento metonímico que ella atestigua se basa enteramente en la similitud entre la otredad sociocultural y la diferencia lingüística. El truco es que esta similitud se limita a la proximidad de elementos dentro de un campo semántico común. Por lo tanto, el mecanismo es extremadamente literal y sólo puede tener éxito al hacer caso omiso de las maneras en que el contexto altera la equivalencia entre los términos comparados. En este sentido, también, la asociación estricta entre la metonimia y el contexto se vuelve cuestionable, ya que sólo la metáfora opera teniendo en cuenta tanto el contexto de origen de los significantes en juego como el contexto de destino.

Lo que hace que el fenómeno descrito por Chow sea una metonimia más que una metáfora es que no hay analogía *de facto*, o lo que en inglés se describiría como una *actual analogy*. Aquí empleo el término anglófono “*actual*” en dos sentidos. En primer lugar, lo entiendo como “en acción o en existencia en este momento; presente, en tiempo corriente” (*Oxford English Dictionary – OED*). La metonimia, a diferencia de la metáfora, no establece una analogía “*actual*”, porque los dos términos de la ecuación (significante-significado) no pueden coexistir en el mismo punto en el tiempo. La metonimia implica una transferencia a lo largo de elementos contiguos y se caracteriza por el aplazamiento. No hay allí una analogía “*actual*” porque siempre se pospone la realización del significado (entendido como la correspondencia exacta entre significante y significado).

En segundo lugar, entiendo “*actual*” como aquello “que existe en acto o hecho; llevado a cabo; real; opuesto a potencial, posible, virtual” (*OED*). Si se considera la metonimia, el primer sentido está

estrechamente vinculado a éste segundo porque la falta de una correspondencia inmediata entre significante y significado interrumpe la realización de la significación. En este sentido, la metonimia no es “actual”, en el sentido de “no real”, porque, a diferencia de la metáfora –en la cual el significante saliente se realiza como significado del significante entrante ya que el resto de la unidad sintáctica indica el lugar que aquél ocupaba– la metonimia no depende de lo que rodea a la figura del discurso para activar y actualizar el significado potencial de un significante (Lacan, 1977a: 745). Desde otra perspectiva, esto quiere decir que la metonimia es el lugar de la falta de ser en el sujeto.

La sustitución de la otredad externa por la interna, por lo tanto, quita la atención de un otro *de facto* (“actual”) mediante la transferencia a un otro *virtual*. Para decirlo de otra manera, se toma el nombre de la diferencia para sustituir a la diferencia en sí. Aquí es importante tener en cuenta que nos estamos ocupando de una sinécdoque, una metonimia en la cual la parte ocupa el lugar del todo. El cambio de enfoque del otro externo al interno es una cuestión de escala. Esta escala es también una de valores: Chow es clara al afirmar que los académicos no están meramente desplazando la atención de un lugar a otro, sino que están tratando de encubrir una cuestión vasta concentrando la atención en una pequeña (1998: 5). La metonimia en cuestión niega el otro real, coexistente, divergiendo la atención hacia la otredad en abstracto. Pero la retórica del mecanismo no se detiene allí, porque la cuestión pequeña es capaz de encubrir a la grande. La parte consigue usurpar el lugar del todo, no debido a su peso, sino precisamente porque es tan insustancial. En la sinécdoque que me interesa aquí, la parte que sustituye la totalidad es una categoría virtual que pretende ocupar el lugar de su contraparte extra-lingüística.

Esta maniobra ontológicamente desconcertante invierte los términos de la ecuación. En el desplazamiento metonímico, según denuncia Chow, el otro como sujeto real se ve privado de su función de sujeto y reducido a un significante de la otredad como función abstracta. El otro sociocultural es el significante que reemplaza la diferencia lingüística, que ahora parece ser el término que llega más allá del soporte material del lenguaje. Por lo tanto, la introducción de la dimensión virtual simula una relación entre los dos términos. Esta simulación no consiste en trascender el lenguaje, sino en permitir que una categoría lingüística ocupe el lugar de lo real.

Dada esta naturalización del lenguaje, la sustitución de la otredad externa por la interna es típica a los discursos metonímicos. Quiero

fundamentar esta afirmación recordando mi inconformidad con la tesis de que la metonimia encapsula el aspecto performativo del lenguaje. La performatividad es el aspecto operativo de cualquier artificio retórico. Sólo en cuanto efecto provocado, en cuanto contenido aparente o tema tratado, puede ser característica de la metonimia y no de la metáfora. Pero el código cultural que se plantea como subversivo por celebrar conceptos históricamente desvalorizados, declara que la metonimia está más allá de la identidad. Sin embargo, la identidad persiste a través de ese código de dos maneras: en el reconocimiento de la performatividad como un valor de contenido, y en la similitud entre el otro interno y el otro externo.

Los discursos metonímicos toman los comentarios de la metonimia sobre sí misma (es decir, sus efectos) al pie de la letra, ya que ellos mismos están elaborados desde una perspectiva metonímica guiada por un impulso radicalmente literal. No creo que esta hiperliteralidad sea una característica inherente a la teoría contemporánea. Sin embargo, sí creo que una confluencia de circunstancias históricas e intelectuales, que convergen alrededor de las academias del primer mundo desde la década de 1990, han tendido a cerrar las posibilidades críticas de la herencia intelectual posestructuralista, mientras que han reforzado sus tendencias conservadoras. Hipotéticamente, como han argumentado Spivak (1994: 86-90) y Young (2001: 411-426), los conceptos que denotan diferencia y diferimiento, paradigmáticamente la *différance* de Jacques Derrida, tienen mucho que ofrecer a los estudios poscoloniales.⁵ Sin embargo, como sucede con la metonimia, estas nociones pueden esencializarse fácilmente y así quedar sin efecto. No quiero sugerir que la atribución provisional de identidades reductivas sea totalmente ajena a la creación de conceptos. Lo que Adorno llama la modalidad identificadora del pensamiento opera necesariamente en cualquier actividad epistemológica (1983: 147). Mi intención es, por tanto, sugerir que la tendencia a la esencialización de términos que describen funciones se pierde de vista más fácilmente que en el caso de términos que describen cualidades ontológicas (como por ejemplo “mujer” o “negro”).

La tendencia esencialista en los discursos metonímicos puede aso-

⁵ Como sostiene Derrida: “Los dos valores aparentemente diferentes de *différance* están unidos en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, separación, diastema, *espaciamiento*; y el diferir como aplazar, como relevo, reserva, *temporización*” (1982, p. 18).

ciarse con la exacerbación de los espacios de articulación, en la medida en que éstos ya no pueden ejercer su función, se han convertido en cosas en sí mismos. Jameson ha observado que la desestimación de la dimensión sintagmática del lenguaje (y de la organización temporal en general) es característica del posmodernismo: “La crisis en la historicidad ahora dicta un retorno, de una manera nueva, a la cuestión de la organización temporal y, de hecho, al problema de la forma que el tiempo, la temporalidad y lo sintagmático podrán tomar en una cultura cada vez más dominada por el espacio y la lógica espacial” (1991: 25). En el campo de la poscolonialidad, me interesa cómo lo sintagmático desaparece *de facto* precisamente en los discursos que más celebran esta noción.

La desestimación contemporánea de lo sintagmático también implica un alejamiento de los análisis a gran escala. Como ha observado Dirlik, el énfasis actual en la diferencia ha impedido la discusión de aquello que unifica, a saber, de la “modernidad capitalista” que, como sostiene Dirlik, “se nutre de la producción de simulacros –incluidos los simulacros de la diferencia cultural” (2007: 8). En la sección siguiente, abordo estas cuestiones a través de Adorno. Algunos considerarán el regreso a Adorno redundante, ya que los discursos contemporáneos han denominado, desarrollado y estabilizado en conceptos aquello que no aparecen más que como intuiciones implícitas en el *modus operandi* de Adorno. Sin embargo, vuelvo a la obra del teórico de la Escuela de Frankfurt precisamente porque en ella la diferencia y el diferimiento aparecen principalmente como funciones operativas. También vuelvo a ella porque el autor se enfoca en cómo la diferencia y el diferimiento son productos de la identidad. Por último, sostengo que la fusión entre el otro fenomenológico y la negatividad lógica, subrayada por Chow, puede ser abordada de manera más pertinente a través del proceso característico de Adorno: la negación de la negación.

LA MODALIDAD IDENTIFICADORA DEL PENSAMIENTO

Supongamos una lectora. Ella lee:

A medida en que el pensador se sumerge en lo que tiene inicialmente frente a sí, en el concepto, y a medida en que percibe su carácter inmanentemente

antinómico, se aferra a la idea de algo más allá de la contradicción. La antítesis del pensamiento a lo que le sea heterogéneo se reproduce en el pensamiento mismo, como su contradicción inmanente (Adorno, 1983: 146).

La lectora lo lee una y otra vez, porque cuanto más intenta darle sentido, más parece ser vacilado su entendimiento, en lugar de ser fomentado. Pero esta lectora no se desanima fácilmente; una vez más se sumerge en la primera frase. Si la lectora se deja llevar a lo largo del flujo de palabras, una y otra vez llega a un *impasse*: una imposibilidad lógica en la resolución del significado. Si ha de persistir en su deber de lectora, no tiene más remedio que regresar, y volver a las estructuras que sueldan todas las piezas. La frase hace titubear su comprensión. Al mismo tiempo esboza e interrumpe sus pensamientos a medio formar, no la conduce a una síntesis, en cambio, la obliga a analizar.

Las construcciones gramaticales de Adorno tienden a llamar la atención del lector no sólo a las contradicciones, sino también a la suma de contradicciones y a la manera en que su superposición permite simultáneamente que se potencien y se anulen entre sí. Así, Adorno no escribe: “A medida en que el pensador se inmersa *en el concepto*”, sino que pospone informar a sus lectores qué es aquello en lo cual el pensador se sumerge, escribiendo en su lugar: “A medida en que el pensador se inmersa *en lo que tiene inicialmente frente a sí*”. Sólo entonces introduce una oración subordinada que aclara, “en el concepto”. De esta manera, Adorno enfatiza la oposición, en la acción de enfrentarse, antes de dar paso a la idea de un concepto como una entidad fija que ocupa ese espacio frente al pensador.⁶

Además, Adorno no es explicativo en su frase suplementaria. No expresa claramente algo como: “y lo que enfrenta el pensador desde el principio es en realidad el concepto”, sino que simplemente permite que el lector llegue a esta conclusión mediante la colocación de la sub-cláusula en analogía sintáctica. Adorno no enfatiza entidades discretas, como el pensador, el concepto o palabras singulares productoras de significado en y por sí mismas, sino las estructuras me-

⁶ Aquí la traducción es una mediación importante en mi lectura ya que la escritura de Adorno es particularmente conocida por su “intraducibilidad”. La traducción de E. B. Ashton referida aquí ha sido acusada de exceso de literalidad, un defecto que me parece, sin embargo, muy conveniente para los presentes propósitos. Para el original en alemán véase Adorno, 1966; para una traducción al castellano véase Adorno, 1990.

diante las cuales estas entidades son parcialmente constituidas, como la sintaxis, o la relación entre el pensador y el concepto.

Emergen otras dos preguntas que otra vez subrayan la centralidad de la relación en el proceso del conocimiento. En primer lugar, está la cuestión de las partes del discurso que el autor favorece. Las conjunciones están notablemente ausentes. Muchas veces en este texto de Adorno una palabra se puede leer como calificando a la cláusula ya sea precedente o subsiguiente. Por lo tanto, la producción de sentido, mientras que se construye enérgicamente en una dirección específica, resiste la conclusividad y permanece indeterminada. Curiosamente, los adverbios aparecen con gran frecuencia, como si fuera importante definir las diferencias cualitativas en los procesos —en oposición a las cosas.

En segundo lugar, al enfatizar la importancia del lugar gramatical en la producción de sentido, Adorno utiliza con gran frecuencia lo que denomino “marcadores de posición”. En la cita anterior del filósofo, la frase “en lo que tiene inicialmente frente a sí”, sería un ejemplo de tal marcador de posición. Estos marcadores suelen remplazar un sustantivo, cuya introducción es pospuesta, retenida, o simplemente implicada. A veces el sustantivo desaparecido, sin estar presente, es claramente localizable; en otras ocasiones, sigue siendo ambiguo. Lo que permanece constante es que estas frases retienen el lugar de una entidad ausente para poner en primer plano la lógica dentro de la cual se estructuran, retirando la atención de la entidad en cuanto unidad independiente.

La lectora se ha enfrentado a una contradicción que, aunque tal vez difícil de aceptar, es perfectamente comprensible: el pensador se abisma en un concepto que inicialmente estaba opuesto a él. A esta contradicción se suma ahora otra: una intrínseca al concepto en sí mismo que, como afirma Adorno, es “inmanentemente antinómico”. Trascendiendo la distancia inicial que lo separa del concepto, el pensador se abisma en éste para descubrir que la entidad misma es originada por la contradicción. Sin embargo, esa contradicción puede resolverse lógicamente. Por compleja que sea, Adorno está narrando una historia, usando palabras para representar una idea, por lo que la lectora puede seguir el hilo de la narración. La mayor dificultad surge cuando se introduce la tercera cláusula de la primera oración.

Gramaticalmente, se supone que la tercera cláusula debe contener una solución. La primera cláusula establece una condición, la segunda enfatiza y prolonga la expectativa insistiendo en una condición

adicional, por lo que se espera que la tercera alivie esa tensión diciéndole por fin a la lectora lo que sucede cuando el pensador “se inmersa en el concepto” y se da cuenta de “su carácter inmanentemente antinómico”. Pero, dado que a la lectora se le ha repetido que lo que el pensador encuentra una y otra vez es contradicción, su expectativa está bastante informada respecto a lo que el pensador llegará al final.

Con esta tercera frase la introducción de Adorno de la contradicción se hace más desestabilizadora. La resolución es precisamente lo contrario de lo que la lectora ha sido inducida a esperar. El autor no lo expresa explícitamente, pero sus construcciones gramaticales enfrentan a la lectora con la siguiente reflexión: precisamente porque el pensador es puesto en contraposición al concepto, y precisamente porque el concepto es en sí mismo contradictorio, el pensador no se abandona a la contradicción, como la lectora lógica y teleológicamente espera, sino todo lo contrario: el pensador busca contradecir la contradicción misma. Mientras Adorno anteriormente ha narrado la contradicción, aquí la realiza, actuada como una ruptura de la lógica que la lectora debe seguir.

Discursiva y performativamente, el *modus operandi* de Adorno se centra en la confrontación de las entidades, mientras que los discursos metonímicos se interesan meramente en el producto de esa confrontación. En ellos, la operatividad de la diferencia se ha estancado y transformado en un valor de contenido. Del mismo modo, como se verá más claramente a continuación, esos discursos son escépticos de la identidad al grado que pasan por alto el rol de la identidad en la producción de la diferencia. Adorno recupera la operatividad de la diferencia poniéndola en el contexto de su dialéctica con la identidad.

En contraste con los discursos metonímicos, para Adorno el reconocimiento de las diferencias entre lo particular y lo universal, así como entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es crucial. Aquí, quiero explicar la presencia sinécdoquica de este principio en la frase de Adorno que he analizado. Hay que recordar que los marcadores de posición facilitan la introducción de la diferencia cualitativa. Al mantener operativo un lugar que indica que debería llegar una particularidad y, sin embargo, poniendo en primer plano la estructura lógica en la que está ubicada esa particularidad, los marcadores de posición permiten el cuestionamiento y la actualización recíproca de lo universal y de lo particular.

Ahora quiero hacer uso de los marcadores de posición de Adorno para hacer una analogía presentando diferentes particulares en la

misma lógica general. La analogía sería la siguiente: “A medida en que [la lectora] se inmersa en lo que tiene inicialmente frente a sí, en el [texto], y a medida en que percibe su carácter inmanentemente antinómico, se aferra a la idea de algo más allá de la contradicción. La antítesis del pensamiento a lo que le sea heterogéneo [en este caso, el texto de Adorno] se reproduce en su propio pensamiento, como su contradicción inmanente”.

Esta analogía, establecida sobre la base de una correspondencia entre el pensador y la lectora, por un lado, y el concepto y el texto por el otro, maneja una lógica paralela en dos distintos registros ontológicos. Al aterrizar el concepto a nivel de su formulación lingüística y al pensador universalizado como una lectora marcada por género, mi analogía emula el cambio paradigmático del momento de Adorno al nuestro. Este movimiento, aunque epistemológicamente productivo y éticamente pertinente, no puede permitirse el lujo de hacer caso omiso de su propia base en los fundamentos abstractos de su formulación.

Para aclarar este punto, quiero analizar más a fondo la analogía. El proceso experimentado por la lectora al leer la primera oración de Adorno se puede describir mediante su segunda oración: “La antítesis del pensamiento a lo que le sea heterogéneo se reproduce en el pensamiento mismo, como su contradicción inmanente” (p. 146). En otras palabras, Adorno no sólo describe, sino que también pone en escena un encuentro entre un sujeto (ya sea el pensador o la persona que lee) y una externalidad. Esta externalidad, el concepto en el caso del pensador y el texto en el caso de la lectora, tiene la forma, pero no el estatus ontológico, del pensamiento. La oposición entre el sujeto y la externalidad en cuestión se reproduce en el pensamiento del sujeto.

Sin embargo, se supone que esta reproducción de una contradicción externa, precisamente porque se trata de una reproducción, debe seguir al encuentro. Pero, al mismo tiempo debe preceder al encuentro, puesto que es inmanente al pensamiento, y el pensamiento es una de las dos entidades que realizan el encuentro. Esta contradicción cronológica expone la identidad como un subproducto de la contraposición que aparece como inmanente a la cosa. Por lo tanto, esta concepción de la identidad contrasta con su definición implícita en los discursos metonímicos. En los discursos metonímicos, se asocia la identidad exclusivamente con la metáfora. Esto quiere decir que se asocia la identidad a la realización inmediata, sin mediación, del significado en el significant. Por lo tanto, la única contestación posible es el diferimiento unidireccional a lo largo de la cadena de significan-

tes, un movimiento que, para usar la expresión de Arif Dirlik, se puede describir como la delineación de una teleología del espacio (2007: 11). Esta oposición binaria entre la fijación y el movimiento simplifica cualquier posibilidad de movimiento sólo a aquel de diferir, y excluye la posibilidad de formas más complejas de contradicción cronológica, como aquella propuesta por el teórico de la Escuela de Frankfurt.

Adorno reconoce el requisito *sine qua non* del pensamiento de funcionar a través de la síntesis, o lo que él llama “la modalidad identificadora del pensamiento” (p. 147). Por el contrario, los discursos metonímicos se basan en una tendencia puramente analítica. Su interés epistemológico tiende a reducirse a la forma más simple de organización (lingüística): oposiciones binarias mutuamente constitutivas. En lugar de incorporar la conciencia de esta base estructural en constructos alternos, resisten a toda costa los momentos de síntesis. Paradójicamente, no evitan la congelación del flujo de significación, sino que simplemente desplazan su sitio de coagulación de los elementos semánticos a las funciones sintácticas. Esta exacerbación de los rasgos estructurales del lenguaje y el concomitante desinterés por el contexto referencial y enunciativo del mismo es central en la distinción que hace Robert Young entre lenguaje y discurso, distinción a la que me aboco a continuación.

LA ACTUALIZACIÓN CONSTELACIONAL DEL LENGUAJE

Postcolonialism: An Historical Introduction de Robert Young (2001) muestra de qué maneras la tradición intelectual de la crítica poscolonial ha jugado un rol determinante en la configuración de una agencia sociopolítica. En su recuento programático de los vínculos históricos entre esta tradición y los movimientos sociales de resistencia en el tercer mundo, el libro puede ser leído como el intento de Young por reivindicar la crítica poscolonial como algo políticamente pertinente. Pero, a pesar de que Young refuta las acusaciones de textualismo contra la teoría poscolonial, hay una excepción significativa. Dicha excepción tiene que ver con su apreciación del compromiso de la teoría poscolonial con el lenguaje, en oposición al discurso.

En su diferenciación de los dos términos, Young se basa en Michel Foucault. Como afirma Young, para Foucault “un discurso es un dispositivo epistemológico que construye los objetos de su conocimien-

to..., los objetos de la realidad y las maneras en que son percibidos y entendidos” (2001: 388). La fuerza de moldeo de un discurso excede el registro subjetivo de objetos y eventos. Foucault escribe que “el átomo del discurso” es el enunciado (Foucault, 2002: 90 [1997 en español]). Young explica que “el enunciado mismo constituye un evento material específico, un acto o una función performativa, una erupción histórica que afecta a la circunstancia y hace una incisión en ella” (Young, 2001: 401-402). Mi conclusión es que para Young el discurso es constitutivo tanto del conocimiento –el registro subjetivo situado y compartido de objetos y eventos– como de la historia –la dimensión óptica de los objetos y de los eventos a medida que se deshilvanan en el tiempo.

El doble vínculo del discurso al saber y a la historia es lo que más claramente lo diferencian del lenguaje. Asocio el referente con el ámbito de la historia (y de la ontología), y asocio el significante con la esfera del saber (y de la epistemología). Si entendemos el lenguaje como una serie de significantes que producen sentido en virtud de su combinación a lo largo de una cadena que se rige por las leyes de un orden cerrado, entonces podemos decir que la intrusión del lenguaje (en su capacidad puramente formal) en el campo del referente (la historia) y en el del significado (el saber) es lo que constituye el discurso. Young lo expresa de la siguiente manera: “El discurso es lenguaje que ya ha hecho historia” (2001: 400). El discurso es la actualización del lenguaje tomando en cuenta los dos sentidos de “actual” anteriormente indicados. El lenguaje puede ser entendido como una categoría virtual, como discurso en su estado potencial.

Young reconoce que la concepción de Foucault del discurso podría dar respuesta a muchas de las objeciones formuladas contra los teóricos poscoloniales, ya que estos últimos nunca han tomado en serio el discurso. Como se ejemplifica en Edward Said, la tradición poscolonial raramente ha abordado el discurso como una entidad material e histórica. Young además observa que, en la tradición de *Orientalismo* de Said, el análisis del discurso colonial sólo ha concebido el discurso como conocimiento desencarnado, como una forma de representación que malinterpreta lo que está “realmente allí”. Esto, argumenta Young, supone “una distinción de ideología versus realidad, o una distinción significante-significado, que los análisis de Foucault rechazan explícitamente” (p. 399).

Al afirmar que en *Orientalismo* Said practica “una distinción de ideología contra realidad, o una distinción significante-significado”

Young establece un paralelo entre dos relaciones, la de ideología contra realidad, por una parte, y la de significante contra significado por la otra (p. 399). En principio, estas dos relaciones se refieren más o menos al mismo fenómeno, pero a diferente escala: la primera a nivel de nuestra experiencia vivida, la segunda a nivel de la letra. Sin embargo, esta analogía es *catacréstica*, sobre todo si se tiene en cuenta el entendimiento de Culler de la relación entre realidad e ideología, así como la manera de Lacan para abordar la relación que existe entre significante y significado. Como sugiere Culler (1973), la ideología es la naturalización de una narrativa, el intento de una narrativa por usurpar el estatus de la realidad. Ideología y realidad compiten por el mismo lugar en los ojos del espectador: no pueden coexistir y logran su autodefinition precisamente en su prevalencia sobre el otro término. La relación mutuamente excluyente que ideología y realidad tienen entre sí es diametralmente opuesta a la que se sostiene entre significante y significado, cuya relación consiste en la dependencia mutua. Significante y significado se definen individualmente precisamente en la medida en que se abren a la articulación con el otro término.

La palabra “significante” designa una entidad que representa un significado. Pero si esta palabra busca o no ocultar su propio carácter representacional es ajeno a la competencia del término. Al usar los términos significante y significado reconocemos que, para que un único fenómeno (la significación) tenga lugar, debe articularse a lo largo de diferentes registros ontológicos. Sin embargo, cuando distinguimos la ideología de la realidad, nuestra preocupación central no es la transferencia entre dos planos ontológicos diferentes, sino la ofuscación de uno por el otro, como resultado de intereses específicos.

En resumen, la relación entre ideología y realidad, a diferencia de la relación entre significante y significado, no puede considerar la significación como independiente de la agencia de enunciación, ni puede considerar la significación como no contaminada por intereses extraepistemológicos. Designar una narrativa específica como una “ideología” es describirla como algo que denomina la realidad y que la reclama. Si entendemos la ideología como aquello que organiza nuestro modo de ver, pero que no podemos ver en sí, entonces la distinción también posiciona al enunciador en una situación de exterioridad a la ideología descrita y es, en este sentido, un performativo.

El paralelismo establecido por Young es eficaz siempre y cuando pasemos por alto estos aspectos de la ideología para concentrarnos

sobre aquellos aspectos compartidos con la distinción significante-significado. Pero, entonces, el uso de Young nos exige que dejemos de lado precisamente ese aspecto del lenguaje que él sostiene que debemos priorizar. No creo que esta ligera contradicción sea algo más que eso. Sin embargo, precisamente en cuanto lapsus, señala la ideología de *Poscolonialism*. El punto ciego fundacional del libro de Young es la concepción de que el discurso es la “encarnación” del lenguaje, a diferencia de la que yo llamo su “actualización constelacional”.

Describo la concepción de Young del discurso como “la encarnación del lenguaje” porque sólo requiere que admitamos su dimensión óptica, mientras minimiza el rol constitutivo de la posición estructural desde la que es articulado. Sin embargo, siguiendo la afirmación de Adorno de que “la cosa misma es su contexto, no sólo su puro ser”, la dimensión ontológica del lenguaje no puede ser considerada independientemente de su posicionamiento (p. 162). Junto con Adorno, y en contra de la concepción de Young del término, considero el discurso como la actualización de los elementos contextuales que potencialmente determinan el lenguaje.

Para concebir el discurso como encarnación del lenguaje sólo se requiere que admitamos su dimensión óptica. Para considerar el discurso como actualización constelacional del lenguaje se requiere también que admitamos su posicionamiento estructural. La noción de posición presupone una estructura, ya que es un lugar particular que puede definirse sólo en términos de una configuración más amplia de relaciones. La esfera de lo político se refiere precisamente a tal configuración. Según Chantal Mouffe, lo político es el antagonismo potencial inherente a las relaciones sociales (2005: 16 [versión en castellano 2009]). Mouffe sostiene que este antagonismo, en cuanto tensión que configura el campo expreso de lo político, está siempre presente, dado que, incluso cuando la hegemonía reina incontestada, la posibilidad de una alternativa persiste como tensión estructurante (pp. 9-13).

Mouffe argumenta, además, que la repetida afirmación de que hemos llegado al fin del modo antagonista de la política sirve a los intereses del orden de poder contemporáneo; al relegar ese modelo al pasado, la hegemonía se instituye como el punto culminante lógico e incontestable de la historia. Hoy, las cuestiones políticas están siendo desplazadas y reducidas a cuestiones morales y jurídicas. De esta manera, sostiene Mouffe, la posibilidad de debate queda excluida. El antagonismo ya no encuentra un canal de expresión

en el dominio de la política, que tradicionalmente es un espacio de debate sobre la base de un consenso mínimo. Por lo tanto, concluye la autora, el antagonismo opera cada vez más en terrenos que definen identificaciones en términos de origen más que de posiciones (pp. 2-76).

De tal modo, Mouffe sugiere que un *desplazamiento metonímico* de lo político (lo cual implica estructuras de poder macro-lógicas) hacia identidades ontologizadas (ya sea de carácter moral, étnico o religioso) mantiene la hegemonía presente. Young es partícipe de tal desplazamiento. Su proyecto de representar la crítica poscolonial como teniendo incidencia política paradójicamente presenta como un problema de orígenes lo que es en realidad un problema de cooptación típica del capitalismo avanzado. Dos capítulos de *Poscolonialism*, titulados “Foucault en Túnez” y “Subjetividad e historia: Derrida en Argelia”, ofrecen una argumentación prolongada de cómo el posestructuralismo puede ser visto como un proyecto no europeo en sus orígenes. Aunque Young regresa al contexto histórico de la Argelia francesa para demostrar este punto, su argumento se basa en gran medida en los orígenes no occidentales de los principales teóricos posestructuralistas, en particular la etnicidad mestiza de Derrida y su origen nacional extraeuropeo.

Este enfoque etnobiográfico se reafirma cuando Young se suscribe a la réplica que Spivak hace a Benita Parry, en donde la autora poscolonial justifica su trabajo a partir de su origen étnico (Young 2001: 415). En su propia respuesta a las críticas dirigidas a él por Aijaz Ahmad, Young argumenta con base en la oposición geoétnica de “occidental contra no-occidental” y excluye la posibilidad de cualquier debate político del problema, en el sentido de lo político propuesto por Mouffe. Contra las acusaciones de Ahmad, Young defiende su propia incidencia en una forma de crítica poscolonial posestructuralista, con el argumento de que dicha tradición crítica es parcialmente un producto del mundo no occidental. Al reducir la problemática a una cuestión de los orígenes geoétnicos de la teoría, Young evade la pregunta política “¿A qué intereses sirve?” y la pregunta macroestructural “¿Cómo se relaciona la teoría con su lugar de enunciación dentro del orden contemporáneo del poder?”

Esa reducción tiene una importante consecuencia metodológica. Opera en oposición a las declaraciones de Young, ya que es concomitante con la priorización del lenguaje (entendido como una categoría virtual) sobre el discurso (entendido como la actualización histórica,

ontológica y cognitiva del primero). Me refiero aquí al argumento que hace Young de que Derrida es partícipe de la lucha política de la crítica poscolonial en tanto existe una similitud estilística entre la estética del pensamiento de Derrida y las redadas durante la guerra de Argelia. En palabras de Young:

El concepto mismo de “tachadura” (*rature*) hace eco y niega las violentas *razzias* con que el General Bugeaud inicialmente intentó someter el interior de Argelia. Derrida, que asistió al Lycée Bugeaud, constituye el rastro de esa incursión que ahora ha retornado a pagar las consecuencias en su propio sistema (p. 418).

Young no está defendiendo el discurso de Derrida por cómo interviene a través del lenguaje, o por lo menos por cómo abriría dicha posibilidad, sino que se exalta por cómo Derrida imita de una manera realista –casi onomatopéyica– una realidad histórica.

La retórica de Young es metonímica ya que se sugiere una equivalencia de contenido a través de la proximidad fonética entre “*rature*” y “*razzias*”. Dado que *rature* tanto “hace eco” como “niega” las *razzias*, el concepto derridiano de tachadura aparece como un producto de una realidad particular que imita fonéticamente para luego excluirla. La formulación de Young celebra ese procedimiento. Además, saca provecho del desplazamiento metonímico entre “General Bugeaud” y “Lycée Bugeaud”. Se supone que el hecho de que la escuela a donde fue Derrida lleve el mismo nombre del General que provocó las “violentas *razzias*” ha de ser significativo para el inventario conceptual de Derrida y para la relación de éste con el plano de lo real. En concreto, eso conduce a la afirmación de que el propio Derrida constituye el rastro de esa incursión [del General Bugeaud] que ahora ha retornado a pagar las consecuencias en su propio sistema. En esta frase se lee a Derrida, la persona, como trazo que sustituye a una acción sociopolíticamente relevante, mientras que implícitamente se define el ámbito propio de esa incursión como aquel del lenguaje y no de la historia, porque tal es el lugar de su retorno.

Al poner la semejanza formal por encima de la incidencia histórica, Young está validando los escritos de Derrida en cuanto lenguaje, mientras que excluye sus posibilidades en cuanto discurso. Sin embargo, su argumentación sugiere que se realiza una intervención (prepóstera) entre el lenguaje de Derrida y la historia descrita. Esta falsa impresión se obtiene al poner en primer plano la similitud esté-

tica entre lenguaje e historia. Proponer esta similitud fortuita como argumento en defensa de la pertinencia política del posestructuralismo equivale, una vez más, a confundir lo político con lo ontológico. Young da a entender que el hecho de que existe una conexión entre el lenguaje y la historia ha de considerarse como algo político, independientemente del orden de la causalidad.

La resistencia de Young a discutir la relación entre el lenguaje y el discurso en términos de posicionamiento puede explicarse por su determinación de evitar narrativas que, como la de Mouffe, dan por supuesto que hay una estructura (geoeconómica) clara y totalizante “allá afuera”. Sin embargo, la lectura de Mouffe del orden de poder contemporáneo señala al hecho de que *lo político*, entendido como las tensiones estructurales inherentes a las relaciones sociales, no se ha derrumbado con la caída del muro de Berlín (2000). Más bien, el antagonismo ha sido reducido a un potencial que, como tal, sirve paradójicamente para actualizar la hegemonía. Los elementos en tensión están tan alineados que la estructura en sí no se puede ver.

DIFERENCIA, IDENTIDAD Y LA IDEOLOGÍA DEL SIGNIFICANTE

Para Adorno, la síntesis es una etapa necesaria en el proceso del pensamiento, la abstracción es esencialmente sintética y los conceptos son estabilizaciones provisionales de tales síntesis. Por ende, la identificación es constitutiva de cualquier esfuerzo epistémico. Al mismo tiempo, Adorno muestra que el acto de síntesis, esa voluntad de identidad a la que el pensamiento se entrega, abusa de la realidad que pretende explicar, ya que es inevitablemente un acto de exclusión (1983: 146-148). Por lo tanto, una crítica de la ideología es siempre ya una crítica de nuestro modo de conocer. Para avanzar, dicha crítica debe emplear las herramientas que se propone criticar. Si se toma en cuenta que todo concepto y toda ideología es una violación, en el sentido de que excluye y paralelamente niega su propio acto de exclusión, su crítica debe negar esa misma negación. Esta negación de la negación se produce al realizar dentro del concepto o de la ideología lo que el concepto o la ideología promete y sin embargo deniega (Adorno, 1983: 147).

Los discursos metonímicos, aunque ponen en primer plano la diferencia en cuanto a función estructural y necesidad lógica, niegan la

diferencia cualitativa. La diferencia cualitativa sólo puede tenerse en cuenta al admitir una externalidad al lenguaje que sea históricamente específica y epistemológicamente accesible, no meramente virtual o potencial. Como he afirmado anteriormente, el discurso metonímico se presenta y se refiere a sí mismo como principio estructurante más que como un constructo particular. En principio, el discurso metonímico sí implica una comprensión de la necesidad de lo que, en la teoría matemática de conjuntos, se llamaría el “Complemento de Lenguaje” (L'), es decir, un exterior al conjunto “Lenguaje” (L), dentro de un determinado “Universo” ($U = L + L'$). Sin embargo, esta alteridad no es nada más que un requisito necesario para la autodefinición. Al mantener su posición como el sitio exclusivo de la enunciación subjetiva, el discurso metonímico excluye la posibilidad de un diálogo con otro sujeto en particular. Si bien acepta la alteridad como una función abstracta, no hay referente externo para delinear su finitud.

Por otra parte, el desconocimiento de la diferencia cualitativa y el énfasis exacerbado en la diferencia como función abstracta paradójicamente congelan la diferencia respecto a identidad particular. Esto se ejemplifica en la defensa que hace Young de la contribución de Derrida al proyecto político de la crítica poscolonial. La siguiente cita comprende una sola oración. El predicado es sucinto. El sujeto de la oración, sin embargo, consiste en una larga lista de varias formas de diferencia:

La fuerza y sus rastros en el lenguaje, de la cual debe haber emancipación o al menos debe estar sujeta a resistencia, la locura como el otro excluido de la operación de la razón, las estructuras interiores/exteriores, el mismo y el otro, el reino de la violencia en la diferencia entre el mismo y el otro, la relación ética con el Otro, la alteridad, la diferencia, las diferencias en la identidad, la identidad que es diferente a sí misma, la traducción, el desplazamiento, la intromisión desestabilizadora de lo marginal, lo subalterno subversivo, la dependencia constitutiva del centro de lo marginal o de lo excluido, la diseminación y el concepto de una diáspora sin el punto final de un regreso definitivo y, sobre todo, la historia como violencia, violencia ontológica, ética y conceptual –todos estos formaron los temas [*subjects*] de los libros anteriores de Derrida (Young, 2001: 418).

Semántica y (teleo)lógicamente, los elementos de la lista casi no añaden nada fuera de lo que el lector pueda traer a colación por co-

nocimiento previo o libre asociación. Esta falta de una mayor complejidad, interés o progresión lógica, a medida en que esta larga oración se desenvuelve, se acentúa con el carácter anticlimático de su conclusión. Después de haberse creado expectativa en el lector por tiempo largo y sostenido el desenlace al cierre –con el predicado tan sólo nos notifica que éstos eran los “temas” de Derrida, es decir, sus *subjects*, palabra que significa tanto “temas” como “sujetos”–. El valor de los elementos de la lista que juntos ocupan el lugar gramatical del sujeto parece ser sólo que aumentan el número total de los componentes; tienen una función inflamatoria más que informativa.

La cuestión clave aquí es el predicado de la oración. Young sugiere que todos estos elementos son importantes, o por lo menos relevantes, en esta etapa de su argumento dado que “forman los temas [*subjects*] de los libros anteriores de Derrida”. Esta declaración implica de manera literal y figurada que la contribución de Derrida a la causa ha consistido en desplazar al *sujeto* tradicional del discurso occidental. Sin embargo, cuando se lee a contracorriente, la frase de Young pone en escena los peligros y los fracasos en la realización de dicho potencial. El desplazamiento del sujeto occidental no se complementa aquí (y mucho menos suplanta) por un sujeto que sea un sujeto histórico otro, un otro particular, otro de facto. El sujeto sigue siendo el mismo, pero su conciencia se ha dividido. Ahora, la diferencia como función abstracta, paradójicamente esencializada en conceptos que denotan la diferencia, ocupa el lugar (gramatical) del sujeto en los discursos metonímicos dentro de los estudios poscoloniales.

Los discursos metonímicos basados en una ideología del significante sí admiten la existencia del sujeto, pero sólo como una necesidad lógica y estructural, reduciendo el sujeto a la función gramatical. Por lo tanto, la tendencia metonímica dentro de los estudios poscoloniales excluye la posibilidad de diálogo, ya que admite una posición de sujeto única: la del enunciador del texto. Tradicionalmente, la crítica poscolonial se ha ocupado del discurso articulado desde lugares distintos a la academia del primer mundo. Sin embargo, la reducción del sujeto histórico al gramatical excluye cualquier posibilidad dialógica y hace que estos discursos sean esquizofrénicos, porque no hay más que un(a) (posición de) sujeto posible.

El lector probablemente recordará el famoso diagnóstico de Fredric Jameson del posmodernismo como esquizofrénico. Los estudios poscoloniales exhiben una tendencia similar. En ambos casos, la materialidad del significante está peligrosamente en juego. Sin

embargo, hay una diferencia importante. Jameson sigue a Lacan para describir dicha patología como una ruptura de la cadena de significantes (1991: 26). Las tendencias metonímicas en el discurso poscolonial presentan un desplazamiento más que una ruptura. A diferencia de la esquizofrenia en sí, entendida en términos lacanianos, los discursos metonímicos no son tanto un desvío de la normalidad (del orden socio-simbólico como está representado por la cadena de significantes), sino más bien la condición que estructura dicha normalidad.

Al describir la condición contemporánea como esquizofrénica, como una conciencia subjetiva –dividida pero única–, Jameson hace uso de una personificación. El elemento patológico de la tendencia metonímica en los estudios poscoloniales no es algo inherente a una conciencia subjetiva abstracta, es un problema de dónde y cómo se posiciona esa conciencia. Como elaboraré en el próximo capítulo en relación con la obra de Gayatri Spivak, la barra que divide esta conciencia única puede ser identificada como la división internacional del trabajo (DIT). A través de la figura del subalterno de Spivak, Occidente queda marcado como el lugar del significante y el mundo no occidental como el lugar del significado. Este desplazamiento niega al sujeto no occidental en cuanto sujeto, reduciendo al mismo tiempo la conciencia universal occidental a una subjetividad esquizofrénica, reificada en la irreductibilidad material del significado.

Para este breve diagnóstico me baso en “¿Puede hablar el subalterno?”. Ese ensayo, uno de los textos más influyentes en la teoría poscolonial, trata fundamentalmente la cuestión del sujeto. Su primera oración lee: “Algunos de los enfoques críticos más radicales nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar al sujeto de Occidente, o a Occidente como Sujeto” (1994: 66). A continuación, Spivak afirma que dos intelectuales europeos contemporáneos, Michel Foucault y Gilles Deleuze, no son tan radicales como pueden parecer. Además de que su enfoque en el poder y en el deseo deja de lado la teoría de la ideología y un análisis sostenido de las estructuras macrológicas, estos autores reintroducen subrepticamente al sujeto indiviso. Por otra parte, mientras que no reconocen su propia situacionalidad histórica, representan el sujeto oprimido (políticamente no representado) como análogo a la experiencia concreta como tal. Spivak considera también que, en la obra de Deleuze, la fusión entre representación política y representación lingüística lleva a una política utópica esencialista, que supone que los oprimi-

dos sí pueden hablar –a través del discurso transparente del intelectual primermundista (1994: 68-75).

En un segundo apartado de su artículo, Spivak analiza las categorías taxonómicas utilizadas por el grupo de Estudios Subalternos para mostrar cómo “el subalterno” sólo puede definirse en oposición a otra cosa. Se trata de una “identidad-en-diferencial” (1994: 79). Spivak también demuestra cómo otras categorías empleadas por el grupo de Estudios Subalternos se definen en términos de su diferencia respecto a un ideal establecido (pp. 78-79). Por el contrario, en el entendimiento de Foucault de Occidente (que a su vez es el “*Subject* [sujeto/tema] de la Teoría”), éste es siempre idéntico a sí mismo (p. 69). La representación de Foucault de Occidente como sujeto autónomo ignora cómo el Occidente es producido por el proyecto imperialista. El Occidente de Foucault no admite ningún referente externo. A continuación, Spivak propone la obra de Derrida como una alternativa más útil para ser adoptada por la crítica poscolonial (p. 87). Dado que la ecuación Occidente-Sujeto es un hecho inevitable, ella propone que la única maniobra ética y epistemológicamente productiva para el intelectual del primer mundo es, siguiendo el ejemplo de Derrida, reconocer sus propios límites (pp. 87-90).

El último apartado de Spivak aborda la pregunta que da su nombre al artículo. Ella afirma que la mujer del tercer mundo es el mejor ejemplo del subalterno, ya que su exclusión es triple: en términos de clase, raza y género (pp. 90-94). Sin embargo, Spivak no aborda a la mujer del tercer mundo en términos generales, sino que se enfoca en el ejemplo específico de un grupo subalterno asociado con la práctica del sati (la autoinmolación de las viudas) en la India colonial (pp. 94-103). La referencia finalmente se reduce a una sola mujer dentro de ese grupo: Bhuvaneswari Bhaduri (pp. 103-104).

Spivak denuncia cómo el sati fue investido ideológicamente por el patriarcado local, así como por el imperialismo británico, para servir a las narrativas que justificaban sus respectivas prácticas machistas. Aunque aparentemente opuestas, estas dos narraciones se legitiman entre sí. Spivak, por último, describe una tercera reescritura del sati: el suicidio de Bhuvaneswari Bhaduri. Pero, a partir de la posición subalterna, el texto hegemónico sólo puede ser reescrito con sangre y al costo de la vida propia. Aun a ese costo, la reescritura de Bhuvaneswari “no puede ser escuchada ni leída” (p. 104). Inmediatamente después de su muerte, se impone una lectura hegemónica de su suicidio. Spivak concluye el artículo con el párrafo siguiente:

El subalterno no puede hablar. No hay virtud alguna en una lista, como de lavandería, que incluya “mujer” por piedad. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual como intelectual tiene una tarea circunscrita que no puede desconocer con un ademán ostentoso en su discurso (p. 104).

Para Spivak esa tarea circunscrita se refiere a la esfera limitada de acción propia al académico occidental. Esta esfera concierne a los agentes involucrados en la producción de la lectura: el escritor y el lector. También implica la capacidad del autor de penetrar, modificar y redespigar el canon filosófico.

Esta concepción de la esfera política propia al académico se basa en un entendimiento exclusivo del sujeto como su lugar en el lenguaje. El alineamiento de Spivak con Derrida (y, en menor medida, su distancia de Foucault), en esta etapa de su carrera (1985) la conduce a concluir que la intervención política más radical posible, para el académico radicado en Occidente, es reconocer sus propios límites. El hecho de que las declaraciones de Spivak en este sentido deban ser tomadas como estrategias, más que en cuanto su valor nominal, no altera el hecho de su posicionamiento discursivo.

Dado que Spivak critica la persistencia del sujeto indiviso en la teoría crítica occidental, su propia intervención se limita a escindir [*slash*] a ese sujeto. Mientras tanto, Bhuvanewari Bhaduri, entendida como una “identidad-en-diferencial”, ha de ocupar el lugar de la diferencia pura. El subalterno es en primera instancia una categoría analítica que Spivak retoma como tal del grupo de los Estudios Subalternos, y que luego Spivak convierte, a medida en que se desarrolla su texto, en una figura representativa (antropomórfica). Paradójicamente, esta figura representa la irrepresentabilidad. En una paradoja similar, hemos de reconocer en esta figura no una identidad particular, sino una paradigmática “identidad-en-diferencial” (1994: 79). En contundente contraste a esta exhortación, Bhuvanewari Bhaduri es traída frente a nosotros en toda la crudeza de su corporalidad racializada y sexuada.

Aunque los imperialistas británicos y el patriarcado indio por un lado, y Bhuvanewari Bhaduri por el otro, están todos involucrados en prácticas simbólicas, estas prácticas son cualitativamente diferentes. La posibilidad de que estos tres intentos narrativos puedan ser leídos como actos narrativos reside en las posiciones estructurales que sus enunciadores ocupan como agentes sociales específicos. Estas

posiciones estructurales, a su vez, determinan el acceso incluso a algo tan primario como la letra en cuanto soporte material del lenguaje. Sin acceso a la cadena significante que constituye el orden simbólico, Bhuvanewari Bhaduri no puede ser oída, es decir, no puede acceder a la posición de sujeto. Por lo tanto, el sujeto hegemónico ocupa el lugar del significante (es decir, de la letra en cuanto soporte material hegemónico, reificado, del lenguaje) y Bhuvanewari Bhaduri queda reducida al lugar del significado. Aunque las prácticas simbólicas se intentan desde distintos sitios, corren eternamente paralelas entre sí. Por definición, el sujeto subalterno deja de ser tal en el momento en que accede a la posición de enunciación.

