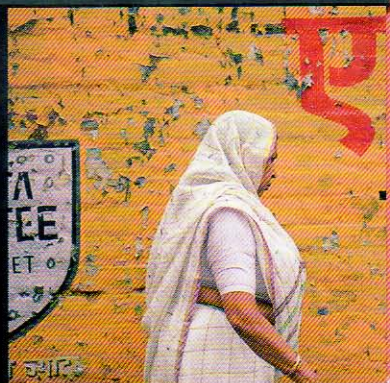


Gayatri Chakravorty Spivak

Crítica de la razón poscolonial

Hacia una historia del presente evanescente



Crítica de la razón poscolonial

Hacia una historia del presente evanescente

Gayatri Chakravorty Spivak



Disño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
Marta Malo de Molina

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica
fijada en cualquier tipo de soporte.

cultura Libre

Título original: *A Critique of Postcolonial Reason*

© The President and Fellows of Harvard College, 1999

© Ediciones Akal, S. A., 2010
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2809-3
Depósito legal: M. 230-2010

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

A Tarak Nath Sen
A Paul de Man

Nota de la traductora

La traducción es el acto más íntimo de lectura¹

Partiendo de la conciencia de que la noción de «dificultad» porta una carga extremadamente ideológica, que forma parte de los procesos de valorización que producen (y son producidos por) las culturas y los sujetos que las habitan, considero que no tiene sentido hablar de la escritura de Spivak como de una escritura «difícil», aunque sea innegable que la meticulosidad de las argumentaciones y de los análisis, los numerosos cruces teóricos, así como la evolución expresiva, requieren una lectura atenta y ponderada. [...] Así, en los límites de la inevitable «economía del compromiso» que impulsa la traducción, se ha intentado prestar atención a los numerosos ecos, internos y externos al texto, y al espesor metafórico de la escritura de Spivak, intentando, en la medida de lo posible, evitar cualquier «domesticación» en función de una «prosa plana». El intento ha sido el de dar cuenta del carácter dinámico de una escritura siempre «en pensamiento», que una y otra vez se precisa, se desplaza y se abre a movimientos inesperados.

Con estas palabras da comienzo la nota de la traductora que Angela D'Ottavio hace a la edición italiana de esta obra de Spivak². Este mismo esfuerzo, de no achatar las cadenas de resonancias que habitan el texto de esta inconmensurable autora, de recoger la poderosa condensación de algunos enunciados y el ritmo sincopado de las yuxtaposiciones, de «rescatar en la propia lengua el lenguaje puro exiliado en

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, «The Politics of Translation», en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1992, p. 178.

² Angela D'Ottavio, «Nota della traduttrice», en G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004.

la lengua extranjera»³, aún a riesgo de forzar la lengua castellana hacia sus propios límites, guía esta labor de traducción, que, como «íntimo acto de lectura», supone una intensa implicación dialógica con el texto. La lectora sabrá decir hasta qué punto el esfuerzo ha dado frutos, cuáles son sus lagunas y cómo es posible colmarlas.

Dos aclaraciones antes de dar paso al texto. La primera, en lo que se refiere al género. Como es bien sabido, en inglés, tanto los adjetivos calificativos como los sustantivos están libres de marcas de género. En lugar de optar por la habitual traducción en masculino aparentemente «neutra», se ha intentado prestar una rigurosa atención al género implícito en el contexto. Así sucede, por ejemplo, con «*the implicit reader*» a la que va dirigido el libro, que Spivak aclara en determinado momento que es una lectora, «que consulta los diccionarios», hija o nieta de la mujer de la diáspora («dependiendo de cuál sea la generación que llegue al umbral de la educación superior»). O con «*the subaltern*», que en determinados momentos se referirá a los subalternos como grupo y, en otros, a la subalterna como figura paradigmática de la subalternidad en la época de la financiarización del planeta.

El segundo comentario tiene que ver con la interdisciplinariedad del texto. A pesar de que Spivak insiste una y otra vez en no tener la suficiente formación para ello, su escritura está poblada de tránsitos y referencias cruzadas entre disciplinas, campos del discurso y del saber, que conllevan considerables multiplicaciones semánticas. El esfuerzo por no romper la red de remisiones y resonancias, así como la dificultad de traducción de algunos términos y la familiaridad que muchos lectores pueden tener con el original inglés, del que no existe una traducción acuñada, nos ha llevado a acompañar la traducción con la palabra original inglesa entre corchetes. Así sucede, por ejemplo, con *foreclosure*, traducción inglesa del término psicoanalítico *Verwerfung*, o con *perform* y *performance*, que remiten tanto a la realización de algo, dentro de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin, es decir, de la capacidad de «hacer cosas con palabras», como a la interpretación de algo (una partitura, un rol social...), en el sentido teatral del término, que conecta con el desarrollo que hacen Judith Butler y otras teóricas *queer* de lo *performativo*. En un esfuerzo por recoger ambos sentidos, hemos traducido el término por «ejecutar, ejecución», pero siempre dejando el original entre corchetes.

Marta Malo de Molina

³ Walter Benjamin, «La tarea del traductor», *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 127-143.

Prefacio

Mi propósito, en principio, era rastrear la figura del Informante Nativo a través de varias prácticas: filosofía, literatura, historia y cultura. Pronto descubrí que tal rastreo revelaba un sujeto colonial que se separaba del Informante Nativo. Después de 1989, empecé a percibir que determinado sujeto poscolonial estaba a su vez re-codificando el sujeto colonial y apropiándose de la posición del Informante Nativo. A día de hoy, en pleno despliegue de la globalización, la informática de las telecomunicaciones intercepta directamente al Informante Nativo en nombre del saber indígena y promueve la biopiratería. Por lo tanto, el repudio [*foreclosure*] que descubro en marcha en el capítulo I se mantiene e incluso se hace más agresivo. La *Encyclopedia of Life Support Systems* [Enciclopedia de los Sistemas de Sostén de la Vida] proyectada por la UNESCO «define» la época aborígen de la historia humana como el «periodo de tiempo del *pasado remoto* [...] asociado con planteamientos *inactivos*, sin ningún interés por la degradación del medio ambiente ni por su sostenibilidad». Como es evidente, era tan imposible para los aborígenes pensar en la sostenibilidad como lo era para Aristóteles descifrar «el secreto de la expresión de valor», debido a la «limitación histórica de la sociedad en que vivía[n]»¹. Sin embargo, ahora, la filosofía práctica de una vida que sigue el ritmo del ecobioma se debe desechar como algo «sin interés».

¹ *Encyclopedia of Life Support Systems. Conceptual Framework*, Whitstable, Oyster Press, 1997, p. 13; Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, traducción al inglés de B. Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, p. 152 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política* I, traducción al castellano de P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 73-74; ed. or.: *Das Kapital*, 1867, 1885, 1894].

Asaltado por esta dinámica, mi libro cartografía el avance de una *practicante*^a desde los estudios sobre el discurso colonial hasta los estudios culturales transnacionales. Esta última posición, una «base móvil» sobre la que me yergo mientras el texto intenta aferrar el presente evanescente, se ha ido haciendo valer en las notas narrativas a pie de página. Habrá a quien esto le confunda y le resulte irritante; otros, espero, compartirán el desafío. La lectora implícita, cuyo rostro se revela en el capítulo IV, está demasiado diversificada para que se le asigne un interés definido, una preparación definitiva. Apoyándome en mi propia formación incierta, evoco a veces para los nuevos estudios culturales una lectora que consulta los diccionarios. El libro intenta asimismo dirigirse a la «ignorancia sancionada» de la elite teórica y del sedicente «*practicante*» académico. También las sanciones son de procedencia heterogénea. Por consiguiente, la posición de quien lee es tan insegura como la de quien escribe. Pero, ¿no es acaso ésta la condición de todos los textos, que se topan con resistencias en la escritura y en la lectura?