He propuesto que la condición esquizofrénica asociada a la crítica poscolonial es un asunto de la (falta de) coincidencia entre el significante y el significado, más que una ruptura en la cadena significante. Asimismo, me he referido a las tendencias metonímicas en Bhuvanewari Bhaduri sólo en tanto figura paradigmática en los estudios poscoloniales. Aunque es Spivak quien escribió sobre ella, en los últimos veinticinco años esa figura ha sido extensivamente comentada y reescrita, adquiriendo una cierta independencia de su autora. El gran potencial metonímico de la figura apenas se realiza en el propio texto de Spivak. La escritura de Spivak resiste fuertemente la simplificación: el texto para ella es una acción y un campo de batalla, el lugar donde el sujeto occidental ha de ser dividido [*slashed*], complejizado y refutado. La importancia del nivel textual del discurso como campo de batalla para la autora queda evidenciado en su uso frecuente de la palabra *slash* (que en inglés significa tanto fisura o división como barra diagonal) para demostrar cómo el signo gráfico al que se refiere la palabra y el acto divisor que el grafema representa se implican mutuamente.

A pesar del carácter contestatario del subalterno tal y de cómo lo maneja Spivak, las posibilidades metonímicas planteadas por esa figura persisten. Un factor crucial es que, en el caso del subalterno poscolonial, el soporte material del lenguaje es corporal y no literario. Por lo tanto, he sugerido que, en otros campos académicos, la tendencia metonímica se limita a tomar la parte por el todo o el significante por la cosa, es decir, sólo se expresa como un mecanismo reductor. Pero, en el poscolonialismo, el mecanismo reductor se desplaza hacia *sujetos* parciales, individuales o colectivos, que son reducidos a sus funciones significantes como objetos, a su función como soporte corporal del lenguaje. El potencial estructural del significante –la letra como

parte de un sistema— se confunde con su dimensión fenoménica, con rasgos socioculturalmente significativos de raza y género.

En este caso, entonces, el elemento esquizofrénico no es la expresión de una afección patológica, como lo era en el análisis de la posmodernidad de Jameson, sino un principio estructurante inexpressado. Tomando prestado un concepto que Jameson emplea en otro lugar (1981), puede describirse como su “inconsciente político”. El Occidente es el lugar del significante y el no-Occidente el lugar del significado. Este desplazamiento niega al sujeto no occidental como sujeto de facto. Gayatri Spivak introduce la diferencia para cuestionar al sujeto hegemónico. Sin embargo, “¿Puede hablar el subalterno?” no intenta introducir la diferencia cualitativa en la ecuación.

En cuanto principio estructurante de la hegemonía, la diferencia reafirma la totalidad, más que cuestionarla. Esta totalidad sólo puede afrontarse mediante la negación de sus negaciones. La totalidad sólo puede ser resistida involucrándose con ella, confrontándola con lo que excluye. Como Adorno argumenta con respecto al principio de trueque, la totalidad “debe ser afrontada condenándola a la no-identidad consigo misma, a la no-identidad que niega, según su propio concepto” (1983: 147). Esta crítica de la totalidad, del capitalismo, de la ideología en general, debe operar en y por medio de, así como en contra de, el modo identitario del pensar, porque es inmanente al pensamiento. Por lo tanto, Adorno afirma que la crítica de la ideología “es una crítica de la propia conciencia constitutiva” (148). Además, propone que, en la medida en que la identidad es constitutiva de nuestra propia conciencia, el pensamiento siempre tenderá a la síntesis y a la definición, en un intento de reconciliarse con el *yo* (148). En lugar de ser resistida, la persistencia de la ideología debería ser reconocida e incorporada en las críticas que tratan de trascender, o tal vez de realizar, la promesa retenida de la ideología del significante.

El sujeto hegemónico escindido [*slashed*] de Spivak permite la existencia de la alteridad como función abstracta, pero no admite la posibilidad de un sujeto que sea a la vez un otro y capaz de acceder al orden simbólico. Por lo tanto, en términos adornianos, la refutación de Spivak permanece dentro de la misma ideología que refuta, ya que no niega su negación constitutiva. Negar la negación implica trabajar en contra de la negación de una realidad histórica que una ideología determinada tiene como su base. La única forma en que se puede negar la negación, según Adorno, es realizando lo que ésta niega. En el caso de Spivak, y en la crítica poscolonial en términos

más generales, negar la negación requeriría la realización del discurso como una praxis dialógica *actual*, en los dos sentidos definidos con anterioridad.

INSERTARSE EN UNA TRADICIÓN: LA IDEOLOGÍA DEL SIGNIFICANTE Y LA TEORÍA POSCOLONIAL

En este primer capítulo he planteado conceptos base tales como “discursos metonímicos” e “ideología del significante”, herramientas fundamentales que utilizaré para llevar a cabo análisis situados en los capítulos siguientes. En la construcción de dichos conceptos, he operado sobre todo en mi capacidad como lectora, revisando minuciosamente textos de autores clásicos como Adorno o Lacan. Me he detenido sobre todo en Lacan no sólo porque lo estoy leyendo de una manera idiosincrática que requiere explicación, sino también porque la tradición en la que éste escribe, es aquella que legitima las propuestas de los propios textos de teoría poscolonial que conforman mi objeto de estudio. Ya que el objetivo de este libro es articular una crítica de los mismos que tenga resonancia y no sólo reacción dentro del campo, he comenzado por consolidar mi posición dentro de un marco de referencia, una tradición y un lenguaje compartido.

Tras exponer la lógica que sostiene mis conceptos base, investigué cómo es que estos operaban en el trabajo de dos de los autores de teoría poscolonial más reconocidos hoy en día: Gayatri Spivak y Robert Young. A diferencia de los escritos estereotípicos de la teoría poscolonial que se producen bajo la influencia del giro lingüístico en la década de los noventa, el estilo de Young no es autorreferencial, fluye de acuerdo a convenciones más tradicionales para la construcción de oraciones y unidades discursivas más amplias. Sin embargo, el discurso de Young es metonímico en la medida en que simula una intervención del lenguaje en la realidad. Una de las maneras en las que lo hace es haciendo caso omiso de la teleología histórica y, en consecuencia, tomando la causa por el efecto. En los argumentos de Young, la imitación estilística que un discurso hace de la realidad extralingüística es considerada tan eficaz como su intervención de facto en la historia. Esta confusión cronológica, como aquella denunciada por Chow, ofusca la responsabilidad histórica que el discurso en cuestión tiene en relación con su entorno.

Pero incluso mi propia retórica está enredada con el fenómeno que he criticado. No sólo he abordado la lógica de la metonimia, también he trabajado en, y a través de ella, desde mi propio punto de vista ideológico y de acuerdo con mis propios fines. Por ejemplo, he leído con atención unas partículas discursivas muy pequeñas y de esos análisis he llegado a conclusiones generalizadoras; esa maniobra es manifiestamente sinecdótica. Aun así, he decidido hacerlo porque creo que los discursos metonímicos, en cuanto son motivados por lo que he denominado la ideología del signifiante, no se pueden reducir a los instrumentos representacionales que emplean. Pero esto no anula el hecho de que, como un mecanismo retórico cualitativamente específico, la metonimia es un dispositivo que posee un potencial particular; retiene una promesa específica. Su posicionamiento ideológico y su productividad epistemológica dependen de la manera en que su potencial se realiza, o no, dentro de la especificidad histórica de los contextos que la exceden. Mientras que otros artificios retóricos con los cuales me he relacionado en este capítulo, como la metáfora, la analogía o la negación de la negación no son garantía en sí, creo que la *actualización* de sus promesas es el procedimiento más pertinente en el marco de la hegemonía post-1989 pues la hegemonía presente depende de la simulación, de una retórica que perpetúa el sistema al poner en escena la resistencia al mismo, una estética de la resistencia que corre paralela a la realidad y perpetuamente pospone las articulaciones a lo largo del eje vertical del lenguaje.

A pesar de que ningún dispositivo retórico puede garantizar el uso a que se destina, la ideología del signifiante, al exacerbar la materialidad de las unidades más pequeñas de la mediación lingüística, nos quiere hacer creer que no hay un sujeto detrás del signifiante ni una historia a su alrededor. Al desplazar la creencia al signifiante como tal, declara haber acabado con el sujeto por completo. Este simulacro se puede mantener porque el signifiante tiene un efecto autorreflexivo, que no es una función autorreflexiva, sino simplemente un efecto logrado a través de un mecanismo autorreferencial. El signifiante autorreflexivo es un simulacro no sólo porque es una externalidad que emula al pensamiento sin poseer su cualidad ontológica, sino también porque los sujetos sólo pueden constituirse mediante la praxis intersubjetiva. La utilización de Occidente como el lugar del signifiante y del poscolonial como subalterno como el lugar del significado, entonces, pone en escena la (des)articulación de un sujeto hegemónico único, escindido [*slashed*], esquizofrénico.

Por lo tanto, en la teoría poscolonial de la década de los noventa, el sujeto universal persiste, pero la división macro-estructural del mundo puede ahora ser considerada responsable de las fisuras [*slashes*] en su personalidad. En este signo paradigmático del predicamento poscolonial, donde el Occidente es el lugar del significante y el no-Occidente el lugar del significado, la fisura o barra diagonal a la que Spivak se refiere como *slash* ocupa el lugar de la división internacional del trabajo. Este desplazamiento metonímico, basado en las similitudes gráficas y conceptuales entre la barra de S/s y la DIT, en sus respectivas escalas, nos quiere hacer creer que al llegar al otro lado de una fisura, también hemos cruzado la otra. Aún más problemáticamente, nos quiere hacer creer que si la barra diagonal o *slash* micrológica es, por definición, una barrera irresoluta, tampoco puede trascenderse la otra. Léida en y a través de la barra diagonal [*slash*] de S/s, la DIT no parece delinear un determinado orden de poder, el reconocimiento de lo cual abriría el campo de lo político, sino que queda naturalizada como la condición misma del ser, como el principio necesario para participar en el orden simbólico.

Debido a dicha naturalización, la maniobra es ideológica. La forma en que la naturalización se presenta comparte el carácter prepóster que Silverman señala en su crítica a Lacan. Para ella la alienación del sujeto no precede, como Lacan argumenta, a la ideología cultural en la que el sujeto se forma como tal. La alienación que el sujeto experimenta en el régimen del Imaginario en su temprana infancia es resultado de una configuración históricamente determinada en el régimen de lo Simbólico, cronológicamente posterior para el individuo, pero preexistente a su nacimiento. Una confusión similar entre causa y efecto emerge en la figura de Spivak del subalterno, figura que es al mismo tiempo marca de una “identidad-en-diferencial” abstracta y un cuerpo específico, vigorosamente racializado y sexuado. Dicha superposición permite un fácil desplazamiento de ida y vuelta entre los signos de la alteridad y posiciones de sujeto históricamente específicas.

Para que las sustituciones de la alteridad interna por la externa o de la barra divisora [*slash*] de S/s por aquella de la DIT puedan operar sin ser percibidas, hay que poner la propia fe en la barra diagonal [*slash*], en la DIT, o en cualquier otra marca como la partícula más pequeña de una estructura virtual autosostenida y autolegitimadora. La ideología del significante considera redundante la especificidad histórica, cualitativamente inconmensurable de la barra diagonal [*slash*]

de S/s con respecto a la DIT: un espejismo, un efecto del significante. Por lo tanto, la historia del imperialismo que todavía hoy participa en el mundo y estructura su futuro a través de la DIT se ofusca. La relación entre la división epistémica y la división internacional del trabajo que ha quedado planteada aquí, se analiza a fondo en el capítulo dos.

En este capítulo, he discutido la velada reivindicación de algunos intelectuales contemporáneos de su capacidad de trascender su propia especificidad histórica; reivindicación que reifican en forma de un tropo retórico: la metonimia. Como promesa de realización perpetuamente postergada, la metonimia es contraria a la negación de la negación, ya que esta última busca trascender la violencia epistemológica mediante la realización de lo que una ideología dada promete y, sin embargo, deniega. La promesa retenida de la ideología del significante es la trascendencia de la ideología. Sin embargo, como Culler, Adorno, y mis propios análisis han indicado, la ideología como tal no puede ser trascendida. Pero, tomadas en su especificidad cualitativa, ideologías particulares sí lo pueden ser.

II. OTRAS ESTRATEGIAS: AUTORREFLEXIVIDAD Y LA NUEVA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

He definido la autorreferencialidad como la degeneración de la autorreflexión en un gesto vacío. También he analizado las forclusiones epistémicas y políticas que este tipo de gestos vacíos pueden provocar. Ahora, quiero enfocarme en un modo de crítica más constructiva, concentrándome en un ensayo que me parece altamente autorreflexivo, “More on Power/Knowledge” o “Más sobre el poder/saber” (1993a), de Gayatri Spivak.

Como he afirmado en referencia a Chakrabarty, la escritura autorreflexiva no trata sobre el autor, sino sobre la relación entre las dos entidades implicadas en escribir historia (1989). Enfocarse en la relación entre el escritor y su objeto de estudio situados es enfocarse en las realidades históricas por las que se produce la diferencia entre ambos. De esta manera, la autorreflexividad se puede llevar a cabo como un acto político y como una declaración política respecto a ese acto. Además, en la medida en que esto implica tomar en cuenta todos los elementos que intervienen en el acto historiográfico de interpretación, la escritura autorreflexiva acrecienta la precisión metodológica. Por lo tanto, la autorreflexión puede ser de gran importancia epistemológica y facilita, al mismo tiempo, comentarios políticos circunscritos pero cruciales.

Para determinar los límites y las posibilidades de esa circunscripción, en este capítulo comparo el ensayo de Spivak con un libro de Néstor García Canclini. El texto de Spivak, un clásico de la teoría poscolonial, encuentra un contrapunto provocador en *Diferentes, desiguales y desconectados (DDD)*, un libro que se encuentra fuera de los límites del corpus que tradicionalmente se considera como crítica poscolonial. Sin embargo, *DDD* sólo ofrece un enfoque diferente a lo que es una antigua preocupación del poscolonialismo: la configuración desigual de Occidente y del resto del mundo como lugares adecuados de enunciación y de constitución del sujeto.

Los sujetos pueden distinguirse en función de su estatus ontológico, es decir, sujetos fácticos [*actual subjects*], discursivos, o sistémicos; en función de su acceso al poder/saber, es decir, el sujeto poscolonial

como subalterno o el sujeto poscolonial como intelectual; y en función de su estatus textual, es decir, el autor, el otro interpelado o el otro representado. En todos estos casos, el grado y el modo de autorreflexión del cual los sujetos participan es siempre un criterio fundamental para definirlos. Por lo tanto, interpelo las diferentes posiciones de sujeto que Spivak y García Canclini discuten, pero me concentro en las formas de autorreflexividad en las que ellos mismos se involucran.

Como Spivak ha escrito en otra parte, el sentido radical de “reflexión” es “un replegarse de vuelta en” (1996: 270). En este sentido, la autorreflexión que me interesa en “More on Power/Knowledge” puede ser entendida como un repliegue del texto en sí mismo, que produce una superposición de capas que aumentan su profundidad. Voy a explorar las formas en que las diferentes capas de “More on Power/Knowledge” de Spivak se relacionan entre sí. Al tomar en cuenta que la textualidad y el contenido discursivo son dos de dichas capas, defino una forma autorreflexiva como una en la cual la constitución formal puede ser interpelada como responsable del significado producido. Sin embargo, la autorreflexividad que caracteriza a “More on Power/Knowledge” se logra principalmente a través de una relación (y de una forma de responsabilidad) que, en principio, excede al texto: aquella que existe entre la autora y sus lectores.

Spivak ofrece a sus lectores la “intimidad crítica” que propugna. Como explica Mieke Bal, la “[i]ntimidad crítica señala una relación abiertamente opuesta a la de ‘distancia’ (clásica académica y pedagógica) y señala subjetividades en plural” (2002: 289).¹ Bal también observa que la escritura de Spivak puede ser descrita como “un discurso completamente responsable ‘en segunda persona’” (2002: 322). La propia Spivak comenta que cuando interactuamos profundamente con una persona, las respuestas vienen de ambos lados: a esto se le llama responsabilidad y estar sujeto a rendir cuentas (1996: 269-270). Su descripción de la responsabilidad expone la proximidad entre una respuesta, como “reacción observable”, y la responsabilidad, como “el estado, o el hecho, de ser susceptible a ser llamados a rendir cuentas” (*Oxford English Dictionary - OED*). Al considerar un texto como el lugar donde se produce el encuentro intersubjetivo, se puede encontrar una correspondiente proximidad entre la autora y el lector, como trazos “observables” en el texto, y los agentes sociales reales que literalmente no aparecen en él, pero que son “susceptibles de ser llamados

¹ Para la traducción publicada, véase Bal, 2005.

a rendir cuentas”. Por lo tanto, las articulaciones con estos agentes que el texto establece pueden ser consideradas como una parte integral de sus mecanismos formales de construcción del significado. Si los trazos de la autora y de los lectores son de este modo ontológicamente constitutivos de la estructura del texto, entonces también participan en la capacidad del texto de replegarse en sí mismo, en su autorreflexividad.

Desde su primera publicación, “More on Power/Knowledge” ha contado con un amplio número de lectores. Apareció por primera vez como una contribución a *Rethinking Power* (1992). Desde entonces, se ha vuelto a publicar en *Outside in the Teaching Machine* (1993) y en *The Spivak Reader* (1996). Pero fue la publicación en 1993 de “More on Power/Knowledge” como capítulo de *Outside in the Teaching Machine* (OTM), que procuró al ensayo su audiencia más amplia. A lo largo de este capítulo, la versión a la cual me refiero es la que aparece en OTM.²

OTM es el segundo libro de Spivak. Desde entonces, ha publicado varios otros volúmenes enteros de autoría individual.³ A pesar de la gran cantidad de trabajo más reciente de Spivak, elijo concentrar mi atención en OTM ya que este libro marca la consolidación no sólo del lugar de la autora como migrante india en el corazón de las sedes académicas de Estados Unidos, sino también su esfuerzo por interpelar dicha posición, contestando el espacio privilegiado que ella y sus lectores ocupan. Dado que OTM pone en escena y discute la infiltración en –y la reconfiguración de– dicho privilegio, el tema de la estrategia, que Spivak caracteriza como “un artificio o un truco diseñado para burlar o sorprender al enemigo” es central al libro (1993c: 3).

Como señala Robert Young: “La paradoja de estar *Outside in the Teaching Machine* [“afuera en la máquina de la enseñanza”] resume para Spivak su propio rol paradójico dentro de la institución académica como una *outsider* profesional, una marginada que ahora se

² En teoría, las tres versiones de “More on Power/Knowledge” son exactamente iguales. Sin embargo, especificar mi fuente es crucial, ya que tanto la colocación del ensayo como parte de un conjunto más amplio, así como los errores tipográficos de dicha edición, serán relevantes para mi análisis.

³ Me refiero aquí a *Outside in the Teaching Machine* como el segundo libro de Spivak –después de *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1988)– porque todas sus otras publicaciones completas anteriores o son volúmenes colectivos, traducciones y recopilaciones de entrevistas o no están dentro del campo de la crítica cultural (como en el caso de la publicación de su tesis doctoral sobre W.B. Yeats).

encuentra en el centro del poder académico. Spivak se asegura de que su lector comparta su malestar” (1996: 230). El capítulo dos de *OTM* se interesa especialmente por el malestar del lector. Se enfoca en las complicidades entre el saber y el poder en las que participan los académicos cuando acceden a posiciones legítimas de enunciación, o incluso al canon de la filosofía occidental. Spivak demuestra los riesgos de tratar de aliviar ese malestar a través de soluciones fáciles, concentrándose en cambio en las posibilidades estratégicas que ese malestar puede precipitar.

Pongo al ensayo de Spivak en diálogo con el libro de García Canclini para explorar la relación entre los marcadores discursivos y geoeconómicos de los que se valen los autores para localizar al sujeto del discurso poscolonial. Mientras que “More on Power/Knowledge” es útil para localizar las posiciones de sujeto que están en juego en un texto, *DDD* es útil para localizar al sujeto entendido como principio estructurante de un campo. La posición discursiva del sujeto designa al autor de un texto específico, mientras que “el principio estructurante de un campo” se refiere al sujeto colectivo por el cual una práctica discursiva dada se estructura en sentido más amplio. Esta posición de sujeto colectiva se constituye mediante el entorno institucional, económico e ideológico que informa o limita al autor, ya sea que este último esté consciente de ello o no.

Al poner en escena un encuentro entre Spivak y García Canclini, pongo en diálogo el lugar discursivo y el lugar sistémico que, en sus respectivos ámbitos, definen la(s) posición(es) de sujeto del discurso poscolonial. La cuestión del plural aquí es ambigua ya que, si bien el énfasis de Spivak en la estructura dialógica de un texto pone en primer plano la multiplicidad de posiciones de sujeto involucradas (por lo menos aquellas de autora y lectores), el enfoque más panorámico de García Canclini pone en primer plano el hecho de que todos los agentes implicados ocupan una posición de sujeto relativamente homogénea, una vez que se tiene en cuenta el aspecto geoeconómico de sus características demográficas.

Las dos secciones que aparecen a continuación ofrecen un acercamiento a primer plano del ensayo de Spivak, explorando la autorreflexividad formal y el tema de la estrategia. Después de haberme ocupado de las posiciones textuales de sujeto de la autora y del otro interpelado, en tanto están construidas al nivel performático del texto, en la tercera sección abordo la cuestión del sujeto fenomenológico. Mi discusión se centra en cómo la geoeconomía participa en la

constitución de posiciones de sujeto diferenciadas, así como en la relevancia política del acercamiento de Spivak. Al contrastar la obra de García Canclini y la de Spivak, y con la ayuda de Foucault en segundo plano, distingo entre posiciones de sujeto fácticas [*actual subject positions*], discursivas, y sistémicas. En las dos últimas secciones, me concentro en *DDD* y en “More on Power/Knowledge” respectivamente para explorar cómo cada uno despliega distintas posiciones de sujeto de acuerdo a su uso de dos categorías analíticas paralelas, pero significativamente diferentes: la nueva división internacional del trabajo (NDIT) y la división epistémica.

SPIVAK, ESTRATEGIA

“More on Power/Knowledge” se estructura en torno a tres preguntas; la respuesta a cada una es el centro de los diferentes apartados que componen el ensayo. Las preguntas son: ¿Qué es usar críticamente una filosofía crítica? ¿Qué es usarla éticamente? ¿Quién puede hacerlo? (1993a: 25). Al abordar la primera cuestión, Spivak distingue las filosofías dogmáticas de las críticas, las filosofías críticas siendo aquellas que están conscientes de los límites del conocimiento (p. 25). Al leer la obra de Foucault a través de Derrida, y con una reconsideración de Heidegger como fondo común, Spivak se embarca en un análisis del uso de la palabra “poder” en la obra de Foucault. Ella sostiene que en la tradición filosófica del Atlántico Norte se presupone tácitamente un referente naturalizado por la palabra “poder”, que se le atribuye a Foucault, como si él tuviera “un compromiso ontológico con una cosa llamada ‘poder’”. Pero, afirma Spivak, el “poder” para Foucault no es una estructura, ni una institución, sino “el nombre que se presta a una compleja situación estratégica en una sociedad particular”. El acto de nombrar como “poder” a esta compleja situación estratégica, “produce el poder en el ‘sentido general” (pp. 27, 26, 28).

En “More on Power/Knowledge”, el poder en el sentido general es concebido como un campo de fuerza magnética. Está “marcado por estructuras de lucha irreductibles”, compuestas por el juego de fuerzas antagónicas (p. 32). Este libre juego antagónico llega a su término, el campo se polariza y se despliegan relaciones estables; el mecanismo es sostenido por sus tensiones interiores. El poder en el sentido general es virtual más que ontológico: tiene efectos visibles y

estructura el funcionamiento del poder en el mundo, sin embargo, no puede constituirse como objeto de estudio. Aun así, arguye Spivak, en la episteme estadounidense se ha concebido al “poder” sólo en su dimensión empírica, por lo que Foucault ha sido (mal)interpretado como un funcionalista (pp. 32-33).

También con respecto a las (mal)interpretaciones anglófonas de Foucault, Spivak sostiene que el sentido cotidiano del doblete francés, *pouvoir-savoir*, ha sido ignorado. Este sentido cotidiano permite una comprensión de *pouvoir-savoir* como ser capaz de hacer algo sólo en cuanto uno es capaz de darle sentido (p. 34). Mientras que el sujeto queda habilitado por su capacidad de hacer y de dar sentido a ese hacer, la manera particular en que puede hacer las cosas y en que puede dar sentido a las cosas está culturalmente determinada. Las implicaciones del uso común del doblete francés explican la concepción de Foucault del poder en el sentido general: “El poder como productivo y no simplemente represivo se resuelve por sí mismo en cierta manera si uno no se olvida del sentido ordinario de *pouvoir/savoir*” (p. 35). El poder en sentido general implica que el poder y la resistencia no son opuestos, sino elementos constitutivos de un sistema que tiende a la autoperpetuación. Participando en la imagen del sistema como un campo de fuerza magnética, las tácticas cotidianas de *pouvoir-savoir* pueden verse como acciones diarias que encuentran su soporte en terminales de resistencia que, independientemente de los objetivos para los cuales se dispongan, son constitutivos de la estructura de poder o del campo de fuerza del que toman parte (p. 35).

En respuesta a su segunda pregunta, “¿Qué es usarla [a la filosofía crítica] éticamente?”, Spivak recurre a *La inquietud de sí* (2005). Ella lee el texto de Foucault como un proyecto inacabado, concentrándose en la colocación de *pouvoir-savoir* dentro de un marco heideggeriano (p. 25). La obra de Foucault le sugiere que el sujeto no se constituye ontológica y éticamente (pp. 37-46). Dado que el aspecto ético de la autorrelación de un sujeto es históricamente específico, se puede describir la lectura que hace Spivak de *La inquietud de sí* como una historización –o incluso una politización– de la ontología.

La respuesta de Spivak a: “¿Quién puede hacerlo?”, es decir, “¿Quién puede [usar crítica y éticamente una filosofía crítica]?” es la más ambigua (p. 25). Por un lado, sugiere trayectorias metodológicas mediante las cuales el sujeto académico puede leer ética y críticamente. Por otro lado, sugiere que la posición de poder poseída por el sujeto académico es epistémicamente desventajosa. Por el contrario, la posición del

sujeto poscolonial, que ella describe como situada en un choque de epistemes, permite una perspectiva más amplia y un uso estratégico de la episteme dominante (pp. 46-51). Como elaboro en la siguiente sección, la posición de sujeto que emerge en el choque de epistemes juega un rol clave en la teoría de Spivak. Aquí, sin embargo, me concentro en la posición de sujeto del lector. Con la tercera pregunta de Spivak, es esta posición la que se pone en primer plano.

Al abordar las dos primeras preguntas, Spivak destaca las cualidades objetuales de la teoría. La primera pregunta conduce a Spivak hacia una discusión explícita del rol del lenguaje en la recepción de la teoría de Foucault: trata el nominalismo, la paleonimia, los sentidos restringidos y generales de los términos, los diferentes matices de palabras aparentemente equivalentes en inglés o en francés. La exploración de la segunda cuestión subraya los límites impuestos a la filosofía por sus sitios históricamente determinados de producción y recepción. La respuesta de Spivak a la última pregunta es donde adquiere protagonismo el uso estratégico del lugar de enunciación que ella ocupa.

Es sólo al responder la tercera pregunta que Spivak interpela directamente al lector. La autora utiliza insistentemente el pronombre de la segunda persona, “tú”, y lo enmarca en el imperativo condicional: “Si tú estás realmente involucrado en cambiar las políticas del estado, no puedes elegir; y, si como Derrida y Foucault, eres un académico escrupuloso, entonces escenificas la crisis en la relación” (p. 51). La interpelación de Spivak al lector no se construye a partir de la presuposición de una identidad fija de éste, sino que lo provoca desplegando otros dos elementos: su posición y capacidad de agencia. Al abrir trayectorias metodológicas alternativas para abordar filosofías críticas, ella incita a su lector académico a tomar conciencia de las posibilidades disponibles para su agencia. Sin embargo, el énfasis de Spivak sobre los límites epistemológicos de la posición académica indica la conciencia estratégica y autocrítica a través de la cual dicha agencia puede realmente llegar a ser eficaz.

La doble respuesta de Spivak a la tercera pregunta resuena con los procedimientos de Jacques Derrida, cuyo éxito como “un estratega” la autora atribuye a su capacidad de confundir, mediante la yuxtaposición de “la esperanza del éxito y el miedo al fracaso” (p. 44). Si bien la recuperación de Foucault por parte de Spivak concierne el contenido de su obra, su apropiación de Derrida es a nivel metodológico. Spivak reconoce que Derrida ideó “una estrategia filosófica” para “oponerse

a la razón desde adentro” (pp. 43, 39, 44). Yo sostengo que en “More on Power/Knowledge” Spivak misma conceptualiza una estrategia discursiva para oponerse desde el interior al poder/saber occidental. En esa estrategia, el medio (el lenguaje) y el objetivo (el lector) adquieren una importancia central.

Michel de Certeau señala la importancia de la posición en la definición de estrategia:

Llamo *estrategia* al cálculo de las relaciones de poder que se hace posible desde que un sujeto puede ser aislado. La estrategia postula un *lugar* que puede ser delimitado como *propio* y servir de base a partir de la cual sus relaciones con una *exterioridad* puedan administrarse. Como en la administración, cada racionalización “estratégica” se ocupa primero de distinguir el lugar “propio”, es decir, el lugar de su propio poder y voluntad, de un “medio ambiente”. [É]ste es un esfuerzo por delimitar el lugar propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro (1984: 35-36).⁴

Si bien la fundación del espacio autónomo es crucial para la estrategia, la táctica se caracteriza por su falta. De Certeau afirma que “la táctica es una acción calculada determinada por la ausencia de un lugar propio. Por tanto, ninguna delimitación de una exterioridad le provee la condición necesaria para la autonomía” (pp. 36-37).

Como de Certeau sugiere, la táctica es a la estrategia lo que la trayectoria es al mapa. Una trayectoria es un movimiento temporal en el espacio. Perfilada una figura que puede ser aprehendida de un solo vistazo, siempre y cuando ya haya sido mapeada, convirtiendo así:

la articulación *temporal* de lugares en una secuencia *espacial* de puntos. Una gráfica toma el lugar de una operación. Un signo reversible (uno que puede leerse en ambos sentidos, una vez proyectado sobre el mapa) se reemplaza con una práctica indisoluble de momentos particulares y de “oportunidades” y es por tanto irreversible. Es, pues, una huella *en lugar de sucesos*, una reliquia en lugar de acciones, es sólo un sobrante, el signo de su desaparición (p. 35).

Como trayectorias en curso, las tácticas son “indisolubles de momentos particulares y ‘oportunidades’” y sólo pueden “maniobrar ‘dentro del campo de visión del enemigo’”. Por el contrario, las estrategias son como trayectorias mapeadas, ya que ofrecen la posibilidad

⁴ Para la versión en castellano véase de Certeau, 2000.

de “ver al adversario como un todo dentro de un espacio distinto, visible y objetivable” (p. 37).

La constitución del lugar del estratega es un triunfo del lugar sobre el tiempo, porque aporta una cierta independencia con respecto a la variabilidad de las circunstancias. Además, permite una “práctica panóptica”, en la cual “los objetos foráneos pueden ser observados y medidos, y así control[ados]”. Ya que “ser capaz de ver (lejos en la distancia) es también ser capaz de predecir, de adelantarse al tiempo mediante la lectura del espacio”, esta práctica panóptica implica “un dominio de lugares mediante la vista” (p. 36).

Otra consecuencia de la fundación del lugar del estratega refiere a las complejidades del poder y del saber. De Certeau propone que:

Sería legítimo definir *el poder del saber* por medio de esta habilidad de transformar las incertidumbres de la historia en espacios legibles. Pero sería más preciso reconocer en estas “estrategias” un tipo específico de saber, uno sustentado y determinado por el poder de darse un lugar propio (p. 36).

Debido a esto, de Certeau aclara, el poder no es sólo un “efecto” o un “atributo” en el saber que entraña la estrategia, sino también su “condición previa” (p. 36).

Estas diferencias entre la estrategia y la táctica también operan en el ensayo de Spivak. El autor canónico Jacques Derrida es descrito como “un estratega”, en contraste con las “tácticas domésticas” comunes, que están en juego en el “*pouvoir/savoir* cotidiano” (pp. 44, 35). Estas últimas son concebidas como operativas en terminales de resistencia que no pueden ser distinguidas de (y que incluso son constitutivas de) el poder en el sentido general, o lo que de Certeau llamaría “los poderes invisibles del Otro” (p. 36). Además, la descripción de Spivak de la relación entre la teoría y la estrategia es similar a la concepción de de Certeau de las “‘estrategias’ como un tipo específico de saber” (Spivak 1993c: 36). Sin embargo, mientras que para de Certeau la compleja combinación entre el poder y el saber es una característica sólo de la estrategia, el análisis de Spivak en “More on Power/Knowledge” implica que esa relación persiste tanto en la estrategia como en la táctica. Ella sugiere que las tácticas *sí* implican poder/saber, aunque este poder/saber es diferente del que está en juego en la estrategia. Las tácticas implican al poder, pero sólo en el “sentido de la capacidad de ‘poder hacer’” cotidiano y también implican al saber, pero sólo en el sentido cotidiano de saber [*savoir*] en lugar de conocimiento [*connaissance*] (p. 34).

Spivak propugna las tácticas cotidianas de *pouvoir-savoir*. Sin embargo, debido al lugar geoeconómico institucional y discursivo que ella ocupa, y debido a la configuración del poder/saber que acompaña a ese lugar, partiré considerando su posición como la de una estrategia, al igual que la de Derrida, y no como la de un táctico. Spivak se coloca a sí misma en un sitio histórico de legitimación del poder (el discurso teórico), fracturándolo y reconfigurándolo desde dentro. Entre sus estratagemas está la exacerbación de las huellas de lo no escrito, lo no-anglófono, y lo no lineal en el discurso académico escrito de Occidente. Como propone Mieke Bal, una lógica hablada, oral, parece estructurar las largas, “retorcidas oraciones” de Spivak (2002: 322). El ritmo también tiende a la retórica de la oralidad, más que a la escritura. En “More on Power/Knowledge”, el flujo avanza por párrafos largos y saturados, interrumpidos repentinamente por párrafos de una sola frase. Spivak hace énfasis al igual que se hacen en el discurso oral: mediante la repetición. Escribe, por ejemplo: “La homología que voy a delinear es, estrictamente hablando, una homología imperfecta... Repito: es una homología imperfecta” (p. 36).

Con respecto a su uso del inglés, Spivak se vale también del francés para confrontar al idioma con sus propios límites. Además, invierte el orden habitual de las cláusulas en inglés y despliega la sintaxis de tal manera que una lógica foránea, subtextual, parece estructurar las oraciones. Esta lógica subversiva a veces fractura la superficie, produciendo accidentes tales como un adverbio en el lugar de un adjetivo, así como en: “a merely pragmatic nominalist” (p. 29). En otro momento, se abre camino a través de la superficie como Foucault “writed” en lugar de Foucault “wrote” (p. 33). En este último accidente, se expone el inglés en la arbitrariedad de sus propias convenciones, siendo “write” un verbo irregular.⁵

Spivak llama la atención del lector a la particularidad de las con-

⁵ El accidente “writed” aparece en *OTM*. Sólo he podido consultar una de las otras dos ediciones de “More on Power/Knowledge”. En la versión incluida en *The Spivak Reader* no figura “writed”. Aquí no pretendo argumentar a favor o en contra de la intencionalidad subjetiva de Spivak. Tampoco estoy considerando al texto como un todo autónomo y, por lo tanto, no estoy justificando una interpretación de “writed” a través de criterios propios del *New Criticism*. Por el contrario, al concebir al texto como un todo pero sólidamente situado e interdependiente, mi posición es que la lógica subversiva que estructura el uso de Spivak del inglés es tal que “los errores” de facto, ya sean rupturas deliberadas de las reglas gramaticales o erratas tipográficas, pueden escapársele fácilmente a los revisores (editores, autora, correctores de estilo, etc.).

venciones francesas ya que permite que la traducción al inglés de “*pouvoir-savoir*” modifique retroactivamente el original francés, refiriéndose frecuentemente –pero de manera selectiva– al doblete como “*pouvoir/savoir*”, con una barra diagonal [*slash*] en lugar de un guion (pp. 34-37, 44-46, cf. 34, 39 41, 42, 45, 48, 49). El primero en traducir el “*pouvoir-savoir*” de Foucault al inglés como “*power/knowledge*”, fue su ex-asistente de investigación en el Collège de France, Colin Gordon, quien también editó y tradujo *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (1980) de Foucault. Gordon escribe:

Traduje *pouvoir-savoir* como “poder/saber” en el título del volumen que lleva ese mismo nombre (que también he elegido yo). En mis “Notas finales” a ese volumen (233), que Foucault leyó antes de su publicación, he dicho que lo había hecho yo. Si se trata de una traducción mejor que “poder-saber”, como lo traduce Robert Hurley en *Disciplina y castigo*, que lo juzguen los demás; creo que mi razonamiento era, y es, que el guion tiene una semántica distinta en francés e inglés, y que el uso en inglés de la barra diagonal como conector es un poco más probable que haga evidente que se trata de un neologismo, de un ensamblaje conceptual original, y no (según la fácil y obvia interpretación errónea, que, por supuesto, inevitablemente siguió ocurriendo) un término que afirma que el poder y el conocimiento son uno y lo mismo. Pude haber pensado que un eco lejano del entonces reciente *S/Z* [de Barthes, 1970] habría podido inclinar la comprensión hacia el sentido de un acoplamiento diferencial y no de una relación de equivalencia (2006)⁶

Siguiendo la lógica de Gordon, la infiltración inversa que hace Spivak de la traducción en el original parece ser contraria al intento de Gordon de distinguir entre una relación de equivalencia pura y una de acoplamiento diferencial. En su uso intercambiable del guion y de la barra diagonal [*slash*] para conectar el doblete francés, es como si ella estuviera poniendo en primer plano el hecho de que la equivalencia y la diferencia son dos aspectos de la misma relación. Sin embargo, la fusión no es completa. Spivak no sólo respeta el uso de “*pouvoir-savoir*” al citar directamente a Foucault (38), sino que también a veces persiste en el empleo de “*pouvoir-savoir*” aun cuando presenta su

⁶ Este texto apareció por primera vez en 2004 como parte de una discusión en un foro en línea. Corroboré su autenticidad mediante comunicación por correo electrónico con Colin Gordon, el 16 de mayo de 2006. Véase Gordon, 2004, para el seguimiento de la discusión.

propio argumento (pp. 34, 39, 41, 42, 45, 48, 49). Esto expone precisamente la existencia de las dos versiones y con ello la intermediación de la propia traducción.

Como señala Gordon, la diferente semántica del guion en los dos idiomas ha contribuido a la interpretación errónea de Foucault. Sin embargo, como argumenta Mieke Bal, en la obra de Spivak los actos de malinterpretación también funcionan como una “pre-condición para la productividad” (2002: 292). Bal cita la declaración de Spivak de que su lectura de Hegel en *Crítica de la razón poscolonial* es “el tipo de ‘error’ sin el cual ninguna práctica puede habilitarse a sí misma”, y propone que la afirmación es aplicable a los análisis de Spivak en general, además de proporcionar una manera útil de abordar el libro de la propia Spivak (Spivak, 1999: 39; citada en Bal, 2002: 286). Lo mismo es válido para “More on Power/Knowledge”. Si bien el texto de Spivak en su conjunto es una crítica de cómo Foucault ha sido malinterpretado por lo que ella llama la tradición filosófica del Atlántico Norte, así como una propuesta para volver a leerlo a través de Derrida, a diferencia de Gordon, Spivak no se limita a evitar “la fácil y obvia malinterpretación de que el poder y el conocimiento son uno y lo mismo” (Gordon, 2006). Más bien, ella expone cómo la teoría de Foucault ha sido constituida retroactivamente a través de sus asimilaciones anglófonas. La intervención de la copla francesa con la correspondiente convención gráfica anglófona es la huella que traza esa historia.

Dado que la infiltración del doblete francés por parte de Spivak “no es simplemente un acto posmoderno de citar el pasado”, sino más bien una exposición de cómo el pasado (de un determinado corpus de conocimiento) no es estable, sino reescrito activamente desde la especificidad (lingüística) del presente, es similar a la noción de Bal de la historia prepóstera (1999: 267). Esta última es un desafío a la lógica común y a la cronología implacable que domina la historia. Sin embargo, opera bajo la convicción de que “la supresión de la contingencia de nuestra propia posición histórica impide la comprensión de la historia que es un suplemento indispensable para la historia como la practicamos ordinariamente” (pp. 104, 267). Spivak incorpora huellas que denotan una malinterpretación de Foucault en la medida en que exponen la realidad prepóstera del corpus que, desde la tradición académica anglófona, se llama “la teoría de Foucault”.

Además de las estrategias que llaman la atención a la especificidad de su discurso como un texto escrito y como un texto en inglés, Spivak avanza una tercera estrategia. La siguiente sección está dedicada

al análisis de esa estrategia, en la que la autora recurre a una forma no lineal (más allá de una no anglófona o no escrita) de disrupción. Ilustraré brevemente dicha estrategia. Las frecuentes dobles negaciones de Spivak se podrían convertir en una simple afirmación sin aparentemente alterar el significado. Sin embargo, esto excluiría el aplazamiento, la postergación, el intrincado camino que lleva al lector desde la primera negación a la segunda, a la articulación de ambas, a su resolución y finalmente de vuelta a la paradójica tensión que las mantiene juntas y que es, de hecho, el punto de la frase. Las constantes negaciones de Spivak son un ejemplo de cómo ella desestabiliza y, en consecuencia, expone, la linealidad.

Habiendo ilustrado las tres estrategias principales que operan en “More on Power/Knowledge”, concluyo este apartado con la idea de que lo no escrito, lo foráneo y lo no lineal prevalecen a tal punto que los lectores podrían no sentirse lo suficientemente cómodos con el lenguaje del texto y desconocer así al lenguaje mismo como un medio transparente de comunicación. De esta manera, se les lleva a los lectores, a quienes el texto centralmente se dirige, a reconocer que su campo de batalla, como académicos, inicia con el examen de aquellas mismas presuposiciones en cuanto al saber, al poder y al discurso que legitiman el ejercicio del poder “en el mundo real”. Spivak aterriza a sus “otros” interpelados en relación con los límites de su papel histórico como académicos en el primer mundo. Este anclaje histórico es también una habilitación. Al confrontar a sus lectores presupuestos con la posición que ellos ocupan, Spivak los confronta con las complejidades del poder y del saber en que participan. Esto provoca un malestar en el lector y el deseo de gravitar hacia la más inquietante (pero más productiva) posición de sujeto que emerge en el punto de choque entre epistemes, posición que, por definición de la propia Spivak, sólo puede ocupar el sujeto poscolonial.

TEJER, CITAR, ESCINDIR

Ahora me centro en la tercera estrategia de Spivak: su uso y simultánea fracturación de la linealidad. La linealidad, en el discurso escrito, es lo que Spivak llamaría “una habilitación violatoria”, de manera análoga a cómo describe el cambio teleológico como una habilitación violatoria (p. 44). “More on Power/Knowledge” está saturado de

signos de puntuación y énfasis tipográficos que tienen dos funciones: en primer lugar, llamar la atención sobre la materialidad de la escritura y, en segundo lugar, alterar el flujo fácil y lineal de la lectura. En el ensayo, las cursivas proliferan, sobre todo en lugares donde son inusuales, causan confusión o parece contrasentido hacer énfasis; aparecen sobre todo en las preposiciones. Este gesto obliga al lector a hacer una pausa, para volver a leer la oración y reflexionar sobre las posibles implicaciones de la palabra enfatizada. Pero, como una preposición no cuenta con un referente, se le lleva al lector a reflexionar sobre su función dentro de un contexto más amplio. Es significativo que Spivak enfatice las preposiciones, cuya función es expresar una relación entre palabras. Al poner énfasis en la relacionalidad, ella convierte las conexiones en obstáculos a lo largo de la trayectoria –de otro modo fluida– del discurso lineal.

Si bien las preposiciones en cursivas alteran la lógica lineal, ya que incitan al lector a hacer una pausa y a regresar para recapitular, una de las elecciones más características de Spivak con respecto a la puntuación, la barra diagonal o *slash*, introduce la simultaneidad. Aunque ocupan lugares diferentes en la línea impresa, las palabras que son unidas por un *slash* ocupan el mismo lugar a nivel de sintaxis y de la lógica. Enfrentado a la yuxtaposición de la linealidad a nivel del texto impreso y de la lectura progresiva, y a la simultaneidad en el plano lógico, se le entrena constantemente al lector en una relectura minuciosa del discurso teleológico. En casos como “poder/saber” (p. 25), este artificio, simplemente al indicar que las dos palabras se mantienen en una relación que no puede ser explicada mediante una conjunción en un discurso lineal, lleva al lector de Spivak a hacerse responsable de la articulación que establezca entre ellas. En casos como “y/o” (p. 26), este dispositivo plantea una indeterminación lógica que, de nuevo, ha de ser determinada (o no) por el propio lector.

Spivak no sólo utiliza los signos de puntuación como marcas en la página impresa, sino que también utiliza las palabras que denotan figurativamente estos signos, como cuando escribe: “poner entre paréntesis los problemas” (p. 28). Una vez más, uno de los casos más prolíficos es la palabra “*slash*”, con su doble significado en inglés como “barra diagonal” y “escindir”. Escribe Spivak: “escindirla [*to slash her*] con un ‘ismo’, incluso con el *feminismo*, pone en peligro su singularidad”, “una barra diagonal [*a slash*] entre estos dos nombres propios... marca un cierto *no* alineamiento”, “Foucault no está *en* Derrida, pero Foucault escindido [*slashed*] con Derrida le impide ser convertido

en un nominalista pragmático o en un héroe popular del feminismo americano” (pp. 46, 26, 29). Estos ejemplos indican la discontinuidad producida por el *slash*: perturba la singularidad (“pone en peligro su singularidad”), interrumpe la ordenación lineal (o “alineamiento”), y no es concomitante con los ideales humanistas liberales (implicado en cómo Spivak opone al *slash* al “nominalismo pragmático” y al uso de Foucault como un “héroe popular”). También desestabiliza la distinción entre los elementos formales de la escritura y las complicidades del poder/saber que están siendo abordadas. La importancia en el ensayo del *slash* como una figura del lenguaje es tal que, después de discutir ampliamente las afinidades entre Foucault y Derrida, Spivak coloca un extravagante párrafo de una sola oración que lee: “Sin embargo, el *slash* debe ser honrado” (p. 39). Además, estos ejemplos ponen en juego el sentido no tipográfico de *slash*, como se expresa de manera significativa en el uso repetido de Spivak de la siguiente metáfora: “leer a Foucault escindido en Derrida” (p. 28). “*To slash*” es “golpear violentamente”, “cortar o herir con un amplio movimiento”, “rasgar un vestido y exponer la ropa interior” (*OED*). En la escritura de Spivak, y en su lectura de Foucault, el *slash* es una “habilitación violatoria”, que rasga la linealidad, que rasga a Foucault, exponiendo lo que de otra manera no podría ser visto (Spivak 1993a: 44).

Spivak se muestra atenta a la materialidad del discurso y, así, a los límites de la escritura en cuanto sitio de poder/saber. Estudia “cómo el lenguaje de Foucault se está encorvando” en un momento dado y llega incluso a analizar la colocación de “una curiosa coma” en la obra del autor (p. 33). Al reconocer los límites del conocimiento de Foucault, Spivak abre nuevas posibilidades en su trabajo. Su interpretación también es posible gracias al hecho de concebir la obra de Foucault como fragmentada, como un proyecto inacabado. Ella no interpela la obra como un todo autónomo, sino que escinde [*slashes*] un fragmento y expone su lógica constitutiva. Cuando se vuelve a colocar en contexto, ese fragmento re-significa su entorno. Por lo tanto, Spivak señala el carácter abierto del corpus y de su propia intervención en el mismo. *Slashing* emerge como una metodología que expone no sólo aquello que está oculto en los textos que se analizan, sino que también deja al descubierto los gestos de intervención de la propia Spivak.

En todo el ensayo coexisten líneas paralelas de pensamiento, expresadas por la proliferación de largos comentarios e incluso frases completas entre paréntesis. La discontinuidad implicada por el *slash*

es una negativa a predeterminar modos de articulación a nivel expresivo del discurso. Otra ruptura con la continuidad es la irrupción de citas. Sin embargo, más que ser otra forma de poner en primer plano y desestabilizar la linealidad, la cita para Spivak es también, como su *slash* o barra diagonal, una forma de herida. La manera de citar que practica puede ser descrita con las mismas palabras que ella emplea para expresar el uso de las citas de Derrida en *Glas*: “Ésta no es una práctica posmoderna. No hay ninguna de esas citas seguras, absolutas, en las que lo que se cita se vacía de su propio texto o tejido histórico. Se trata de una cita que invoca la herida del corte del origen escenificado” (1992: 795). Spivak desea expresar la importancia del “texto o tejido histórico”, y destacar su concepción del “origen” como algo “escenificado”. Este uso cauteloso tanto de la deconstrucción como de la teleología es eminentemente estratégico. La noción de la historia como origen escenificado e invocado en el presente textual que Spivak narra en su análisis de *Glas*, es el tipo de politización que ella misma lleva a cabo en “More on Power/Knowledge”.

Su ensayo se caracteriza por la proliferación de citas y alusiones intertextuales que no se introducen de manera explícita. Más significativamente, después de la inserción de una cita, Spivak rara vez lleva al lector paso a paso de una observación en la cita, a lo largo de un argumento que conduce a una conclusión. Más bien, enfrenta al lector con el extracto no mediado y con sus propias deducciones ya elaboradas. Para captar todas estas deducciones, el lector debe desviar su atención del flujo lineal de la lectura y volver una y otra vez sobre las palabras de la autora, sobre sus propias impresiones iniciales de la cita, y sobre la cita misma.

A menudo, los indicadores en las elaboraciones de Spivak no se encuentran en la referencialidad directa sino en la equívocidad del lenguaje, en sus cualidades accidentales y polisemias. Me llama la atención que un punto importante en la argumentación de Spivak se expresa a través de una cita de *Finnegans Wake*, un libro que representa el impulso modernista a llevar la exploración formal hacia los límites de la comprensibilidad (p. 40). Aunque la inexplicada alusión a James Joyce es aparentemente desconectada, Spivak aprovecha al máximo el juego de palabras onomatopéyico del escritor irlandés para comentar sobre la exploración que hace Foucault de la constitución ética del sujeto.

La cita, sin embargo, funciona como una respuesta a lo que Spivak había discutido en los párrafos anteriores. Después de haber llegado

la culminación de su lectura de la obra de Foucault como una investigación sobre la constitución ética del sujeto, ella afirma: “Sin duda, este tipo de declamación por mi parte sirve para imponer una continuidad. Pero esta imposición se vuelve estratégicamente necesaria cuando la filosofía se ve como una iniciativa privada” (p. 39). Spivak asocia esta concepción de la filosofía con el neocolonialismo, el liberalismo y la concepción de Foucault como alguien que “incita al deseo de autonomía del poeta como a un *objetivo* ético general” (p. 40). Por lo tanto, después de declarar que ha hecho un uso calculado de la continuidad, rompe inmediatamente con ésta a través de la inserción de ese elemento inesperado que ella no integra completamente en la progresión explícita de su discurso. Además, esa ruptura se produce al colocar a la filosofía y a la literatura en el mismo plano, una manobra que no es concomitante con la concepción liberal de ninguna de las dos disciplinas y que permite a la literatura realizar lo que Spivak describirá más adelante como la capacidad única de la literatura para habitar simultáneamente la esfera privada y la pública (p. 48).

La “literatura”, una palabra que Spivak coloca entre comillas (p. 48), es un tema subtextual en el ensayo. Emerge en el discurso explícito en el punto donde Spivak declara que la literatura, a pesar de su estigmatización por parte de cierta “euro’-teleología” como “un ‘estadio menos desarrollado’”, se extiende a ambos lados de la brecha epistemológica entre lo público y lo privado (p. 48). Por lo tanto, ella establece una analogía implícita entre el punto de vista privilegiado de la posición del sujeto poscolonial, que emerge en el choque de epistemes, y la literatura. Extendiéndose ambas sobre dos epistemes, la literatura y la subjetividad poscolonial son posiciones que pueden ser usadas de manera estratégica. Dado que habitan la episteme dominante, están en una posición de habilitación; dado que habitan simultáneamente algo distinto a la episteme dominante, están en una posición de exterioridad relativa.

Si las tácticas cotidianas de *pouvoir-savoir* se ejecutan “dentro del campo de visión del enemigo” y son, por lo tanto, “el arte de los débiles”, entonces ellas gravitan hacia lo que Spivak concibe como la episteme subalterna (de Certeau, 1984: 37). Como “More on Power/Knowledge” sugiere, mientras que el teórico canónico traza estrategias desde su lugar dentro de la episteme dominante, el subalterno sin lugar debe cooptar estructuras de poder ya existentes (1993a: 49). El intelectual poscolonial, situado en el punto de colisión de ambas epistemes, está en una posición incierta entre la estrategia y la táctica,

posición que prueba ser estratégicamente ventajosa. Su exterioridad respecto al poder/saber dominante le permite una distancia crítica, mientras que su complicidad le permite un uso atento de dicho poder/saber. Siendo posible sólo a causa de un choque de epistemes, este posicionamiento no es sólo una actitud dirigida hacia un objeto particular o hacia una particular configuración de poder, sino una manera de pensar el mundo y de ser en el mundo.

Mientras que el choque de epistemes habitado por el sujeto poscolonial está violentamente en contradicción con la simultaneidad epistémica que la literatura abre, Spivak comenta sobre ambos ámbitos cuando analiza a la escritora poscolonial Mahasweta Devi (pp. 48-51). La literatura y la posición del sujeto poscolonial, dos perspectivas epistémicas diferentes pero análogas, se entretajan como temas en el texto de Spivak de manera tal que cada una aflora como contenido explícito de su discurso y, enseguida, se sumerge de nuevo al subtexto. En un punto, donde el tema explícito más reciente es la violación epistémica en el espacio descolonizado, Spivak cita a un autor que ella considera un humanista liberal, Richard Rorty. La única observación de Spivak sobre la cita de Rorty es un párrafo de una sola oración, que simplemente dice: "*Oh brave new world*" (p. 48). Si capta la referencia al título de la novela de Aldous Huxley, el lector se ve obligado a repensar las palabras anteriores, referidas al poscolonialismo, en relación con la literatura. La literatura y la posición del sujeto poscolonial se diferencian del discurso académico por su multiplicidad epistémica. Al encontrarse además yuxtapuestos, dejan expuesto al discurso académico en su dimensión retórica, y de tal forma se remarca la brecha entre la teoría y la práctica. El reconocimiento de esta brecha es importante para Spivak en la medida en que "poner en escena la relación de crisis entre la teoría y la práctica" impide la legitimación (a través del desconocimiento) de "la polarización entre el mundo académico y el mundo real" (p. 51).

Además de la literatura, la Historia es otra figura que en "More on Power/Knowledge" se extiende sobre ambos lados de la brecha entre forma y contenido. La Historia y la literatura, en los sentidos generales, son figuras interdependientes. La Historia es también una forma de "textualizar o tejer", mientras que la literatura es también una correlación (y por tanto una politización) del pasado en el presente. Cuando son hendidas [*slashed*] una en la otra, podríamos decir que la Historia y la literatura ejecutan "una cita que invoca la herida del corte del origen escenificado" (Spivak, 1992: 795). Cuando Spivak

analiza el citar táctico de la historia de la episteme de la Ilustración desde dentro del espacio poscolonial, contrapone la concepción teológica de la historia con la historia como un ejercicio político de citar en el presente. Mientras que la primera forma está asociada al poder imperialista, la segunda está asociada a la subjetividad poscolonial. Al argumentar que la Historia es tácticamente citada en el presente, Spivak efectivamente cita la palabra “citada”: aparece colocada entre comillas (1993a: 48). Así, el presente referencial y el presente del acto de la lectura convergen.

La cita de Spivak del discurso teórico canónico es análoga a la cita poscolonial de la historia de la episteme de la Ilustración: una invocación en el presente y un acto estratégico de legitimación. El texto de Spivak está saturado de citas. Ella asimila el vocabulario de los autores citados hasta causar desorientación. Invade constantemente las citas con corchetes, hasta el punto de dejar sólo las raíces de muchas palabras. Se infiltra y reconfigura desde dentro. Cita no sólo las palabras, sino también la lógica que las une. Sus argumentos se apoyan en homologías estructurales entre los constructos discursivos de los autores que analiza y los suyos. A pesar de ser una maniobra estratégica, sin embargo, esta citación enredada, incesante, es también el establecimiento de la responsabilidad hacia su legado como académica occidental. De este modo, Spivak ejecuta de manera cautelosa el “consentimiento al poder/saber dominante” que ella “no puede no querer” (p. 45). Este gesto resuena con aquel de los sujetos poscoloniales, quienes deben participar en el “malestar productivo de una crítica persistente” de valores que son a la vez una reivindicación política urgente y que están “codificados dentro del legado del imperialismo” (pp. 48, 46).

La barra diagonal [*slash*] marca ese doble filo característico de la estrategia de Spivak. También marca un límite, particularmente un límite epistémico. Como escribe Barthes, una barra diagonal puede ser imaginada como “el filo de la antítesis, la abstracción del límite, la oblicuidad del significante, el índice del paradigma, y, por lo tanto, del sentido” (1970: 113). Aquí vienen a la mente el interés de Spivak en los límites que conectan y separan las epistemes subalternas y dominantes, así como su ecuación entre el orden simbólico dominante y el orden simbólico como tal. Sin embargo, para Spivak los límites son, quizás predominantemente, de importancia ética. En 1996, ella escribe que el capitalismo, un sistema “basado en el sufrimiento a control remoto”, que saca provecho de la pasividad de sus sujetos,

opera bajo la ilusión de que la responsabilidad ética es una elección (1996: 277). Ser humano, implica Spivak, es estar siempre ya insertado en una estructura de responsabilidad (p. 277). “More on Power/Knowledge” sugiere que el primer paso hacia una reinserción eficaz a esta estructura es el reconocimiento de los límites propios –esos límites que, al definir históricamente el espacio del *yo*, definen el espacio del *otro* real. Para los académicos occidentales, afirma Spivak, estos límites han de ser definidos en términos de la configuración global-capitalista de poder/saber en la que ellos toman parte activa (p. 51).

Desde su título, “More on Power/Knowledge” (“Más sobre el poder/saber”) se posiciona como una respuesta a un otro existente antes del “Más”. Al ser el primer enunciado de Spivak una pregunta, al estar todo su texto estructurado en torno a preguntas, y al no tener ninguna de ellas respuestas claras, el texto pide al lector que responda, que entre en la estructura de responsabilidades que Spivak ha activado entre Foucault, Derrida y Heidegger, entre ellos y Mahasweta Devi, y entre todos ellos y ella misma.

Mientras pone en escena esta responsabilidad dialógica, Spivak también está abriendo una estructura de respuestas con su lector. Los diálogos entre los diversos autores son, en el momento de la confrontación entre el lector y el texto, historia documentada, en efecto llevada adelante, habilitada, a través del uso performático del lenguaje por parte de la autora. La estrategia explorada en esta sección reduce todos los modos de articulación sintáctica y discursiva al mínimo, llevando al lector a hacerse responsable de establecer la relación entre un elemento y otro. Esta estrategia escinde [*slashes*] el tiempo lineal y abre un tiempo compartido, simultáneo. La historia y la actualidad de la lectura se habilitan violentamente una a la otra, es decir, se escinden [*slash*] recíprocamente al Spivak escribir que: “La salida crítica está en el individualismo liberal, si ése es nuestro momento histórico dominante, incluso cuando nosotros nos encontramos en él al leer y escribir este libro” (p. 4). Así es como Spivak llama la atención sobre el “texto o tejido histórico” que articula su propio ensayo con la realidad contextual del lector (1992: 795). Spivak cita el presente histórico para herir [*slash*] la “suspensión de la incredulidad” que opera fuera de los textos.⁷

⁷ “Suspensión voluntaria de la incredulidad” – frase acuñada por el escritor Samuel T. Coleridge para caracterizar la ficción.

RELACIONES DEL SER CONSIGO MISMO, CON EL OTRO
Y CON EL OBJETO

Ya he tratado las tres preguntas que estructuran el ensayo de Spivak. Abordo ahora al autor que le ayuda a responderlas, Michel Foucault. “More on Power/Knowledge” puede ser visto como el intento de Spivak por reconciliarse con Foucault. La distancia crítica respecto a él, presente en su trabajo anterior, aquí se convierte en una “intimidad crítica”. Recupera las posibilidades abiertas por Foucault, haciendo sus teorías productivas mediante la lectura de su obra mediante Derrida, un filósofo con el que ella encuentra una mayor afinidad. Con la ayuda de Foucault y de la relectura que de él hace Spivak, en este apartado voy a explorar la autorreflexión de los sujetos fenomenológicos. Me enfoco en la forma en que la historia media autorreflexión. Por medio de la incorporación de Néstor García Canclini, en seguida abordo la forma en que la mediación histórica puede ser considerada como una herramienta para interpelar a ese otro que es el objeto de estudio en cuanto sujeto autónomo, históricamente real. Las relaciones entre el sujeto, el otro, y el objeto son los objetos centrales de mi investigación en este apartado.

Spivak utiliza la obra de Foucault para permitir que la variable de la historia pueda tomar parte en uno de los debates filosóficos más abstractos en la herencia de Heidegger: la cuestión de la constitución del sujeto. En su lectura de *La inquietud de sí*, Spivak conecta el acto ontológico por excelencia con realidades históricas y lo hace mediante el enfoque de Foucault en el aspecto ético de la autorreflexión. El análisis de Spivak de la relación ética del sujeto consigo mismo en la obra de Foucault se lleva a cabo en el contexto de otras dos relaciones, la que existe entre el sujeto y el otro, y aquella entre el sujeto y el objeto. Estas dos relaciones se refieren a los dos términos principales en el título de Spivak, el poder y el saber respectivamente.

En una monografía crítica sobre Foucault, Ali Rizvi propone “el ser consigo mismo, el ser con el otro y el ser con el objeto”, como los tres tipos de relación prominentes en la obra del filósofo francés (2001: 34). La relación del “ser consigo mismo” es de carácter ético, la relación de “el ser con el otro” es una relación de poder, mientras que la relación de “el ser con el objeto” se refiere al saber. Rizvi explica:

Foucault menciona tres relaciones fundamentales que encontramos en las sociedades humanas. Las relaciones de conocimiento, que Foucault define

como “relaciones de control sobre las cosas” (que incluyen las relaciones de verdad); las relaciones de poder, o lo que Foucault llama “relaciones de acción sobre las acciones de los otros” (incluyendo las relaciones estatales e institucionales); y relaciones éticas o “la relación de uno consigo mismo”. Estas relaciones no existen separadas entre sí, sino que están necesariamente conectadas y enredadas una con la otra (p. 23).⁸

En una nota, Rizvi aclara:

La relación de conocimiento es la relación entre el sujeto que conoce (el ser) y el objeto. La relación de poder es una relación entre el ser y el otro. La relación ética es una relación entre el ser y su propio ser (p. 102).

Cada una de estas relaciones corresponde a un nivel del régimen relacional de Foucault, y por lo tanto “cada sociedad tiene su régimen de verdad, su régimen de poder y su régimen de individuación (del cual la subjetivación es una forma particular)” (p. 78). En su análisis de *La inquietud de sí*, Spivak es muy consciente del enredo de la ética con el poder y el saber; sin embargo, su atención se centra en la relación del ser consigo mismo, el lugar de la constitución del sujeto. Poder y saber son relevantes en ese análisis sólo en la medida en que contaminan, condicionan o provocan esa autorrelación.

Spivak es crítica de la tradición heideggeriana que informa a Foucault, ya que ésta propone la existencia de un sujeto (universal) constituido como tal por el mero acto autorreflexivo, independientemente de etnicidad, género o historicidad. Sin embargo, ella encuentra en *La inquietud de sí* una posibilidad de concebir la constitución ontológica del sujeto como algo culturalmente mediado. Spivak argumenta que, si la exploración de Foucault del cuidado del ser sobre sí en la Grecia antigua se entiende sólo como una actividad refleja, una acción corporal, entonces permanece en la esfera de lo óntico, de las cosas en el mundo. Sin embargo, si se le entiende como una actividad codificada, en la que el sujeto se refiere a sí mismo, en cuanto *yo*, a través de su cuerpo, entonces entra en el terreno de lo pre-ontológico, en el cual el sujeto tiene un entendimiento tácito de sí mismo

⁸ Me acerco a Foucault a través de Rizvi ya que este último menciona tres tipos de relaciones que son fundamentales en la obra de Foucault, pero que están dispersas en diferentes volúmenes de su obra. A continuación, me atengo a la definición de Rizvi de dichas relaciones.

como sujeto. Por lo tanto, concluye Spivak, el proyecto de Foucault se puede entender como un primer paso en la investigación de la constitución ética del sujeto.

Dado que él señala la constitución ética del sujeto como algo cultural e históricamente específico, Spivak considera que la obra de Foucault puede servir para empujar al sujeto universal hacia la visibilidad y la especificidad. Además, a través de Derrida, ella recuerda a sus lectores la importancia de la “responsabilidad hacia la huella del otro” que está implicada en la relación ética con uno mismo (p. 40). De este modo, Spivak resitúa la cuestión ontológica (heideggeriana) en las proximidades de dos preocupaciones clásicas de la teoría poscolonial: la especificidad cultural y la relación entre el sujeto y el otro. Mientras que distingue claramente su propia trayectoria de la de “la posición existencialista”, no deja de señalar la productividad de sus perspectivas para el campo poscolonial (p. 45).

Como argumenté en el capítulo anterior, la esfera de lo ético —en lo referido a lo que Rey Chow denomina “el *otro* interior”— se ha utilizado para desplazar la esfera política (la cual se ocuparía del *otro* geopolítico), y poner en su lugar la diferencia interna, constitutiva del sujeto (1998: 5). Chantal Mouffe sostiene que esta tendencia, compartida por muchos discursos contemporáneos, sirve para legitimar la hegemonía presente. Al asumir el discurso incontestable de los derechos humanos como su base, la hegemonía actual elude cualquier cuestionamiento y forcluye la posibilidad de cambiar las estructuras de poder existentes, una posibilidad relegada al modo antagonista de la política, supuestamente obsoleto (2005: 5, 10, 29, 72-76). Como sugiere Arif Dirlik, mientras que el énfasis ético de la teoría poscolonial puede asociarse con su repudio al uso incuestionado de categorías fundacionales, aun así no acaba “en una afirmación de la historicidad, sino en un historicismo autorreferencial, universalizante, que vuelve a introducir por la puerta trasera una totalidad no examinada” (1994: 345).

El comentario de Dirlik sobre la autorreferencialidad en el poscolonialismo me trae de vuelta a una de las características más destacadas del texto de Spivak: la autorreflexividad. Es importante recordar aquí que ambas tendencias suponen un gesto de distanciamiento, seguido de un retorno, a lo mismo. Sin embargo, como el acto de constitución del sujeto por excelencia, la autorreflexividad implica un cambio cualitativo, una vuelta a lo óntico como lo ontológico. La autorreferencialidad carece de este cambio cualitativo; en el acto

mediante el cual el sujeto se señala a sí mismo, ese sujeto permanece inalterado. Por lo tanto, el gesto formal, como se sugiere en la lectura de Spivak de *La inquietud de sí, no es suficiente*. Se requiere la mediación de una externalidad de facto [*actual*] –que en la lectura de Spivak de Foucault es la especificidad cultural– para que el cambio cualitativo suceda. En otras palabras, la metaposición característica de la autorreflexividad se logra a través de una forma de (auto)relacionarse que es ya siempre históricamente específica.

Cuando se considera el lenguaje como categoría fundacional abstracta, la especificidad histórica implicada en los gestos de autorrelación no se toma en cuenta. Por lo tanto, se convierten en gestos vacíos. Al ser ejecutados principalmente como reificaciones de estrategias retóricas, tales gestos no interactúan con ninguna externalidad, así que ninguna relación de facto [*actual*] puede surgir. Éste no es el caso de Spivak en “More on Power/Knowledge”. Aunque metodológicamente comprometida con la deconstrucción, ella alude constantemente a los límites impuestos por su sitio histórico de enunciación, y por tanto se posiciona como un sujeto responsable *detrás* del texto.

Pero, independientemente de la deconstrucción de su propia posición de sujeto, Spivak sigue ocupando una posición de sujeto universal como autora del texto. Como afirma Foucault, el autor es una “entidad racional” y a “esta construcción se le asigna una dimensión ‘realista’” combinando al escritor (un actor social) y a la “función de autor” (el principio de articulación de un texto) en una sola figura (1977: 127 [ed. esp.: 1990b]). En la fusión de su rol como sitio universal de enunciación y su existencia como sujeto de facto [*actual*], Spivak hegemoniza la posición de sujeto. Esta observación puede parecer obvia a primera vista. Queda claramente justificada por la visión del mundo propia de Spivak, que hace hincapié en la indivisibilidad de poder y saber, y en el hecho paradójico pero inevitable de que hay que respetar las reglas de la hegemonía presente para poder subvertirla a escala local.

Sin embargo, como elabora Foucault, el autor, tal como lo entendemos, emergió a partir del Renacimiento, en estrecha asociación a la entrada de la literatura en el circuito de los valores de propiedad. En otras palabras, la concepción del autor como alguien que ocupa inevitablemente la posición de sujeto universal de un texto es una construcción históricamente específica. En el capítulo cuatro, voy a abordar un texto que no se basa en la misma idea de autoría que hemos heredado del Renacimiento: *Mabepari wa Venisi* (1969),

una traducción de Julius Nyerere de *El mercader de Venecia* de William Shakespeare.

Me apoyo en ese ejemplo y en la relativización que hace Anthony Appiah de su propia posición de sujeto como autor, la cual examino en el capítulo tres, para afirmar que la apropiación estratégica del sitio universal de enunciación por autores del tercer mundo residentes en el primero, e incluso la deconstrucción discursiva y performativa de esa posición, no es suficiente. Esto vale incluso para una de las teóricas más críticas dentro del campo, como considero a Spivak. Su enfoque es epistémica y políticamente productivo, especialmente si se considera el efecto que ella procura crear en su audiencia. Pero Spivak sigue apoyándose como única autoridad intelectual en fuentes clasificadas como occidentales, mientras el otro poscolonial escinde [*slashes*] e interrumpe ese corpus, pero no proporciona una contribución intelectual positiva en sí mismo. Por lo tanto, la autorreflexión que define la posición de sujeto es concebida allí como algo inevitablemente occidental, carente de una externalidad positiva.

Mi discusión de *DDD* de García Canclini está motivada por el hecho de que su marco de referencia difiere del de la teoría poscolonial, en la cual el discurso occidental persiste como referente fundacional. La desigualdad en la posibilidad de acceder a la posición de sujeto es un hecho innegable en el orden mundial actual, que requiere ser atendido con urgencia. Pero concebir esta desigualdad en términos de la oposición entre el Occidente y el *otro*, y de tal manera persistir en la fusión entre las relaciones del sujeto con el *otro* y del sujeto con el objeto, es una elección metodológica. En *DDD*, la ecuación entre el Occidente y la posición de sujeto universal se toma en cuenta, pero no se reafirma. El eje Occidente contra *otro* es sólo uno de los tres ejes analíticos en la obra de García Canclini.

DDD, Diferentes, desiguales y desconectados, es un estudio de la interculturalidad. García Canclini aborda el fenómeno a través de una afiliación triple a la antropología, a la sociología y a los estudios de la comunicación (2004: 13-15). Cada una de estas disciplinas explica una de las palabras en su título. Refiriéndose a la antropología, aborda la interculturalidad en términos de diferencia (*Diferentes*), refiriéndose a la sociología, la aborda en términos de desigualdad (*desiguales*), y refiriéndose a los estudios de comunicación, en términos de desconexión (*desconectados*). Por lo tanto, la "diferencia" que, como se ha señalado anteriormente, en algunas obras de teoría poscolonial se exagera hasta el punto de convertirse en un comodín retórico, susti-

tuyendo y sin embargo forcluyendo la diferencia real [*actual*], queda relativizada en *DDD*. Los otros dos principios operativos del libro impiden tal reificación del concepto.

Al declarar la necesidad de “una concepción posmetafísica del sujeto”, García Canclini considera que el sujeto debe ser recuperado no como una entidad “egocéntrica”, sino como un concepto “capaz de designar un lugar, a la vez condicionado y creador” (pp. 163, 157). Definir parcialmente al sujeto en relación con su lugar geoeconómica e históricamente condicionado, le permite a García Canclini investigar quién puede y quién no puede acceder a la posición de sujeto en el orden mundial contemporáneo. Se propone investigar el rol del sujeto en términos de su relación con los intereses del mercado, así como de sus reconfiguraciones intelectuales, artísticas y culturales contemporáneas (p. 25).

García Canclini, al igual que Spivak, acepta la imposibilidad de representar al subalterno (García Canclini, 2004: 166). Sin embargo, no considera el lenguaje como el único lugar de constitución del sujeto, aunque lo ve como el principal lugar de su legitimación. Tomando la interacción social como lugar de constitución del sujeto, no procura tanto comprender lo que dice el subalterno, sino que busca afinar la pregunta de Spivak en cuanto a por qué éste no puede hablar. En contraste con la teórica poscolonial, García Canclini no trata de explotar el potencial de doble filo de la paradoja a la que ella se aboca, sino que intenta hacer más precisa la propia pregunta a través de una exploración de las fuerzas socio-históricas, intelectuales y económicas que determinan dicha forclusión. García Canclini escribe:

La reducción del sujeto a ser “soporte”, “portador” o mero “efecto” de las estructuras parece olvidar lo que en cada uno se levanta o se repliega en los conflictos sociales, los núcleos personales y colectivos donde reelaboramos lo que las estructuras hacen con nosotros. Si no dejamos que ocupe su lugar en la teoría este espacio interactivo, no es posible entender las contradicciones entre la coerción del sistema y los intentos de responderle. El idealismo recluyó en la intimidad de la conciencia solitaria esa interacción psicosocial, pero en realidad es el sitio donde padecemos las determinaciones objetivas y éstas se cruzan con nuestros esfuerzos por superarlas (p. 160).

He sostenido anteriormente que la autorreflexión que constituye a los sujetos está mediada por la especificidad histórica. He sugerido que la autorreflexión es diferente a la autorreferencialidad, en la me-

didada en que es una forma *situada* de relacionarse. La especificidad de conflictos sociales que señala García Canclini determina la accesibilidad epistémica a lugares diferenciados, con relación a los cuales se constituyen sujetos individuales o colectivos. Ya que su metodología considera las *posiciones* (a diferencia del estatus) de sujeto de los sujetos marginalizados como epistémicamente accesibles, él encuentra maneras plausibles de interactuar con dichos lugares en cuanto sitios de enunciación, teniendo en cuenta la particularidad histórica que define a cualquier sujeto (ya sea individual o colectivo) y reconociendo al mismo tiempo la brecha epistémica marcada por la falta de acceso del analista a la enunciación propiamente tal del otro.

La distinción que hace García Canclini entre los sujetos y las posiciones a través de las cuales son co-constituidos, desenreda la fusión problemática que gran parte de la crítica poscolonial enfrenta hoy en día: aquella existente entre las relaciones del sujeto con el otro y del sujeto con el objeto. Mientras que el enfoque en la externalidad mediante la cual se lleva a cabo la relación de un sujeto marginalizado consigo es insuficiente para dar cuenta de esa relación en sí misma, me parece que el proyecto de García Canclini ofrece una contribución clave para interés del poscolonialismo en el *otro* como sujeto. Su énfasis en las diferencias externas, concretas, por medio de las cuales el *otro* se constituye a sí mismo no permite que la diferencia externa sea subsumida como diferencia interna. Además, al reconocer las conexiones y sin embargo distinguir entre la forclusión epistémica y la forclusión resultante de las relaciones de poder objetivas, abre el campo de lo político.

En la cita anterior, García Canclini también aboga por la necesidad de un esfuerzo teórico que tome en consideración la incidencia de lo particular en lo universal. De acuerdo a su opinión de que la dialéctica entre estructura e historia co-constituye al sujeto, su interés es situar de nuevo a la teoría en relación a su condición histórica. Examina el lugar del sujeto en el contexto de la globalización que, provocando el aumento de las dependencias recíprocas entre las sociedades, modifica los modos previos de la configuración de sujetos (p. 161). Tras evaluar las contribuciones de las deconstrucciones marxistas, psicoanalíticas y estructuralistas del sujeto, García Canclini señala sus límites (p. 149). Después de la última de estas discusiones, que se refiere a la antropología estructuralista, resume: “Antisubjetivismo, antihistoricismo, antihumanismo: ya no podía decirse que el hombre hablaba o pensaba, sino que era hablado y pensado por el lenguaje” (p. 154).

García Canclini cuestiona la pertinencia de la concepción del lenguaje como una categoría fundacional precisamente al historizarlo:

Estos ataques corrosivos fueron útiles en países donde la subordinación de la objetividad científica a las filosofías de la conciencia (Francia, Alemania y los latinoamericanos influidos por ellos) quitaba rigor a la fundamentación del saber. Pero el carácter reactivo, reduccionista, que a menudo tuvieron estos movimientos críticos los llevó a excluir, con la problemática del sujeto, el estudio de la constitución singular del mundo humano, la diferencia entre naturaleza e historia, la génesis y la evolución de las estructuras sociales. La negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé un sentido responsable al devenir (p. 154).

La última oración evoca la mutua constitución de sujeto e Historia. Por lo tanto, el énfasis del autor en los factores externos que condicionan al sujeto no es determinista; esas condiciones externas han sido, a su vez, configuradas por agentes y por lo tanto están sujetas a cambio. Mientras que la particularidad de la relación del sujeto consigo mismo puede ser concebida como una respuesta a condiciones dadas, también les excede y puede provocar el cambio, precisamente —aunque de manera paradójica— a causa de un sentido de responsabilidad despertado por esas condiciones históricas.

Por lo tanto, se puede decir que García Canclini, al igual que Spivak en “More on Power/Knowledge”, concibe al sujeto no como una configuración histórica situada, sino como una respuesta y una responsabilidad hacia ese sitio. Sin embargo, esta misma concepción la desarrollan en forma radicalmente diferente, debido a sus contrastantes categorías fundacionales. Mientras que García Canclini emplea esta comprensión para delinear un análisis histórico situado de la forclusión epistémica en juego, Spivak busca salidas estratégicas mediante la dramatización de su propio encierro en el lugar universal de enunciación de su texto. Aquí opera un despazamiento metonímico. Spivak despliega así su estrategia a nivel de la posición de sujeto autoral; esta posición emula la autorreflexión que define a los sujetos en cuanto tales. En la siguiente sección, analizaré la posición de sujeto sistémica que García Canclini prioriza y que también emula la autorreflexión que caracteriza a los sujetos.

GARCÍA CANCLINI Y EL SUJETO SISTÉMICO

Mientras que Spivak ofrece una estrategia para desestabilizar la posición de sujeto universal a nivel del discurso, García Canclini ofrece lo que puede ser concebido como una estrategia que interpela a la posición de sujeto a nivel de sistema. En *DDD*, los sitios diferenciados de enunciación y constitución del sujeto son descritos como correlativos a mecanismos históricamente específicos de inclusión y exclusión. Este tipo de análisis también reaparece en la forma en que García Canclini, como sujeto de enunciación, se sitúa a sí mismo. La estrategia se devela al cotejar su discurso con sus acciones implícitas como autor que publica. García Canclini investiga cómo “[l]as bases de datos, como el *Citation Index*, tienden a sobrerrepresentar los libros y revistas publicados en inglés” (p. 186), mientras que las editoriales de España que controlan el mercado de los libros escritos en español conciben a América Latina

como creador de literatura, y como ampliación de las clientelas españolas. No publican casi nunca estudios culturales, sociológicos o antropológicos de latinoamericanos, y, cuando lo hacen, sus filiales de la Argentina, Chile, Colombia o México, limitan la circulación de esos libros al país de origen. Salvo pocas editoriales de tamaño medio, como el Fondo de Cultura Económica y Gedisa, se ha construido la imagen internacional de América Latina como proveedora de ficciones narrativas, no de pensamiento social y cultural, al que sólo le atribuyen interés doméstico, para el país que lo genera (2004: 121).

La elección de García Canclini de casa editorial (Gedisa), su selección bibliográfica (que incluye autores latinoamericanos poco conocidos y tesis no publicadas de las universidades del continente), su constante publicación en español, e incluso su decisión de embarcarse en la reflexión sociocultural de estos temas, se pueden apreciar como una respuesta performática a la circulación desigual del capital cultural que él analiza. Por lo tanto, la autorreflexión de García Canclini como autor no se produce por el alineamiento entre las dimensiones discursivas y performáticas del texto, como en el caso de Spivak. Más bien, es relativa al alineamiento entre la dimensión discursiva del texto y la existencia material del texto como un acto social en diálogo con determinadas fuentes, como mercancía destinada a un determinado público y distribuida por determinados medios. Su

autorreflexión consiste en cómo el texto articula su exterior más que cómo se articula dentro de sí.

Beneficiándose de la obra de Paul Ricoeur, García Canclini subraya la necesidad de examinar la correlación entre construcciones verbales y referentes empíricos, y parte de la tesis de que cada referencia es en realidad una correferencia (p. 150). Una correferencia presupone necesariamente un pacto social. Al reflexionar sobre el experimento del investigador educativo Bon Bonza, quien escribió tres artículos con nombres falsos, los cuales incluían plagios e insultos racistas escondidos en citas en alemán, y quien logró ser publicado por importantes universidades, García Canclini escribe:

En un sentido, es útil detectar que las identidades son producto de narraciones y actuaciones. Pero, ¿puede existir sociedad, es decir pacto social, si no sabemos quién nos está hablando, ni escribiendo, ni presentando ponencias? Convivir en sociedad es posible en tanto haya sujetos que se hagan responsables. No se trata de regresar a certezas fáciles del idealismo ni del empirismo, se trata de averiguar si en cierto grado es viable hallar formas empíricamente identificables, no sólo discursivamente imaginadas, de subjetividad y alteridad (p. 150).

Aun señalando la deconstrucción del sujeto como algo útil en algunas ocasiones, García Canclini afirma que un pacto social no se puede lograr si no hay sujetos responsables *detrás* del lenguaje.

García Canclini enfatiza el lugar de la constitución del sujeto como un sitio epistémicamente accesible para interpelar al otro como un sujeto implícito. Sus preguntas operativas son “¿Qué es un lugar en la mundialización?” “¿Quién y desde dónde habla?” (p. 24). A diferencia de Spivak, quien se pregunta “¿Puede hablar lo subalterno?” Mientras que la pregunta de éste se centra en una forclusión epistémica, la de García Canclini señala los entornos históricos que determinan dicha forclusión. En esa coyuntura entre la posición de enunciación y las fuerzas socio-históricas que configuran el acceso a ella emerge lo que he denominado el sujeto sistémico.

Nancy y Lacoue-Labarthe (de aquí en adelante NyL-L) analizan un sujeto similar en la obra de Jacques Lacan. En su análisis de “*L’instance de la lettre*”, examinan con más detalle esa posición de sujeto con referencia a la estrategia. NyL-L afirman que “la estrategia es uno de los principales elementos de la sistemática lacaniana”, sugiriendo que Lacan utiliza la palabra “para indicar el estatus posible de un sujeto

no subjetivo –es decir, un sujeto plural, combinatorio, ni presente a sí mismo (no tiene conciencia) ni ocupando un lugar definido (ya que se reduce a un cálculo de probabilidades)” (1992: 87-88). Aquí extendiendo la definición de estrategia a la que NyL-L llegan al leer el ensayo de Lacan para referirme a una posición de sujeto más allá de ésta.

Si consideramos que las palabras de NyL-L se refieren a una posición de sujeto que se pone en juego por el mero hecho de la logística formal de un sistema, independientemente de lo que sea ese sistema, entonces podemos decir que, a diferencia de la estrategia de Spivak, quien se ocupa de las forclusiones causadas por la hegemonía de una determinada posición de sujeto discursiva, la estrategia de García Canclini se ocupa de una posición sistémica. En otras palabras, García Canclini se ocupa de la lógica colectiva extradiscursiva, impersonal y económica que estructura el campo del poscolonialismo en su conjunto, más que de una determinada posición de sujeto que ese campo pueda comprender. Por lo tanto, la estrategia que él adopta y propugna es una que, buscando desestabilizar a ese otro sujeto –hegemónico pero no localizable–, no puede ser ejecutada al nivel del autor (como sucede con Spivak), ya que éste reifica la subjetividad en la fusión de un agente social y la función de autor. En cambio, la contestación de García Canclini sucede al nivel en donde el acceso a la posición de sujeto discursiva se concede o forcluye de entrada, el nivel de las correlaciones operativas entre el *status quo* geoeconómico y la posibilidad de escribir y publicar.

García Canclini apunta a la miopía de las formas de contestación que hacen caso omiso de los principios extradiscursivos de organización de un texto. Escribe:

Aquí intentaré mostrar los límites de los debates epistemológicos y políticos posmodernos que situaron en la construcción de los textos etnográficos los conflictos de la interculturalidad. En el próximo capítulo propondré un trabajo semejante con los estudios culturales (p. 103).

El autor comenta que, al centrarse en la etnografía como algo más que una problemática textual, el analista encuentra datos, la posibilidad de abordar la organización de un campo, sus mecanismos de inclusión y exclusión. La autoridad antropológica, por ejemplo, no es sólo una cuestión de la distancia establecida respecto al otro estudiado, ni sólo una cuestión de la coherencia del discurso producido, sino también algo que queda instituido “por la manera en que la or-

ganización del campo antropológico establece lo que debe ser estudiado y lo que quedará excluido” (p. 111). Luego se dedica a una crítica similar de los estudios culturales latinoamericanistas en Estados Unidos. Sostiene que, por muy crítico que pueda ser un análisis de un objeto cultural, si el estudioso no tiene en cuenta las condiciones que, en primer lugar, estructuran su acceso al objeto y la elección del mismo, es muy probable que siga perpetuando la forclusión epistémica y la simplificación fetichista del otro.

Al tomar en cuenta los principios organizadores implícitos en el análisis de prácticas discursivas específicas, García Canclini trasciende el callejón sin salida del Occidente contra el *otro* por el cual se afana el discurso etnográfico. Ya que critica la etnografía desde un marco ideológico y operativo diferente, es capaz de distinguir entre la forclusión epistémica (la relación entre el sujeto y el objeto) y la política (la relación entre el sujeto y el otro). En lugar de la oposición Occidente contra *otro*, García Canclini se interesa por la singularidad de la cultura capitalista global.

Lo que distingue a la estrategia de García Canclini de la de Spivak es en gran parte el resultado de sus respectivas ubicaciones, es decir, de sus respectivas posiciones sistémicas de sujeto. Si la estrategia es “un plan para una acción exitosa basado en la racionalidad y la interdependencia de las maniobras de opuestos participantes”, el lugar del estratega sería, según de Certeau, lo que condiciona la racionalidad específica y la interdependencia de esas maniobras (*OED*). La conciencia vigilante de Spivak se ajusta a los peligros del realismo representacional que han acompañado durante mucho tiempo la apropiación de autores como Foucault por parte de la academia primumundista anglófona. La atención de García Canclini, que afronta este mismo sitio de poder pero a partir de uno diferente, no se dirige a los peligros de las prácticas benevolentes que ocurren en el interior, sino a los mecanismos que regulan la entrada.

Por lo tanto, podríamos empujar aún más esta distinción y argumentar que, mientras que García Canclini gravita hacia la estrategia, Spivak gravita hacia la táctica. Recordando a de Certeau, la estrategia se define por el establecimiento de un lugar propio, en clara distinción al del enemigo, mientras que una táctica es “una acción calculada y determinada por la ausencia de un *locus* adecuado” (pp. 36-37). García Canclini opera desde un lugar que está en una posición relativa, pero más clara, de exterioridad en comparación al lugar de infiltración de Spivak.

La selección que hace Spivak de audiencia, de fuentes teóricas, de medio de publicación y del lugar institucional de enunciación es, en principio, una elección que está en contradicción con sus objetivos declarados. Sin embargo, esta contradicción se legitima mediante su concepción de la resistencia como algo imbricado en el poder, por su ocupación de la misma posición de sujeto sistémica a la cual se dirige. Elige criticar desde el interior de un discurso que está ya de entrada constituido por un desplazamiento metonímico, mientras que García Canclini considera una posición estructural externa algo tanto posible como necesario. Sin embargo, la posición de sujeto sistémica o el principio de la estructuración del campo a la cual se dirige García Canclini raramente se toma en cuenta en las deconstrucciones de las posiciones de sujeto discursivas dentro de la teoría poscolonial. Algo que parcialmente explica este hecho puede ser la intangibilidad del sujeto sistémico, caracterizado por su estatus no subjetivo y por la falta de vinculación a cualquier sujeto propiamente tal.

Las posiciones de sujeto discursivas y sistémicas se hacen visibles o se ofuscan de acuerdo al eje que enfoquemos: la brecha epistémica o la nueva división internacional del trabajo (NDIT). Spivak y García Canclini emplean, respectivamente, cada una de estas categorías analíticas. Ninguno de los dos las nombra explícitamente, sin embargo, la NDIT es tan fundamental para el enfoque de García Canclini como la división epistémica lo es para “guerra de guerrillas” que lleva a cabo Spivak en el contexto de la academia como sitio de desplazamientos metonímicos. En la sección siguiente, muestro los contrastes entre sus procedimientos y las consecuencias de priorizar uno u otro eje para estructurar una totalidad habitada por sujetos desiguales.

SUBALTERNOS, INTELLECTUALES Y LOS EJES QUE DIVIDEN

Como escribí en la introducción, la pregunta central de este libro es: ¿Quién es el sujeto del discurso poscolonial? Para ubicar a ese sujeto, exploro cómo el *quién* poscolonial se forma en función de su *dónde*. Por lo tanto, en este apartado examino cómo la posición del sujeto poscolonial se configura a partir de la NDIT y de la división epistémica. La cuestión fundamental no es si los críticos discuten cualquiera de estos ejes, sino los papeles que dichos ejes desempeñan como

principios de estructuración en su metodología. Por lo tanto, en el corazón de mi preocupación por cómo el *quién* y el *dónde* del discurso poscolonial se estructuran mutuamente, se encuentra un interés por el *cómo* de los procedimientos de Spivak y García Canclini. Es el *cómo* en la obra de este último lo que marca con mayor claridad su externalidad al poscolonialismo.

Al igual que Spivak en “Can the Subaltern Speak?”, en *DDD* García Canclini se interesa en la constitución del sujeto a través de la división epistémica. Compárese estas dos citas:

El subalterno no puede hablar. No hay virtud alguna en una lista, como de lavandería, que incluya “mujer” por piedad. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual como intelectual tiene una tarea circunscrita que no puede desconocer con un ademán ostentoso en su discurso (Spivak 1994: 104).

En la medida en que el especialista en estudios culturales o literarios o artísticos quiere realizar un trabajo científicamente consistente, su objetivo final no es representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros (García Canclini 2004: 166).

Spivak y García Canclini convergen en su opinión que representar las voces de los subalternos es una imposibilidad metodológica. Ambos señalan el hecho de que las tentativas de representarlos implican una simulación más que una solución real. Sin embargo, la manera en que enfrentan dicha imposibilidad es diferente. Mientras que el análisis de Spivak puede ser descrito como un intento por profundizar en la cuestión de la representación, de encontrar una solución paradójica desde el interior, García Canclini expande la perspectiva en lugar de afinarla, analizando las condiciones que desde un principio conducen a la exclusión epistémica. Por lo tanto, el enfoque de Spivak presupone que la causa es intrínseca a la representación, mientras que García Canclini la plantea como extrínseca.

García Canclini describe su procedimiento de la siguiente manera: “Las categorías de contradicción y conflicto están en el núcleo de este modo de concebir la investigación. No para ver el mundo desde un solo lugar de la contradicción, sino para comprender su estructura actual y su dinámica posible” (p. 166). Este argumento lo conduce a adoptar la *NDIT* como principio operativo, mientras que

Spivak favorece la brecha epistémica. Esto no quiere decir que Spivak no reflexione sobre las condiciones históricas en las que la representación está políticamente intercalada, sino simplemente que su procedimiento está de hecho comprometido con la presuposición de la inconmensurabilidad más que de la contradicción.

En “More on Power/Knowledge”, Spivak vuelve a la noción foucaultiana de *pouvoir-savoir* para proponer que “una *episteme* puede ser considerada, en términos generales, como un nivel del *pouvoir-savoir* social” (1993a: 42). Además, “en una cierta capa [de *pouvoir-savoir*], la palabra ‘episteme’ puede sustituirse por ‘consentimiento a lo dominante’” (p. 45). Las epistemes, implica, son “históricamente determinadas (o determinantes de la historia)” (p. 44). Dentro de este marco, ella define la episteme dominante contemporánea como asociada al individualismo liberal y a formas “anglo-estadunidenses” de apropiación del conocimiento (pp. 27-37, esp. 33).

Como he indicado, Spivak distingue la episteme dominante de la subalterna, describiéndolas como espacios mutuamente excluyentes. A continuación, ella se concentra en su lugar de colisión, entendido como una posición de sujeto:

La posición de sujeto del ciudadano de una “nación” recientemente descolonizada está epistémicamente fracturada. En un país descolonizado el presunto individuo privado y el ciudadano público pueden habitar epistemes muy diferentes, violentamente en contradicción entre sí pero unidas en yugo por las artimañas cotidianas del *pouvoir-savoir* (pp. 47-48).

Al participar en la episteme dominante, el sujeto poscolonial se habilita; al habitar simultáneamente algo distinto a la episteme dominante, él o ella consigue una distancia crítica. El resultado es un uso vigilante del poder/saber dominante (pp. 45-48). Por lo tanto, “[e]s difícil reconocer que el individualismo liberal es ‘una habilitación violatoria’” (p. 44).

A pesar de que describe el choque de epistemes como algo asociado al “sujeto poscolonial”, Spivak en realidad se refiere sólo a intelectuales como ocupantes de dicho espacio, ejemplificado por los casos del escritor y activista keniano Ngugi wa Thiong’o y de la escritora y activista india Mahasweta Devi (pp. 45-47). La posición del poscolonial como sujeto es ocupada sólo por escritores profesionales, mientras que la posición del poscolonial como subalterno la ocupan figuras de ficción (pp. 45-51, esp. 46). Dado que la episteme subalter-

na forcluye la posibilidad de acceder a la posición de sujeto, agentes narrados la habitan y no así los narradores, como los que aparecen en los cuentos de Mahasweta.

En “More on Power/Knowledge”, la episteme subalterna, a diferencia del lugar donde las epistemes subalternas y dominantes chocan (es decir, la posición de sujeto poscolonial), se caracteriza por la desarticulación, consecuencia de su inaccesibilidad al sitio de enunciación de la episteme dominante. Por lo tanto, “[e]stas mujeres de la ficción de Mahasweta son casi como letras inconexas en un escrito, son monumentos a la ansiedad de su inevitable desaparición en cuanto la ‘justicia se lleve a cabo’ y la episteme esté en camino a la regularización” (p. 51).

En una referencia implícita a su afirmación en otro artículo de que “[e]l subalterno no puede hablar”, en “More on Power/Knowledge” Spivak insiste en que no se puede hablar “*en nombre de*” esos personajes, y que Mahasweta Devi “no habla *en lugar de* ellos, ni les habla *a* ellos. Éstas son figuras de mujeres (a veces hombres salvajes, hombres locos) paralógicas, singulares, que no deletrean ningún modelo para ser imitado” (1994: 104, 1993a: 49). La falta de articulación asociada al espacio subalterno se pone en escena en dos niveles: como una falta de relación con el lenguaje (ellos no pueden “deletrear”, no pueden “hablar”, no se puede hablar “en su nombre”, “a ellos” ni “en lugar de ellos”) y como una falta de concatenación lógica dentro del lenguaje (es decir, “letras inconexas”, “paralógicas”).

Hablo de una “episteme subalterna” aunque sea contradictorio, porque esa episteme sólo puede definirse por su falta de acceso al orden simbólico (hegemónico). Spivak no emplea el término, sino que simplemente implica su existencia ya que emerge en el choque de las epistemes. Al habitar el “choque de epistemes”, la posición de sujeto poscolonial pone en escena el hecho de una insuperable “brecha epistémica”. Por lo tanto, la posición de sujeto poscolonial y la posición de subalterno poscolonial delimitan dos espacios distintos como respuestas a la pregunta de dónde se ubica lo poscolonial. Mientras que la primera de ellas delimita sujetos históricamente específicos, la segunda sólo puede señalar a subjetividades reprimidas o imaginadas. Esta última puede surgir sólo únicamente como un síntoma y sólo puede ser considerada como un sustrato reprimido del orden simbólico hegemónico, mientras que no logra articular una posición de sujeto propiamente.

Para Spivak, entonces, el espacio subalterno se define por la for-

clusión epistémica. Fuera de la obra de Spivak, sin embargo, los lugares del intelectual poscolonial y del subalterno se han fusionado y confundido. Un ejemplo se puede encontrar en los tres primeros párrafos de *Postcolonialism: A Very Short Introduction* de Robert Young:

Se ha dicho que hay dos clases de personas blancas: las que nunca se han encontrado en una situación en la que la mayoría de las personas que los rodean no sean blancos, y las que han sido la única persona blanca en la habitación. En ese momento, tal vez por primera vez, descubren cómo es realmente para las otras personas en su sociedad y, metafóricamente, para el resto del mundo fuera de Occidente venir de una minoría, vivir como la persona que está siempre a los márgenes... la persona que no está autorizada para hablar.

Esto es cierto tanto para los pueblos como para las personas. ¿Has sentido alguna vez que el momento en el que pronuncias la palabra "yo", ese "yo" es otra persona, no tú? ¿Que de alguna oscura manera no eres el sujeto de tu propia frase? ¿O que cuando escuchas hablar a otras personas, vas a ser siempre sólo el objeto de su discurso? ¿Que vives en un mundo de otros?

¿Cómo podemos encontrar una manera de hablar de esto? Ésa es la primera pregunta que el poscolonialismo trata de responder. Si eres alguien que no se identifica a sí mismo como occidental, o de alguna manera como alguien no del todo occidental a pesar de que vives en un país occidental, o alguien que es parte de una cultura y sin embargo es excluido por sus voces dominantes adentro y, sin embargo, afuera, entonces el poscolonialismo te ofrece una manera de ver las cosas de forma diferente, un idioma y una política en los cuales tus intereses estén en primer lugar, no en el último (2003: 1-2).

La fusión que hace Young entre la diferencia interior y exterior, así como su celebración de ello, están guiadas por un impulso didáctico: la necesidad de despertar el interés en el campo de sus jóvenes lectores a través de la identificación. Pero precisamente por su carácter didáctico, la cita es un ejemplo contundente de cómo las posiciones críticas y matizadas dentro de la teoría poscolonial, como la de Spivak, pueden perder su matiz y su agudeza a través de la popularización. La crítica a los desplazamientos metonímicos se transforma a un ejercicio de los mismos.

Young no sólo equipara la experiencia personal de alguien que se encuentra circunstancialmente en una habitación con la experiencia de la colonización, sino que, al hacerlo, borra de la vista cualquier otra problemática posible que no sea la de (la sensación de) diferencia. Además, esta diferencia es, en su punto históricamente más

aterrizado, de naturaleza étnica, pero fuera de ello es simplemente de naturaleza existencial. El segundo párrafo de Young subraya la experiencia de ser sujeto, de acuerdo a las definiciones psicoanalíticas y filosóficas contemporáneas (es decir: “¿Has sentido alguna vez que vives en un mundo de otros?”; “¿Has sentido alguna vez que el momento en el que pronuncias la palabra ‘yo’, ese ‘yo’ es otra persona, no tú?”). En ese sentido, la descripción de Young de la experiencia subjetiva poscolonial es una descripción de la subjetividad como tal, y encajaría perfectamente con la descripción que hace Žižek del sujeto individual como “una no-coincidencia con uno mismo” (2006a: 45). El segundo párrafo de Young pone en escena la no-coincidencia con el *yo* como algo mediado por el lenguaje, independientemente de las condiciones históricas en las que se enmarque dicha problemática. Además, al inicio del tercer párrafo, el autor declara que se trata de “la primera pregunta que el poscolonialismo trata de responder”.

El último párrafo de Young ejecuta retóricamente el desplazamiento metonímico gradual que va desde una problemática situada hacia un dilema existencial. Nótese la oración que comienza: “Si eres alguien...”. En la primera cláusula, la condición es “que no se identifica a sí mismo como occidental”. La cláusula siguiente ofrece otra opción, que considera la NDIIT como algo de importancia secundaria: “o no del todo occidental a pesar de que vives en un país occidental”. La tercera cláusula expande la condición al incluir un sentimiento de exclusión, por cualquier motivo, en cualquier cultura: “o alguien que es parte de una cultura y, sin embargo es excluido por sus voces dominantes”. La última cláusula condicional requiere simplemente una noción de sí como sujeto, una sensación de falta de coincidencia absoluta de uno con su propio contexto: “adentro y, sin embargo, afuera”. Si sus lectores cumplen con cualquiera de las condiciones antes mencionadas, “entonces”, Young declara: “el poscolonialismo te ofrece una manera de ver las cosas de forma diferente, un idioma y una política en los cuales tus intereses estén en primer lugar, no en el último”.

La observación final de Young evidencia el cortocircuito entre la posición de sujeto del subalterno y la del intelectual poscolonial. Él ha puesto en escena el problema a que los subalternos poscoloniales se enfrentan, estableciendo una analogía con los problemas que su lector probablemente podría enfrentar o haber enfrentado. Esa analogía, aunque problemática, sigue siendo una analogía. Pero luego Young resuelve el problema propio del subalterno de la falta de acce-

so al lugar de enunciación, a través del lector mismo quien, entrando en el campo de la teoría poscolonial, tendrá acceso a “un lenguaje y una política en los cuales tus intereses estén en primer lugar, no en el último”. La ilustración figurativa de Young ha usurpado el lugar de la realidad; la metonimia se ha efectuado. A través de la resolución del plano figurativo (los “intereses” del lector, probablemente jóvenes estudiantes en los círculos académicos del primer mundo), la realidad que se suponía debía atenderse (los intereses de los subalternos poscoloniales) queda forcluida y se perpetua una vez más. La teoría poscolonial pareciera ser el sitio donde se resuelve la falta de acceso a la enunciación que caracteriza al subalterno: ocupa el lugar de esa falta y simula su resolución.

Al criticar la tendencia posmoderna que no deja espacio para la distinción entre el simulacro y la realidad, García Canclini escribe:

esta falta de distinción nos deja sin lugar desde dónde construir un punto de vista crítico. La propia posición crítica postmoderna se invalida: ‘Si todo, sin excepción, ya no es más que construcción, código, espectáculo o simulacro, ¿desde qué posición de exterioridad podría situarse el crítico para denunciar una ilusión que se confunde con la totalidad de lo existente?’ (p. 162).

Fiel a esta visión, *DDD* no adopta el lenguaje como principio organizativo fundamental de la experiencia intercultural. La crítica a la desigualdad de acceso al lenguaje, que concierne a gran parte de la crítica poscolonial, requeriría la incorporación de un punto de anclaje exterior para poder exponer sus condiciones de emergencia. Sin embargo, no es suficiente reconocer esas condiciones en términos históricos. *Postcolonialism* de Young ofrece amplias descripciones anecdóticas de la historia del colonialismo. Sin embargo, si un estudio quiere resistir ya sea la naturalización del orden hegemónico o su cooptación, es necesario que integre las variables históricas como parte de su metodología.

Esto ocurre con la inclusión de la *NDIT* en cuanto categoría analítica, como en el caso de García Canclini. Metodológicamente, la *NDIT* puede compararse con la brecha epistémica de Spivak, a pesar del hecho de que el a priori fundacional de cada categoría es radicalmente distinto. Sin embargo, se podría decir que mientras que Spivak parte de la última para ponerla en el diálogo con la anterior, García Canclini procede en la dirección opuesta. Él expresa su preocupación general de la siguiente manera:

Las nuevas estrategias de división del trabajo artístico e intelectual, de acumulación de capital simbólico y económico a través de la cultura y la comunicación, concentran en Estados Unidos, algunos países europeos y Japón las ganancias de casi todo el planeta y la capacidad de captar y redistribuir la diversidad. ¿Cómo reinventar la crítica en un mundo donde la diversidad cultural es algo que se administra en corporaciones, en los Estados y en las ONG? (p. 23).

Así, García Canclini se ocupa de la incidencia de la NDT en cuanto establece las condiciones para el surgimiento de la brecha epistémica.

García Canclini intenta reducir la brecha epistémica existente entre la posición de sujeto poscolonial, que él mismo ocupa estructuralmente, y la posición del subalterno poscolonial, ocupada por sus objetos de estudio. Para él, el otro subalterno es epistémicamente accesible, aunque de manera circunscrita, porque el *lugar* histórico con relación al cual se constituye como sujeto es epistémicamente accesible. El lugar históricamente específico funciona como una co-referencia en la constitución del sujeto. Mientras que Spivak describe una salida estratégica dentro de las condiciones epistémicas dadas de la hegemonía, García Canclini se concentra en las condiciones externas que hacen que la hegemonía epistémica *aparezca* como algo dado. En última instancia, Spivak afronta la misma división del trabajo que García Canclini. Sin embargo, Spivak se concentra en la cualidad de las condiciones en juego como algo dado más que algo construido. En la obra de Spivak, el orden simbólico hegemónico y el orden simbólico *per se* son idénticos.

Dado que para Spivak el orden simbólico hegemónico y el orden simbólico son sinónimos, la única salida es adentrarse aún más en la hegemonía, a través de un uso estratégico de los “conceptos políticos regulativos” que el *statu quo* ofrece (p. 48). Ésta es la razón por la cual Spivak se adhiere a la forma en que Mahasweta Devi “trabaja activamente para mover al subalterno hacia adentro de la hegemonía” (p. 49). En este caso, la inaccesibilidad epistémica del otro subalterno es absoluta. Ser capaz de comunicar desde el otro lado de la brecha epistémica equivale a tener acceso al lenguaje (hegemónico) y, por lo tanto, a dejar de ser subalterno. En cambio, al concentrarse en las condiciones externas que hacen que la hegemonía epistémica *aparezca* como un hecho natural, García Canclini enfatiza la plausibilidad de superar en cierta medida la brecha epistémica entre la posición de sujeto poscolonial –es decir, su incidencia en el texto como au-

tor- y la posición del subalterno. El autor enfatiza cómo la relativa accesibilidad al otro subalterno reside en el lugar objetivo que éste ocupa, el cual, si bien no es informativo de la subjetividad de hecho del subalterno, sí es epistémicamente accesible como una *posición* de sujeto, en conflicto con otros sitios de interés. Si tomamos en cuenta la tesis de Spivak, en su lectura de Foucault, de que la relación del ser consigo mismo que garantiza el estatus de sujeto está históricamente mediada, el análisis de García Canclini del *lugar* histórico en el cual esa relación se produce debe ser, en cierta medida, indicativa de la subjetividad de quien ocupa ese lugar.

Aunque ambos autores propugnan la responsabilidad y la autorreflexión, son de un tipo diferente. Spivak ejerce su responsabilidad como autora en el sentido foucaultiano del término, en el lugar donde un agente social y el principio articulador del texto se funden. Dado que el otro subalterno no tiene lugar alguno en esta coyuntura, Spivak ejerce su sentido de responsabilidad hacia éste invitando al lector –la única otra entidad que encuentra un lugar en la unión de lo social y lo textual– a participar en la estructura de responsabilidad que ella ofrece. De manera completamente diferente, García Canclini no se ocupa de la coyuntura entre las dimensiones performáticas y discursivas del texto, sino más bien de la forma en que sus posiciones de sujeto discursivo y de facto están éticamente *alineadas*. Para él, no es una cuestión de cómo su posición de sujeto de facto se proyecta en la textual, sino de cómo estas dos reflejan la una a la otra, como si caminaran a lo largo de líneas paralelas.

Debido a sus elecciones metodológicas e intereses analíticos, Spivak asigna prioridad a la brecha epistémica sobre la NDI. Mientras que, en su propia escritura, este procedimiento deja margen para una distinción entre la posición del crítico como intelectual poscolonial y la forclusión subalterna, esa distinción se basa en una compleja manipulación por su parte del lenguaje y de los conceptos. Por lo tanto, al ser apropiadas sus categorías fácilmente se confunden, como he ejemplificado por medio del texto de Young. Por el contrario, García Canclini da prioridad a la NDI y así explica la brecha epistémica en términos de sus condiciones históricamente situadas de emergencia.

Este contraste podría estar tangencialmente asociado a las áreas geohistóricas en las que cada autor trabaja. La tradición intelectual a la que pertenece Spivak es paradigmáticamente poscolonial. Como migrante de una nación recientemente descolonizada, ella escribe para un público de habla inglesa y trabaja en una importante univer-

sidad en Estados Unidos; se relaciona con el feminismo y el marxismo, pero metodológicamente es más cercana a la deconstrucción. Por el contrario, García Canclini no se clasifica a sí mismo como un teórico poscolonial, ni lo hacen sus críticos. Como migrante argentino en México, él escribe para una audiencia de habla hispana; su obra está informada por la sociología francesa. Los marcos analíticos marxistas y otras tradiciones teóricas humanistas son históricamente contextualizados en su obra pero no son etiquetados como “ajenos”. Tal vez debido a los profundos vínculos históricos entre esas tradiciones teóricas y los movimientos sociales de resistencia en América Latina, las cuestiones centrales que están en juego aquí no son tan fácilmente enmarcables en términos de eurocentrismo.⁹

Una forma de resistencia que sea crítica y, sin embargo, siga siendo articulada en y a través de la oposición Occidente/Otro, no mantiene tan fácilmente su influencia en América Latina como en un espacio recientemente descolonizado. El choque cultural que la oposición Occidente/Otro describe tuvo lugar en el continente hace más de quinientos años. En sus doscientos años de independencia del dominio español y portugués, América Latina ha sido sometida a formas menos abiertas de dominación imperialista por una potencia diferente. Esta larga sujeción al neocolonialismo (económico y militar) y los quinientos años de distancia de una identidad no-occidental, supuestamente pura, inclinan el énfasis hacia las cuestiones de la desigualdad y de cómo la desigualdad produce la diferencia. Por lo tanto, la especificidad geohistórica de los objetos de los respectivos análisis de Spivak y de García Canclini funciona como una co-referencia en el enfoque que cada uno de ellos adopta. Del mismo modo, sus respectivas ubicaciones geoinstitucionales determinan sus distintas estrategias.¹⁰

⁹ En cuanto a la interconexión entre las llamadas tradiciones teóricas occidentales y la historia política de América Latina, véase, por ejemplo, Gandler, 2007.

¹⁰ En 1990 García Canclini publicó *Culturas híbridas*. El libro fue publicado en español cuatro años antes de *The location of Culture* de Homi Bhabha, 1994, pero su traducción al inglés apareció un año después del libro de Bhabha. Los dos libros, que discuten cuestiones similares pero desde perspectivas diferentes, fueron escritos aproximadamente al mismo tiempo. Aunque García Canclini fue el primero en publicar, en la academia de habla inglesa el concepto de hibridación ha sido atribuido a Bhabha y ha sido popularizado a través de su obra dentro de los estudios poscoloniales. La perspectiva de García Canclini sobre el tema difiere de la de Bhabha ya que es una crítica de cómo la condición étnica y cultural híbrida en América Latina ha sido explotada por las élites dominantes para legitimar sus posiciones de poder. Mientras que García Canclini abre la hibridación a la lógica de la contradicción, Bhabha la abre a la de la diferencia.

Pero incluso si las condiciones históricas pueden llevar a determinados autores a sentir afinidad con determinados enfoques teóricos, los sitios históricos como marco de miradas no son enteramente determinantes de las ideologías. En términos de ideología, los enfoques de Spivak y de García Canclini pueden ser asociados respectivamente con cada una de las dos lógicas que describe Žižek:

la oposición de dos lógicas, la del antagonismo y la de la diferencia, es el despliegue de un término lógicamente anterior, de la diferencia “pura” inherente, la diferencia mínima que marca la no coincidencia del Uno consigo mismo. Esta no-coincidencia, esta “diferencia pura” puede desembocar en una multitud de entidades que forman una totalidad diferencial, o dividirse en la oposición antagonista de dos términos (2006a: 36).

Žižek describe el término mediador entre estas dos lógicas en la misma forma en que en otro texto define lo que es el elemento constitutivo del sujeto individual: la “distancia mínima, la no-coincidencia consigo mismo” (2006a: 45).

La brecha entre el lugar histórico y la ideología está mediada en última instancia por el sujeto. Sin embargo, el sujeto no es sólo “una falta”, como argumenta el filósofo esloveno, sino una falta en relación a un contenido positivo, como sugiere el enfoque de García Canclini (Žižek, 2006a: 44). García Canclini también señala que: “[l]a negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé un sentido responsable al devenir” (p. 154). El sujeto es un proceso en devenir, una respuesta condicionada por la historia, y sin embargo, una responsabilidad que condiciona a la historia. El autor, como persona con acceso a lugares de publicación, como el sitio universal de enunciación del texto y como una entidad autorreflexiva, ocupa la posición de sujeto. Pero esa posición está igualmente constituida a través de formas convencionalizadas de diálogo: siendo la intersubjetividad lo que hace significativo el lenguaje, lo que permite que el conocimiento crezca y se transforme y, por último, lo que hace diferencial la subjetividad. El diálogo que cada autor pone en escena y ejecuta, con quién y con qué propósito, es una elección histórica e institucionalmente condicionada.

LA POSICIÓN HISTÓRICA/EPISTÉMICA DEL SUJETO SUBALTERNO

En este capítulo, tras analizar un texto de Spivak, examiné un texto de García Canclini para contrastar un enfoque centrado en la brecha epistémica entre el académico y el otro subalterno con un enfoque que examina la misma relación pero basado en la división internacional del trabajo. Concluí que, aunque la propuesta de Spivak ofrece herramientas fundamentales, resulta insuficiente para contrarrestar la tendencia metonímica en la que se enmarca su práctica. Spivak sí logra ejecutar una acción política circunscrita, mostrando la brecha irreductible entre el autor de un texto en el primer mundo y el otro subalterno, siempre reducido al lugar del objeto representado. Sin embargo, como ilustré a través del texto de Young, la popularización de esta metodología, basada en el lenguaje como presupuesto fundacional, ha resultado en una despolitización del problema. Mientras que Spivak insiste en la inconmensurabilidad entre académico primermundista y subalterno del tercer mundo, Young los identifica al grado de confundirlos y, de tal modo, los estudios poscoloniales corren el peligro de perpetuar dicha brecha al leer un problema geoeconómico como un problema doméstico e individual, concerniente a algunos de los sujetos más privilegiados a nivel global. Al utilizar la NDIT como categoría analítica base, García Canclini tampoco rescata al otro subalterno como sujeto, pero sí rescata su posición histórica de sujeto y la crítica que desde este lugar emerge.

Una de las herramientas a rescatarse en la obra de Spivak es la autorreflexión. Como ejemplifiqué anteriormente con relación a la obra de Chakrabarty, al poner en primer plano la relación entre el analista y su objeto de estudio, el autor historiza dicha relación. Spivak va más allá al poner en primer plano a la tercera entidad que participa en el texto: el otro interpelado. El lector presupuesto por la autora es un otro históricamente específico (aunque generalizado e implícito) que se infiltra en el discurso de la autora y desempeña un papel crucial en el modo de autorrelación de ésta, provocando un cambio cualitativo en el texto. De tal modo, Spivak lleva la relación analista-objeto (que es siempre ya una cuestión del pasado) a influir en el presente de la escritura y la lectura.

Las diferentes formas de otredad producidas por el texto de Spivak están lejos de la fusión de las diferencias internas y externas discutidas en el capítulo anterior. “More on Power/Knowledge” lleva la

atención del lector, una y otra vez, a la dimensión formal del texto, a los agentes sociales que intervienen en su lectura, y a las realidades culturales, sociales e institucionales en las cuales se inserta. De tal forma, la autora constantemente obstaculiza la posibilidad de sustituir la otredad externa por la interna. Aunque Spivak interrelaciona a los otros subalternos y poscoloniales con el otro interpelado, insiste en que la otredad en juego en su texto y el subalterno como tal no son intercambiables.

Además de las posiciones de sujeto del autor y del lector, Spivak se ocupa de otras tres posiciones de sujeto diferenciadas, ocupadas respectivamente por: las voces canónicas occidentales, los otros excluidos de Occidente y los intelectuales poscoloniales. Heidegger, Foucault y Derrida ocupan el lugar universal de enunciación. Los personajes inarticulados de literatura de ficción, aquellos que no han sido incorporados a la episteme dominante, ocupan la posición subalterna. Por último, Ngugi wa Thiong'o y Mahasweta Devi ocupan la posición paradigmáticamente poscolonial: en el choque de epistemes; una posición cargada de contradicciones y que permite la apropiación estratégica del discurso hegemónico. Si el lugar del intelectual occidental es el lugar de enunciación y si el del subalterno se caracteriza por la falta de acceso al orden simbólico (dominante), entonces el lugar de la apropiación estratégica del sujeto poscolonial podría ser definido como el sitio de la cita *par excellence*. En el próximo capítulo, voy a desarrollar esta idea respecto a la función de la cita como una posición de sujeto clave.

Spivak también denuncia el carácter incompleto de cómo se ha concebido la constitución del sujeto en la filosofía occidental. Dado que el sujeto no es una mera relación del ser consigo mismo en abstracto, sino que se moldea a partir del lugar desde el cual se relaciona consigo mismo, se deduce que los analistas culturales pueden efectivamente interpelar otras posiciones de sujeto como constitutivas de una relación implícita del ser consigo mismo. En *DDD*, García Canclini entra en contacto con la especificidad del soporte histórico a partir del cual el gesto de autorreflexión de un otro como sujeto se erige. De esta manera, es capaz de discernir e interpelar a otros relativamente marginales en la particularidad que los define como sujetos. A pesar de que él no representa al otro como un sujeto *de facto*, el procedimiento le permite interactuar con la posición de sujeto del otro de manera analítica. En lugar de enfocarse en la imposibilidad epistémica de representar al otro subalterno como sujeto, su obra

ofrece la posibilidad de descomponer el problema de la otredad y de la representación en sus partes constitutivas, lo que permite un discernimiento matizado entre los aspectos epistémicos (es decir, la relación del sujeto con el objeto) y los aspectos políticos (es decir, la relación del sujeto con el otro).

Me he centrado en la brecha epistémica y en la *NDIT como ejes productores* de determinados sitios de enunciación, de representación y de constitución del sujeto. Para ello, he partido de una unidad global de análisis. Tanto Spivak como García Canclini dan prioridad a la singularidad de la cultura capitalista mundial en la producción de la especificidad del sitio de enunciación. La división epistémica y la *NDIT* estructuran una totalidad. Para Spivak, la brecha epistémica, que es la posición de sujeto ocupada por el intelectual poscolonial, es el lugar desde donde “la historia de la episteme de la Ilustración se ‘cita’”, al igual ,que “un guion se cita en la interpretación de un actor” (p. 48). Por lo tanto, es justo decir que la brecha epistémica es el eje a lo largo del cual se produce el reflejo mutuo de las epistemes de la Ilustración y subalterna. Del mismo modo, García Canclini pone en primer plano la dependencia del primer mundo en la *NDIT* para lograr su articulación económica y epistémica. Él correlaciona las posibilidades ofrecidas por el sistema con las forclusiones en las que ese mismo sistema se apoya. Por consiguiente, desmonta la ilusión de la autosuficiencia del primer mundo, ilusión a través de la cual se legitiman sus privilegios.¹¹

¹¹ La brecha epistémica puede ser imaginada como una superficie de reflejo; igual la barra diagonal, que Barthes concibe como una “superficie especular” (1970: 113). El manejo de Spivak de la barra diagonal no se aleja mucho de la descripción de Barthes de la misma, en la medida en que es empleada para devolver un reflejo que nunca es idéntico a sí mismo. La *NDIT*, concebida como una superficie especular, también retrata una relación catacrésica entre la realidad de un lado y su reflejo contradictorio del otro.

III. INVOCACIONES ACADÉMICAS Y LA PRODUCCIÓN DE VALOR

Convirtiendo su dinero en mercancías que sirven como materia prima para un nuevo producto, incorporando la fuerza de trabajo viviente a su objetividad inánime, el capitalista simultáneamente transforma el valor, es decir, la fuerza de trabajo pretérita, en su forma objetual e inánime, en capital, valor que puede llevar a cabo su propio proceso de valorización, un monstruo animado que comienza a “trabajar”, “como si su cuerpo estuviese poseído por amor”.

KARL MARX, 1990 [1873], p. 302.

Desde su título, el libro *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (1992 –*En casa de mi padre: África en la filosofía de la cultura*), del académico británico-ghanés en New York University, Anthony Appiah,¹ se presenta como una narración literaria. Mientras que el prefacio rinde cuenta de la historia personal de Appiah, de su infancia, su trayectoria familiar, creencias y motivaciones, el epílogo relata un cuento de principio a fin: una querrela familiar en torno al lugar, fecha y forma del funeral de Joe Appiah, el papá de Anthony en Ghana. Appiah da cuenta de las implicaciones políticas detrás de la querrela, asociadas a la tensión entre autoridades locales precoloniales y aquellas del Estado-nación. El autor escribe como quien relata una fábula y demanda del lector una “suspensión voluntaria de la incredulidad” para adentrarse en la ficción. Como propuse en capítulos anteriores, la mayoría de la teoría poscolonial estadounidense de los noventa hace justo lo contrario: subvertir el flujo de la diégesis y llamar la atención del lector hacia el lenguaje como una forma de mediación arbitraria.

A partir de Jean-François Lyotard, Appiah postula que el poscolonialismo, como la posmodernidad, es una metanarrativa que a la vez

¹ Appiah ha publicado ampliamente sobre cosmopolitanismo, posmodernidad e historia intelectual africana, además de ser escritor.

se enorgullece en declarar el fin de las metanarrativas (p. 227). En lugar de engancharse con estrategias retóricas autorreferentes para demostrar la artificialidad del texto, Appiah cuenta un cuento, dejando en evidencia el carácter ficcional de cualquier discurso. Nótese el tono y la creación de atmósfera y espacios diegéticos que evoca Appiah:

“Hogar” es para mí una casa que mis padres construyeron justo antes de la independencia. En la planta baja hay dos puertas que dan al porche de enfrente, una va hacia la casa, la otra hacia la oficina de papá. De niños, solíamos ir a la escuela por las mañanas a través de la gente que se congregaba desde tempranito en el porche para verlo. Muchos de ellos eran muy pobres y le traían gallinas... (1992: 309).

Appiah resalta su intervención como cuentacuentos y, por consiguiente, la arbitrariedad de su propia posición. Hace esto de manera explícita cuando se pregunta si su lector occidental entenderá su anécdota “casi como un cuento de hadas, con brujería, y con tías malvadas, y viejos sabios” (p. 295).

Como he propuesto, las estrategias de los críticos poscoloniales en Estados Unidos durante los noventa tienden a dirigirse a interrumpir el flujo del discurso a nivel gramatical y así evidenciar al mismo como artificio. Appiah no juega con las convenciones del lenguaje, pero sí con las de la literatura. No comenta sobre la arbitrariedad de los signos, ni sobre su ordenación teleológica, sino que acepta tales convenciones para tener oportunidad de comentar sobre algo más. Sólo cuando el autor reflexiona críticamente sobre las convenciones literarias y no exclusivamente sobre las lingüísticas en sentido estricto, se tiene acceso a utilizar estratégicamente el sistema de citas y referencias bibliográficas propias del estilo narrativo académico. Appiah utiliza las citas como una manera de democratizar el acceso a la posición de enunciación. Aunque lo hace tímidamente, yo me comprometo con la posibilidad que él abre y busco empujarla hasta el límite. Para ello me valgo de los postulados de Ranjana Khanna.

En *Dark Continents* (2003), Khanna escribe sobre la agencia crítica asociada a la melancolía en el psicoanálisis freudiano. A diferencia del duelo que implica la asimilación del objeto perdido, en la melancolía “el objeto perdido se traga entero” (p. 22). Por tanto,

el sujeto queda efectivamente atorado con el objeto perdido y lo empieza a criticar, aun cuando el sujeto *no puede reconocer y no sabe* qué es lo que critica.

Esto significa que el sujeto se critica a sí mismo o misma por atributos que uno más prontamente asociaría al objeto perdido. Mientras que la melancolía es paralizante para Freud, lo inasimilable paradójicamente se convierte en el sitio de lo que Freud llama “agencia crítica” (p. 22).

Khanna busca revalorar la melancolía “poniendo a la agencia crítica maniaca del melancólico al servicio de la inconformidad, de una crítica al *statu quo*” (p. 23). Para Khanna “la introyección es la completa asimilación psíquica del objeto u abstracción perdidos”; por tanto, implica sublimación y es “bastante parecida al duelo en Freud” (p. 23). Al contrario, “la incorporación, entendida como aquel tragarse al objeto entero, puede producir un derrumbe en la significación”. Este derrumbe “bloquea la asimilación” y por ello la “incorporación” es un término que “refiere a un duelo no exitoso”. En la incorporación uno atesora en lugar de digerir “el sobrante inaccesible” que es “el núcleo de la melancolía” (p. 24).

Khanna explica que en la incorporación el bloqueo “puede cargarse a través de las generaciones como un fantasma que embruja el habla. El trabajo del psicoanálisis es identificar este fantasma, y traerlo de vuelta a la significación sin trabas a través de la asimilación” (p. 24). Pero para el propósito del análisis *social*, Khanna considera que el énfasis en la curación del análisis *psicológico* es insuficiente. Además, “el pretendido ‘éxito’ del trabajo de duelo es tenue porque siempre quedará un sobrante... deshacerse de tal sobrante sería una asimilación imposible y poco ética de la otredad, una negación de la pérdida y del daño causado por la pérdida” (p. 24).

En este capítulo, uso el concepto de “incorporación” para investigar la posibilidad de entender al sujeto del discurso poscolonial como un *sobrante incorporado* en los textos de teoría poscolonial que circulan en la academia estadounidense. También investigo la posibilidad de entenderlo como el autor que *incorpora* tal sobrante. Para ello, distingo entre incorporación e introyección de la manera más literal posible.

Tomaré el epígrafe del presente capítulo para ejemplificar. Podríamos rastrear textos de Ricardo o de Hegel como prerrequisitos implícitos en el discurso del propio Marx, pero esos autores estarían enteramente “digeridos”, introyectados en el texto. En contraste, la relación entre el texto de Marx y la cita directa que él hace de Goethe puede ser concebida como una incorporación, un “tragarse entero”. Las palabras del *Fausto* de Goethe encuentran su principio de articulación en una fuente distinta y externa a *El capital* de Marx. Esto les

permite operar como un sitio de resistencia dentro de *El capital*. No uso aquí el término “resistencia” en sentido directamente político, lo uso para nombrar la presencia de una lógica otra, articulada desde un punto de cohesión externo, que desafía asimilación completa al nivel *material* del texto.

Al analizar esta cita de Goethe en Marx, Thomas Kemple observa que las palabras de Goethe funcionan como un “momento de interrupción” en el pensamiento de Marx (1995: 31). De tal forma, Kemple implícitamente señala el extracto del *Fausto* como un sitio de agencia crítica, un sobrante del objeto perdido incorporado en *El capital*. En su análisis comparativo de la escena en cuestión del *Fausto* y la parte de *El capital* donde se cita, Kemple concluye que en ambas “las palabras sustituyen a los pensamientos” (p. 40). Así, Kemple también apunta al hecho de que lo que atestigüamos es un sobrante *objetual* de una subjetividad otra. La cita que Marx hace de Goethe aparece sin referencia en el original; sin embargo, como señalan tanto Kemple como Michael DeGolyer, la frase del *Fausto* no podría escapar a los lectores contemporáneos de Marx (Kemple 1995: 30; DeGolyer 1992: 109). De hecho, nombrar la fuente no es esencial ya que la dimensión material del *Fausto* está literalmente incorporada en el texto. El fragmento de la obra de Goethe es físicamente distinguible de la de Marx: tiene su propia dimensión material y está separada del resto del texto por comillas. Las ideas de Goethe en el texto de Marx tienen un cuerpo correspondiente.

Goethe citado por Marx es un fragmento material de un sujeto distinto de aquel que articula el texto al que se encuentra incorporado. Sin embargo, en tanto que el fragmento del cuerpo extraño resiste asimilación completa, se resalta a Goethe en su capacidad de autor, como principio articulador desde donde opera en última instancia la resistencia. En la cita del *Fausto* en *El capital*, Marx funciona como sujeto incorpóreo, un sujeto cuya subjetividad no puede ser localizada en las propias palabras, pero a quien se presupone como su principio de articulación. Como las palabras circundantes de Marx, las palabras del *Fausto* se cohesionan en torno a una subjetividad presupuesta autónoma asociada a la dimensión física de la letra. En tanto la cita opera de esta forma, puede funcionar como sitio de resistencia crítica en relación al complejo lógico y discursivo en el que está envuelta.

Citar denota la ubicación cultural y la relación política del autor con el material citado —entendiéndose “política” en este contexto como la elección de *actualizar* una enunciación históricamente espe-

cífica. Al enfocarme en las formas de citar y en el contenido citado en una obra de crítica poscolonial busco explorar cómo y con qué efecto se incluye o excluye a sujetos históricos concretos como sujetos de enunciación *autorizados*. Con dicho fin, en este capítulo exploro posiciones textuales de sujeto como sitios de agencia crítica en la teoría poscolonial y me concentro en las formas en las cuales esas posiciones se hacen accesibles o se forcluyen de manera selectiva para sujetos geohistóricamente específicos. Por tanto, aunque las citas en el mundo académico son mucho más que invocaciones de autoridad, mi enfoque es en su rol como tales.

Me interesan las posiciones textuales de sujeto en tanto que están diferencialmente legitimadas a través de la nueva división internacional del trabajo (NDIT). Al examinar el sistema de referencias académicas como un sistema de *invocación* presto particular atención a cómo funciona como un circuito de producción de valor en el dominio cultural. Me centro en cómo el acceso restringido a las posiciones textuales de sujeto está mediado en *In My Father's House (IFH)*. El libro opera bajo el presupuesto de que las posiciones textuales de sujeto (el lugar de enunciación en particular) se hacen disponibles sólo a sujetos privilegiados en el mundo extratextual. La metodología de Appiah abre el camino para una modesta redistribución de capital cultural a través de la NDIT. Por esa razón, tomo a *IFH*, como objeto de análisis y como fuente crítica, permitiendo que su propia conceptualización performática de la relación entre sujetos textuales y sociales trace las trayectorias de mi propia búsqueda.

LA POSICIÓN DE SUJETO COMO CAPITAL CULTURAL

He argumentado a través de Spivak que el acto de autorreflexión mediante el cual se constituye el sujeto está históricamente situado. Como la autora sugiere, los filósofos occidentales no han tomado en cuenta la mediación de la especificidad cultural en la constitución del sujeto (1993a). Pero aun cuando la historia interviene, la autorreflexión sigue siendo el elemento decisivo en la constitución ontológica del sujeto. Esto queda claro al analizarse posiciones de sujeto *textuales*. Dado que la ubicación histórica del sujeto no es intrínseca a un texto como tal, el aspecto meramente formal de la autorreflexión se hace más visible allí.

Ese elemento autorreflexivo aparece cuando un sujeto textual produce el efecto descrito por Slavoj Žižek: “no hay ninguna determinación positiva, sustancial del hombre: el hombre es el animal que se reconoce a sí mismo como hombre, lo que lo hace humano es este gesto formal de reconocimiento... El hombre es una carencia que, para llenarse, se reconoce a sí mismo como algo” (2006a: 44). A nivel textual, los sujetos representados son solamente un contenido reconocido. En principio, únicamente el autor puede ser alineado con el sujeto autoconsciente. Extrapolar la definición que hace Žižek del “hombre [*sic*]” al ámbito de la textualidad sugiere que el autor está alineado, no con el significante, no con el significado, sino con el gesto formal mediante el cual la cadena de significantes, “para llenarse, se reconoce a sí mism[a] como algo”. Por tanto, tomando de otro libro de Žižek, concebiré a este sujeto textual como una externalidad que emula el pensamiento autorreflexivo sin poseer la calidad ontológica del pensamiento (1989: 19).²

Dos elementos extratextuales refuerzan esa posición como autorreflexiva: primero, que el autor es la amalgama que se da en la recepción entre el principio articulador del texto y un sujeto histórico; segundo, que una cuarta posición de sujeto –además del autor, el lector, y los sujetos representados– emerge cuando se toma en cuenta las convenciones de la escritura académica. Me refiero a las citas, mediante las cuales se invoca a autores “otros” que funcionan como fuentes de autoridad intelectual. Esta cuarta posición de sujeto se erige no sólo a partir de las implicaciones del texto académico como un fenómeno *lingüístico* (dimensión que recalca Spivak, como vimos en el capítulo anterior), sino también a partir de las convenciones que emplea un texto académico como un género *literario* particular. El autor citado –particularmente si sólo es nombrado en vez de citarse directamente– no funciona en realidad como principio estructurador del texto que hace referencia a él; sin embargo, se le invoca en tal capacidad. Tomando en cuenta que la raíz etimológica de “invocar” es “llamar a alguien, especialmente como testigo o para solicitar ayuda”, se puede decir que el autor citado funciona como sujeto invocado, no como uno meramente representado (*OED*). Además, su posición diferenciada queda inscrita en el cuerpo del texto mediante normas gráficas (como poner el texto ajeno entre comillas o con espacios antes y des-

² Para Žižek, 2006a, en español véase Žižek, 2006c; para Žižek, 1989, en español véase Žižek, 2010.

pués de la cita) que lo hacen cualitativamente distinto de los sujetos simplemente narrados o representados en el discurso del autor principal. Por convención, se asume que la autora citada tiene una posición equivalente a la de la autora que hace la cita, aunque en segundo grado.

Para tratar las conexiones entre las tres posiciones textuales que me interesan en este capítulo —el autor, el otro representado, y el otro invocado—³ y los mecanismos de legitimación en los que están inscritos, me valgo del concepto de capital cultural. Utilizo el adjetivo “cultural” en el sentido estricto de “perteneciente o relacionado a actividades intelectuales o artísticas” (*OED*). En el uso del término compuesto, también entiendo “cultural” como “perteneciente o relacionado a la cultura de una sociedad, pueblo o periodo en particular” (*OED*). En este sentido, mi uso del adjetivo es más evaluativo que descriptivo, lo cual me permite entender lo cultural no sólo como una “aberración ideológica”, sino también como algo que “incide en el mundo” (Dube, 2002: 751). El segundo término de la frase, “capital” es “valor que, a través de su circulación, genera más valor” (Žižek, 2006a: 59). Por tanto, entiendo “capital cultural” como la producción intelectual y artística de una sociedad, pueblo o periodo en particular que, a través de su circulación, genera más valor.

Pierre Bourdieu fue el primero en utilizar el término. Él concibe el “capital cultural” como una de las tres principales formas de capital: cultural, económico y social. Mientras que cada una de estas categorías refiere a un tipo de recursos, Bourdieu también propone la existencia de “capital simbólico”, que se refiere a una dimensión de cualquiera de esas otras tres categorías. El capital simbólico es el valor representacional socialmente legitimado de los recursos materiales. Dado que las condiciones de adquisición y transmisión de capital cultural son más disimuladas, el capital cultural está particularmente “predispuesto a funcionar como capital simbólico” (1986: 245). Es decir, es más probable que “no sea reconocido como capital y se conciba como competencia legítima, como autoridad” (p. 245). Dándole distinción a quien lo posee, el capital cultural es más valioso mientras más escaso.

Bourdieu subdivide el capital cultural en tres tipos: incorporado, objetivado e institucionalizado. El capital cultural incorporado es el

³ Una cuarta posición de sujeto, aquella del lector u otro interpelado, ya ha sido tratada extensivamente en el capítulo dos. Por ende, no la abordo en el presente apartado, pero la retomo hacia el final de este capítulo.

tipo fundamental: “la mayoría de las propiedades del capital cultural se pueden deducir del hecho de que, en su estado fundamental, está ligado al cuerpo y presupone incorporación” (p. 224). Sin embargo, no es fácilmente transmisible: “como la adquisición de una musculatura desarrollada o un bronceado, no se puede hacer a través de una segunda mano” (p. 224). Además, “no puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente individual; declina y muere con su portador” (p. 245). Por tanto, el capital cultural incorporado plantea la siguiente pregunta a los dueños de capital económico: “¿Cómo puede este capital, tan cercanamente ligado a la persona, ser comprado sin comprar a la persona y perder así el efecto de legitimación que presupone la disimulación de la dependencia?” (p. 245).

Las formas objetivada e institucionalizada del capital cultural se ofrecen como dos posibles respuestas. Las formas de capital cultural objetivadas “tales como escritos, pinturas, monumentos, instrumentos, etc., son transmisibles en su materialidad” (p. 246). La forma institucionalizada del capital cultural, es decir, “la objetivación del capital cultural en calificaciones académicas” también supera los límites biológicos de su portador (p. 247). Aun cuando el estado incorporado es la forma fundamental del capital cultural, a través de su objetivación e institucionalización circula y queda sujeto a procesos capitalistas de apropiación y acumulación. Aunque en su estado incorporado el capital cultural es inseparable de la persona, en el estado objetivado, y más aún en el institucionalizado, su valor simbólico se mantiene a través de la apariencia de un fuerte lazo de continuidad con las posiciones de sujeto que le confirieron legitimidad y distinción desde un principio.

El estado objetivado del capital cultural no sólo está teleológicamente derivado de la forma incorporada, también emula esa forma al presentarse a sí mismo “con toda la apariencia de ser un todo autónomo y coherente” (p. 247). En su estado institucionalizado, el capital cultural está un grado más removido de los límites biológicos del poseedor de capital incorporado, y no es necesariamente equivalente al capital cultural que dicha persona “efectivamente posee” (p. 248). Sin embargo, la “alquimia social” que legitima las formas institucionalizadas del capital cultural requiere una creencia en tal equivalencia y depende de la figura del capital cultural incorporado, de la cual es una validación. En última instancia, tanto la forma objetivada como la institucionalizada del capital cultural se erigen a partir de una aserción metafísica.

Permítanme traducir estas cuestiones a la esfera de las diferentes posiciones textuales de sujeto en la escritura académica. En principio, el lugar del sujeto fenomenológico podría asociarse con el estado incorporado del capital cultural, mientras que el sujeto textual podría asociarse al capital cultural en su estado objetivado. De la misma manera en que el estado objetivado depende del presupuesto y de conexiones con el estado incorporado, la figura del autor depende de la identificación, al punto de la confusión, entre el sujeto textual y el fenomenológico. Esta superposición constituye la aserción metafísica. El equivalente al estado institucionalizado también juega un rol fundamental. La teoría –poscolonial o de otra índole– implica prácticas discursivas específicas, moldeadas por un conjunto particular de convenciones de lectura y escritura. Mientras más intervengan estas convenciones en la constitución de una posición de sujeto, más puede verse esa posición como una forma institucionalizada de capital cultural y mayor será la distancia que tenga respecto a su soporte fundacional en el estado incorporado.

Al aproximarnos a la escritura y lectura académicas como una práctica cultural, la distinción entre la dimensión objetivada e institucionalizada de la posición de sujeto como una forma de capital cultural se hace borrosa. Aunque tanto para el autor que cita como para el autor citado ambas dimensiones intervienen, el estado objetivado juega un rol mayor en la configuración del que cita. En el caso del autor citado el estado objetivado juega un rol mucho menor al institucionalizado y, si sólo se le menciona en vez de citársele directamente, el estado objetivado no interviene en lo absoluto.

Como he relatado, Foucault propone que la figura del autor emerge a partir del Renacimiento, en asociación a la entrada de la literatura a la lógica de la producción de valor mediante la circulación capitalista. El autor es una “entidad racional” y “a esta construcción se le asigna una dimensión ‘realista’” al amalgamar al escritor (un agente social) y la “función de autor” en una sola figura. La “función de autor” es la proyección de “nuestra manera de manejar textos... los rasgos que aislamos como pertinentes, las continuidades que asignamos o las exclusiones que practicamos” (1977: 127). Propongo que esta fusión que produce al autor de acuerdo a Foucault opera también en el caso del sujeto citado o invocado. Sin embargo, mientras que en el primer caso existe una autorreflexión formal a nivel material del discurso, en el segundo caso la autorreflexión está, ya sea sólo presupuesta (cuando se menciona al autor, libro o número de página sin

citarse textualmente), o presente a nivel textual, pero con un mayor grado de mediación.

Cuando al autor citado se le invoca sólo por nombre, la reivindicación de ese nombre como fuente legítima de capital cultural está un grado removida de su fuente de validación –el pensamiento– y, además, tampoco sostiene ninguna relación intrínseca con esa fuente. El lazo es de índole exclusivamente convencional. Como en el caso del capital cultural institucionalizado, la aserción metafísica que sostiene al autor que es invocado solamente mediante su nombre se instituye “por magia colectiva”, es decir, sin el soporte de ninguna imitación formal del pensamiento a nivel material del texto (Bourdieu 1986: 248).

En el caso contrario, cuando las palabras literales del autor invocado son incorporadas al texto, la diferencia entre el autor que cita y el autor citado es de grado, no de especie. Dado que la subjetividad del autor citado está formalmente implicada, aun cuando es con un grado mayor de mediación (teleológica) que la del autor que hace la cita, podemos pensarla como lo que Ingrid Fugellie llama una “protosubjetividad”.⁴ Utilizo el término para señalar la capacidad de una cita de detonar la presuposición de un principio de articulación autónomo y coherente que ocurre a través del aplazamiento temporal y material del texto ante nosotros. Como indica su prefijo, la protosubjetividad es una subjetividad implicada como el pasado o como el potencial del fragmento objetivado que encontramos en el texto. El olvido de este aplazamiento es lo que permite que las protosubjetividades sean naturalizadas como subjetividades y, una vez invocadas, sean “endosadas como el ‘real’ histórico” para “apropiarse el legado cultural” asociado al autor citado (Bal, 1999: 15).⁵

La idea de que la validación del pasado puede funcionar como su constitución retroactiva, está fundamentada, en última instancia, en la teoría del valor de Marx. La posibilidad de producir capital cultural y simbólico y, en particular, de tener acceso a la posición privilegia-

⁴ En su crítica a la concepción de la subjetividad como inventada –más que reconfigurada– durante el Renacimiento, Fugellie introduce el término para reconocer el punto de vista desde el cual la subjetividad históricamente distante se aborda (2009: 85).

⁵ Bal propone que citar a un autor canónico provee a quien hace la cita “del glamour de la referencia histórica”. Retomar el pasado reconstruido que dota a un trabajo de valor en el presente funciona así como “un detonador de melancolía” (1999: 15). La relación melancólica entre el autor que cita y el otro citado alcanza su clímax cuando las palabras del escritor invocado se “tragan enteras” y se incorporan al texto como un sobrante inasimilable de un sujeto presupuesto (Khanna, 2003, p. 22).

da de sujeto enunciante es resultado de la distribución desigual de recursos. Aquí me interesa el valor diferenciado asignado *a posteriori* a posiciones de sujeto que de otra forma serían equivalentes. Al investigar la producción o forclusión del valor intelectual y cultural en este momento del proceso, investigo cómo la producción simbólica del tercer mundo es devaluada a pesar de su existencia, y no exclusivamente cómo las condiciones económicas han tendido a impedir su emergencia. Mi enfoque no conlleva una falta de interés en determinantes económicos, sino un interés en cómo las condiciones económicas impiden la validación de la producción cultural, artística e intelectual del tercer mundo como capital cultural de manera retroactiva.

Kōjin Karatani lee la teoría del valor de Marx desde la perspectiva que aquí nos concierne. Arguye que, al contrario de las creencias establecidas, Marx fue uno de los primeros críticos del relato teleológico de la historia: “para Marx, los conceptos de ‘orígenes’ históricos están moldeados por una proyección del presente en lo pasado” (2009: 570). Žižek resume la tesis de Karatani:

El valor se crea en el proceso de producción; sin embargo se crea allí sólo potencialmente, ya que se actualiza como valor sólo cuando la mercancía se vende, y el círculo D-M-D [dinero-mercancía-dinero] se completa. Esta brecha de tiempo entre la producción de valor y su actualización es crucial: aunque el valor sea producido en la producción, sin la terminación exitosa del proceso, *strictu sensu* no hay valor, —la temporalidad aquí es la de un futuro anterior: el valor no “es” inmediatamente, sólo “habrá sido”, se actualiza retroactivamente (2006a: 52).

Como denota este recuento, Karatani trasciende el debate tradicional respecto a si la génesis del valor se encuentra en el momento de producción o en el de la circulación. Su teoría me permite enfocarme en el momento de producción retroactiva del capital cultural. Me permite hacerlo aun entendiendo ese momento como parte de una causalidad mediante la cual la fuerza de trabajo opera como fuente fundacional de la acumulación capitalista.

Mi enfoque es en la valorización diferenciada de posiciones equivalentes de sujeto a escala mundial, es decir, a través de la NDRIT. En los siguientes apartados, elaboraré respecto a cómo la desigualdad de capital cultural existente entre el primero y el tercer mundo no es sólo resultado directo de la falta de recursos para producirla. También la

producción intelectual, artística y cultural que *sí* existe en el tercer mundo se forcluye prepósteramente, es decir, no se actualiza como valor simbólico en el proceso de circulación. Con dicho objetivo, me centraré en la operación de tales mecanismos en *IFH*. Analizaré en particular cómo Appiah maneja las citas como un lugar privilegiado para la circulación y constitución retroactiva del valor intelectual en la tradición académica de Occidente.

Antes de pasar a ello, cabe aclarar que el problema no es que producción artística y cultural tercermundista no circule a nivel mundial, porque sí lo hace. La cuestión crítica es que puede circular sólo como fetiche, mercancía u objeto de valor para quien la compra y vende, exhibe o cita, pero no como una posición de sujeto objetivado o como valor que se incrementa a sí mismo en la circulación. Esta última posición generalmente sólo es asequible a artistas o intelectuales del otro lado de la *NDIT*, quienes están legitimados como sujetos –y no objetos– de circulación, y quienes acumulan valor en el proceso recíproco de citar y ser citado por otros sujetos, también legitimados como tales.

Para ilustrar este punto, volvamos al libro de Appiah. *IFH* es crítico de la alineación de la oposición entre el sujeto y el otro con el primero y el tercer mundo respectivamente, en particular en lo que respecta a África (p. 251). Appiah asegura que los intelectuales africanos son tratados como, y siempre están en riesgo de, convertirse en “máquinas de otredad” (p. 253). Después de un largo análisis de la construcción contemporánea del africano como un “otro”, Appiah propone que dicha construcción es una necesidad de la posmodernidad tanto como lo fue de la modernidad (pp. 253-254). Refiriéndose al análisis que hace Jameson de la posmodernidad como fenómeno que sigue la lógica del capitalismo tardío, Appiah considera “la mercantilización de las ‘culturas’ como característica central” de este momento del capitalismo (p. 232).

Appiah explora cómo se mercantiliza el arte africano en una exhibición posmoderna en Nueva York. Parodia la justificación de los organizadores para excluir a uno de los participantes más geoeconómicamente marginales en la exposición, Leela Kouakou. A Kouakou no se le deja participar en la selección de arte a exponer, un derecho que sí le es otorgado a los demás participantes:

Este auténtico aldeano africano, dice el mensaje, no sabe lo que nosotros, auténticos posmodernos, ahora sabemos: que el primer y último error es juzgar

al Otro en los términos propios. Y así, en el nombre de este entendimiento relativista imponemos nuestro juicio –que Leela Kouakou no puede juzgar escultura más allá de la zona cultural Baulé, porque –como todos los otros “informantes” africanos que hemos conocido en el campo– las leerá como si tratasen de cubrir los estándares Baulé (p. 224).

Appiah demuestra cómo a los otros curadores más privilegiados, incluyendo a David Rockefeller, se les permite juzgar obra en sus propios términos, aun siendo su criterio enteramente etnocéntrico.

El uso de Appiah en la palabra “auténtico/a” en la parodia no es gratuito. Comenta irónicamente el hecho de que los organizadores se enorgullecen en su visión antiesencialista mientras que ignoran el carácter construido de la identidad étnica de Kouakou. Como tantas otras identidades “tribales” africanas contemporáneas, la identidad Baulé es producto de “articulaciones coloniales y poscoloniales” (p. 225). Por tanto, arguye Appiah, “alguien que sabe lo suficiente como para construirse a sí mismo como un ‘Baulé’ para el siglo XXI seguro que sabe que hay otros tipos de arte” (p. 225).

Aun así, el criterio de Kouakou no se toma en cuenta en el proceso de selección. En otras palabras, él no puede participar como parte del principio estructurante del discurso la exhibición; su acceso a la posición de sujeto está forcluida. Su rol está limitado al de un contenido particular y sus palabras, como indica Appiah, “cuentan sólo como parte de la mercantilización” (p. 233). Appiah se dirige a su lector de manera directa “para recordarte, en pocas palabras, lo importante que es que el arte africano sea una *mercancía*” (p. 223). Insiste en el punto al declarar que la mercantilización del arte posmoderno gira en torno a “la construcción y el *marketing* de diferencias” (p. 230).

En la conversión del otro como sujeto al otro como mercancía, ese otro queda privado de su estatus de sujeto. Appiah expone la distancia entre sujeto enunciante y sujeto enunciado, cada cual asociado a una zona geocultural distinta. La distancia entre esas dos posiciones se hace crítica al considerarse la cuestión del capital cultural. La distancia entre ambas es insuperable ya que escenifica la distancia entre la posición del sujeto enunciante como el lugar de acumulación de capital cultural y el lugar del objeto enunciado como el lugar de la mercancía.

LAS CITAS ACADÉMICAS COMO FUENTE DE VALOR

De acuerdo a Marx, la fuerza de trabajo expedida –y su actualización en la circulación del producto– es clave en el entendimiento de la producción del valor. Además, como postula Spivak, la producción de valor a partir de la fuerza de trabajo es una forma en que el sujeto puede ser “predicado” y “la predicación del sujeto es metodológicamente necesaria” (1985: 73). Concordando con Spivak, en esta sección tomo la teoría del valor de Marx para ayudarme a deshilar las formas en las que las posiciones de sujeto se producen y circulan en textos académicos (1985: 73).

La fuerza de trabajo, sostengo, también es clave para entender el valor cuando opera en formas objetivadas de capital cultural, como en el caso de posiciones de sujeto convencionales al nivel material de los textos académicos. Lo que Marx llama el fetichismo de la mercancía funciona de acuerdo a la misma confusión operante entre el capital cultural en su estado incorporado y su estado objetivado. Como se propone en *El capital*: “Hay una relación física entre las cosas. Pero es diferente con las mercancías... Allí, hay una relación definitiva entre hombres que asume, en sus ojos, la forma fantástica de una relación entre cosas. Esto es lo que yo llamo *fetichismo* que se adhiere a los productos de la fuerza de trabajo” (1952 [1873]: 31). Todos los productos de la fuerza de trabajo “tienen una cualidad en común, *viz.*, el tener valor”. Aquí, el valor es “una relación entre personas expresada como una relación entre cosas”; por tanto, “estampar un objeto de utilidad como un valor es tanto un producto social como lo es el lenguaje”. Sin embargo, este descubrimiento “de ninguna manera disipa la niebla mediante la cual el carácter social de la fuerza de trabajo nos aparece como rasgo objetivo de los propios productos” (p. 32).

Más aún, al comprar y vender fuerza de trabajo el propio trabajador es convertido en mercancía. La legitimación ideológica del capitalismo requiere que

El dueño de la fuerza de trabajo la venda por un periodo determinado, porque si la vendiera de una vez por todas se estaría vendiendo a sí mismo, convirtiéndose de hombre libre en esclavo, de dueño de una mercancía en mercancía (Marx, 1952: 79).

Pero este mecanismo sirve más que un propósito ideológico ya que, a través de contratos temporalmente delimitados, se mantiene a los

trabajadores asalariados al borde del desempleo. Por tanto, se produce un excedente de oferta en relación con la demanda de fuerza de trabajo. En consecuencia, su valor como mercancía en el mercado cae. Además, el comprador de fuerza de trabajo usufructúa de los productos de la fuerza de trabajo antes de que se le pague al trabajador, es decir, antes de un mes o el periodo que sea fijado por el contrato (pp. 82-83). Mediante estos mecanismos, el valor en el mercado de la fuerza de trabajo se mantiene constantemente bajo y al trabajador se le mantiene constantemente endeudado, asegurándose de que el trabajador quede estructuralmente sometido a su posición. Por tanto:

La segunda condición esencial para el dueño de dinero encontrando fuerza de trabajo en el mercado como mercancía es ésta: que el trabajador, en vez de estar en una posición de vender mercancías en las cuales queda incorporada su fuerza de trabajo, quede obligado a ofrecer en venta como mercancía la mismísima fuerza de trabajo que existe sólo en su ser viviente (p. 80).

Es de tal forma que la trabajadora asalariada queda privada de su estatus de sujeto.

Además, la privación del estatus de sujeto del trabajador es la piedra angular para la apropiación y acumulación de valor. El valor de una mercancía se determina por el tiempo de trabajo invertido en su producción. Esto también es cierto para la fuerza de trabajo como mercancía. En el caso de la fuerza de trabajo, su valor se determina por el tiempo de trabajo necesario para su producción y reproducción. Este tiempo de trabajo conlleva lo que se invierte en comida, ropa, etcétera, necesarios para la subsistencia y mantenimiento del trabajador (p. 81).

Pero la fuerza de trabajo tiene una característica fundamental que la distingue de todas las otras: produce plusvalor. Si, por ejemplo, yo cosecho papas pero quiero comprar ropa, vendo un kilo de papas por un valor que está establecido en el mercado en, digamos, cincuenta pesos y entonces compro una playera por el mismo precio. Mi interés es en el valor de uso de la mercancía que compro y el valor de lo que vendo y de lo que compro son equivalentes dado que están establecidos en el mercado de acuerdo con el monto de tiempo de trabajo gastado en la producción de cada uno. Éste es el circuito que Marx representa como M-D-M, mercancía-dinero-mercancía (pp. 69-70).

Sin embargo, si yo soy un capitalista, lo que tengo desde un comienzo es dinero, y lo que quiero obtener al final es dinero. Así que

participo en la circulación de mercancías no porque esté interesada en su valor de uso, sino porque me interesa su valor de cambio. No gasto dinero, sólo lo adelanto, comprando una mercancía que después venderé para obtener dinero nuevamente. Esta práctica queda representada en el diagrama D-M-D, dinero-mercancía-dinero. Como comenta Marx, este ejercicio “a primera vista no parece tener propósito, es tautológico” (p. 71). El valor de las mercancías se fija en el mercado de acuerdo al tiempo de trabajo invertido en su producción; entonces, al menos que sea por un accidente o contingencia que yo logre vender una mercancía a un precio mayor del que vale, o comprarla a un precio menor que su valor en el mercado, regularmente sólo obtendré de vuelta la misma cantidad que invertí desde el principio.

Excepto por el hecho de que, como he relatado, la fuerza de trabajo es una mercancía única en tanto que produce plusvalor. El valor en el mercado de la fuerza de trabajo como mercancía se establece por el tiempo de trabajo necesario para la subsistencia del trabajador. Sin embargo, el trabajo del trabajador, mientras que es una mercancía, es una mercancía que genera más mercancías. Por tanto, genera más dinero del que cuesta. Este plusvalor es apropiado por el capitalista. Cuando él adelanta dinero para comprar fuerza de trabajo como mercancía, obtiene más dinero de vuelta del que adelantó. Por tanto D-M-D es en realidad D-M-D'; explica Marx:

donde $M' = M + \Delta M$ = la suma original adelantada, más un incremento. Este incremento o excedente sobre el valor original es lo que yo llamo *plusvalor*. El valor original avanzado, por tanto, no sólo permanece intacto durante la circulación, sino que se añade a sí mismo un plusvalor o se expande. Es este movimiento lo que lo convierte en capital (p. 71).

De tal forma, el capitalista ocupa una posición privilegiada que depende de la mercantilización del otro y la subsecuente apropiación del plusvalor que genera. La posición del capitalista no es solamente privilegiada en términos económicos sino que también, cuando consideramos el mecanismo en su dimensión formal, en el sentido de que el capitalista está ubicado en una posición de control sobre el proceso de circulación. Dada esta ventaja estructural y por el hecho de que su posición está exenta de ser mercantilizada, puede decirse que el capitalista ocupa el equivalente a la posición de sujeto universal de enunciación, pero en el contexto de relaciones económicas.

Es más, esto puede asociarse a su participación en el circuito D-M-D a diferencia de M-D-M, ya que “tanto el dinero como la mercancía representan diferentes modalidades de la existencia del valor, el dinero es su modalidad general, la mercancía su modalidad particular” (p. 73). El mecanismo es análogo a lo que Walter Mignolo describe como aquello que produce “el privilegio epistemológico de la modernidad”. Mignolo propone que el elemento superior en una oposición binaria tiene el beneficio de ser “por un lado, un elemento del paradigma de oposición y, por el otro, el lugar de enunciación del propio paradigma como un todo”; además, esto sucede mientras que “es capaz de hacer creer que el lugar de enunciación [es] un no-lugar” (2002: 947, 935). Así, el elemento privilegiado en una oposición binaria funciona como una metaposición disimulada: simultáneamente es uno de los opuestos enunciados y el punto de articulación general. Por este estándar doble, uno de los binarios opuestos puede verse como el lugar del sujeto. Siendo tanto contenido como principio estructurante, el elemento privilegiado del binario parece contar con la autorreflexión que define al sujeto como tal.

Mi argumento hasta ahora no sólo busca producir una analogía gratuita entre la posición del capitalista y aquella del sujeto universal de enunciación. Más bien, sujetándome al análisis de Marx, trato de dar cuenta de otras dos cuestiones. La más importante de éstas es el rol de las posiciones de sujeto textuales diferenciadas en la circulación de capital cultural en textos académicos. En menor grado, también trato la intervención directa de fuerzas económicas en la constitución de tales textos. Ambas cuestiones son importantes en *IFH* de Anthony Appiah.

Recordemos que el punto clave en el análisis de Appiah de la exhibición posmoderna en Nueva York era que la usurpación del estatus de sujeto de Kouakou se manejaba como lo opuesto: como un gesto generoso e inclusivo hacia el “otro”. Appiah ejemplifica una práctica más amplia en tanto que describe el poscolonialismo como una cría del posmodernismo, arguyendo que “la poscolonialidad es la condición de lo que con poca generosidad podríamos llamar una clase de intelectuales comprados que median en la circulación de mercancías culturales en el capitalismo mundial desde la periferia” (240). Como he dicho con anterioridad, García Canclini también correlaciona la inclusión del otro como mercancía-fetiché en el mercado global (y en la academia) con su exclusión *de facto* de la condición de sujeto. Escribe que:

los *cultural studies* norteamericanos debaten con fervor las nociones de lo popular, lo nacional, la hibridación, la modernidad y la posmodernidad de los latinoamericanos, pero rara vez lo hacen en conexión con los movimientos culturales y sociales a los que tales conceptos aluden (2004: 121).

Además,

sabemos que con los años *cultural studies* se volvió también la fórmula mercadéica en la que esas peripecias incipientes, aún poco sistemáticas, fueron convertidas en maestrías y doctorados, cánones subalternos, poscoloniales, posdisciplinarios, donde el saber se confunde a veces con el acceso al *tenure*, y otras, con el signo de la imposibilidad de alcanzarlo, ofrecen un repertorio de autores citables, de citas autorizadas, politizaciones eufóricas sin destinatarios (p. 123).

García Canclini argumenta que sucede algo similar en el caso de las políticas editoriales eurocéntricas, que están moldeadas por los intereses del capitalismo global. Venden la semblanza de diversidad cultural, mientras que restringen el acceso a los sitios de enunciación. Finalmente, García Canclini apunta al mercado transnacional totalizante y su poder económico y simbólico como el punto ciego de la celebración posmoderna de los fragmentos (p. 142).

Desde un punto de vista similar pero a diferencia de García Canclini, Appiah no se centra en las variables a gran escala. Él interviene de una forma más localizada: incorporando a esos otros excluidos como fuentes de autoridad intelectual, a los cuales García Canclini, con un propósito distinto, sólo alude en *DDD*. Appiah lo hace tomando en serio a la filosofía africana. En su quinto capítulo parte de la idea de que, como “el estatus más alto en el humanismo occidental”, la categoría de “filosofía” funciona como “capital cultural” (1992: 141).

Como lo indica su título, el quinto capítulo de Appiah examina: “La etnofilosofía y sus críticos”. Evalúa la manera en que Descartes utiliza como materia prima lo que Appiah describe como sistemas de creencia prerreflexivos, pero luego los convierte en “filosofía” a través del análisis crítico. Appiah se centra en lo que legitima a la filosofía como tal, Appiah discierne los puntos de encuentro y desencuentro entre la filosofía y la etnofilosofía, a la cual se reduce sistemáticamente cualquier intento africano. La etnofilosofía consiste meramente en la descripción de sistemas de creencia tradicionales. Aun un análisis conceptual cuidadoso por parte de un etnofilósofo es preliminar al pro-

yecto filosófico porque este último busca “asesorar nuestros conceptos y creencias más generales, buscar sistema en ellos, evaluarlos críticamente y, donde sea necesario, proponer y desarrollar nuevas maneras de pensar el mundo” (p. 154). Preocupado por la manera en que la filosofía africana ha sido reducida a un contenido particular, Appiah señala la falta de acceso de los africanos a los sitios de enunciación filosófica, su exclusión de ese lugar que funcionaría como principio de organización crítica del contenido ofrecido. Lo que ha sido categorizado como filosofía africana no incluye a los africanos en tal rol.

La crítica de Appiah de uno de los artículos compilados en *African Philosophy* (1979), por Richard Wright, a saber, “Teoría causal en la filosofía Akwapim Akan” de Helaine Minkus es significativa. Appiah denuncia a Minkus por la ausencia de un juicio crítico respecto al sistema de creencias que describe y documenta. Esa ausencia apunta hacia un juicio de valor absoluto: descalifica su objeto de estudio como algo digno para entablar un diálogo crítico (p. 153). Señalando el fetichismo de la relación de Minkus con su material, Appiah se pregunta,

¿Por qué habría alguien que no es ni de Akwapim ni de Yoruba estar interesado en estos textos? Esta pregunta resulta particularmente urgente para mí porque los Twi-hablantes de Akwapim comparten la mayoría de los conceptos y el lenguaje de Asante: mi hogar. Incluso un Asante sin inclinación filosófica querría hacer la pregunta que Minkus nunca hace, la pregunta de que si lo que los Akwapim Akan creen es verdadero (p. 153).

Así, se niega al material filosófico africano como una fuente de valor; no se le permite acceder a la posición legítima (y legitimadora) de ser una fuente académica citable como autoridad o como punto de vista digno de contrargumentar.

El involucramiento crítico con una fuente tiende a perpetuar la legitimidad de esa fuente, así como del trabajo del autor que se involucra con ella. Esto es precisamente lo que es el capital: “valor que, a través de su circulación, genera más valor” (Žižek, 2006a: 59). El valor del académico se establece de acuerdo a la cantidad de publicaciones y el número de veces que aparece su nombre en índices de citación. El trabajo del autor que cita gana valor al hacer referencia a fuentes aceptadas, mientras que éstas, a su vez, incrementan en valor, retroactivamente, por el número de veces que se les cita. Como muestra el análisis de Appiah de la reducción de la filosofía africana a

la etnofilosofía, la producción teórica del continente queda excluida del círculo de autores citables; su valor no se actualiza en su forma de ingreso a los circuitos de valor y por tanto no puede acceder al lugar de acumulación de capital cultural, en donde su valor se multiplicaría mediante el involucramiento crítico con otros autores legítimos. La escritura africana puede entrar al mercado pero no en la posición de acumulación, sólo como mercancía-fetiché, como medio para la acumulación de valor en otra parte.⁶

La tendencia contemporánea en esferas artísticas y académicas de incluir producción cultural e intelectual tercermundista tiende a tomar esas contribuciones como meras mercancías. Es más, la producción artística y académica occidental se nutre de esa inclusión, a la que Appiah denomina “el *marketing* de las diferencias” (230). Mientras que en el sistema de valor académico la reificación de ciertas posiciones de sujeto –tal como el nombre de autores canónicos o aceptados– funciona como valor que, a través de su circulación, genera más valor, el otro geoeconómico queda sistemáticamente excluido de participar en esa dinámica.

Permítanme recordar que, como propuso Marx, las mercancías son la forma particular del valor, mientras que el dinero es su forma universal. Siempre designado como particularidad cultural, el otro geoeconómico sólo puede participar en la circulación como mercancía, el intercambio de la cual produce valor que es acumulado en otra parte. Es decir, su entrada a la circulación de capital cultural siempre está limitada al equivalente de la fórmula M-D-M. Por contraste, quienes desde un principio ocupan un lugar que, mientras es particular, está legitimado como sitio universal de enunciación, adquieren más valor al incluir al otro cultural en su trabajo como una mercancía. Su entrada al sistema de valor artístico o académico está estructurado en equivalencia a la fórmula D-M-D. De esta forma, se explota sistemáticamente el trabajo artístico o intelectual del otro geoeconómico para producir más valor para quienes ocupan la posición equivalente al lugar desde donde entra a la circulación el “capitalista”, sólo que en el contexto artístico o académico.

⁶ Aquí encuentro una similitud entre las necesidades de la expansión del capitalismo industrial y el dilema posmoderno que plantea Appiah al referirse a la exposición en Nueva York. En ambos casos, el otro geográfico es incluido por un sistema que, habiendo topado su capacidad local, se expande en busca de recursos explotables en otra parte.

Al otro geoeconómico se le trata como mercancía de dos maneras. Primero, se le reduce a una mercancía a través de los criterios de selección y políticas de marketing de las casas editoras, índices de citación y otras formas institucionalizadas de legitimación y distribución de capital cultural. Segundo, se le trata como mercancía en las propias prácticas textuales, como queda ilustrado en el recuento crítico que hace Appiah de los hábitos discursivos posmodernos en cuestiones de interculturalidad. Dentro de esas prácticas, el trabajo del autor que cita tiende a ganar valor mediante la inclusión de la diferencia cultural como mercancía. Además, el autor que cita y el autor que es citado se legitiman mutuamente como posiciones de sujeto válidas y como formas objetivadas de capital cultural, impulsando así un proceso de circulación mediante el cual el valor de cada uno se incrementa.

Sin embargo, este proceso de circulación se respalda, en última instancia, en una aserción metafísica. Mientras que muchos críticos contemporáneos insisten en las trampas de la representación, declarando la imposibilidad de tomar seriamente en cuenta al otro marginado precisamente por las aserciones metafísicas de las cuales se contaminaría su propio discurso, rara vez reconocen la naturaleza metafísica de su propia invocación de autores canónicos, en donde la legitimidad de sus aseveraciones se apoya. Entendiendo, como lo hace Dube respecto a los “encantamientos de la modernidad”, que tales aserciones metafísicas no son meramente “prácticas erróneas”, sino también “entidades formativas y coordinadas clave de nuestro mundo” (2002: 751). En la siguiente sección, en vez de dismantelar tales procedimientos, me enfoco en cómo Appiah ofrece un uso políticamente más productivo de los mismos.

EL SUJETO CITADO

En *In My Father's House*, la historia personal de Anthony Appiah, adquiere una dimensión histórica a través de la extensión metafórica del rol de Joe Appiah como padre de Anthony a su rol dentro de la sociedad de Ghana. En el siguiente extracto, Anthony discute la actitud de algunos de sus parientes en el funeral de su padre:

Su disgusto estaba agravado por la inevitable publicidad del repudio de mi padre hacia ellos desde su lecho de muerte. Porque el funeral, como la des-

pedida de un estadista de Ghana, un cuñado del rey, un abogado destacado, un miembro de una *abusua* importante era, inevitablemente, un evento público. A través de una larga carrera en la vida pública, Papa (o Paa) Joe, como se le conocía, era una figura muy reconocida en Ghana (p. 298).

Aquí Anthony Appiah relativiza la ruptura entre las esferas pública y privada alterando la equivalencia acostumbrada entre el dominio público y la herencia colonial, por un lado, y el dominio privado y la herencia precolonial por el otro. Jean Franco ha escrito acerca de las asociaciones comúnmente ligadas a estas esferas. El espacio colonizado se asocia comúnmente con la tradición, la esfera privada y la feminidad, mientras que el poder colonial se asocia a la modernidad, la esfera pública y la masculinidad (1994: 362-364). En este contexto, sostiene, “la polaridad mente/cuerpo que separa la intelectualidad metropolitana del cuerpo sacrificial de las personas del tercer mundo” emerge (p. 360). A estas asociaciones se suma la tradicional asociación, ampliamente abordada por el psicoanálisis lacaniano, entre el padre y el ámbito de lo simbólico, de los significados, y la madre como aquello que antecede dicho registro.

La desarticulación de la dicotomía público/privado que hace Appiah, puede ser asociada con la relativamente excepcional y privilegiada (e históricamente reveladora), configuración de su herencia personal. La configuración étnica y de género de su historia familiar, como el hijo de una madre británica y un padre ghanés, rompe parcialmente las asociaciones comunes que ubica Franco. Escrito como un tributo al legado intelectual y cultural de su padre, y marginalizando a la figura materna al silencio, Appiah en *In my Father's House* persiste en la asociación entre lo masculino y la producción de significado, por un lado, y entre lo femenino y la ausencia del mismo, por el otro. Sin embargo, el libro invierte la asociación adicional del antiguo conjunto con el Occidente y de este último con África.

En *IFH*, la relación entre el padre y la esfera de la significación se ve reforzada por el hecho de que Appiah escribe que su padre falleció cuando estaba terminando el libro (x). La dedicación de *IFH* lee: “y en memoria de mi padre/Joe Appiah/1918-1990.” De esta manera, el libro puede ser visto literalmente como una transmutación del padre corpóreo al padre simbólico. La transmutación es crucial—no a causa de las cuestiones personales que pueda indexar—sino precisamente porque libera a África de sus vínculos a lo particular y a lo corporal. En la transmutación del padre físico al padre simbólico, la relación

renovada de Appiah con su padre biológico se extiende para incluir su herencia cultural africana en general.

En cuanto el “Papa” de Anthony se convierte en la figura pública “Paa Joe”, y en cuanto esta figura se extrapola además a la autoridad (intelectual) africana en general, África es reformulada como un sitio legítimo de elaboración simbólica, mientras que Anthony se margina a sí mismo como el sujeto universal de la enunciación. En el *Epílogo*, hace extensas citas de la autobiografía de Joe Appiah, hasta el punto de que el propio Anthony parece a veces narrador complementario (véase 295-298). Las citas del libro de su padre no sólo son largas, sino que también está prácticamente sin edición ni comentario. Esas citas raramente se utilizan para ilustrar los puntos de Anthony y poseen una cierta autosuficiencia. En cuanto textos relativamente autónomos, las citas se presentan como una forma objetivada de capital cultural, es decir, como externalidades incorporadas que emulan el pensamiento. Por lo tanto, aquí se puede recuperar una noción no esencialista del otro como sujeto.

La coherencia interna de las citas se debe a un principio articulador que reside fuera de *IFH*. Esta relativización del papel de Anthony como autor es aún más significativa si consideramos el hecho de que Joe Appiah es uno de sus “principios articuladores”, tanto a nivel biológico como simbólico. Esa filiación se reproduce, aunque de forma menos marcada, en el diálogo que Appiah establece con otras autoridades intelectuales africanas a lo largo de sus capítulos. Instituyendo una asociación entre el padre como sitio privilegiado de producción simbólica y África, señala a ese continente como un sitio adecuado para la enunciación filosófica.

La amplia inclusión del discurso de otro sujeto es, al mismo tiempo, un reconocimiento de su autoría. Dado que Joe Appiah no es una autoridad intelectual o literaria reconocida a través de la brecha epistemológica poscolonial, el reconocimiento de Anthony Appiah funciona como una constitución de la posición de autoridad de Joe. El autor repite este mismo proceso técnicamente al tratar con otros pensadores y escritores africanos. Esos otros autores africanos también comparten, por extensión, y como parte de la herencia de su padre, el peso simbólico de padres intelectuales. Por lo tanto, la posición protosubjetiva de Joe Appiah no sólo se establece por el reconocimiento que Anthony le hace y que es en realidad su constitución activa, sino también porque opera como el modelo para la institución de otras posiciones de sujeto de autoridad de procedencia africana.

Los precursores filosóficos africanos de Appiah son más ampliamente citados y discutidos que sus homólogos europeos o angloamericanos. De manera más importante aún, los filósofos africanos no son meramente el objeto de su análisis sino, en general, sirven también como autoridades en las que Appiah basa sus afirmaciones. Es decir, él puede citar a filósofos de universidades africanas como Paulin Hountondji o Kwasi Wiredu con el mismo propósito metodológico o de legitimación con el cual Spivak puede citar a Derrida o Bhabha referirse a Lacan.⁷

El análisis del material teórico africano de Appiah no es acrítico, todo lo contrario. Una atención crítica a las palabras del otro, en lugar de su inclusión condescendiente, es necesaria si no han de tratarse como mercancías. Al principio del libro, por ejemplo, Appiah cita al estadista y teórico político ghanés, Kwame Nkrumah (p. 30). Toma un pasaje de la autobiografía de Kwame Nkrumah (1973 [1957]) en donde Nkrumah se refiere a su discurso de 1952 en Liberia. Appiah reflexiona sobre la cita en tanto que evidencia el racismo que el panafricanismo heredó de los discursos occidentales. Más adelante, Appiah vuelve a la misma cita con el fin de profundizar sobre las relaciones entre el racismo, el panafricanismo y el estado de Ghana (p. 262).

Appiah maneja la cita de manera formalmente dialógica. La cita aparece por primera vez en el capítulo introductorio y luego desaparece sólo para reaparecer más tarde en el libro en relación con una discusión enteramente distinta, citando las mismas palabras en un contexto diferente. La relación de Appiah con la cita crece en la medida en que su propio discurso se desarrolla. Nuestra percepción de la cita también se enriquece desde la primera vez que se menciona, a la segunda. Por lo tanto, la cita repetida adquiere una cualidad autorreflexiva respecto a su primer lugar de enunciación. Este efecto se acentúa por el hecho de que, Nkrumah cita sus propias palabras expresadas cinco años antes. De esta manera, el efecto autorreflexivo no sólo se intensifica, sino que también se inscribe en el campo de la autorrelación y el devenir del propio Nkrumah. El hecho de que el libro de Nkrumah sea una de las tres fuentes autobiográficas en *IFH* señala el interés de Appiah en lo que anteriormente he llamado la relación “del ser consigo mismo” de un “otro” que aparece en forma objetivada.

⁷ Hountondji trabaja en la Universidad de Cotonou en Benin. Después de trabajar en la Universidad de Ghana por más de dos décadas, Wiredu ahora trabaja en la Universidad de South Florida en Estados Unidos.

En su análisis de un texto de Soyinka, Appiah comenta: Wole Soyinka escribe en inglés. Pero este hecho, como muchos hechos evidentes, es uno cuya obviedad puede llevarnos a subestimar su importancia y sus oscuridades. Porque, si es evidente que la lengua de Soyinka es el inglés, la cuestión difícil es saber en el inglés de quién escribe. Amos Tutuola acostumbró al oído occidental al “inglés nigeriano”; el inglés de Soyinka es “nigeriano” sólo cuando está escuchando a los nigerianos y en ese caso su oído es exacto. Pero con la misma precisión él capta el lenguaje colonial, en su manera y forma: sólo alguien que *escucha* tendría a la esposa del Oficial de Distrito Británico diciendo, cuando su marido se va a ocupar de “los nativos”, en *Death and the King's Horseman*: “Ten cuidado Simón, quiero decir, sé listo” (p. 118).

Aquí la preocupación de Appiah no es sólo prestar atención a la idea transmitida, sino también al interés que se produce por los matices fonéticos. Como sugiere Appiah, para que *Death and the King's Horseman* funcione como una crítica efectiva, se requiere el previo olvido de sí mismo por parte de Soyinka y la identificación genuina con (las palabras de) el colonizador. El propio análisis de Appiah se beneficia de ese modo de escuchar. Es por eso que el fragmento también da una idea de la priorización de Appiah de los matices formales en la escritura de Soyinka. El enfoque es bastante excepcional. Como Ernst van Alphen ha observado, en contraste con la literatura de vanguardia de experimentación formal, las discusiones de la ficción poscolonial tienden a centrarse en “cuestiones ontológicas más que en cuestiones epistemológicas” (2003: 122). Además, el análisis de la producción literaria de África se centra en los aspectos constativos de las obras en relación a sus contextos políticos, mientras que los aspectos estructurales y estilísticos de los textos rara vez se toman en serio. Sin embargo, Appiah se ocupa de las demandas sociopolíticas que están en juego en la medida en que son el producto de un principio articulador autorreflexivo que se observa a nivel formal. De esta manera, Appiah se acerca a sus objetos de análisis con un interés epistemológico paralelo a aquel con el cual un crítico modernista podría acercarse a una obra de literatura canónica.

El enfoque dialógico de Appiah se hace más evidente en su manejo de epígrafes. Los epígrafes son las formas más autónomas de la cita. No sólo dotan al texto citado con una relativa independencia con relación al texto en el lugar de recepción, sino que, colocándose al principio, funcionan simbólicamente como el principio originario del discurso de aquel que hace la cita. Como una “cita corta o frase

concisa colocada al comienzo de una obra, un capítulo, etc., para indicar la idea o sentimiento principal... un lema”, un epígrafe motiva y predispone al texto que le sigue (*OED*). Por la “concisión” que lo caracteriza, el epígrafe contiene, de forma condensada, lo que se va a discutir en los pasajes subsecuentes. Etimológicamente arraigado en el griego “inscripción” y “escribir sobre”, epigrafiar un texto también puede ser entendido como superponer algo sobre él, en un gesto que está indisolublemente asociado al acto de escribir.

Todos los epígrafes de Appiah son de autoría africana. Su quinto capítulo puede ser tomado literalmente como una reflexión sistemática sobre la epígrafe que lo inaugura, y en donde Hountondji escribe: “Con ‘filosofía africana’ me refiero a un conjunto de textos, específicamente el conjunto de textos escritos por los propios africanos y descrito como filosófico por sus propios autores” (p. 135). Appiah discute esta definición en varios puntos a lo largo del capítulo, así como ofrece nuevas citas de la misma fuente para relacionarlas a su discusión (véase pp. 143-144, 153, 168-170).

Los epígrafes de Appiah no sólo motivan y a veces organizan los capítulos en los que aparecen, sino que también pueden servir como una unión para articular los diferentes capítulos en los puntos de inflexión clave en su argumento. El cuarto capítulo de Appiah es introducido por un epígrafe en el que Chinua Achebe, en una entrevista, reflexiona sobre las diferentes identidades mediante las cuales él se constituye: ibo, nigeriano, africano, negro y escritor. La cita de la respuesta de Achebe a su entrevistador concluye con una inversión performática, en la cual el entrevistado le hace una pregunta a su entrevistador: “Esto es lo que significa ser negro. O africano, lo mismo: ¿qué significa África para el mundo? Cuando ves a un africano, ¿qué significa ser un hombre blanco?” (p. 116). Appiah se beneficia de las palabras de Achebe para ahondar en la identidad africana en cuanto construida por la mirada europea. La reflexión conduce a Appiah a repensar y a modificar las conclusiones a las que llegó en los capítulos anteriores acerca de la raza y la identidad afroamericana.

El pasaje de Achebe tiene importancia en la organización de *IFH*. Antes de que aparezca el propio epígrafe, Appiah escribe:

En un pasaje que ofrezco como epígrafe para el próximo capítulo, Chinua Achebe reflexiona sobre la necesidad de un escritor africano moderno de examinar de forma inteligente las distintas identidades que él o ella habita. Y termina interrogando su identidad como africano con estas palabras: “¿Qué

significa África para el mundo? Cuando ves a un africano, ¿qué significa ser un hombre blanco?” Obsérvese la presuposición... (p. 114).

¿Por qué habría Appiah de hacer una referencia anticipada al epígrafe e ir tan lejos como para citarlo en parte? Si el enunciado es relevante para su discusión actual (la del capítulo tres), uno esperaría encontrar la cita completa allí y una referencia a ella más tarde, siempre y cuando fuese pertinente. Sin embargo, eso reduciría el estatus de la cita como epígrafe. Por lo tanto –y tomando en cuenta que también se resiste a llenar el espacio epigráfico con otro texto– podemos decir que Appiah señala la importancia de esa cita en esa entrada epigráfica, indicando la importancia de la posición estructural de la misma. A través de este mecanismo, Appiah crea una expectativa en su lector, quien, esperando con anticipación el epígrafe del capítulo siguiente, prestará mayor atención a éste cuando llegue.

La complicación que hace Achebe de la identidad africana en cuanto construida a través de la mirada del otro, corre paralela a la interrupción de su papel de entrevistado, cuando él mismo pregunta al entrevistador: “Cuando ves a un africano, ¿qué significa ser un hombre blanco?” (p. 116). La inversión que hace Achebe de la construcción discursiva del africano como otro está estrechamente vinculada a esta inversión performativa de su posición inmediata y situada de sujeto. Aunque Achebe está siendo entrevistado en su condición de intelectual, su discurso está, literalmente, estructurado y circunscrito por las preguntas de su entrevistador.

Al citar a Achebe en el espacio epigráfico, Appiah coloca el drama entre la construcción abstracta del africano como otro y la intervención situada de Achebe al centro de su propia puesta en escena. Appiah, a través de Achebe, “epigrafa”, es decir, “escribe sobre” la construcción de los africanos como objetos de enunciación y como personas que han sido desplazadas en cuanto “otros” de su posición de sujeto. Lo hace entregando el micrófono a alguien que reafirma su posición de sujeto, no tanto mediante el habla, sino al poner en evidencia las condiciones que estructuran su discurso.

Los proverbios son un recurso más que Appiah utiliza para implicar a los sujetos africanos a través de sus sobrantes textuales. Los proverbios efectivamente funcionan como epígrafes en tres de sus capítulos (véase pp. 172, 255, 294). Dado que los proverbios son, por definición, de autoría comunitaria y anónima, su colocación como epígrafes produce un doble estándar. Esto se debe a que los prover-

bios se encuentran en el punto exacto donde Appiah explota las convenciones estilísticas occidentales para democratizar el acceso a la posición de autor.

La inclusión de los proverbios también contribuye a construir continuidades entre lo público y lo privado, lo académico y lo personal. Como he implicado anteriormente, el “Prefacio” y el “Epílogo” directamente aluden a experiencias personales de Appiah, mientras que los ocho capítulos entre ambos abordan temas académicos más tradicionales y obedecen a las correspondientes convenciones formales. Sin embargo, Appiah teje referencias a su experiencia personal a lo largo de estos capítulos intermedios. Lo que cabe destacar aquí no es tanto el hecho de que estas referencias aparezcan, sino más bien la fluidez total con la que se entrelazan con la argumentación académica. Obsérvese el fácil flujo entre clarificación académica y comentario personal en la siguiente nota a la traducción de un proverbio akan:

Proverbio akan. (Los proverbios son notoriamente difíciles de interpretar, y por lo tanto, también de traducir. Pero la idea es que los estados se derrumban desde el interior, y el proverbio se utiliza para expresar el sentimiento que la gente sufre como resultado de sus propias debilidades. ¡Mi padre jamás me habría perdonado el solipsismo de tratar de explicar un proverbio!) (p. 339).

El fácil desplazamiento a través de la brecha entre lo académico y lo autobiográfico resuena con el movimiento de la voz narrativa ubicada a veces de un lado y a veces del otro de la *NDIT*. Appiah se refiere alternadamente a cosas distintas con su uso de “nosotros”, “aquí” y “allá”. Utiliza los locativos indistintamente, dependiendo del contexto, para referirse a veces a Occidente, a veces a África; lo mismo sucede con los pronombres: el “nosotros” al que se refiere Appiah es a veces el Occidente, a veces su “Otro” designado (véase pp. 148, 189, 192, 195, 217-218, 263). La flexibilización de las fronteras entre el sujeto individual y los varios sujetos colectivos en los cuales éste participa, también se instaura como efecto del entretejer de Appiah de los proverbios con sus propias palabras.

Otro punto clave donde aparece un proverbio es al final del libro. En el último párrafo del *IFH* se lee:

Otro proverbio dice: *Abusua te sE kwaeE, wowD akyiri a EyE kusuu, wopini ho a, na wohunu sE dua koro biara wD ne siberE*. “El matriclán es como el bosque, si

estás fuera de él es denso, si estás dentro puedes ver que cada árbol tiene su propia posición”. Así es como ahora me parece a mí. Quizás todavía no he deshonrado a mis familias y sus nombres. Pero mientras viva, sé que no voy a estar fuera de este bosque. (313)

El fragmento pone en juego tres preguntas importantes. En primer lugar, trata el problema de lo *emic* y lo *etic* en la antropología, disciplina que informa fuertemente el trabajo de Appiah. En segundo lugar, el fragmento citado expone el carácter complejo de las asociaciones de género en juego en *IFH*. Aunque he basado mi análisis anterior de las asociaciones entre la figura del padre y el orden simbólico, la herencia sociocultural del padre de Appiah es, de hecho, un matriclán. Como he dicho, *IFH* está escrito como un tributo a la herencia paterna de Appiah y relega así a la figura materna al silencio. Al persistir en la tradicional asociación entre lo masculino y la enunciación y lo femenino y su falta, Appiah es capaz de revertir la asociación adicional del primer conjunto con Occidente y del último con África. Sin embargo, en el contexto de la herencia paterna matriarcal de Appiah y de la alineación de su propia figura materna con la cultura europea dominante, me parece que esas asociaciones están empleadas estratégicamente.

En *IFH* también se puede ver a la figura materna como el principio estructurante silencioso que es equivalente a la posición del sujeto universal, más que como una posición subalterna silenciada. Una de las pocas veces que la madre de Appiah es mencionada en *IFH* es para referirse a un libro que coeditaría con su hijo, y que estaba en preparación en el momento de la publicación de *IFH*: *Bu Me Be: Proverbs of the Akan* (“Proverbios de los akan”).⁸ De esta manera, Peggy Appiah, aunque no aparezca como sujeto de la enunciación, es invocada como la organizadora de la enunciación de un sujeto africano anónimo colectivo. Esto altera no sólo las asociaciones tradicionales entre la mujer y el objeto, el hombre y el sujeto, la feminidad y lo colectivo, la masculinidad y lo individual, sino también sugiere que la estrategia de Appiah para revalorar la herencia intelectual de África indirectamente cuestiona la ecuación entre la figura del padre y el ámbito de lo simbólico. Lo hace revelando esa asociación como históricamente específica.

⁸ Desde entonces, el libro ha sido publicado por el Centre for Intellectual Renewal (2001), African World Press (2003), y Ayeibia Clarke (2007).

La tercera cuestión puesta en juego por el fragmento citado anteriormente reflexiona sobre las dos anteriores: se trata del apellido o *family name*, “nombre de familia”. En el último párrafo del *IFH*, Appiah alude a un episodio previo en el libro, en el que ha narrado su experiencia como estudiante a punto de partir a Cambridge. Allí, él cita las palabras de despedida que le hizo su padre: “No deshonres el nombre de la familia” (p. 295), y describe su propia reacción:

Confieso que me sorprendió este mandato. Sonaba tanto como eco de los paterfamilias victorianos tempranos (o tal vez de los originales romanos que mi padre conocía por su educación colonial en las obras clásicas). Pero sobre todo me preguntaba qué quería decir. ¿Se refería a la familia de mi madre (cuya tradición universitaria él siempre me había instado a emular), una familia cuyo nombre no llevo? ¿Se refería a su propia *abusua* (que, por tradición, no es mi familia en absoluto), a partir de la cual él me había llamado Anthony Akroma-Ampim? ¿Se refería a su nombre legal, Appiah, el nombre inventado para él cuando las autoridades coloniales británicas decidieron (según sus propias costumbres) que debíamos tener nombres “de familia” y que este nombre “de familia” debía ser el nombre de tu padre? Cuando la tradición de la familia de tu padre te arroja a tu matriclán, y la familia de tu madre te reclama para tu padre, estas dudas son, supongo, bastante naturales (p. 295).

La complejidad de las variables impide una fácil alineación de género, herencia étnica e intelectual en la configuración del nombre de Appiah, entendido como identidad, así como su inscripción en el ámbito del lenguaje y de lo simbólico. Esto da cuenta de la fluidez, en oposición al fetichismo, con la que Appiah viaja de una tradición del saber a otra. También explica la falta de coincidencia con mi análisis anterior de *IFH*, según las presuposiciones de un orden patriarcal más uniformemente alineado. La complejidad de la identidad de Appiah resulta de la convergencia, en cierto grado excepcional, de una serie de condiciones históricas. Sin embargo, como sugiere el proverbio al final de su libro, también puede ser una cuestión de la perspectiva *emic* o *etic* desde la cual juzgamos. El grado de complejidad de cualquier posición de sujeto, la cita sugiere, está informado por cuánto acercamos o alejamos nuestra mirada. El último proverbio de Appiah interrumpe cualquier reivindicación universal, incluido mi propio intento de localizar al “sujeto del discurso poscolonial”.

Promesas irrealizadas está guiado por la siguiente pregunta: ¿quién (o qué) es el sujeto del discurso poscolonial? Parecería que para Appiah no hay un Sujeto, sólo sujetos específica y diferencialmente situados. Por lo tanto, en lugar de preocuparse por la cuestión del sujeto universal contra el subalterno, Appiah se ocupa de la admisión en las discusiones canónicas de posiciones de sujeto relativamente marginadas. Al dialogar con externalidades en las cuales la posición de sujeto textual e individuos concretos relativamente marginados coinciden, él es capaz de incorporarlos como un “qué”, es decir, como formas objetivadas de capital cultural.

El enfoque de Appiah lo pone a una gran distancia de Spivak cuando escribe que “para la gente que está haciendo las demandas, la historia de la episteme de la Ilustración se ‘cita’, incluso a nivel individual, como se cita un guion en la interpretación de un actor” (Spivak 1993a: 48). El subalterno de Spivak no tiene acceso al orden simbólico (hegemónico). Por lo tanto, se reduce a citar estratégicamente las palabras hegemónicas de otro. Pero las posiciones de sujeto que Appiah interpela son relativamente privilegiadas. Sin embargo, siguen siendo marginales en relación con ambos autores y también lo son en relación con la posición genérica del lector que el texto presupone. Insisto en el contraste entre Appiah y Spivak porque juntos señalan una cuestión central del dilema poscolonial: la brecha entre el otro interpelado y el otro representado.

Anteriormente cité la dedicatoria del libro que Appiah dedica a su padre. Allí, omití la última línea. La cita completa lee así:

Y en memoria de mi padre

Joe Appiah

1918-1990

Abusua-dua yɛntwa

Yo no entiendo el idioma akan. Ni tampoco el lector genérico que el autor presupone y explícitamente identifica como “occidental” a lo largo del libro. No obstante, el texto en la cita queda sin traducirse. De hecho, es el único texto sin traducir en todo el libro. Pero quizá no es para que nosotros lo leamos. Joe Appiah, el padre de Anthony, nos desplaza como lectores, literalmente ocupando la posición textual de destinatario. El detalle revela un desplazamiento clave que hace Anthony Appiah: dirigirse a la posición del otro en términos que sean formal y estructuralmente correspondientes y co-constitutivos

de su propia posición. Puede tratar al otro como un verdadero sujeto en la medida en que a este último se le da acceso a una posición co-constitutiva del texto: la posición del destinatario, ya que es aquí donde ambos sujetos se encuentran en términos equivalentes.

Sin embargo, la posición de Joe Appiah como destinatario no es absoluta. El texto se publica para que nosotros lo leamos después de su muerte. Este acto, en el borde entre la referencia y la deixis, es el que otorga a Joe Appiah el doble estándar propio del sujeto privilegiado. Paradójicamente, es debido a la introducción por parte de Appiah del otro poscolonial a nivel material, objetivado, que el autor puede dirigirse a él en términos equivalentes al sujeto incorporado clásico de Occidente (el autor/autoridad canónica), en cuya invocación el valor académico sigue basándose.

Colocando a su padre como el principal sujeto invocado –una posición privilegiada para la acumulación de capital simbólico en textos académicos– Appiah lo legitima como una fuente de valor. En la transformación del padre físico al padre simbólico, Appiah extiende la idea del padre para incorporar a la totalidad de su herencia cultural e intelectual africana. El manejo por parte de Appiah de citas de intelectuales trabajando en África pone a andar recursos literarios y críticos que son capaces de actualizar retroactivamente el valor de las cualidades autorreflexivas que ya estaban presentes en las propias citas. Él llama la atención sobre la fuerza estructurante de sus rasgos formales. Entablando también un análisis crítico de los textos africanos, y confiando en la autoridad de los mismos para avanzar su propio argumento, Appiah se acerca a ellos como formas objetivadas de capital cultural. La cuestión clave que hace viable el procedimiento de Appiah es que su posición de sujeto y la del “otro” están en una situación de equivalencia, o correspondencia a nivel textual. Es decir, comparten el mismo soporte matérico, tienen similar acceso a la palabra y están estructurados mediante las convenciones literario-académicas de legitimación necesarias para que se produzca la intersubjetividad.

EL SUJETO INCORPORADO Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL CANON

Cuando se toma la crítica académica como una forma específica de escritura y se intenta definir las posiciones de sujeto en juego, no es

suficiente centrarnos en el plano estrictamente lingüístico. Cuando tenemos en cuenta sólo ese aspecto, el sujeto gramatical emerge como la posición de sujeto única y cualquier sujeto “otro” queda reducido a una posición sub-subjetiva, implícita sólo al nivel de los silencios y vacíos del discurso dominante. Al centrarnos en la unión entre lo estrictamente textual y *los elementos convencionales* propios de la escritura académica –sus usos literarios establecidos– surgen nuevos sujetos: el otro interpelado y el otro invocado.

He recurrido a Appiah para descubrir maneras en las cuales apropiarse productivamente –en lugar de simplemente desmantelar– esas posiciones de sujeto. Incorporando al otro poscolonial como fragmento material de un sujeto que es independiente del texto en cuestión, Appiah rescata lo que Khanna afirma constituye el “sobrante inaccesible”, que “es el núcleo de la melancolía”: la “agencia crítica” del otro (2003: 24, 23). Appiah reconoce a ese otro como una subjetividad autónoma asociada con la dimensión material del escrito. Esta autonomía se define por la correspondencia presupuesta entre la dimensión corporal de un texto –del que se extrae un fragmento– y el principio de articulación abstracto de ese otro cuerpo –el texto receptor– concebido como un todo orgánico. En el libro de Appiah, apreciamos a “otros” invocados que se materializan en configuraciones textuales concretas a través de las cuales observamos cómo la producción de valor media la escritura académica.

La posición del otro invocado opera al nivel convencional que define al texto como académico y le otorga su estatus como una forma de capital cultural particular. El examen de este nivel convencional plantea la pregunta de los mecanismos de producción y circulación de valor. Como se mencionó antes, Spivak señala que una “de las determinaciones de la cuestión del valor es la predicación del sujeto. La moderna predicación ‘idealista’ del sujeto es la conciencia. La fuerza de trabajo es una predicación ‘materialista’” (1985: 73). Aunque ratifico la distinción de Spivak, yo he puesto énfasis en el hecho de que una predicación materialista del sujeto no niega necesariamente la conciencia, sino que simplemente no le otorga anterioridad teleológica con respecto a la fuerza de trabajo. Una predicación materialista, al igual que lo que observó van Alphen en relación con la literatura modernista, sugiere una preocupación con cuestiones epistemológicas en lugar de cuestiones ontológicas. En lugar de centrarse en la consistencia ontológica

del sujeto, esa predicación permite al analista centrarse en dilucidar la función que cumple el hecho de invocar dicha ontología.⁹

Las protosubjetividades invocadas por un texto, esas naturalizaciones retroactivas de una historia seleccionada arbitrariamente no son sólo “aberraciones ideológicas”, sino que también tienen “dimensiones ontológicas densas, que, al mismo tiempo, dan nombre y operan sobre el mundo” (Dube 2002: 751). Por lo tanto, no sólo he expuesto, sino también explorado y reutilizado, estas convenciones yo misma, buscando diferentes maneras de invocar y reconstituir a sujetos “otros” a través de Appiah. Como he sugerido, una protosubjetividad es una subjetividad que está implícita como el pasado o como el potencial del fragmento de sujeto objetivado que encontramos en el texto ante nosotros. Causalmente, el fragmento objetivado puede ser visto como un rastro del pasado; estructuralmente, puede ser visto como índice de un potencial implícito. Sin embargo, el punto importante aquí es que ambas lecturas coexisten, y que en ambos casos la subjetividad se define como un excedente que (tanto lógica como teleológicamente) supera o precede al fragmento textual que se nos presenta. La definición de protosubjetividad de Fugellie sugiere que podemos entenderla como aquello que excede una determinada convención y, sin embargo, se define por esa convención: “un espacio interno de duda e interpretación, de transfiguración, de *reconstitución imaginativa de la norma*” (Fugellie, 2009: 85).

Por consiguiente, todas las subjetividades que he tratado en este capítulo se pueden describir como protosubjetividades. Esto es porque con el término “posición de sujeto” me he referido únicamente a los elementos textuales que invocan *la presuposición operativa* de dicho “espacio interno”. Pero mientras que yo, en cierto sentido, he equiparado las posiciones de sujeto con su legitimación institucional, Fugellie sugiere que la subjetividad puede entenderse precisamente como el exceso o el sobrante de las condensaciones legítimas de valor, como el impulso de articularse “más allá de las atribuciones oficiales de valor y a pesar de las mismas” (p. 89). Paradójicamente, esa predicación del sujeto lo iguala a aquello en la elusión de lo cual se define: el valor. Como Spivak ha observado, el valor mismo “pare-

⁹ La invocación es una actividad política, ya que evocar una historia particular implica “una lucha sobre el pasado y sus significados” (Taussig, 2002: 327). Lo mismo se aplica al acto de la citación, en el cual, como señala Bal “el arte [o el texto] del Antiguo Maestro de Arte está avalado como el ‘real’ histórico” (1999, p. 15).

ce escapar la pregunta ontofenomenológica: ¿qué es?” (1985: 75). A falta de cualquier sustancia óptica, el valor puede ser concebido desde una perspectiva materialista en términos preponderantemente convencionales.

Pero la convención opera en una dialéctica con el mundo material. A lo largo de todo el capítulo, he intentado enfatizar que el sujeto incorporado no es incorpóreo, sino que requiere ser al mismo tiempo cuerpo y no-cuerpo para trascenderse a sí mismo y así ser definido en términos de su capacidad autorreflexiva. Como comenté en el caso de la cita de Goethe hecha por Marx al inicio del capítulo, la dimensión corporal del fragmento citado no niega, sino que más bien pone en primer plano, a Goethe como principio abstracto que articula las palabras. En la medida en que las palabras de Goethe son articuladas por una subjetividad autónoma presupuesta, asociada con la dimensión física de la letra, operan al mismo nivel que las palabras circundantes de Marx.

Por lo tanto, el sujeto puede ser concebido como aquello que supera (al tiempo que está comprometido con) sus propios límites convencionales y como aquello que supera (al tiempo que está comprometido con) sus propios límites ópticos. Este último caso se ejemplifica en la formulación de Spivak relativa a la predicación del sujeto que involucra la fuerza de trabajo: “el sujeto se define por su capacidad de producir más que sí mismo” (Spivak, 1985: 75). Spivak no sólo define el sujeto en términos de su capacidad de producir plusvalor sino que también utiliza el término “fuerza de trabajo”, y no “trabajo”, cada vez que se refiere a esa definición, apuntando de este modo al papel de la potencialidad en la predicación materialista del sujeto. Este énfasis en la potencialidad reintroduce la concepción no lógica del tiempo que una posición materialista *sí puede* desplegar.

El plusvalor que, según Spivak, define al sujeto desde una perspectiva materialista, también define la autorreflexividad formal del capital en el contexto económico. La teoría del valor de Marx no sólo sirve para establecer una analogía entre el capital y el sujeto incorporado autorreflexivo en el ámbito de la literatura, sino también, de manera más relevante, para entender los mecanismos de selección y exclusión que operan en la esfera del capital cultural, así como para dibujar una relación causal entre factores geoeconómicos y la distribución de las posiciones legítimas de sujeto a través de la NDI.

Aunque trazar tal narrativa sirve para distinguir la causa del efecto, esto no implica necesariamente una teleología irreflexiva. En este

capítulo, me he comprometido con la interpretación de la teoría marxista del valor que sostiene que el valor se crea en el proceso de producción y, sin embargo, se actualiza *post facto* durante el proceso de circulación. Entendida de esta manera, la teoría del valor de Marx ayuda a comprender en qué forma la disyunción temporal por medio de la cual se crea el valor actúa en la creación de esa misma “conciencia” que se reclama para el sujeto. En el caso de los académicos como entidades altamente valoradas en su calidad de sujetos, he mostrado cómo el valor intelectual se produce *retroactivamente* en el acto de circulación, mediante la cita.

Ya que es en el proceso de circulación de citas y referencias que se activa el valor de autoría y autoridad intelectual, no basta con atender las condiciones de producción intelectual diferenciadas en ambos lados de la NDI. También hace falta investigar cómo se reproduce, aun en textos declaradamente críticos, el repertorio de quienes quedan excluidos de la circulación, quiénes se incluyen y con qué función, es decir, el valor de quiénes incrementa dicha inclusión. La obra de Appiah muestra cómo el canon existente de autoría/autoridad intelectual puede democratizarse aun dentro de ese sistema, aunque de manera circunscrita.

Como sostiene Bal, la relación prepóstera es intrínseca a la citación, un proceso mediante el cual una historia seleccionada puede ser retroactivamente naturalizada (1999: 15). En el caso de las citas como formas objetivadas de capital cultural, el lapso entre la producción de valor y su acumulación es mediado por su actualización en la circulación que opera en los textos académicos. Por lo tanto, el académico (poscolonial) puede intervenir en la configuración geoeconómica de la producción de capital cultural, determinando si actualizar, y así producir retroactivamente, el capital simbólico implicado en posiciones de sujeto legítimas y legitimadoras en el lado prepósteramente marginado de la División Internacional del Trabajo. Por el contrario, los académicos podemos dar prioridad a la valorización de nuestras propias posiciones de sujeto, un proceso que requiere la continua dependencia en fuentes autorizadas y la introducción incesante de nuevos “otros” como meras mercancías, provenientes de todas partes del mundo.

IV. NEGAR LA NEGACIÓN: REALIZAR LA PROMESA

Este capítulo abordará la producción discursiva y literaria de intelectuales no-occidentales y fuera de la institución académica. El capítulo se inspira en la idea de Theodor W. Adorno de que la crítica a un sistema sólo puede realizarse mediante la negación de su negación, de su exclusión constitutiva. Adorno afirma que el acto de síntesis que caracteriza al pensamiento –y la ideología como pensamiento– siempre abusa de la realidad de la que pretende dar cuenta, ya que es también, inevitablemente, un acto de exclusión (1983: 146-48). Cada concepto y cada ideología es una violación, en el sentido de que excluye algo y niega su propio acto de exclusión. Por lo tanto, una crítica a la ideología debe emplear las herramientas que se propone criticar. Debe negar la negación que define a la ideología que tiene en la mira. Esta negación de la negación se produce mediante la realización dentro del concepto o de la ideología de aquello que el concepto o la ideología promete y sin embargo deniega (Adorno, 1983: 147).

Como argumenté anteriormente, la exclusión constitutiva de la teoría poscolonial es el otro poscolonial. Aunque temáticamente está centrada en dicha exclusión, la teoría poscolonial es posible precisamente debido a ella y a que a veces funciona como su sustitución metonímica. Aquí me propongo *realizar* una crítica –en el sentido del término indicado por Adorno– desprendiendo mi atención de los académicos poscoloniales y dirigiéndola hacia dos intelectuales que en diferentes formas representan las voces excluidas de la teoría poscolonial, aquellas que el poscolonialismo promete incorporar pero al mismo tiempo excluye.

Pongo a estas voces excluidas en escena como sobrantes melancólicos de la teoría poscolonial. En lugar de criticar las tendencias fetichistas del poscolonialismo y sus desplazamientos metonímicos, tomo literalmente su promesa de rescatar al otro excluido y busco empujarla hacia su realización ya que, como argumentaría Adorno, sólo tal realización trascendería la ideología en cuestión (1983: 147). Como ha señalado W. J. T. Mitchell, el concepto del fetichismo de la mercancía fue “una brillante maniobra táctica”, con la cual Marx

volteó “la retórica de la iconoclastia en contra de sus principales usuarios”, desplazando así al fetiche del “espacio vacío, desconocido” localizado a las afueras de Europa occidental hacia dentro, al propio corazón del sistema capitalista (1986: 205). Aquí investigo la lógica fetichista del capitalismo tardío en tanto se basa en reinstaurar esa vacuidad.

Las dos voces “otras” a Occidente y a la academia que analizo aquí son de Julius Nyerere y Salvador Allende. Por lo tanto, me ocupo de dos intelectuales orgánicos no alineados que abrazaron el marxismo durante sus respectivas presidencias en países del tercer mundo durante la época de la guerra fría. Según Ranjana Khanna, el intelectual orgánico se puede definir como “una figura que emerge del pueblo y no de la sociedad política” o como “aquel que hace el trabajo de encontrar formas de representación en lugar de buscar el consentimiento a una ya formulada” (2003: 17). Emergiendo de movimientos de base, Allende y Nyerere encajan en la definición en términos tanto de origen como de praxis ideológica a través de sus actos de representación.¹

Recordemos que Spivak distingue entre “representación como ‘hablar en nombre de’, como se entiende en política, y representación en cuanto ‘re-presentación’, como se entiende en arte o en filosofía” (1994: 70). Dos formas de representación que corresponden, respectivamente, a las palabras alemanas *vertretung* y *darstellung*. Como aclara Spivak, la primera se refiere a la representación como acto de persuasión, es transformadora, mientras que la segunda se refiere a la representación como tropo, es descriptiva (p. 72). Rastreando las intersecciones entre las posiciones políticas de representación de Nyerere y de Allende y sus actos discursivos, voy a explorar la intersección de ambas formas de representación en lo relevante a la teoría poscolonial.²

¹ El poder político sostenido por Nyerere y Allende puede cuestionar su clasificación como intelectuales orgánicos en el entendimiento común del término (aunque no en el entendimiento gramsciano). Aun así, me centro en ellos precisamente debido a tal contradicción. Al explorar cómo jefes de estado luchan contra la hegemonía global, puedo abordar la acostumbrada reducción del poder represivo a la política institucional y la subestimación de la violencia económica.

² Para delinear las continuidades entre esa constelación en el contexto del orden mundial bipolar y la cuestión del poscolonialismo y representación en el nuevo orden mundial, también reviso un texto escrito en 2004 por el portavoz del EZLN, el Subcomandante Marcos.

EL FETICHE Y SU NEGACIÓN

Slavoj Žižek afirma que entre las reglas no escritas que regulan la interacción social y sostienen el *statu quo*, está aquella que se utiliza entre los académicos contemporáneos; una convención que demanda el gesto “políticamente correcto” de celebrar la melancolía por encima del duelo (2000: 657). El incumplimiento de esta demanda, sostiene el autor, “puede tener graves consecuencias –se rechazan artículos, se niegan trabajos porque los solicitantes expresan la actitud ‘equivocada’ hacia la melancolía” (pp. 657-658). De acuerdo a Žižek, esto se debe a que la estructura de la melancolía es la estructura mediante la cual opera la ideología en la actualidad.

Como argumenta Žižek, el síntoma –entendido como el retorno de una verdad reprimida en el contexto de una mentira organizada– solía ser crucial para descifrar las configuraciones ideológicas anteriormente (2002: min. 17.36). Sin embargo hoy en día la melancolía –entendida como un apego al fetiche, que es el opuesto del síntoma– predomina. Žižek afirma que el fetiche puede ser entendido como la mentira particular que nos permite soportar la verdad generalizada, la verdad de la desigualdad social y de nuestra participación en ella (2002: min. 19). El autor aclara que la inversión actual de la valorización que hiciera Freud del duelo y la melancolía sirve para conservar dicho mecanismo ideológico (2000: 658-659).

Según Sigmund Freud, la melancolía es patológica; el duelo, no (1975: 243). Para Freud el duelo implica una sublimación exitosa, el aceptar la pérdida a través de procesos de simbolización e internalización. La melancolía, por el contrario, es la identificación narcisista con la cosa perdida. Siguiendo a Freud, Žižek sostiene que la fijación melancólica precede a la pérdida real del objeto. El melancólico todavía tiene el objeto, pero ha perdido la causa de su deseo. Lo que le entristece no es que vaya a perder el objeto (por el cual se conduce exageradamente), sino la posibilidad de perder el deseo mismo. El objeto sólo funciona como la positivación de una carencia (pp. 659-663).

Mientras que en el luto se renuncia al objeto pero se mantiene su significado mediante su internalización, en la melancolía lo que prevalece es la fijación con el objeto en su particularidad. Afirmando que la *doxa* contemporánea es revertir la valorización freudiana de los dos términos, Žižek propone que hoy la única forma posible de fidelidad políticamente correcta, es fidelidad a un sobrante fetichista:

El vínculo melancólico al objeto étnico perdido nos permite afirmar que seguimos siendo fieles a nuestras raíces étnicas mientras participamos plenamente en el juego del capitalismo global. Hay que plantear la cuestión de hasta qué punto todo el proyecto de los estudios poscoloniales se sostiene con esta lógica. Lo que está mal con la nostalgia poscolonial es la forma en que ese sueño se utiliza para legitimar la realidad de su contrario, de una participación irrestricta en el capitalismo mundial (2000: 659).

Al interpelar la cuestión que Žižek plantea a través de Nyerere y Allende, exploro las implicaciones de invocarlos de maneras particulares y en contextos discursivos particulares, aunque esta misma maniobra corra el riesgo de reforzar la lógica que me propongo criticar.³

El problema esbozado por Žižek no se refiere a lo que el fetiche promete hacer recuperable y disponible, sino a su incumplimiento de esa promesa, un fallo que define al fetiche como una construcción ideológica. Como argumenta Mitchell, el fetiche es un objeto al cual vida y valor han sido transferidos y luego olvidados (1986: 193, 196). Por lo tanto, la negación de la negación del fetiche implicaría no sólo el recordar y seguir los trazos de la proyección que lo constituyó (es decir, una negación de su exclusión constitutiva), sino también la liberación de los valores que supuestamente posee. Sólo esta (im)posible tarea desharía el fetiche en cuanto fetiche. Al seleccionar discursos de Nyerere y Allende como sobrantes de un tiempo y de un lugar fuera de la posmodernidad académica del Primer Mundo, persigo la realización de sus promesas, el desatamiento de sus valores coagulados en el contexto en el cual los invoco. Al hacer esto, me propongo *realizarlos* como sitios de contestación históricamente operativos en el contexto de la hegemonía actual.

³ El fetiche no es un objeto –tal concepción implicaría someterse a la ideología fetichista mediante la cual se reifica la abstracción en cuestión– sino una forma particular de relacionarse con el objeto. Me refiero a Allende y Nyerere como “fetiches” en la medida en que los escenifico aquí como sobrantes paradigmáticos del otro excluido. Si bien ambos podrían ser vistos como el típico “objeto étnico perdido” del poscolonialismo, también superan ese marco. Esto, debido a su situación socio-política privilegiada, pero también debido a que sus proyectos se enfocan sistemáticamente, más allá de la categorización étnica, en el capitalismo global.

LA PROMESA EN LOS INTERSTICIOS DEL LENGUAJE

En 1969, el presidente de Tanzania, Julius Nyerere, tradujo al swahili *El mercader de Venecia* de William Shakespeare.⁴ Pero *Mabepari wa Venisi*, también puede ser vista como una obra literaria autónoma. He comentado cómo para Michel Foucault el autor no es una persona sino una “entidad racional” a la cual se le “asigna una dimensión ‘realista’” fundiendo al escritor (un actor social) y a la “función de autor” (el principio de articulación del texto) en una sola figura (1977: 124). El autor se construye retroactivamente en la recepción, al menos parcialmente. Esa construcción es un sitio naturalizado de coherencia en el cual situamos el sentido de “sentido” que un texto tiene para nosotros. Nyerere, quien fue en gran parte responsable de convertir al país en aquello que los politólogos describen como la gran excepción al fracaso del Estado-nación en África, era una persona de enorme autoridad y popularidad, en la cual encontraron convergencia mecanismos paralelos a los de la figura de autor en Occidente.

Permaneciendo más de veinte años en el cargo presidencial, desde la independencia, Nyerere fue el principio articulador imaginario de la nación, de lo que Benedict Anderson ha llamado una “comunidad imaginada” (1983). Nyerere puede ser considerado como el autor de la nación. No pretendo sugerir que la nación fue construida a través de su agencia, sino todo lo contrario. Me refiero a Nyerere como el autor de la nación en el sentido foucaultiano de “autor”; Nyerere como el receptáculo de la idea de la nación.

La ideología de Nyerere y las políticas que implementó son conocidas como *ujamaa* (familia) y *kujitegemea* (autosuficiencia), traducidas en conjunto como “socialismo africano”, aunque también se utiliza genéricamente *ujamaa*.⁵ Con una experiencia histórica en la que las formas de organización política se habían cohesionado en torno a personas en lugar de instituciones, la metáfora de la familia *ujamaa*

⁴ Para el texto original en inglés, véase Shakespeare 1994 [1596]; para una traducción al español, véase Shakespeare, 1951.

⁵ *Ujamaa* fue también una traducción del marxismo al contexto tanzano. A través de *ujamaa*, Nyerere trató de abordar las cuestiones que escapaban al marxismo en cuanto perspectiva eurocéntrica, y que interesaban a Tanzania como un país extremadamente pobre en el contexto de la guerra fría y de la globalización emergente. A pesar de que Tanzania era uno de los países más pobres del mundo, Nyerere resistió la entrada del Banco Mundial y del FMI en el país durante casi dos décadas después de la independencia de Tanganica en 1961.

se extendió para implicar a Nyerere como jefe de la familia-nación. A la nación, como “entidad racional” le fue “asignada una dimensión ‘realista’” en la persona de Julius Nyerere (Foucault: 124). En este contexto, el significado producido por *Mabepari* no es tanto el resultado de las continuidades entre el sentido que tiene y el actor social que lo escribió en swahili como de la infiltración del efecto de autoría producido por Nyerere como principio articulador de la nación en *Mabepari*.

Me acerco a *Mabepari* como obra literaria en sí misma, porque está escrita desde un nuevo sitio de autoridad, porque está escrita en interacción con un contexto histórico diferente y porque requiere la manipulación de un idioma diferente. Crucialmente, trato a *Mabepari* como un trabajo autónomo, ya que se considera como tal desde dentro de la tradición literaria a la que pertenece. En Tanzania, las traducciones de Shakespeare hechas por Nyerere se han instituido como literatura en el sentido pleno del término, aun si técnicamente siguen siendo traducciones.⁶ Sin embargo, precisamente porque siguen siendo traducciones, puedo explorar cómo “el otro” es construido desde este sitio de África Oriental, un lugar que en Occidente se suele esencializar como el sitio del *otro*, mientras que rara vez se considera en cuanto sitio de enunciación capaz de discutir la cuestión de la otredad. Por esta razón, me concentro en el empleo en la obra de un dispositivo literario formal que llamo “cliché migratorio”, el cual produce significado mediante la estructuración de la relación del público con la otredad.

Dado que son formas estereotipadas de expresión, los clichés denotan cómo y dónde ciertos significados se fijan en una cultura dada.⁷ Así, los clichés pueden entenderse como condensaciones de saber significativas y tendenciosas, referentes silenciosos en la construcción del discurso, y categorías asumidas en la construcción de la vida cotidiana. Como en la noción de *savoir* de Foucault, la parcialidad aquí no es en

⁶ En Kenia las traducciones de Nyerere forman parte de los programas de estudio de literatura swahili y son consideradas por antologistas y por el público como obras literarias autónomas (Mazrui, 1996: 67-68). Incluso John Allen, desde su punto de vista conservador, ha argumentado a favor de la admisión de Nyerere al canon, comparándolo con Chaucer (1964: 54).

⁷ “Cliché”, que ahora se utiliza para referirse a una expresión estereotipada, se refirió inicialmente a la superficie tallada a partir de la cual se hacían copias en la impresión. El cliché era para el receptor un seudooriginal, ya que sólo se podía deducir a partir de una copia impresa (Imbs, 1997: 913). Según el *Oxford English Dictionary* (*OED*), el significado contemporáneo del término aparece por primera vez en un texto en inglés en 1892. El uso coincide históricamente con el surgimiento del arte moderno que, en su preocupación por la originalidad, redujo el cliché a la esfera del kitsch.

detrimento del saber, sino constitutiva de éste (2002: 200-205). Por lo tanto, los clichés ofrecen un relato de cómo una imagen particular se fusiona con un saber particular, a través de las generaciones, en un contexto cultural dado. Sin embargo, mientras los clichés crecen en la familiaridad del receptor con la imagen y en las presuposiciones culturales del receptor, también pueden ser explotados de forma creativa para producir identificación y distanciamiento. Como ha señalado Anton Zijderveld, ése fue el intento declarado del empleo de los clichés en el teatro brechtiano y en el arte dadaísta (1979: 99-100).

Los clichés en *Mabepari* provocan un efecto doble similar, ya que habitan su contexto original y también viajan. En tanto están culturalmente incrustados, la lejanía de los clichés respecto a su contexto original provoca un efecto de distanciamiento en el espectador. Al mismo tiempo, los personajes y escenarios cliché también establecen asociaciones relativamente fijas de acuerdo a la experiencia cultural del contexto de recepción. Como una forma de taquigrafía respecto a su nuevo contexto, los clichés migratorios despiertan en el público la identificación inmediata de elementos de la ficción con elementos correspondientes de su propia experiencia cultural. En cuanto vínculos diferidos del contexto original, los clichés migratorios chocan con las convenciones y expectativas locales, desencadenando una distancia crítica. Dado que la identificación y el distanciamiento son provocados al mismo tiempo, activados por el mismo personaje o escenario cliché, los procesos de identificación y distanciamiento en los clichés migratorios funcionan en una constante y recíproca tensión constitutiva.

Este reconocimiento implica una oscilación entre una comprensión externa o *etic* y una interna o *emic* de un cliché dado. Se considera que el receptor apreciará el cliché en la medida en que opera en su cultura y en la otra. Sin embargo, esa oscilación de perspectiva excede el marco antropológico. Valiéndose tanto de la posición *emic* como *etic* del público, los clichés migratorios evidencian una conciencia más elevada de la construcción prepóstera de la diferencia cultural. Reflexionando de acuerdo a la línea de pensamiento de Adorno, se puede decir que la exclusión constitutiva de la diferencia cultural (en el contexto de la Tanzania de 1969) es la unidad del sistema económico subyacente a través del cual los territorios colonizadores y colonizados se polarizan en culturas contrastantes y supuestamente independientes. Los clichés migratorios realizan una negación de esta exclusión constitutiva. Me avoco a *Mabepari* para explicar en detalle.

La traducción de Nyerere es fiel al original hasta el punto que incluso los nombres de los personajes y los topónimos son los mismos que en Shakespeare. Están adaptados sólo en la medida en que es necesario para que puedan ser pronunciados fluidamente según la fonética swahili. Estas adaptaciones fonéticas facilitan la inmediatez de la articulación entre la obra de ficción y el contexto de recepción. Por lo tanto, desde el principio se facilitan una serie de asociaciones entre el texto y el lugar de recepción. Esta simple medida es un desplazamiento clave para que la identificación pueda operar en los clichés de la obra, otra razón por la cual los llamo migratorios.

La trama de *Mabepari* es prácticamente idéntica a la de *El mercader*. Antonio es un hombre rico, pero su riqueza se encuentra actualmente en el mar. Por lo tanto, busca a Shailoki, un prestamista profesional, para obtener un préstamo. Pero Antonio, dada su costumbre de prestar dinero a la gente sin pedir intereses, ha inspirado desde hace tiempo odio en él. En consecuencia, Shailoki diseña un contrato que le promete una libra de la carne de su deudor si no pudiera pagarle a tiempo, a lo que Antonio acepta sin pensar. La protagonista, Poshia, idea un artificio para salvarlo cuando no puede pagar la deuda. En su residencia campestre de Belimonti, Poshia nos había sido presentada al comienzo como una hermosa heredera aristocrática, un prototipo de la feminidad, invirtiendo su tiempo y energía en cuestiones de amor y cortejo. Sin embargo, el artificio que elabora le obliga a viajar a Venisi y a disfrazarse de hombre. Ella aparece en completo control de la situación en la corte donde se celebra el juicio entre Shailoki y Antonio, admirable en su autoridad, ingenio e inteligencia; actuando como depositaria y ejecutora de la ley y de la racionalidad.

Ha sido postulado por Jacques Derrida (2001), entre otros, que en *El mercader* el comportamiento de Portia hace cumplir violentamente el régimen de poder existente, porque emplea la retórica y la autoridad del cristianismo en la corte para someter al judío Shylock. El análisis de Derrida se centra en el uso de la palabra “misericordia” por parte de Portia. El judío Shylock debe ser domesticado –a través de una coerción discursiva, económica y jurídica– a la moral cristiana (y mercantil) de la misericordia. Técnicamente hablando, la misma interpretación puede ser obtenida al leer *Mabepari*. Sin embargo, el traductor desplaza los énfasis a tal punto que difícilmente puede sostenerse tal lectura.

La división étnica entre Shylock y los personajes mercantiles y aristocráticos de la obra original se ablanda en la traducción, sin embargo, su distancia de Tanzania es reforzada. Mientras judíos contra

cristianos es la tensión racial que ha recibido la mayor atención en la crítica de la obra de Shakespeare, Nyerere parece preocuparse menos por las cuestiones racistas alrededor de Shailoki, las cuales son abiertamente problematizadas por Shakespeare, y se centra más en la rearticulación de cosas que están dadas por hecho, de asociaciones establecidas por usos lingüísticos cotidianos, como en el caso de la palabra “*fair*”, que en inglés tiene la triple acepción de justo, bello y rubio. Con este gesto, Nyerere llama la atención sobre la raza como un aspecto performativo de la escritura, un índice de la inscripción colonialista en el sentido más literal, más que en el contenido abiertamente expuesto de la oposición judíos contra cristianos.

El traductor deshilvana la superposición de “*fair*” con el ser rubio, la justicia y la belleza que se lleva a cabo reiteradamente en *El mercader* (Shakespeare, 1994: 389, 392-93, 402-03, 406; cf. Nyerere, 1969: 6, 15, 17, 49, 50, 51, 58). Del mismo modo, Nyerere interviene excepcionalmente a nivel constatativo del discurso cuando el racismo aparece naturalizado para obtener un efecto cómico (véase Shakespeare: 406; cf. Nyerere: 61). En general, modifica el material racista del original solamente donde y cuando no es sometido a una dialéctica de identificación y distancia crítica.

Además, cuando se toma en cuenta el sitio de rearticulación de *Mabepari*, se ponen en juego nuevos elementos. La historia de Tanzania ofrece una serie de contrapuntos dialógicos que convierten a Venisi y Belimonti en clichés funcionales dentro de su nuevo contexto. En África, el enclave urbano siempre ha sido asociado con la explotación colonialista (legitimada por la palabra escrita) desde que la economía colonial causó una desarticulación entre las formas de producción y las formas de vida en las zonas urbanas y rurales respectivamente. Esa oposición campo-ciudad se reprodujo con una valencia diferente en la teoría y en las políticas de Nyerere. Tomando en cuenta la economía neocolonial de Tanzania, *Kujitegemea* partió de la premisa de que Tanzania debería lograr su desarrollo a través de la tierra y de la mano de obra agrícola, en lugar de la industria y la inversión extranjera. *Ujamaa* implicó el reasentamiento de la población en pequeñas aldeas rurales con sistemas de producción comunitarios y la descentralización de la economía monetaria concentrada en las ciudades. Estas aldeas fueron diseñadas de acuerdo con el prototipo ideal de las sociedades rurales precoloniales.⁸ Por tanto, los funda-

⁸ Los enclaves urbanos eran considerados como “alienados, hostiles e incomprensi-

mentos del socialismo africano (tanto económicos como morales) estaban sostenidos por un ideal bucólico. En la obra, Belimonti despierta este ideal bucólico, mientras Venisi se asocia al enclave urbano influido por el exterior y legitimado por la palabra escrita.

Venisi se asocia al absurdo contrato (por escrito) que allí realizan los personajes de la obra y con una tediosa retórica legalista. Mientras tanto, en la zona rural de Belimonti el contrato que se lleva a cabo es un juramento verbal y, a pesar de la atmósfera fantasiosa, asegura un resultado justo y adecuado para todos. En él, Poshia promete a su padre moribundo tomar como esposo al hombre que elija entre tres cofres el que contiene el retrato de ella. En Belimonti, las conversaciones habitualmente aluden a tradiciones orales ancestrales. El artilugio del padre de Poshia, aunque aparentemente un asunto fortuito, es en realidad un juicio racional. En oposición a la imprudente promesa de Antonio en el contexto urbano, que posteriormente tiene que hacerse cumplir mediante la autoridad de la ley escrita, el hecho de que Poshia deba mantener su palabra no es un tecnicismo, sino un deber filial a cumplir, una forma de honrar (la palabra de) su(s) ancestro(s). Además, si bien son los hombres los que ocupan la escena urbana, es una “plática de mujeres” lo que prevalece en Belimonti. Debido a estas relaciones, la ciudad y sus instituciones legales –asociadas a la racionalidad masculina y a la “elección racional” propia del capitalismo naciente– parecen ser subvertidas y no reforzadas por su contraparte rural y femenina, personificada en Poshia disfrazada.

En *Mabepari*, la única razón por la cual Poshia puede acceder al tribunal es una carta leída por el secretario en voz alta en el momento de su entrada. La carta, supuestamente escrita por un juez sabio, indica que su ayudante varón (es decir, Poshia) entregará el veredicto. Durante su actuación, Poshia llama la atención del tribunal al fraseo y composición palabra a palabra del contrato y de las leyes de Venisi, legitimando su argumentación a través del texto escrito en su lectura más literal. Su argumentación para salvar a Antonio se basa en llevar el discurso legalista hasta sus últimas consecuencias, hasta el punto de

bles para su entorno”; “estos centros eran un pedazo de Europa en África” (Ake, 1981: 44). Dar es Salaam, la ciudad y el puerto principal de Tanzania, era el nodo de articulación entre la colonia y la metrópoli. Incluso antes del colonialismo europeo, había sido explotada por el sultanato de Omán como núcleo del comercio lucrado por el exterior. Las ciudades influenciadas por los árabes y la asociación de su poder económico con la palabra escrita del Corán precedieron a la legitimación europea de la supremacía cultural a través del texto escrito.

que se revela absurdo. Poshia concluye que Shailoki tiene derecho a la libra de carne. Sin embargo, señala que el contrato no menciona nada de sangre. Si Shailoki derramara una sola gota de sangre de Antonio, sería juzgado severamente, como se establece en las leyes de la ciudad (véase Nyerere 1969: 67-74; cf. Shakespeare 1994: 408-11).

De tal manera, la racionalidad estricta, despóticamente dictada por la palabra escrita, es expuesta por las acciones de Poshia en toda su insensatez cuando se toma literalmente e independientemente del contexto que actualiza su significado. Esta ley, legitimada por el texto escrito y asociada a la intrusión extranjera en el contexto de Tanzania, se expone como obtusa y miope en su lógica circular, y sólo puede ser desafiada desde sus márgenes espaciales y simbólicamente femeninos. La carta, un texto escrito desde una (falsa) autoridad/autoría masculina, es paradójicamente lo que prepara el terreno para que lo rural/femenino entre en el espacio de lo urbano/masculino. El sitio de poder urbano/masculino ejerce su dominio a través de los recursos de la palabra escrita. Siendo el discurso escrito su sitio de hegemonía, la autoridad sólo puede ser subvertida por una apropiación performática y estratégica del propio texto dominante.

Dado que el poder y su lenguaje son hegemónicos, la práctica subversiva de Poshia sólo puede articularse en el lenguaje de la autoridad misma. En la traducción de *El mercader*, Nyerere, al igual que Poshia, cita y al mismo tiempo convierte el inglés, idioma de la autoridad colonial, al swahili –también conocido como la lengua del socialismo africano–. Al igual que en la estrategia de Poshia, en el acto de traducción de Nyerere la cita del discurso hegemónico es estricta y al pie de la letra, mientras que el acto performativo de la traducción desplaza al discurso dominante, haciendo un uso subversivo de su poder. Sin embargo, este paralelismo entre Nyerere y Poshia sólo puede aparecer como evidente desde una posición *emic* de recepción, ya que, en la costa swahili, “mujer” era una metáfora empleada generalizadamente para referirse a una posición masculina de subordinación política.⁹

⁹ La metáfora ofrecía seguridad en cuanto historia de encubrimiento, protegiendo al hablante de reprimendas mediante la ambigüedad. Esta forma acostumbrada de inteligencia encubierta jugó un papel central en una de las tres principales obras literarias de la zona, *Utenzi wa Mwana Kuponu*. Esta obra clásica de la tradición oral es ampliamente conocida en la zona. Aparentemente, está fuera de lugar respecto a los habituales contenidos épicos y religiosos en la poesía clásica swahili. Narra las instrucciones que una madre le deja a su hija en su lecho de muerte para explicarle cómo hacerle frente a su marido. Pero, como elabora Biersteker (1991), el poema

La conversión que hace Nyerere de la lengua de la autoridad colonial al swahili resuena con la conversión hecha por Poshia de la retórica legalista a un instrumento de subversión. Sin embargo, esta resonancia sólo es posible si el receptor comparte los mismos códigos que le permitan acceder al doble entendimiento. Para que el paralelismo Nyerere-Poshia pueda realizarse y concebirse como un subtexto intencional, el receptor debe ser un *insider*. Pero, mientras que se explota el sentido de proximidad y familiaridad del receptor, de forma simultánea se lleva a cabo un efecto de distanciamiento.

A partir del propio título de la obra, Nyerere busca establecer una distancia crítica entre el público y lo que se representa en la ficción. El idioma swahili, debido a una historia de diez siglos de comercio internacional en la zona, ofrece una amplia gama de sinónimos para la palabra “mercader”. Pero Nyerere no las toma en cuenta y traduce *El mercader* como *Mabepari*. Mientras que *bepari* significa “capitalista”, el prefijo *ma-* convierte el sustantivo en un plural. Por lo tanto, *Mabepari wa Venisi* significa literalmente “Los capitalistas de Venecia”. Al situar la obra en el marco socio-económico e ideológico que le dio origen, este título logra un efecto de distanciamiento inmediato. Distingue un “ellos” geográfica, social e ideológicamente situado a una distancia del público.

Esa distancia se incrementa por el hecho de que la ilustración de la portada de la edición aprobada por Nyerere retrata a Shailoki solo en lugar de incluir más personajes o de presentar a Antonio por su cuenta, ya que es él, después de todo, quien es el mercader de Venecia. Por lo tanto, es Shailoki, el personaje inmoral y codicioso, quien sirve como cliché para ilustrar a “Los capitalistas de Venecia”. Además, como ha argumentado Faisal Devji, Shailoki no debe ser tomado como judío, sino como representante de la burguesía comercial emigrada de India al Este de África, cuyos intereses de clase eran opuestos al socialismo de Nyerere. Devji basa sus argumentos, en primer lugar, en el hecho de que “mabepari” también puede ser tomado en el sentido de “tendero”, que era la ocupación tradicional de los migrantes indios en la zona.

ofrece una segunda lectura ampliamente aceptada en la que el marido representa la autoridad legal y las instrucciones indican cómo manipular esta autoridad desde una posición subalterna. Además del paralelismo anecdótico entre *Mwana Kupona* y las instrucciones recibidas por Poshia de su padre moribundo, el poema también es indicativo del uso cultural de lo femenino como metáfora de lo subalterno. La relación femenino-masculino en la ficción puede entenderse como metafórica de las relaciones subalterno-autoridad en la esfera pública.

En segundo lugar, la afirmación de Devji de que Shailoki tiene que ser tomado como indio se basa en un análisis visual de las ilustraciones de la edición de la traducción aprobada por Nyerere (2000: 182).

Estoy de acuerdo con Devji, pero creo que el punto se debe llevar más allá. Mientras que el traductor sí abre la identidad étnica de Shailoki a la ambigüedad, la identidad judía de Shailoki también persiste. El efecto de esto es que la etnicidad específica de Shailoki se vuelve borrosa, pero el hecho de la discriminación basada en la diferencia racial se pone de relieve. Por lo tanto, el énfasis se desplaza de una identidad particular a la discriminación racial como tal. Según lo sugerido por la interpretación de Žižek de la figura del judío en ciertos discursos contemporáneos, determinados grupos étnicos tienden a ser esencializados como *el* sitio de la diferencia racial en contextos históricos específicos (2008). En el contexto de Nyerere, esa tendencia fue particularmente problemática debido al racismo reaccionario tras la independencia política.

Pensando el carácter construido de la raza como la exclusión constitutiva de la ideología racista, podríamos decir que la ambigüedad de Shailoki, al negar la existencia real de la categoría, sirve para negar dicha exclusión. Pero el racismo sólo puede ser entendido como ideología mediante la exploración de cómo determinados contenidos de valor son adscritos a la raza en contextos históricos particulares. El Shylock de Shakespeare es paradigmático por la fusión que implica entre la identidad étnica y los prestamistas de dinero como clase social particular. Esto se traduce en el contexto poscolonial sólo catacrésicamente.

Mientras Shailoki plantea referentes étnicos rivales, con respecto a la clase se subraya una sola identidad. Por lo tanto, mientras que se exponen tanto la diferencia de clase como la diferencia racial, se dirige la atención sólo a una clase determinada. *Mabepani* equipara a Shailoki también con la clase capitalista en términos más amplios. Cuando el Shylock de Shakespeare habla de sus compatriotas judíos, se refiere a ellos como a su “tribu”. Pero Shailoki utiliza el término *taifa* (nación). Hay un equivalente de “tribu” en swahili, *kabila*. Es claramente distinto de la noción de *taifa* elegida para Shailoki, pero Nyerere elige no utilizarla (Nyerere: 12, 57; cf. Shakespeare: 391, 405). Dado que *kabila* no tiene la connotación peyorativa que “tribu” tiene en inglés, no se puede atribuir a ello el que Nyerere evite el término. La elección de *taifa* traslada a Shailoki (estereotípico de la inmoralidad capitalista) de una posición de subalternidad étnica (en

la cual pertenece a una “tribu”) a una posición de igualdad con los demás “Capitalistas de Venecia” (en donde tanto judíos como europeos se definen a sí mismos en términos de “nación”). Con este paso adicional, la identidad étnica de Shailoki se desestabiliza una vez más, ya que ahora puede ser tomado también como representante de los europeos, el grupo étnico más estrechamente asociado al capitalismo en Tanzania. En esa ecuación, la transferencia de significado opera también en dirección inversa: se resalta al grupo étnico europeo como una *clase* determinada.

Como he argumentado, los clichés de la obra se naturalizan en el contexto de recepción. Sin embargo, siguen sucediendo en una historia que se desarrolla en el contexto socio-histórico original. Por lo tanto, Venecia se convierte en Venisi, no se convierte en Dar es Salaam. A pesar de que Dar es Salaam puede funcionar como referencia inmediata para un público que trata de dar sentido a la dinámica urbana en juego, aun así, el público está consciente de que la ciudad retratada no es el puerto de Tanzania, sino el de Italia. El efecto de extrañamiento también se alcanza mediante el choque resultante de la superposición de ambas imágenes o referentes.

En la obra de Shakespeare, Venecia es el arquetipo de la naciente ciudad-puerto burguesa y del esplendor alcanzado por el mercantilismo. Como evidencia el título en inglés (y en español), el mercantilismo es el referente contextual central de la obra. La trama se desencadena con el nacimiento de los sistemas de crédito y su relación con el aumento de la movilidad geográfica y socioeconómica de la población. Venecia, como el nodo articulador de importación y de consumo de las colonias, se convierte en el arquetipo de la próspera ciudad-puerto europea. La extrema acumulación de riqueza de Venecia sólo es posible a costa de la explotación de otro lugar. La riqueza traída al puerto a través de los mares se basa en el capitalismo global incipiente. Venecia representa su naciente núcleo económico e ideológico.

Así, cuando se invoca a Dar es Salaam como una imagen adjunta a Venisi, al instante estas imágenes chocan entre sí y Dar es Salaam funciona no sólo como referente, sino también como contradicción constitutiva. Al otro extremo de los mares, al otro extremo de la empresa colonial, al otro extremo de la explotación capitalista, y al otro extremo del episodio histórico, la relación de Dar es Salaam con Venecia nunca puede ser una simple cuestión de analogía. A través de la superposición de las dos ciudades, Nyerere invoca tanto la interdependencia estructural como sitio de desigualdad en una economía

globalizada como la causalidad histórica entre la Venecia mercantilista y la Dar es Salaam actual.¹⁰

Mabepari comenta no sólo sobre el (con)texto original, sino también sobre su propio carácter como traducción. En el paralelismo Nyerere-Poshia, *Mabepari* comenta sobre sí misma como una traducción del discurso (escrito) dominante, en Launseloti, el arlequín, comenta sobre sí misma como una traducción de la forma teatral (véase la nota al pie anterior), y en la indeterminación étnica de Shailoki comenta sobre sí misma como una trans-contextualización. En su cliché migratorio máximo, *Mabepari wa Venisi* se rebela contra cualquier reivindicación de autoría a través de su mecanismo de multiplicación y superposición. A Shakespeare y a Nyerere, el traductor, se añade Nyerere, el presidente, y estos tres referentes rivales llevan al receptor a reconocer que el referente que él o ella autoriza es, de hecho, una elección, una construcción en la recepción.

En los clichés migratorios la otredad no se revela como una cualidad esencial sino que es entendida como una función relativa, inseparable de la situacionalidad histórica. Como examiné en el primer capítulo,

¹⁰ Otro cliché migratorio que provoca distanciamiento es Launseloti, el arlequín. Launseloti resuena con la figura del bardo tradicional africano de las sociedades precoloniales que explotaba las posibilidades literarias del lenguaje mientras narraba episodios históricos y traía noticias de los pueblos vecinos. Inicialmente, esta resonancia despierta las asociaciones contrastantes de la oposición campo-ciudad. En su ambiente rural y en su exhibición virtuosa de ingenio oral, Launseloti puede despertar empatía inmediata. Pero algo más salta inmediatamente a la vista. Una vez que el cliché evoca un referente local, este referente, a su vez, contrasta con la figura ficcional que lo produjo. En comparación con el bardo tradicional africano, Launseloti crea un efecto de distanciamiento, ya que su función de entretenimiento no es informativa a la vez. Transmitir noticias para la comunidad no es su propósito. Es un arlequín empleado para el entretenimiento de la aristocracia europea. Dicha superposición lleva al público a reconocer una tradición performativa similar pero crucialmente diferente. El teatro de escena se introdujo en Tanzania para el consumo de las masas no europeas sólo hasta el periodo *Ujamaa*. Por lo tanto, el público se confronta en Launseloti con una figura que, desde el punto de vista *emic*, es más parecida al “teatro” que al evento en el que están actualmente mirando al arlequín. Este efecto se ve aumentado por el hecho que Launseloti recita acertijos en verso rimado, la forma habitual de expresión en las prácticas teatrales de Tanzania. Identificándolo como el bardo tradicional africano, se conduce al público a buscar las intrincadas alusiones sociales que son habituales y centrales en sus actuaciones. Pero Launseloti no hace ninguna. Sin embargo, precisamente debido a este hecho, él mismo funciona como la encarnación de una intrincada alusión social. En el distanciamiento provocado por el silenciado Launseloti, el público se enfrenta a dos formas de “teatro”. Launseloti produce un efecto meta-teatral en el contexto de Tanzania. Él es la obra dentro de la obra. En Launseloti, la audiencia es llevada a un distanciamiento ante su propio lugar y tiempo, ante el evento del que forman parte.

éste es precisamente el entendimiento de la otredad que varios escritos de teoría poscolonial no logran reconocer. Ese fracaso implica que percepciones epistemológicas tales como aquella articulada por *Mabepari* sean ampliamente ignoradas, dado el uso preponderante de obras africanas meramente como signos de diferencia. A menudo, la conceptualización fetichista del otro africano propia de los analistas está implícita en su rechazo demasiado cauteloso a la posibilidad de afirmar su capacidad de representar a ese otro, en agudo contraste con su pretensión constante y nada problemática de representar la voz de autores occidentales, ya sea a través de la exégesis del arte y de la literatura o a través de la discusión de la obra de otros teóricos.

El otro africano sigue siendo excluido de esos diálogos en gran parte porque en el discurso contemporáneo África sigue estando asociada al “espacio en blanco” ahora tanto como durante la época del colonialismo. Ernst van Alphen comenta en referencia a *El corazón de las tinieblas* de Conrad:

Marlow recuerda cómo, siendo un niño, solía estar fascinado por los espacios en blanco de los mapas, en particular, el espacio en blanco al interior de África. Marlow confunde el mapa con lo que representa. Si el mapa aparece en blanco entonces el área correspondiente en el mundo real también ha de ser un espacio vacío, a la espera de la conquista. Los espacios en blanco en el mapa de Marlow representan lo desconocido e instigan un deseo epistemológico (2003: 126).

Van Alphen considera que la ecuación entre África y el espacio en blanco persiste en obras contemporáneas, aun cuando en estas últimas esos espacios “no provocan el deseo epistemológico de explorar lo desconocido, sino que provocan la ‘improvisación ontológica’” (p. 126). El cambio responde al hecho de que el espacio vacío funciona como un recipiente de la imaginación del espectador, y que la misma imaginación está históricamente condicionada. En palabras de Van Alphen: “las representaciones de África que se abstienen de reivindicaciones miméticas y que producen África a través del juego textual pueden ser tan perjudiciales o tan ideológicamente cargadas como pueden serlo las denominadas representaciones realistas” (2003: 127). La representación de la otredad poscolonial como un espacio en blanco, concebida como una manera en la cual algunos teóricos contemporáneos tratan de eludir la imposición de su propio poder/saber, sigue siendo una representación.

Como he argumentado en capítulos anteriores, los teóricos poscoloniales como Spivak reconocen la ineludibilidad de la representa-

ción y, sin embargo, encuentran un refugio en la performatividad. El otro poscolonial es constantemente asociado con el aspecto performativo del lenguaje, ya sea a nivel del acto individual de la enunciación por parte del teórico, o con respecto a una esfera más amplia de prácticas discursivas sociales. Mientras que la hegemonía occidental está asociada con el discurso manifiesto, dominante, la episteme subalterna se alinea con la performatividad pura y, como Spivak implica en otra parte, el lugar de lo performativo se encuentra en los silencios o espacios vacíos del lenguaje (1993: 181).

Mediante el análisis de una traducción, me he centrado en esta agencia silenciosa (poscolonial) que opera al margen de lo constataivo y que se asocia con el aspecto performativo del lenguaje. He tratado de investigar hasta qué punto y en qué modos el espacio en blanco en cuanto fetiche del otro poscolonial pueda realizar su promesa. A diferencia del espacio en blanco en el mapa frente a Marlow, la asociación del otro poscolonial con los intersticios del lenguaje —una asociación paradigmáticamente vinculada a Bhabha (1994)— no promete tierras vírgenes que conquistar. Sin embargo, al igual que el espacio vacío ante el cual se encuentra Marlow, los intersticios del lenguaje que la teoría poscolonial vincula al otro geocultural instigan el deseo epistemológico del espectador y, confundiendo la vacuidad como representación con la vacuidad como imposibilidad de representar, legitiman la pertinencia política de la mirada de este último. Como sostiene Van Alphen, el espacio vacío de un texto contiene la promesa de ser informado por el lugar desde el cual es percibido.

En cuanto al lugar de la reificación del otro poscolonial, *Mabepari* es un espacio vacío que adquiere cualidades positivas mediante la explotación de la rearticulación de referentes específicamente situados, produciendo de este modo un significado que niega, así como que cumple, lo que nuestras expectativas históricamente condicionadas prometen. Después de haber abordado la promesa contenida en los espacios vacíos que eluden la representación, ahora quiero dirigirme a la promesa de la propia representación.

SUJETOS EN COMPROMISO

Anteriormente, me he referido a Simon Critchley para expresar mi preocupación por la subestimación contemporánea de la nueva divi-

sión internacional del trabajo (NDIT) como categoría analítica en las humanidades. Aquí me preocupa cómo dicha subestimación se correlaciona con la ubicación estereotipada de la teoría en el primer mundo y del estudio de casos en el tercero. La posición de Critchley en este sentido se expresa en el último capítulo de su libro *Infinitely Demanding* (2007).

El libro está dividido en cuatro capítulos dedicados al análisis filosófico de la subjetividad ética, a excepción del último. A lo largo de los tres primeros capítulos, se trata al sujeto como una entidad abstracta, universal, y discutida en relación con la obra de filósofos clásicos y contemporáneos del canon occidental. En el último capítulo, Critchley propone una manera en la cual la subjetividad política debería ser entendida en el contexto mundial contemporáneo. Defendiendo una posición que él llama “meta-política anárquica”, Critchley propone una subjetividad política que depende de su contraparte ética (92-93). Por lo tanto, tanto teleológica como conceptualmente, la forma de la subjetividad política existe, para Critchley, con independencia de y anteriormente al contexto político.

En el último capítulo, Critchley pregunta: “¿Estamos atestigüando, como previeron Marx y Engels con particular claridad en el *Manifiesto*, una simplificación de la estructura de clase en los polos opuestos de la burguesía y el proletariado?” (p. 97) El autor responde de la siguiente manera:

Sólo digamos que tengo mis dudas. En lugar de una simplificación de posiciones de clase, se podría hablar de una multiplicación de actores de clase en la sociedad, de una sociedad formada por un tejido cada vez más complejo de identificaciones de clase, que se vuelve aún más intrincado por otros conjuntos de identificaciones, sea de género, etnicidad, orientación sexual o lo que sea (p. 97).

Nótese que las posiciones de clase en la actualidad se describen como en situación de “multiplicación”, en contraste a una de “simplificación” *independientemente* de “género, etnicidad, orientación sexual o lo que sea [*sic*]”, todas éstas siendo identidades que sólo aparecen como adenda, que “vuelven aún más intrincada” la multiplicación de clase que ya estaba en juego. Nótese también que Critchley no discute el tema de *estructura* de clase que había anunciado al formular la pregunta. En su respuesta ha permutado su pregunta hacia una cuestión de “*identificaciones* de clase” en relación con “otros conjuntos de identi-

ficaciones”. Estrictamente hablando, la conciencia de clase puede ser vista como una forma de identificación, pero la clase en cuanto tal es una categoría analítica. De hecho, es en virtud de su carácter como tal que “Marx y Engels previeron una simplificación de la estructura de clase en los polos opuestos de la burguesía y el proletariado”.¹¹

El análisis de Critchley es válido sólo en la medida en la cual se limita a un contexto nacional (primermundista). A partir de su visión neoanarquista, reduce metonímicamente el sitio del poder represivo al del Estado-nación (véase pp. 92, 112-14, 148).¹² Esto saca de la vista la fuerza operativa de la *NDIT*. Voy a argumentar que, si se toma en cuenta una perspectiva global, lo que atestiguamos hoy *sí* es una polarización de las posiciones de clase, a cada lado de la división internacional del trabajo.

Una vez establecida su posición, Critchley se propone “ilustrar [su] argumento con un ejemplo tomado de la obra de Courtney Jung” (p. 105). Allí, la descripción de Critchley de la subjetividad política en los movimientos indígenas mexicanos está tres veces distanciada del objeto que pretende explicar. En primer lugar, porque él deriva rápidamente el concepto de “subjetividad política” de una discusión mucho más profunda de la “subjetividad ética” en los capítulos anteriores. En segundo lugar, porque se basa en esa definición a priori de la “subjetividad política” para dar cuenta arbitrariamente de una situación histórica específica, que aparece como un mero ejemplo para ilustrar sus argumentos, pero no se le permite ninguna incidencia en la definición misma. Y, tercero, hace esa ilustración mediante una sola fuente de segunda mano, escrita por Courtney Jung.

Así, no es sorprendente que la descripción de Critchley de los movimientos indígenas en México contemporáneo deje fuera cuestiones centrales. Lo que para Critchley resulta “fascinante” acerca de “el ejemplo de la identidad política indígena mexicana es la manera en la cual se constituye un nuevo sujeto político en contra de las acciones represivas del Estado” (p. 107). En su discusión, Critchley señala al Estado mexicano como la única fuerza represiva en juego, sin tener en cuenta el papel de los intereses económicos transnacionales, ni de

¹¹ Es cuestión aparte si esta simplificación estructural conduciría a una mayor conciencia de clase, esta última estando asociada a la idea de la revolución del proletariado. La confluencia entre clase como categoría analítica y clase como forma de identificación es metodológicamente problemática.

¹² Gijss van Oenen (2008) ha ideado el término “anarquismo *chic*” para referirse a la posición de Critchley.

las consecuencias del imperialismo de Estados Unidos, pasado y presente. Su idea preconcebida del Estado como una categoría abstracta no le permite reconocer la especificidad de un estado tercermundista, excolonial y neocolonizado, ni sus limitaciones y complicidades con relación a las actuales intervenciones económicas y políticas desde el extranjero. Por consiguiente, su exploración del papel de las fuerzas transnacionales se limita a una celebración del impacto positivo de las alianzas entre locales y la sociedad civil internacional (p. 107). En el grado contrastante de meticulosidad con el cual se acerca a discusiones abstractas de ética, por una parte, y al ejemplo mexicano, por el otro, Critchley muestra una convicción de facto de que las obras del canon filosófico occidental requieren una elaborada atención crítica, mientras que una situación política compleja en un país lejano del tercer mundo se puede explicar en un solo y despreocupado gesto.

La sección de Critchley sobre los sujetos indígenas mexicanos concluye con un breve “ejemplo de los derechos de las mujeres en el contexto de la Revolución francesa” (p. 110). En este caso, como en el anterior, el autor está interesado en cómo sujetos marginales se han vuelto articulados ya que “[e]l problema de la subjetividad política es una cuestión de *nombrar*, de nombrar a un sujeto político y de organizarse políticamente en torno a ese nombre” (p. 91). Él plantea que la “[p]olítica siempre se trata de nominación” (p. 103) y sigue argumentando que, “[l]a lógica de la nominación política, supongo, es que una determinada particularidad en la sociedad se construye hegemónicamente en una universalidad... Es decir, lo universal no se lee desde el guion de alguna ontología determinada, sino que se coloca a partir de una situación específica” (p. 104).

En principio me adhiero a la definición de Critchley de la subjetividad política y de la esfera de lo político. Sin embargo, no concuerdo con su propia inconsistencia respecto a esas definiciones. En la yuxtaposición de sujetos indígenas y femeninos, que se vuelven articulados y, por tanto, políticos, se tematiza un posible equivalente al “subalterno” de Spivak. Sin embargo, en contraste con ella, Critchley argumenta que los sujetos que él representa sí son sujetos articulados (en todo el sentido de la palabra) en la medida en la que se agregan en torno a un nombre (p. 103). Su afirmación implícita es que el subalterno *sí puede* hablar, mientras que esa afirmación se consigue partiendo desde una “ontología predeterminada” (su reflexión a priori sobre la subjetividad ética), y mediante los distanciamientos múltiples descritos anteriormente, a través de los cuales describe la “situación

específica” de sujetos subalternos indígenas y femeninos. Por lo tanto, la afirmación de Critchley de que el subalterno puede hablar se impone a priori y a una distancia significativa de los supuestos sujetos de ese discurso lleva a cabo un desplazamiento metonímico. Si la “[p]olítica siempre se trata de nominación”, y un libro es siempre ya “una cuestión de nombrar” *Infinitely demanding* es un ejemplo paradigmático de la exclusión del discurso subalterno (p. 103).

Me referiré ahora a Allende para explorar si esa exclusión puede ser trascendida cuando el acto de representación se da en el contexto de una distinta relación cultural con el lenguaje y a partir de un diferente locus socio-histórico de enunciación. Permítanme recordar las palabras de Allende: “Seguramente Radio Magallanes será acallada y el metal tranquilo de mi voz ya no llegará a ustedes. No importa. La seguirán oyendo”.¹³

Si bien las cualidades poéticas de estas palabras podrían hacernos imaginar lo contrario, fueron expresadas de manera improvisada y transmitidas a través de una emisión de radio en vivo el 11 de septiembre de 1973, en una situación de vida o muerte. Las cualidades poéticas son en gran medida resultado de la elevada conciencia del lenguaje que trazan. Esa relación de autorreflexión objetivada sucede en primer lugar a nivel de las texturas fonéticas. En el audio, la primera y larga oración tiene una cadencia prolongada pero segura, lograda mediante la prominencia de palabras polisilábicas y sus patrones de acentuación, así como a través de una aliteración reconfortante en la constante repetición de la “s” (y la “z”). El giro del pensamiento en la segunda oración está acompañado por un claro cambio de ritmo. La brevedad del segundo enunciado y el acento prosódico grave que la palabra “importa” exige sobre la “o”, le da un carácter contundente y conclusivo. La última oración, que es breve pero completa la pauta aliterativa, puede ser vista como una síntesis de los dos mecanismos. De este modo, se consigue una forma apropiada de acompañar el sentido discursivo de confianza en la posibilidad de sublimación.

Prosódicamente, Allende marca claramente sus puntos con silencios que persisten un poco más de lo normal. Si bien pueden ser leídos como un dispositivo retórico, permitiendo que sus palabras se asienten y contribuyendo a crear la sensación de algo trascendental, también son indicativos de la exaltada conciencia del hablante respecto al lenguaje, hasta el punto de enfatizar sus unidades analíticas más

¹³ Audio: <www.ciudadseva.com/textos/otros/sa-11sep.mp3>.

básicas, las del lenguaje en cuanto sonido estructurado por silencios.

Esa elevada conciencia del lenguaje también se devela a nivel discursivo. En realidad, ésa es la cuestión central en juego, y de manera aún más radical cuando el contenido es considerado plenamente en su contexto. Minutos después de pronunciar estas palabras, Allende sacrificaría su vida para mantener su palabra. Radio Portales y Radio Corporación, los otros dos medios que transmitían intermitentemente las declaraciones de Allende durante las horas críticas del golpe de Estado, ya habían sido bombardeadas.¹⁴ Asimismo, Radio Magallanes sería bombardeada, no “acallada”. Sin embargo, Allende se refiere al previsto ataque militar como un gesto a través del cual las personas son silenciadas, mientras que transforma metafóricamente su propia voz en un arma “de metal”.

El discurso de Allende denota una preocupación sutil y profunda por la relación entre los aspectos performativos y representacionales del lenguaje. Sin embargo, para usar la expresión de J.L. Austin, su manera de “hacer cosas con palabras” excede a una concepción miope de la performatividad como limitada a la relación entre los actos técnicos y las reivindicaciones metafísicas implícitas del discurso, independientemente del contexto histórico. Desde el edificio presidencial rodeado por las fuerzas armadas y sobrevolado por un helicóptero que le ofrecía una cómoda rendición y exilio, Allende sigue dirigiéndose a aquellos por quienes fue elegido:

Ante estos hechos sólo me cabe decir a los trabajadores: yo no voy a renunciar. Colocado en un tránsito histórico, pagaré con mi vida la lealtad del pueblo. Quiero agradecerles... la confianza que depositaron en un hombre que sólo fue intérprete de grandes anhelos de justicia, que empeñó su palabra en que respetaría la constitución y la ley, y así lo hizo... Éstas son mis últimas palabras y tengo la certeza de que mi sacrificio no será en vano, tengo la certeza de que, por lo menos, será una lección moral que castigará la felonía, la cobardía y la traición (1973).¹⁵

¹⁴ La CIA, dirigida por Henry Kissinger, conspiró y financió el golpe, cooptando amplios sectores de los militares chilenos. Pinochet, que se instalaría como dictador de Chile durante los siguientes 17 años, dirigió el derrocamiento. La participación del gobierno de Estados Unidos está documentada por el propio gobierno estadounidense y puede consultarse en *The George Washington University National Security Archive*, <www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB8/nsaebb8.htm>.

¹⁵ La cita anterior está considerablemente abreviada, véase <www.ciudadseva.com/textos/otros/sa-11sep.mp3>. La última palabra de Allende, “traición”, se enfatiza en

En la grabación, las últimas palabras de Allende son seguidas por el sonido de bombardeos. Estas palabras, y el acto de autosacrificio que le siguen, son el mantenimiento de una promesa, hecha tres años antes, durante el primer discurso de Allende como presidente electo:

Yo les digo a ustedes compañeros, compañeros de tantos años, se los digo con calma, con absoluta tranquilidad: yo no tengo pasta de apóstol, ni pasta de mesías. No tengo condiciones de mártir, soy un luchador social que *cumple* una tarea, la tarea que el pueblo me ha dado, pero que lo entiendan aquellos que quieren desconocer la historia y desconocer la voluntad mayoritaria de Chile. Sin tener carne de mártir no daré un paso atrás y que lo sepan: dejaré [el palacio presidencial de] La Moneda cuando *cumpla* el mandato que el pueblo me diera. No tengo otra alternativa, sólo acribillándome a balazos podrán impedir *cumplir* el programa (1970, las cursivas son mías).¹⁶

He añadido énfasis a las tres veces que Allende utiliza el verbo “cumplir”, reiteración que subraya la concepción del lenguaje en cuanto compromiso social dialógico. Retrospectivamente, las palabras de Allende del 1970 son un acto: el establecimiento de una promesa, o más exactamente, un *compromiso*, es decir, una promesa compartida que es, a la vez, una obligación a cumplir en y mediante la representación política (y discursiva).

Las palabras de Allende denotan su conciencia radical de lo que Mieke Bal describe como la reciprocidad estructural del “yo” y del “tú” de un texto. Como se discutió anteriormente, Bal está interesada en la persistencia de “la presuposición del sujeto como un individuo humano, independientemente de qué tan determinado, interrumpido o sometido esté” (1994: 105). Ella está particularmente interesada en cómo esta presuposición se juega en el análisis de textos (ya sean lingüísticos o de otro tipo). Por tanto, Bal señala la incoherencia de las deconstrucciones del sujeto que todavía “buscan ilustraciones de sus puntos en las *representaciones* de los sujetos, es decir, en personajes, en lugar de analizar las posiciones subjetivas en su multiplicidad y diferencia” (p. 106, cursivas en el original).

otra parte de su discurso en tanto está intrincada con el tema de comprometerse mediante la palabra: “Mis palabras no poseen amargura sino decepción. Que sean un castigo moral para quienes han traicionado su juramento”.

¹⁶ 14 de septiembre de 1970, Estadio Nacional, Santiago de Chile, véase <www.youtube.com/watch?v=WemvWWQkzRM&feature=related>.

La solución planteada por Bal se logra a través de una reconceptualización de la noción de huella, informada por “la lingüística de la enunciación, necesariamente una lingüística de la subjetividad” de Benveniste (p. 105). La huella, argumenta Bal, “se refiere a su co-texto por contigüidad” y señala “la forma de una estructura” que emerge como “el *tú* que constituye al *yo*, mientras que el *yo* presupone un *tú* uniformemente no-formulado” (p. 105). En esa reciprocidad estructural, se produce “una ruptura radical con el sujeto individual” (p. 105). Y solamente “[u]na vez que se acepta esta ruptura, se despliega la posibilidad de una semántica de la subjetividad ininterrumpida por la constante búsqueda de una integración social no mediada” (p. 106).

La comprensión de Allende de la relación entre “el *tú* que constituye al *yo*, mientras que el *yo* presupone un *tú* uniformemente no-formulado” está históricamente informada, sin embargo, es coherente con sus implicaciones literales hasta las últimas consecuencias. Allende sabe que su posición como sujeto universal de la enunciación depende de su interpelado: “Pagaré con mi vida la lealtad del pueblo... quiero agradecerles... la confianza que depositaron en un hombre que sólo fue intérprete de grandes anhelos de justicia, que empeñó su palabra...” (1973). Sus palabras autorreflexivas, tanto desde una perspectiva formal como histórica, demuestran su conciencia de que el privilegio del que goza como sujeto universal de la enunciación está estructurado por su interpelado, entendiendo a este último como posición textual implícita, y posición social implícita (enunciada a través del voto).

El formato de la radio-transmisión confronta al hablante sensible al lenguaje con las relaciones paradójicas e intrincadas entre la individualidad, la otredad y el lenguaje. Allende habla. Por lo tanto, participa en una actuación encarnada, con gestos, articulación oral, el sonido de su voz. Se dirige a millones de personas. Sin embargo, habla solo en una habitación. Sin ser consumido por la presencia corporal del otro interpelado, pero tampoco estando a la cómoda distancia de la pluma y el papel, el hablante se confronta con la ambivalencia del otro interpelado en cuanto es una presuposición abstracta de un “*tú* uniformemente no-formulado” y en cuanto es un sujeto histórico particular, aunque sea colectivo. Por lo tanto, también se confronta necesariamente con el rol de esa ambivalencia en la estructuración de sus propias acciones y de la relación consigo mismo.

Además, las condiciones históricas están centralmente en juego en la exacerbada conciencia que tiene Allende de la reciprocidad

entre el “yo” y del “tú” del discurso. Como lo documenta su trayectoria intelectual y política, Allende es consciente de no ser el agente histórico de la revolución socialista chilena. La revolución tiene sus raíces históricas en las luchas organizadas de movimientos populares de masa de trabajadores, feministas e indígenas, por lo menos desde las décadas de los 1920 y 1930. Allende sólo representa la realización histórica de la promesa revolucionaria que agregó a todos esos movimientos en torno al nombre del partido de la Unidad Popular (UP).¹⁷

La revolución chilena fue un hecho sin precedentes en la historia mundial. Fue una experiencia única en el sentido de que se logró una revolución marxista-socialista a través de la democracia burguesa, manteniendo el pluralismo político y de los medios de comunicación, el respeto por las libertades civiles, las instituciones y la ley. Por lo tanto, las últimas palabras de Allende no son tanto una declaración como su respuesta en cuanto “otro” que es interpelado por el sujeto histórico colectivo agregado alrededor del nombre que él representa, el de la Unidad Popular. Dado que fuerzas externas y armadas han interrumpido esa mutualidad y están a punto de desplazar a Allende del vínculo que legitima su posición de enunciación, él se sacrificará para persistir en cuanto uno constituido por el “tú uniformemente no-formulado” en lugar de persistir como sujeto individual.

De manera muy similar a la subalterna de Spivak, Bhuvanewari Bhaduri, Allende es reducido a una posición en la cual el texto hegemónico sólo puede ser reescrito en el cuerpo, en la sangre, y a costa de la propia vida (véase Spivak, 1994: 103-104). Como en el caso del suicidio de Bhuvanewari, Allende también será reescrito por la hegemonía. Sin embargo, una diferencia importante entre las dos figuras persiste. Bhuvanewari está en una posición de subalternidad absoluta, Allende es jefe de Estado. En el caso de la subalterna de Spivak, la palabra que no se escucha es la suya, y ella debe sacrificar su vida con la esperanza de ser escuchada. Allende está en una posición de acceso

¹⁷ El triunfo de la UP se debió en gran parte a su capacidad de organizar, en torno a su nombre, una base amplia e incluyente, que iba desde el moderado Partido Demócrata Cristiano hasta asociaciones revolucionarias anteriormente clandestinas como el MIR, así como abarcó una serie de movimientos civiles independientes de trabajadores, campesinos, asociaciones feministas y en defensa de los derechos indígenas, y a partidos institucionalizados como el Comunista y el Socialista. El triunfo de la UP se debe también a una de las tasas más altas de alfabetización a nivel mundial. En cuanto a las excepcionales estadísticas del país en el caso de mujeres con estudios superiores, por ejemplo, desde el siglo XIX y hasta el derrocamiento de la UP, véase Miller, 1991, p. 49.

al discurso. Sin embargo, es también un sujeto que representa al otro subalterno en cuanto sujeto histórico. Con su último acto, Allende valida a su interpelado como sujeto de la enunciación y se reduce así a ser el soporte material para dicha enunciación.

Las palabras de Allende de 1973 y su sacrificio son un acto de responsabilidad hacia su propia promesa, hecha en 1970. Pero esa promesa estuvo siempre estructurada por su *compromiso*, la mutualidad de la promesa que valida a la palabra empeñada como una acción social. En el contexto de su relectura del “yo” y del “tú” en Benveniste, Bal sostiene que “esa reciprocidad ya posee, de hecho, una ruptura radical con el sujeto individual” (p. 105). Una vez que la palabra empeñada de Allende ya no puede desempeñar el papel de inscribirlo como sujeto de la enunciación estructurada por su sujeto interpelado, el presidente toma la única respuesta coherente posible para validar dicha mutualidad: una ruptura radical de sí mismo *en tanto* sujeto individual.

En el momento histórico en el cual Allende dijo: “Seguramente Radio Magallanes será acallada y el metal tranquilo de mi voz ya no llegará a ustedes. No importa. La seguirán oyendo”, él hablaba como sujeto, pero no exactamente como individuo. Estas palabras parecen sugerir que el acto de autorreflexión no es la categoría fundacional. La fantasía, al parecer, no es tanto la convicción que podemos representar al subalterno, sino que, cuando lo hacemos, nosotros somos los únicos que hablamos.

Quiero retomar este potencial en las palabras de Allende. Cuando se asume que la posición universal del sujeto enunciante (es decir, el sujeto poscolonial como intelectual) no está estructurada por la agencia de un sujeto como individuo, sino de un sujeto que está constituido intersubjetivamente, la reducción del poscolonial como subalterno a la esfera de la representación puede ser desestabilizada, no importa cuán sutilmente. Si lo que estructura el acto de la enunciación no es el sujeto individual, sino el intersubjetivo, entonces, cuando la persona escribe, la fuerza organizativa de un campo y las condiciones institucionales y metodológicas que cierran el acceso al sitio de enunciación para el poscolonial como subalterno, también hablan. Nuestro modo de enunciación está estructurado por los demás y, en virtud de ello, a esos otros –sean grupos sociales o individuos– se les concede la posición de sujeto. Tomadas como *determinantes estructurales* de nuestros propios modos de enunciación, las posiciones marginalizadas podrían, aun oblicuamente, adherirse y por lo tanto participar en la posición del sujeto universal.

Robert Austin narra las consecuencias del golpe de Estado para la historia de Chile. Una vez que se instaló la dictadura, los discípulos de Friedman de la Universidad de Chicago fueron designados para dirigir la economía chilena: “El control de la inflación galopante de Chile... y el establecimiento de una economía de libre mercado” fueron las recomendaciones inmediatas a lograrse, en las propias palabras de Friedman, mediante un “tratamiento de shock” administrado en lo que los críticos denominaron el Experimento Chicago, en donde la gente de Chile constituiría el laboratorio (1997: 29). De tal manera, se logró uno de los objetivos de Estados Unidos al planear el golpe: convertir a Chile en un laboratorio para el modelo neoliberal.¹⁸ Como sostiene Austin: “[e]l Experimento Chicago de la dictadura de Pinochet de neoliberalizar la economía chilena ha tenido entre sus consecuencias el desmantelamiento de uno de los sistemas de educación superior más productivos y democráticos de las Américas” (1997: 25).¹⁹

Las universidades fueron privatizadas y la disminución de las matrículas se disparó hasta el 40% después de ocho años de dictadura. Las universidades fueron reestructuradas, aboliendo prácticamente a las humanidades, dando a los bastiones restantes una orientación tecnocrática. La filosofía (y la sociología) sufrieron particularmente y los institutos de formación técnica prosperaron, siendo diseñados para capacitar a los chilenos para su papel apropiado en la división internacional del trabajo (Austin [Robert] 1997: 50-53, Domínguez 2000: 350). Como Austin comenta: “Había también una atracción política para alejarse de las humanidades: la formación en el pensamiento crítico demostrable puso a los estudiantes en riesgo de expulsión de la universidad, de tortura, de exilio, o de una vida más corta (Jaksic 1989: 176; Amnistía Internacional, 1981a)”. La cultura y la educación fueron desarticuladas de los movimientos sociales y los avances en la

¹⁸ Otros objetivos del golpe fueron recuperar zonas de interés económico de Estados Unidos y transnacionales en Chile, e impedir que otros países latinoamericanos siguieran el ejemplo chileno.

¹⁹ Bajo el gobierno de la UP, el Ministerio de Educación tuvo el mayor porcentaje del presupuesto nacional (Navarro, 1974, p. 107). En sólo tres años, se duplicó la matrícula universitaria y se hizo frente al sesgo de clase de su población. Se entregaron becas, y se estableció la escolarización nocturna en fábricas y zonas marginadas (Kirberg, 1981, pp. 171-85, 210-43, 356-58). También se hizo frente a las desigualdades de género y etnicidad mediante su acceso a todos los niveles de educación (véase Austin [Robert] 2003, pp. 41, 134 y Crow [Joanna] 2007, p. 333).

constitución étnica, de género y de clase de los estudiantes universitarios se revirtieron (Austin, 1997: 40, 42).

Las relaciones estructurales entre los acontecimientos en Chile en 1973 y los movimientos indígenas contemporáneos en México se señalan en una carta escrita por el subcomandante Marcos. Marcos es el portavoz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de lejos el grupo más prominente entre los movimientos indígenas contemporáneos a los cuales se refiere Critchley en *Infinately Demanding*. La carta está dirigida “a los pueblos de Chile” y fue leída en voz alta en el Estadio Víctor Jara de Santiago de Chile, el 8 de octubre de 2004. En ella, Marcos establece algunas de las continuidades históricas y paralelismos entre el derrocamiento del gobierno de Allende y la actual represión hacia los pueblos indígenas de Chiapas, México. La carta está escrita en conmemoración de un miembro de la UP, Miguel Enríquez, asesinado por la dictadura en 1974.

En la carta, Marcos se involucra directamente con el último discurso de Allende, citándolo. Como se ha mencionado, justo después del discurso, Allende sacrificó su vida para validar a su interpelado como sujeto de la enunciación y se redujo a sí mismo a ser el mero soporte material de dicha enunciación. Esta priorización de su función simbólica sobre la vital informa su afirmación de que: “Seguramente Radio Magallanes será acallada y el metal tranquilo de mi voz ya no llegará a ustedes. No importa. La seguirán oyendo”. Citando a Allende, Marcos pone en primer plano la dimensión elocutiva de estas palabras: él sigue escuchándolas y haciendo que las palabras de Allende sigan siendo escuchadas. La promesa de Allende de 1970 significó literalmente poner su vida en peligro; 1973 fue su mero cumplimiento. Tal es la fuerza del lenguaje en cuanto acto performativo que Marcos busca recuperar.

Marcos subraya la fuerza performativa del habla de Allende al confirmar prepósteramente ese “mismo acto de habla” como su propio referente, una característica que, como escribe Felman, define lo performativo (2003: 52). Aquí “[e]l referente ya no es simplemente una *sustancia* preexistente, sino un *acto*, es decir, un movimiento dinámico de modificación de la realidad”. Por lo tanto, Marcos no sólo señala el carácter performativo de ese habla, sino que lo redimensiona ya que, en lo performativo, lo referencial “sólo puede producirse en una situación dialógica”, puede “inscribirse así sólo como un efecto de la estructura, como una relación a una relación” (Felman 51, cursivas en el original).

En definitiva, con el acto de citar, Marcos retoma la promesa que las palabras de Allende implican:

Un revolucionario chileno, Víctor Jara, dijo... Y otro, también chileno, aquí nomás, cerca y bajo la metralla que le buscaba el corazón, tuvo la entereza y sabiduría para decir, para decirnos, “más temprano que tarde, de nuevo se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor”... América Latina... tiene en la sangre... no a la Anaconda Copper, no a la United Fruit, no a la Ford... sino a sus obreros... sus mapuches... su Salvador Allende, su Pablo Neruda...²⁰

La parte del último discurso de Allende sobre las alamedas que Marcos cita es una de las más famosas del luchador social chileno, y ha servido como emblema de la promesa de un futuro mejor que mantuvo unida a la coalición revolucionaria chilena. Al retomar esa promesa, el vocero del EZLN agrega su propio movimiento a su alrededor.

En la cita de Marcos, las palabras de Allende son un sobrante de un sueño destruido, ocupan el lugar de una posibilidad excluida por la hegemonía geoeconómica contemporánea. La invocación de ese sobrante se asemeja al vínculo melancólico al otro excluido, ubicado en un pasado utópico, que Žižek critica. Sin embargo, la relación de Marcos con ese sobrante no es fetichista en el sentido de que no opera como un vínculo que “nos permite afirmar que seguimos siendo fieles a nuestras raíces étnicas, mientras participamos plenamente en el juego del capitalismo global” (Žižek, 2000: 659). Al permitir que las palabras de Allende operen efectivamente en relación al contexto en el que las recuerda, Marcos lucha por lograr el cumplimiento de su promesa. Esas palabras no pueden funcionar como un fetiche en la medida en que se les recoge como un sitio *históricamente operativo* de contestación ideológica en el presente. Por lo tanto, no son un símbolo de lo que la hegemonía contemporánea niega, sino un acto que niega esa negación constitutiva.

En otra parte de su carta, el Subcomandante emplea estrategias retóricas como la repetición para enfatizar la continuidad entre el adversario de la UP y aquel del propio EZLN:

²⁰ El texto está archivado en: <<http://palabra.ezln.org.mx/>> y se puede acceder por fecha de publicación: 9 de octubre de 2004.

Hoy, como ayer, de la mano de las poderosas transnacionales, el poder militar extranjero pretende hoyar nuestros suelos, a veces embozado en uniformes de ejércitos locales.../Hoy, como ayer, el imperio que se abroga el papel de policía mundial y atropella leyes, razones, pueblos, es el mismo.../Hoy, como ayer, quien pretende desestabilizar a gobiernos legales y legítimos, pero que no le son subordinados... es el mismo.../Hoy, como ayer, se nos hace la guerra, en veces con balas, en veces con programas económicos, siempre con mentiras... (2004).²¹

Es revelador el uso de los adverbios de frecuencia. Mientras que Marcos emplea “en veces” para calificar los ataques provocados con “balas” y aquellos con “programas económicos”, cambia a “siempre” para calificar “mentiras”. Además, el “siempre” llega con mayor fuerza después de haber aumentado las expectativas del lector o escucha *in crescendo* mediante la repetición. Con este énfasis, Marcos reproduce la importancia que Allende asignaba a la relación entre la enunciación y la verdad. Su repetición de: “Hoy, como ayer” sirve para cuestionar la creencia popular –presente en *Ininitely Demanding*– de que la concentración de poder en torno a Estados Unidos es una cosa del pasado, propia de periodo de la guerra fría, pero no operativa en un mundo de nodos múltiples de poder de doble filo y responsabilidad difusa.

Marcos subraya la continuidad entre las luchas de la UP y las del EZLN, señalando cómo las mismas condiciones geoeconómicas de 1973 amenazan el proyecto del EZLN en 2004. Anteriormente, he sostenido que el golpe de 1973 en Chile se puede ver como la génesis del orden económico mundial actual y del desarrollo de la NDIT.²²

²¹ Este texto, originalmente en formato de verso, está muy acortado aquí. Véase <<http://palabra.ezln.org.mx/>>

²² La NDIT es menos visible que la DIT. La DIT clásica corresponde a la época que va desde los inicios del colonialismo hasta la década de 1960. Entonces, tuvo lugar una polarización entre “unos pocos países industrializados productores de bienes de capital y de bienes de consumo” y “la gran mayoría de los países subdesarrollados”, proveedores de materia prima (Fröbel *et al.*, 1980, pp. 44, 403). A partir de la década de 1960 se produce “un cambio en las condiciones bajo las cuales se está llevando a cabo la valorización del capital”, cambio que se consolida a inicios de los 1970, como por ejemplo el desarrollo del transporte y de las tecnologías de comunicación (p. 44). La nueva situación “obliga a la subdivisión creciente de los procesos de manufactura en una serie de operaciones parciales en diferentes centros industriales de todo el mundo”, y produce como consecuencia la industrialización de los países del tercer mundo (p. 45). Pero mientras que el lugar de valorización del capital cambia, su lugar de acumulación sigue siendo el mismo. La aparición de la NDIT “en realidad intensifica la tendencia a un desarrollo desigual” (Fröbel *et al.*, 1980, p. 403).

También di cuenta de cómo Critchley cree que el orden mundial contemporáneo ha reducido la polarización de la diferencia de clase. Sin embargo, Marcos expresa cómo, a escala global, esta polarización no sólo persiste sino que se ha agravado desde 1973.

La carta del Subcomandante establece el imperialismo de Estados Unidos, cómplice de las fuerzas económicas transnacionales, como la fuente del poder represivo hoy en día; si estas fuerzas están “embozadas en uniforme de ejércitos locales” es una cuestión secundaria. A pesar de que Allende era jefe de estado, la carta de Marcos le rinde homenaje. Además Marcos, lejos de criticar al estado, critica a aquellos que no respetan los “gobiernos legales y legítimos” que no se subordinan a los intereses económicos transnacionales. Eso contradice la evaluación de Critchley del Estado *per se* como sede única de poder contra el cual se organiza la lucha de los movimientos indígenas de México. La evaluación errónea de Critchley va de la mano con su negación del papel del capitalismo global en la configuración de la problemática. Quiero recordar la pregunta de Simon Critchley: “¿Estamos atestiguando, como Marx y Engels previeron con particular claridad en el *Manifiesto*, una simplificación de la estructura de clase hacia los polos opuestos de burguesía y proletariado?” (p. 97). La respuesta del más prominente movimiento organizado indígena contemporáneo en México, como se afirma en la carta citada anteriormente, es “sí”. La respuesta de Critchley, como referido anteriormente, es “no”. Cualquiera tiene derecho a su propia evaluación. El punto aquí es que la respuesta de Critchley está formulada *en el nombre de los pueblos indígenas de México*.

Para discutir más a fondo la brecha entre lo que Critchley pretende representar y los intereses que representa de facto, vuelvo a su definición de subjetividad política. La declaración completa de Critchley es que “[e]l problema de la subjetividad política es una cuestión de *nombrar*, de nombrar a un sujeto político y de organizarse políticamente en torno a ese nombre” (p. 91). La definición nos lleva a la cuestión de las condiciones existentes que facilitan o excluyen la organización en torno a un nombre. Aunque me he enfocado en Allende como sujeto individual, he establecido claramente cómo su posición fue forjada y sostenida por el sujeto histórico agregado alrededor del nombre de lo que él representaba, la Unidad Popular. Las condiciones que facilitaron, y luego excluyeron, la organización en torno a ese nombre eran de carácter histórico y en gran parte determinadas por intereses económicos al otro lado de la DIT.

Por estas razones, una definición de la política como agregación en torno a un nombre es insuficiente. Se requiere una comprensión de la subjetividad política en cuanto *estructuración del acceso al lugar de enunciación* para que el análisis del propio EZLN pueda ser tomado en cuenta en las explicaciones de su lucha y situación. La política entendida como mera nominación se expone al borrado de la historia, esa fuerza que, como Spivak sugiere a menudo, es operativa mientras yo escribo y tú lees. Al igual que todos los binarios, los polos del primero y el tercer mundo, del trabajo intelectual y manual, son mutuamente constitutivos. Desde esa perspectiva, y en el contexto de la hegemonía actual, se puede decir que los lugares de enunciación son estructuralmente dependientes de la exclusión de dicha posibilidad en otras partes, como la experiencia de Chile, entre tantas otras de África, Asia y América Latina contemporáneas, demuestra.

Quiero volver a *Infinitely Demanding* por última vez. Critchley afirma que lo que “nosotros atestiguamos” hoy en día es una “sociedad formada por un tejido cada vez más complejo de identificaciones de clase, que se vuelve aún más intrincado por otros conjuntos de identificaciones, sean de género, etnicidad, orientación sexual o lo que sea” (p. 97). Lo que dice es cierto. Pero, como todas las verdades, es relativa a la situacionalidad histórica del observador. Los cambios impuestos en la sociedad chilena con la instauración del modelo neoliberal después del golpe contradicen fuertemente la afirmación de Critchley de que el nuevo orden mundial trae consigo una multiplicación de los actores de clase en la sociedad con respecto a género, orientación sexual y etnicidad. Esas identidades se organizaron políticamente antes de –y sobre todo durante– el gobierno de la UP, pero el modelo de Friedman requirió su supresión en el tercer mundo (véanse Crow, 2007; Austin, 2003, 1997; Miller, 1991). Entonces, ¿quién es el “nosotros” que “atestigua” la multiplicación actual de las identidades étnicas? En América Latina, la coexistencia desigual de identidades étnicas numerosas y sustancialmente distintas ha existido desde hace más de 500 años, y muchas zonas de África y Asia se han enfrentado a experiencias similares, al menos desde el siglo XIX. Sin embargo, sólo hasta las generaciones recientes, el primer mundo, sobre todo Europa occidental, experimenta la inmigración masiva de los pueblos de los continentes que siguen siendo programáticamente subdesarrollados.²³

²³ Véase el análisis de Rodney respecto al subdesarrollo programático de África por parte de Europa (1972).

Además, la exclusión producida por el gobierno de Estados Unidos, junto con los intereses económicos transnacionales, apunta a la DIT como fuerza fundamental en la distribución del acceso al lugar de enunciación. La postura adoptada por el Subcomandante Marcos, en su propio acto de enunciación, señala la persistencia de dicha fuerza estructurante hoy en día. La brecha entre la representación de los problemas de los pueblos indígenas de México desde una legítima posición académica primermundista y el análisis ofrecido por su propio portavoz designado, escenifica la brecha entre la política como nominación y la política entendida como una estructuración del acceso al lugar de enunciación no marcado, la posición de sujeto.

LA PROMESA FALLIDA DE LA IDEOLOGÍA

El proyecto del socialismo africano buscaba construir una posición externa desde la cual las contradicciones intrínsecas al capitalismo podrían ser negadas. Con *Ujamaa*, Nyerere asumió la tarea de elaborar un proyecto político fuera de los términos del sistema global; sin embargo, su proyecto estaba inevitablemente insertado y afectado por ese contexto global. Aunque, estrictamente hablando, el contexto histórico en el momento de la publicación de *Mabepari* era la guerra fría y no el capitalismo global tal como lo conocemos hoy en día, los cambios en la valorización del capital, que Fröbel *et al.* localizan en la década de 1960, ya estaban arraigándose. El gobierno de Nyerere tuvo que enfrentar las presiones del Banco Mundial y del FMI; en realidad, *Kujitegemea* en su conjunto puede ser entendida como una respuesta a tales presiones.

La tensión constitutiva que opera en Venisi como un cliché migratorio es aquella entre el “adentro” y el “afuera” del capitalismo global. Cada uno de los referentes geohistóricos rivales de Venisi: Venecia y Dar es Salaam, ofrecen no sólo una forma diferente de externalidad, sino también una forma diferente de interioridad al capitalismo. Por lo tanto, la tensión que los referentes de Venisi sostienen pone de relieve los distintos efectos de un punto geohistórico de externalidad (Venecia) y de un punto ideológico de externalidad (Dar es Salaam) respecto al orden mundial del capitalismo avanzado.

La estrategia de Nyerere consiste en superponer los puntos de vista internos y externos de ciertos aspectos de la realidad capitalista con el

fin de volver la ideología capitalista contra sí misma. Éste es el mismo mecanismo que Mitchell describe como la “eficaz movida retórica” de Marx al apropiarse de la noción del fetiche. Mitchell considera que “el vuelco de Marx de la retórica de la iconoclastia en contra de sus principales usuarios fue una brillante maniobra táctica”, ya que se produjo en el contexto de “la obsesión de la Europa del siglo XIX, con las culturas primitivas, orientales, ‘fetichistas’, que eran el objeto principal de la expansión imperialista” (1986: 205). El autor elabora:

Marx adoptó el fetichismo como una metáfora de las mercancías en el momento en que Europa occidental estaba cambiando su visión del mundo “subdesarrollado” de un espacio desconocido, vacío, una fuente de mano de obra esclava, a un lugar de oscuridad que había de ser iluminado, una frontera para la expansión imperialista y la esclavitud asalariada. “Fetichismo” era una palabra clave en el vocabulario de los misioneros del siglo XIX y de los antropólogos que iban a convertir a los nativos... La abolición había completado su labor y estaba siendo reemplazada por un evangelismo que trajo la iconoclastia puritana cara a cara con “el horror” de su propia antítesis (p. 205).

Las palabras de Mitchell llaman la atención sobre la relación entre el “mundo ‘subdesarrollado’” y el “espacio vacío” que van Alphen analiza. Coincidentemente, al igual que van Alphen, Mitchell también señala esa ecuación haciendo referencia a Conrad (“¡El horror! ¡El horror!”, 1973: 100).

Pero mientras que van Alphen se enfoca en cómo la asociación generalizada persiste de las formas modernistas de representación a las posmodernas, Mitchell se ocupa de la continuidad entre las formas de fetichismo modernas y las anteriores: “esta forma moderna es tanto una repetición cuanto una inversión del tradicional materialismo religioso ‘pagano’. Repite los elementos estructurales de la transferencia y del olvido” (p. 196). Sin embargo, en contraste con las formas tradicionales de fetichismo, la forma capitalista implica un segundo acto de olvido. Ese segundo acto es “la negación de que hay algo mágico” acerca de la mercancía-fetiche (p. 193, véase también p. 196). Por lo tanto, la segunda negación podría describirse como siguiendo una “lógica de cinismo objetivo” no muy diferente de aquella en la que se apoya el “objeto étnico perdido” de acuerdo con Žižek. Pero la negación descrita por Žižek no concierne tanto el en-sí del fetiche, sino su función como mentira particular que le permite a

uno soportar la verdad generalizada (2000: 659). Esa contextualidad es lo que hace al fetiche paradójicamente sintomático –entendiendo el síntoma, en palabras de Žizek, como verdad que emerge en el contexto de una mentira organizada– en la constelación ideológica contemporánea; razón por la cual he recurrido al concepto.

Mabepari podría funcionar como un fetiche paradigmático del otro poscolonial, al menos en principio. La traducción es altamente representativa de la adecuación entre el otro poscolonial y el espacio vacío. Sin embargo, en su capacidad performativa localizada, reintroduce el problema del referente. Al movilizar la capacidad referencial del lenguaje para complejizar el significado de la obra, *Mabepari* puede ser vista como un contrapunto productivo a los discursos metonímicos, basados en la “ideología del signifiante” que se discutió en el primer capítulo. Al recurrir a la dialéctica de identificación y distanciamiento para producir significado, *Mabepari* hace una crítica a aquello con lo cual la audiencia es llevada a identificarse. Sin embargo, una traducción siempre implica una negociación entre dos culturas, el objetivo manifiesto adecuándose lo más posible al texto original (Venuti, 2007: 32). Por lo tanto, podríamos decir también que por medio de los clichés migratorios de la obra, Nyerere realiza tanto una crítica como una explotación de la función de la identificación en la constitución de la ideología.

Como plantea Adorno, “la identidad es la forma primigenia de la ideología. Disfrutamos con ella en cuanto adecuación a la cosa que suprime; la adecuación ha sido siempre la sujeción a los propósitos dominantes y, en este sentido, su propia contradicción” (p. 148). El efecto de distanciamiento en los clichés migratorios funciona como un marcador de posición de la contradicción interna que define la adecuación en relación con el objeto de nuestra identificación, elude la confusión fetichista (es decir, la transferencia y el subsecuente olvido, en términos de Mitchell) entre ese otro cultural que está en juego en el texto de origen y nuestra adecuación diferida al mismo. La aceptación de esa postergación actualiza la relación entre el texto fuente y el texto traducido, una historización que niega selectivamente las exclusiones constitutivas de *El mercader*.

Asimismo, el discurso de Allende produjo una negación de la negación. Debido a la perfecta identidad entre la palabra de Allende y su acto, así como a la continuidad histórica en la que Marcos inscribe dicho acto elocutivo, no puede funcionar como un fetiche. Si el fetiche es, según Žizek, la mentira particular que *hace soportable* y

por lo tanto perpetúa las verdades del sistema en su totalidad, podemos describir el acto de representación de Critchley como un apego melancólico al sobrante fetichista de un otro excluido. Sin embargo, el sobrante al cual Marcos regresa es un pronunciamiento que, valorando la verdad social sobre la propia vida individual, se proyecta desde el momento de su enunciación en 1973, la génesis de nuestro orden mundial presente, hacia el futuro de dicho pronunciamiento, constituido por esta época que nosotros y Marcos compartimos, para denotar así el orden contemporáneo en su *insoportabilidad* radical, una situación que demanda una acción transformadora.

Marcos retorna a un sobrante del otro excluido, al igual que Critchley. En el acto de citar de Marcos, el otro es la promesa interrumpida de un mundo utópico; para Critchley, el otro es el grupo de indígenas mexicanos. Sin embargo, sólo en el caso del sobrante de Critchley hay, para emplear los términos de Mitchell, una transferencia y subsecuente olvido. Esto quiere decir que sólo en el caso de Critchley hay una *adecuación* entre la idea o ideal y el fetiche. Adorno afirma que nos deleitamos en la identidad “en cuanto adecuación a la cosa que suprime; la adecuación ha sido siempre la sujeción a propósitos dominantes y, en este sentido, su propia contradicción” (p. 148). En su caso, Marcos sigue los rastros del proceso de adecuación entre el objeto y lo que ocupa su lugar, un recuerdo de los actos de transferencia y olvido. En otras palabras, la posibilidad fetichista del sobrante es negada en la medida en la cual ese sobrante es traído de vuelta como un *acto*, que, incidiendo en la realidad política contemporánea, niega su papel como marcador de posición estático de un otro (im)posible.

En el caso de Allende, la relación entre la palabra y la acción no sólo es *inadecuada*, es perfectamente idéntica. El compromiso de Allende es performativo en la comprensión ideal del término en cuanto “[e]l acto es por lo tanto idéntico a la enunciación del acto. El significado es idéntico al referente” (Benveniste, citado en Felman 2003: 53). El acto de autoaniquilación de Allende también implica la autoaniquilación de una adecuación que cumple su promesa hasta el punto de trascenderse a sí misma. El acto mediante el cual Allende cumple su promesa es la negación de la negación de la identidad (no sólo en términos existenciales, sino también conceptuales) y, por lo tanto (ya que “la identidad es la forma primigenia de la ideología” [Adorno, p. 148]), es una trascendencia de la ideología en cuanto tal.

EPÍLOGO

Al comienzo de este libro describí mi investigación como una forma de crítica ideológicamente externa pero metodológicamente interna al campo de la teoría poscolonial.¹ Sin embargo, si tal separación es posible es una pregunta que ha surgido reiteradamente en mis análisis del trabajo de otros autores; además de ser una posibilidad que –desde la perspectiva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt– podríamos concebir como en sí misma correspondiente a la ideología de la razón instrumental. En retrospectiva, cabe someter mi propio esfuerzo a un análisis similar a aquel de los autores que he tratado.

Mi ambición de hacer un uso meramente estratégico de las herramientas de la teoría poscolonial posestructuralista, tales como el uso de la metonimia como herramienta analítica, sin que dicho uso contaminase mi posición ideológica inicial es insostenible. Pensar que el medio puede modificarse sin modificar los fines (y principios) de una acción, es una posición idealista y utilitaria. Por otra parte, asignar al propio medio un valor en sí mismo es reificar la ideología en la herramienta y de tal forma deshistorizar la relación entre ambas. Un entendimiento crítico de la interacción entre la metodología y la ideología del presente estudio requiere un reconocimiento de la ambigüedad ideológica inherente a la metodología como *tecné* y de la inestabilidad inherente a la ideología como constructo históricamente contingente. De tal forma, mi posición ideológica no ha de definirse como una posición estable y absoluta, sino como una relación en constante cambio, en donde la flexibilización puede ser una forma de oponerse con mayor precisión a los movimientos variables del contrincante y no siempre necesariamente una adecuación a los principios y fines que rigen el *modus operandi* de este último. Pero para determinar en dónde sí y en dónde no mis procedimientos han adquirido tal o cual valor, tal o cual consecuencia, es necesario analizarlos uno por uno en su especificidad.

¹ Para una definición de estas dos formas de crítica, véase Marshall, 2004, p. 459. En la introducción a este libro elaboro respecto a las definiciones de Marshall.

Comienzo por cómo rendí cuenta de la teoría poscolonial en tanto posición de sujeto colectiva. Entendiendo esa posición de sujeto colectiva como estructura subyacente a las teorías y prácticas del campo, podemos decir que dicha posición constituye el paradigma de la teoría poscolonial. Al aproximarme a textos en particular como discursos articulados por dicha subjetividad generalizada (y, sin embargo, históricamente situada), más allá del autor individual, pude atender a la distancia entre las presunciones y los potenciales de los textos, por un lado, y sus efectos, por el otro. Con esto me refiero no sólo a las contradicciones entre las dimensiones constatativas y performativas de los escritos, sino también a la brecha entre simulación y realización como un dispositivo sistémico en la preservación de la hegemonía contemporánea. Al aproximarme al campo en tanto posición de sujeto colectiva, adquirí una relativa exterioridad, desde la cual pude observar cómo la promesa de la teoría poscolonial se articula con otras promesas que operan en discursos académicos y políticos actuales, tales como las promesas de conexión global, de la democracia liberal, de una libertad constituida dentro de las restricciones del capitalismo tardío, de la inclusión de la diferencia, y la promesa lúdica sostenida por el espacio en blanco.

Otra característica de mi proceder fue aproximarme al poscolonialismo como un corpus compuesto por metodologías más que objetos de estudio similares. La crítica que hice a la definición del campo a partir de un contenido más que de una metodología homogénea no es algo del todo nuevo. Timothy Brennan, por ejemplo, ha criticado la identificación excesiva del campo con la dimensión ontológica de sus objetos de estudio (2006: 10-17, 95). Por otra parte, también cabe tener cuidado de no fetichizar la crítica poscolonial como *el* lugar de la ontología. Hacerlo sería caer en algo similar a la igualación que hace Critchley entre “clase” como categoría analítica y aquello que esa categoría designa (véase el capítulo cuatro). La definición del campo poscolonial en tanto metodología homogénea ayuda a evitar una forclusión similar, hace más visibles y, por tanto, más accesibles sus herramientas conceptuales y analíticas para aquellos trabajando fuera del campo –y estas herramientas, en su transportabilidad, pueden abrir paso al diálogo.

La característica central de mi investigación fue el enfoque en la interacción entre el sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo (NDIT). Este acento me permitió superar, aunque sólo moderadamente, el encierre que un enfoque puramen-

te formal en el proceder del discurso poscolonial hubiese implicado. Sin este contrapeso, mi insistente privilegio de la forma sobre el contenido hubiese corrido el riesgo de caer en un *mise en abyme* estructural, una caída particularmente peligrosa en el contexto de la hegemonía actual. En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek refiere ese contexto. El filósofo esloveno retorna a Freud para llevar a su límite la afirmación de Lacan de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Žižek propone que el inconsciente puede entenderse como pura forma, como forma en tanto forma (1989: 11-16; cf. Jameson 1981: 98-99).

En este estudio he alcanzado algunas conclusiones que hacen de esa declaración una cuestión apremiante. En el primer capítulo concluí que el énfasis en los aspectos formales del lenguaje, por parte de la teoría poscolonial posestructuralista, tendía a reintroducir ideales ilustrados de manera subrepticia. Ése es el caso, por ejemplo, con la idea de que la especificidad histórica de la enunciación del teórico se puede trascender, idea reificada en la figura retórica de la metonimia o, en otro ejemplo, está el caso de la reificación del sujeto en el significante. Estas reificaciones son concomitantes a la fetichización de las herramientas de mediación tecnológica en la época de la NDT. La afirmación de Žižek de que el inconsciente puede ser igualado a la forma como tal expone al inconsciente bajo la hegemonía actual como un recipiente ya siempre usurpado de antemano, proveyendo formas hegemónicas de articulación de contenidos, formas hegemónicas de estructurar nuestros sueños y de desplegar nuestra imaginación. En suma, la forma es presuntamente el lugar de residencia del elemento de individualidad más íntimo (el inconsciente) y, quizá por la misma razón, también el baluarte de la hegemonía mediática. Es por ello que en mi exploración del (sujeto del) discurso poscolonial encuentro un interés central en los procedimientos formales del mismo.

Fue por esto también que al querer determinar cómo las estructuras internas (ya fueran conscientes o inconscientes) del sujeto del discurso poscolonial tomaban forma, me remití a los lugares históricamente constituidos que enmarcaban su enunciación. Con el análisis de *Mabepari* en el cuarto capítulo, tal condicionamiento contextual de la interioridad de un sujeto (objetificado en una traducción) se llevó a su límite más literal. Al contrario de lo que podría esperarse, a mayor dependencia en el contexto, mayor autonomía de la obra. En el tercer capítulo exploré una paradoja correlativa: cómo la obje-

tivación del sujeto incrementa, en lugar de forcluir, su posición como entidad universal y transparente de gran valor cultural.

Mi aproximación al sujeto del discurso poscolonial como constituido en relación a su entorno estuvo guiada por la perspectiva “constelacional” de Adorno, en donde “la cosa en sí misma es su contexto, no su puro ser” (1983: 162; véase también capítulos uno y cuatro de este estudio). Asimismo, Spivak (1993a) me ayudó a sostener que la constitución de los sujetos en cuanto tales es culturalmente específica (véase capítulo dos). A partir de Spivak y de Bal (2002), he definido la cultura como algo que no se limita al registro semiótico de los objetos o de los sujetos. En los últimos tres capítulos, sostuve que la cultura permea la constitución epistémica, económica e incluso ontológica tanto de objetos como de sujetos. Estas entidades sólo adquieren lo que sostengo que es el atributo cultural por excelencia –valor– cuando han sido física y semánticamente moldeados como objetos –o sujetos– dentro de una cultura dada (véase Brown, 2001). Así, este libro argumenta que el modo capitalista de producción, la forma más generalizada de producir valor hoy en día, no puede excluirse de ninguna exploración seria de la cultura, ya sea poscolonial o de otra índole.

Sin embargo, imaginar al sujeto u objeto como algo que precede o excede la especificidad histórica nos permite suspender nuestras presuposiciones más básicas. Como escribe Culler:

Liberarnos de nuestra ideología más profunda, nuestras convenciones de significado, no tiene sentido porque nacemos en un mundo de significados... pero aunque pudiésemos, nos encontraríamos en medio de un balbuceo sin sentido. Lo que debemos hacer es *imaginar* el liberarnos de nuestras convenciones operativas para poder ver más claramente esas propias convenciones (1973: 481-82).

Aun cuando persista la posibilidad de que la ideología política hegemónica y la realidad ontológica sean perfectamente coextensivas, la teoría, como una modalidad de la imaginación, puede proveer un punto de relativa exterioridad. Incluso podría decirse que la inserción de este espacio alternativo de vuelta al lugar histórico del cual se abstraigo podría perturbar la perfecta coextensividad entre la hegemonía y la realidad. Esto constituiría una praxis intelectual liberadora (en los términos propuestos por Freire, 1994 [1968]).

Pero la imaginación también está estimulada por historias concretas (véase el capítulo cuatro de este estudio y van Alphen, 2003).

Por tanto, la experiencia histórica es crucial en la constitución de un modo de imaginación que provea un punto relativo de exterioridad. En este sentido, la NDIT efectivamente funcionó como una categoría analítica clave para entender incluso algunos de los aspectos epistemológicos más abstractos de los discursos que he discutido. Por esta razón, vale decir que el privilegiar la NDIT fue una decisión estratégica. Como propone Spivak: “La estrategia opera mediante una persistente crítica (de)constructiva de lo teórico” (1993c: 3; véase también el capítulo dos de este estudio). En ese ánimo, empleé la NDIT como un eje que, por un lado, historizaba o, como diría Spivak, llevaba a los objetos teóricos de mi interés hacia una mayor “visibilidad y especificidad”, mientras que, por el otro lado, intervenía a su nivel discursivo (1993a: 39).

Al describir mi uso de la categoría como estratégica, me refiero a que utilicé la NDIT como término para señalar aquello que permanece invisible en el contexto de la hegemonía actual. Sin embargo, ese empleo estratégico no significa que se esté negando la realidad que el concepto denota. Al contrario, la estrategia está dirigida a negar la negación de la existencia de la NDIT: negación que tiende a naturalizar el orden geoeconómico actual. Mientras concuerdo con Žižek y Sloterdijk en cuanto a que el cinismo es la forma prevaleciente en la ideología contemporánea, encuentro una excepción en el caso de la NDIT; incluso podría contemplarse como la excepción constitutiva de dicha ideología.

La NDIT se suele pasar por alto en muchos discursos contemporáneos; no ha sido procesada y posteriormente denegada, como requeriría el proceso ideológico característico de la contemporaneidad de acuerdo a Mitchell (véase capítulo iv). En términos más concretos, esto quiere decir que la correlación entre la globalidad económica y la experiencia subjetiva cotidiana, sobre todo en posiciones relativamente ventajosas, no ha sido conscientemente internalizada. En otras palabras, mientras que moldea las posiciones de sujeto colectivas que se agregan en torno a sus polos opuestos, la capacidad formal y formativa de la NDIT permanece oscurecida. Es por esto que he sostenido que una lectura sintomática de la cultura sigue siendo pertinente hoy en día y que la NDIT se presenta como síntoma clave.

Mi lectura de la cultura en términos tanto sintomáticos como post-sintomáticos encuentra un paralelo en mi esfuerzo por deconstruir y, aun así, persistir en las narrativas teleológicas. Como convención necesaria en la producción de significado, el telos de la representación

no puede ser totalmente evitado; sin embargo, es útil para denotar dónde asignamos responsabilidad y apuntamos hacia la acción. Esa señalización es un performativo en el sentido limitado del término. Pero a veces puede ser productivo imaginarla como una coyuntura desde donde la teoría podría desempeñarse como performativa en el sentido social más amplio. Dado que sólo puede ser desde un lugar histórico distinto al mío que mis propias exclusiones constitutivas se nieguen, el grado en que mi propia señalización no llega a cumplir su promesa es un reconocimiento que todavía tengo que seguir descubriendo, con el pasar del tiempo, y en la socialización de mi esfuerzo. Los futuros posibles abiertos por textos como *In My Father's House*, o *Diferentes, desiguales y desconectados*, y "More on Power/Knowledge", o por proyectos sociales como el socialismo africano y la Unidad Popular, han de ser convocados para actualizar el presente contra la corriente de la hegemonía capitalista global y sus modos de representación. Sin embargo, esta invocatoria, desde mi sitio institucionalizado en el primer mundo, corre el riesgo de dejar que *darstellen* tome el lugar de *vertreten*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa* (1966), José María Ripalda (trad.), Madrid, Taurus Ediciones, 1990.
- , *Negative Dialectics* (1966), E. B. Ashton (trad.), Nueva York, Continuum, 1983.
- , *Negativ Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1966.
- Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992.
- Ake, Claude, “The Colonial Economy”, *A Political Economy of Africa*, Londres, Longman, 1981, pp. 43-67.
- Allen, John W. T., “A Note on Dr. Nyerere’s Translation of Julius Caesar. Preliminary Thoughts on the Value and Importance of the Translation”, *Makerere Journal*, núm. 9, 1964, pp. 53-41.
- Allende Gossens, Salvador, Último discurso, transmitido por Radio Magallanes, 11 de septiembre de 1973, La Casa de la Moneda, Santiago de Chile, consultado el 1 de junio de 2015, <www.ciudadseva.com/textos/otros/sa-11sep.mp3>.
- , Primer discurso como presidente electo, 14 de septiembre de 1970, Estadio Nacional, Santiago de Chile, consultado el 8 de noviembre de 2013, <www.youtube.com/watch?v=WEmvWWQkzRM&feature=related>.
- Alphen, Ernst van, “Africa as Textual Play”, *Africa and its Significant Others: Forty Years of Intercultural Entanglement*, Isabel Hoving, Frans-Willem Korsten y Ernst van Alphen (eds.), Ámsterdam, Rodopi, 2003, pp. 121-130.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Appleton’s New Spanish Dictionary*, 3a. ed., Arturo Cuyas y Antonio Llano (eds.), Nueva York, Appleton Century Crofts, 1940.
- Appiah, Kwame Anthony, *In My Father’s House. Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen, 1992.
- , “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”, *Critical Inquiry*, vol. 17.2, 1991, pp. 336-357.
- Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- Austin, Robert, *The State, Literacy and Popular Education in Chile, 1964-1990*, Nueva York, Lexington Books, 2003.
- , “Armed Forces, Market Forces: Intellectuals and Higher Education in Chile, 1973-1993”, *Latin American Perspectives*, núm. 24.5, 1997, pp. 26-58.
- Aydemir, Murat, “Leonardo Effects: The Signification of the Phallus and the Second Person”, *Travelling Concepts II: Meaning, Frame and Metaphor*, Joyce Goggin y Michael Burke (eds.), Ámsterdam, ASCA Press, 2002, pp. 122-135.
- Babu, Abdul, *African Socialism or Socialist Africa?*, Londres, Zed Press, 1981.

- Bal, Mieke, *Conceptos viajeros en las humanidades*, Murcia, Cendeac, 2005.
- , *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.
- , *Quoting Caravaggio. Contemporary Art, Preposterous History*, Londres, The University of Chicago Press, 1999.
- , *On Meaning-Making. Essays in Semiotics*, Sonoma (California), Polebridge Press, 1994.
- Barthes, Roland, *S/Z*, París, Éditions du Seuil, 1970.
- Bartolovich, Crystal y Lazarous, Neil (eds.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Baudrillard, Jean, *The Consumer Society. Myths and Structures* (1970), Londres, Sage Publications, 1988.
- , *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras* (1970), Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Bennett, Jane, "The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter", *Political Theory*, núm. 32.3, 2004, pp. 347-372.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.
- , *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Biersteker, Ann, "Language, Poetry and Power: A Reconsideration of 'Utendi wa Mwana Kupona'", *Faces of Islam in African Literature*, Kenneth W. Harrow (ed.), Londres, Heinemann & James Currey, 1991, pp. 59-77.
- Bourdieu, Pierre, "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", en Reinhard Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderheft 2)*, Goettingen, Otto Shartz & Co., 1993, pp. 183-198.
- , "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, John G. Richardson (ed.), Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.
- , "Las formas del capital: Capital económico, capital cultural y capital social", en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 131-164.
- Brennan, Timothy, *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.
- , "Antonio Gramsci and Postcolonial Theory", *Diaspora*, núm. 10.2, 2001, pp. 143-187.
- Brown, Bill, "Thing Theory", *Critical Inquiry*, núm. 28.1, 2001, pp. 1-22.
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.
- , *The Practice of Everyday Life*, Steven Rendall (trad.), Berkeley, The University of California Press, 1984.
- Chakrabarty, Dipesh, "Culture in Working Class History: A Discussion", *Dipesh Chakrabarty, Working Paper No. 3 (Labour History Series)*, transcripción de una conferencia en el V.V. Giri National Labour Institute, Uttar Pradesh (India), 25 de noviembre de 1998.
- , *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chibber, Vivek, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London, Verso, 2013.
- Childs, Peter y Patrick Williams, *Introduction to Postcolonial Theory*, Londres, Prentice Hall, 1997.
- Chow, Rey, "Introduction" y "Theory, Area Studies, Cultural Studies: Issues of Pedagogy in Multiculturalism", *Ethics After Idealism*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pp. xii-xxiii, 1-13.
- Conrad, Joseph, *Heart of Darkness*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- , *El corazón de las tinieblas*, Miguel Temprano García (trad.), Madrid, Editorial EDAF, 2005.
- Critchley, Simon, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Nueva York, Verso, 2007.
- Crow, Brian, "African Brecht", *Research in African Literatures*, núm. 40.2, 2009, pp. 190-207.
- Crow, Joanna, "Debates about Ethnicity, Class and Nation in Allende's Chile", *Bulletin of Latin American Research*, núm. 26.3, 2007, pp. 319-338.
- Culler, Jonathan, "Structure of Ideology and Ideology of Structure", *New Literary History*, núm. 4.3, 1973, pp. 471-482.
- DeGolyer, Michael, "The Greek Accent of the Marxian Matrix", *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, E. George McCarthy (ed.), Savage (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 1992, pp. 107-153.
- Derrida, Jacques, "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", *Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire (Arles 1998)*, Arles, Actes Sud, 1999, pp. 21-48.
- , "What is a 'Relevant' Translation?", Lawrence Venuti (trad.), *Critical Inquiry*, núm. 27.2, 2001, pp. 174-200.
- , *Marges de la philosophie*, París, Editions de Minuit, 1972.
- , *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trad.), Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Desai, Guarav, *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Devji, Faisal Fatehali, "Subject to Translation: Shakespeare, Swahili, Socialism", *Postcolonial Studies*, núm. 3.2, 2000, pp. 181-189.
- Dirlik, Arif, *Global Modernity. Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Paradigm Publishers, 2007.
- , "The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, núm. 20.2, 1994, pp. 328-356.
- Dirven, René, "Metonymy and Metaphor; Different Mental Strategies of Conceptualization", *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, René Dirven y Ralf Pörings (eds.), Berlín, Mouton de Gruyter, 2002, pp. 75-111.
- Domínguez, Francisco, "Chile: Intellectual Metamorphosis and Pinochetism", *Contemporary Politics*, núm. 6.4, 2000, pp. 345-366.

- Dube, Saurabh, "Introduction: Enchantments of Modernity", *South Atlantic Quarterly*, núm. 101.4, edición especial, 2002, pp. 729-755.
- Eagleton, Terry, "Postcolonialism and 'Postcolonialism'", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, núm. 1.1, 1998, pp. 24-26.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- Felman, Shoshana, "Knowledge and Pleasure", *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Catherine Porter (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 48-111.
- Foucault, Michel, *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3* (1984), México, Siglo XXI, 2005.
- , *The Archeology of Knowledge*, A.M. Sheridan Smith (trad.), Londres, Routledge, 2002.
- , *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *The Care of the Self. The History of Sexuality 3* (1984), Robert Hurley (trad.), Londres, Penguin, 1990.
- , "¿Qué es un autor?", Corina Yturbe (trad.), *Dialéctica*, año IX, núm. 16, 1984, pp. 4-18.
- , "What is an Author?" (1970), *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard (ed. y trad.), Nueva York, Cornell University Press, 1977, pp. 113-138.
- Franco, Jean, "Beyond Ethnocentrism: Gender, Power and the Third World Intelligentsia", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 359-369.
- Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, Myra Bergman Ramos (trad.), Nueva York, Herder and Herder.
- , *Pedagogia do oprimido*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- Freud, Sigmund, "Duelo y melancolía" (1915), *Obras completas 2*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, pp. 2091-2101.
- , "Mourning and Melancholia" (1915), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey et al. (eds. y trads.), vol. 16, Londres, The Hogarth Press y el Institute of Psychoanalysis, 1975, pp. 243-258.
- Fröbel, Folker, Jürgen Heinrichs y Otto Kreye, *The New International Division of Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- , *Die neue internationale Arbeitsteilung: strukturelle Arbeitslosigkeit in den Industrieländern und die Industrialisierung*, Hamburgo, Rowohlt, 1977.
- Fugellie Gezan, Ingrid, "Entre subjetividad y operación artística", *ContraPunto*, núm. 11.4, 2009, pp. 82-97.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- , *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Christo-

- pher L. Chiappari y Silvia L. López (trads.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- , *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
- George Washington University National Security Archive, The, “Chile and the United States: Declassified Documents relating to the Military Coup, 1970-1976”, consultado el 1 de junio de 2015c <www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB8/nsaebb8.htm>.
- Gordon, Colin, “RE: Slash vs. hyphen in Foucault”, correo electrónico a Paulina Arohc 16 de mayo de 2006.
- , “RE: Power/Knowledge.” Foucault-L: lista de correos, *Foucault.info*. 13 de marzo de 2004, consultado el 9 de octubre de 2013, <www.foucault.info/FoucaultL/archive/msg09066.shtml>.
- (ed), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Michel Foucault (autor), Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham y Kate Soper (trads.), Nueva York, Pantheon Books, 1980.
- Grosfoguel, Ramón, *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*, Berkley, University of California Press, 2003.
- Hitchcock, Peter, “Postcolonial Failure and the Politics of Nation”, *South Atlantic Quarterly*, núm. 106.4, 2007, pp. 727-752.
- Imbs, Paul et al. (eds.), *Trésor de la langue française: Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1997.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991a.
- , *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991b.
- , *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Nueva York, Cornell University Press, 1981.
- Kemple, Thomas M., “Science, Technology and the Cellar Rat”, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market and the “Grundrisse”*, Stanford, Stanford University Press, 1995, pp. 21-43.
- Khanna, Ranjana, *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2003.
- Kirberg Baltiansky, Enrique, *Los nuevos profesionales. Educación Universitaria de Trabajadores Chile: UTE 1968-1973*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1981.
- Kissak, Mike y Michael Titlestad, “The Secularization of South Africa’s Truth and Reconciliation Committee in Mike Nicol’s The Ibis Tapestry”, *Research in African Literatures*, núm. 37.4, pp. 2006, pp. 48-67.
- Karatani, Kōjin, “Beyond Capital-Nation-State”, *Rethinking Marxism*, núm. 20.4, 2008, pp. 569-595.
- Klein, Naomi, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Nueva York, Picador, 2007.
- , *La doctrina del shock*, Barcelona, Paidós, 2007.

- Lacan, Jacques, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (1953) y "The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud" (1958), *Écrits. A Selection*, Bruce Fink (trad.), Nueva York, W.W. Norton, 2004, pp. 31-106, 138-168.
- , "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica" (1949) y "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1958), en *Escritos I*, Tomás Segovia (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, pp. 86-93, 473-509.
- , "The Agency of the Letter or Reason since Freud" (1958), *Écrits: A Selection*, Alan Sheridan (ed. y trad.), Nueva York, W.W. Norton, 1977a, pp. 738-756.
- , "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience" (1949), *Écrits: A Selection*, Alan Sheridan (ed. y trad.), Nueva York, W.W. Norton, 1977b, pp. 734-738.
- Lacan, Jacques y Jeffrey Mehlman, "The Purloined Letter", *Yale French Studies* 48, 1972, pp. 39-72.
- , "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" (1949) y "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (1958), *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, pp. 93-100, 493-528.
- Laclau, Ernesto, "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología", en *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 26-33.
- , "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", *MLN*, núm. 112.3, 1997, pp. 297-321.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998a.
- , "'Local-Manufacture Made-in-India Fellows': Issues of Race, Hybridity and Location in Post-Colonial Shakespeares", *Post-Colonial Shakespeares*, Ania Loomba y Martin Orkin (eds.), Nueva York, Routledge, 1998b, pp. 143-163.
- Marcos, subcomandante insurgente, "Octubre se llama Miguel" (8 de octubre de 2004), carta archivada en *Palabra Zapatista EZLN*, 9 de octubre de 2004, consultado el 30 de agosto de 2013, <<http://palabra.ezln.org.mx/>>.
- Marx, Karl, *Das Kapital*, vol. 1 (1867), Berlín, Dietz Verlag, 2008.
- , *El capital*, t. I, vol. 1 (1867), México, Siglo XXI, 2005.
- , *Capital*, vol. 1 (1867), Ben Fowkes (trad.), vol. 1, Londres, Penguin, 1990.
- , "Capital" (1867), *Great Books of the Western World. Marx*, Samuel Moore et al. (trad.), vol. 50, Chicago, Encyclopedia Britannica, Inc., 1952, pp. 1-411.
- Massumi, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Londres, Duke University Press, 2002.
- Mazrui, Alamin, M., "Shakespeare in Africa: Between English and Swahili Literature", *Research in African Literatures*, núm. 27.1, 1996, pp. 64-79.
- Mbembe, Achille, *On the Postcolony*, Berkley, University of California Press, 2001.

- McClintock, Anne, "Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'", *Social Text*, núm. 31/32, 1992, pp. 84-98.
- Mignolo, Walter D., "The Enduring Enchantment: (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)", *The South Atlantic Quarterly* núm. 10.4, 2002, pp. 927-954.
- Miller, Francesca, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Londres, University Press of New England, 1991.
- Mitchell, W. J. T., "The Rhetoric of Iconoclasm. Marxism, Ideology, and Fetishism", *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 160-208.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Soledad Laclau (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *On the Political*, Londres: Routledge, 2005.
- , *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- , *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000.
- Nancy, Jean-Luc y Lacoue-Labarthe, Philippe, *The Title of the Letter. A Reading of Lacan*, François Raffoul y David Pettigrew (trads.), Albany, State University of New York Press, 1992.
- , *Le titre de la lettre: une lecture de Lacan*, París, Editions Galilee, 1973.
- Navarro, Vicente, "What Does Chile Mean: An Analysis of Events in the Health Sector before, during and after Allende's Administration", *The Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society*, núm. 52.2, 1974, pp. 93-130.
- Nobus, Dany, "Lacan's Science of the Subject: Between Linguistics and Topology", *The Cambridge Companion to Lacan*, Jean-Michel Rabaté (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 50-68.
- Nyerere, Julius, *Mabepari wa Venisi*, Nairobi, Oxford University Press, 1969.
- Odhiambo, Christopher, "Whose Nation?: Romanticizing the Vision of a Nation in Bole Butake's *Betrothal without Libation and Family Saga*", *Research in African Literatures*, núm. 40.2, 2009, pp. 159-172.
- Oenen, Gijs van, "Posh Anarchism", *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, núm. 2, 2008, pp.45-48.
- Oxford English Dictionary, The*, 2a. ed., Oxford: Oxford University Press, 1989, consultado el 5 de julio de 2010, <www.dictionary.oed.com/entrance.dtl>.
- Rizvi, Ali M., *Foucault's Conception of "Foucauldian Struggles" and the Possibility of System Wide Resistance*, tesis de doctorado, College of Business Management, Karachi, 2001.
- Parry, Benita, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Nueva York, Routledge, 2004.
- Pessoa, Carlos, "On Hegemony, Post-Ideology and Subalternity", *Bulletin of Latin American Research*, núm. 22.4, 2003, pp. 484-490.
- Pletsch, Carl E., "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 23.4, 1981, pp. 565-590.
- Radhakrishnan, Rajagopalan, "Postmodernism and the Rest of the World",

- The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, Fawzia Afzal-Khan y Kalpana Seshadri-Crooks (eds.), Durham, Duke University Press, 2000, pp. 37-70.
- Rodney, Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture y Tanzanian Publishing House, 1972.
- Said, Edward W., *Orientalism* (1978), Londres, Penguin Books, 2003.
- , *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2013.
- Sedgwick, Kosofsky Eve, "Privilege of Unknowing: Diderot's *The Nun*", *Tendencias*, Londres, Routledge, 1994, pp. 25-51.
- Shakespeare, William, "The Merchant of Venice" (1596), *The Complete Works of William Shakespeare*, Hertfordshire, Wordsworth, 1994, pp. 388-415.
- , "El mercader de Venecia" (1596), *William Shakespeare: Obras Completas*, Luis Astrana Marin (trad.), Madrid, Aguilar S.A. de Ediciones, 1951, pp. 1049-1093.
- Shohat, Ella, "Notas sobre lo 'postcolonial'", en Sandro Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*, Marta Malo (trad.), Madrid, Traficantes de sueños, 2008, pp. 103-120.
- , "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, núm. 31/32, 1992, pp. 99-113.
- Silverman, Kaja, *The Subject of Semiotics*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.
- , *Critique of Cynical Reason*, Michael Eldred (trad.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "The Trajectory of the Subaltern in my Work", conferencia *The Subaltern and the Popular*, University of California, Santa Barbara, 13 de septiembre de 2004, video en University of California Television, consultado el 30 de agosto de 2013, <www.uctv.tv/searchdetails.asp?showID=8840>.
- , *En otras palabras, en otros mundos*, Buenos Aires, Paidós, 2011.
- , *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, México, Akal, 2010.
- , "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología* núm. 39, 2003, pp. 297-364.
- , *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Londres, Harvard University Press, 1999.
- , "Translator's Preface and Afterword to Mahasweta Devi, *Imaginary Maps*", *The Spivak Reader*, Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), Routledge, Nueva York, 1996, pp. 267-286.
- , "Can the Subaltern Speak?" (1985), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.
- , "More on Power/Knowledge", *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993a, pp. 25-51.
- , "The Politics of Translation", *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993b, pp. 179-200.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, "In a Word: Interview", *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993c, pp. 1-23.
- , "Acting Bits/Identity Talk", *Critical Inquiry*, núm. 18.4, 1992, pp. 770-803.
- , *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1988.
- , "Scattered Speculations on the Question of Value", *Diacritics*, núm. 15.4, 1985, pp. 73-93.
- Stoler, Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Sullivan, Joana, "Redefining the Novel in Africa", *Research in African Literatures*, núm. 37.4, 2006, pp. 177-188.
- Taussig, Michael, "The Beach (A Fantasy)", *Landscape and Power*, W. J. T. Mitchell (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2002, pp. 317-347.
- Trivedi, Harish, "From Bollywood to Hollywood: The Globalization of Hindi Cinema", *The Postcolonial and the Global*. Revathi Krishnaswamy y John Charles Hawley (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008, pp. 200-210.
- "Utenzi wa Mwana Kupona" (anónimo), *Anthology of Swahili Poetry/Kusanyiko la Mashairi*, Ali A. Jahadhmy (ed.), Londres, Heinemann, 1977.
- Venuti, Lawrence, "Adaptation, Translation, Critique", *Journal of Visual Culture*, núm. 6.1, 2007, pp. 25-43.
- Wallerstein, Immanuel, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Weber, Max, "Politics as a Vocation" (1919), *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*, David Owen y Tracy B. Strong (eds.), Rodney Livingstone (trad.), Indianapolis, Hackett Publishing, 2004, pp. 32-94.
- , "La Política como Vocación", en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1967, pp. 81-179.
- Wiredu, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- Young, Robert J. C., "What is the Postcolonial? Anglican Identities and the Postcolonial", conferencia, Lambeth, University of Kent, Canterbury, 21 de julio de 2008a, consultado el 20 de octubre de 2013c <www.arts.manchester.ac.uk/aboutus/search/?access=p&cas_epq=&as_eq=&as_lq=&as_oq=&as_q=&client=AHC&entqr=0&filter=0&ie=UTF8&ip=130.88.203.169&num=10&numgm=5&oe=UTF8&output=xml&q=doc&site=AHC&sort=date%3AD%3AL%3Ad1&start=50>.
- , "Nuevo recorrido por (las) Mitologías blancas", en Sandro Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*, Marta Malo (trad.), Madrid, Traficantes de sueños, 2008b, pp. 197-236.
- , *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- , *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.
- , *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.

- Zijderveld, Anton C., *On Clichés: The Supersedure of Meaning by Function in Modernity*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Žižek, Slavoj, *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011.
- , *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- , *In Defense of Lost Causes*, Nueva York, Verso, 2008.
- , *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2006a.
- , *How to Read Lacan*, Londres, W.W. Norton, 2006b.
- , *La visión de paralaje*, Marcos Mayer (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006c.
- , “Lacan’s Plea for Fundamentalism”, *Other Voices*, núm. 2.2 (2002), consultado el 30 de agosto de 2013, <www.othervoices.org/2.2/index.php>.
- , “Melancholy and the Act”, *Critical Inquiry*, núm. 26.4, 2000, pp. 657-681.
- , *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
“Poscolonial” como un significante flotante, 12; El sujeto del discurso poscolonial, 23; La nueva división internacional del trabajo (NDIT), 32	
I. LOS DISCURSOS METONÍMICOS Y LA IDEOLOGÍA DEL SIGNIFICANTE	41
Los discursos metonímicos, 42; La modalidad identificadora del pensamiento, 56; La actualización constelacional del lenguaje, 61; Diferencia, identidad y la ideología del significante, 67; Insertarse en una tradición: la ideología del significante y la teoría poscolonial, 75	
II. OTRAS ESTRATEGIAS: AUTORREFLEXIVIDAD Y LA NUEVA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO	79
Spivak, estrategia, 83; Tejer, citar, escindir, 91; Relaciones del ser consigo mismo, con el otro y con el objeto, 99; García Canclini y el sujeto sistémico, 107; Subalternos, intelectuales y los ejes que dividen, 111; La posición histórica/epistémica del sujeto subalterno, 122	
III. INVOCACIONES ACADÉMICAS Y LA PRODUCCIÓN DE VALOR	125
La posición de sujeto como capital cultural, 129; Las citas académicas como fuente de valor, 138; El sujeto citado, 145; El sujeto incorporado y la democratización del canon, 156	
IV. NEGAR LA NEGACIÓN: REALIZAR LA PROMESA	161
El fetiche y su negación, 163; La promesa en los intersticios del lenguaje, 165; Sujetos en compromiso, 177; La promesa fallida de la ideología, 193	
EPÍLOGO	197
BIBLIOGRAFÍA	203