El primer capítulo examina la filosofía: cómo Kant repudió [*forcluded*] al aborigen; cómo Hegel colocó al Otro de Europa dentro de un modelo de desviaciones normativas y cómo el sujeto colonial depuró a Hegel; cómo Marx lidió con la diferencia.

El segundo capítulo lee una ristra de textos literarios para mostrar cómo aparecen figurados el colonialismo y la poscolonialidad: Brontë, Mary Shelley, Baudelaire, Kipling, Rhys, Mahasweta y Coetzee. En mi lectura, Mary Shelley confluye con los tres últimos de esta lista en la medida en que no presenta la ética de la alteridad como una política de identidad: una lección para nuestra batalla. Hoy, añadiría cuando menos *Lucy*, de Jamaica Kincaid, un poderoso texto paratáctico que no pierde nada de su mordacidad contra los explotadores, porque se atreve, al cerrar, a disolver el nombre propio del personaje principal a través de una alteridad que va más allá de su elección, de manera que puede reclamar, en el subjuntivo, el derecho/responsabilidad de amar, negado al sujeto que desea elegir la agencia [*agency*] en lugar de la victimidad [*victimage*].

El tercer capítulo sigue a través de los archivos a una reina de las colinas del siglo XIX y cavila sobre la gestión de la hoguera de las viudas. Tal vez debería mencionar que contiene una versión revisada de «Can the Subaltern Speak?» [¿Puede hablar

^a *Practitioner* en el original. La traducción de rigor sería «profesional», pero se perdería con ello la raíz etimológica, que hace que la palabra pueda remitir sin más a aquel o aquella que practica algo, sin contar necesariamente con un diploma u otra marca de autoridad. Dada la importancia filosófica de la relación entre teoría y práctica, cuya oposición la propia Spivak critica y deconstruye, nos ha parecido necesario conservar la raíz original, aún a riesgo de forzar para ello el uso del término en castellano, desviándolo de sus connotaciones religiosas y médicas. El término se repite varias veces más adelante en el texto. [*N. de la T.*]

el subalterno?], originariamente publicada en *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg^b.

El cuarto capítulo examina la moda posmoderna y el lugar de la mujer en la historia del textil.

Además de «Can the Subaltern Speak?», se han publicado versiones anteriores de partes de este texto, del siguiente modo: «The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives» [La Rani^c de Sirmur. Un ensayo de lectura de los archivos], *History and Theory* 24, 3 (1985), pp. 247-272; «Three Women's Texts and a Critique of Imperialism» [Tres textos de mujeres y una crítica del imperialismo], *Critical Inquiry* XII, 1 (otoño de 1985), pp. 243-261; «Imperialism and Sexual Difference» [Imperialismo y diferencia sexual], *Oxford Literary Review* 7 (1986), pp. 225-240; «Versions of the Margin. J. M. Coetzee's *Foe* reading Defoe's *Crusoe/Roxana*» [Versiones del margen. La lectura que hace *Foe*, de J. M. Coetzee, de *Crusoe/Roxana*, de Defoe], en *Consequences of Theory*, editado por Johnathan Arac y Barbara Johnson, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 154-180; y «Time and Timing. Law and History» [Tiempo y organización del tiempo. Derecho e historia], originariamente publicado en *Chronotypes*, editado por John Bender y David E. Wellbery, reproducido con permiso de los editores, Stanford University Press, ©1991, Consejo de Administración de la Leland Stanford Junior University.

Los capítulos no van por separado. Están ensartados holgadamente en una cadena que cabría describir del siguiente modo: las premisas filosóficas, las excavaciones históricas y las representaciones literarias de la pauta dominante –en la medida en que las comparte lo poscolonial emergente– trazan también una aparición subliminal y discontinua del «informante nativo»: autóctono y/o subalterno. No se trata de un tropo expresado por medio de la palabra, la escritura y las imágenes de la «lite-

^b Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988 [ed. cast.: «¿Puede hablar el subalterno?», *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero-diciembre de 2003), pp. 297-364]. La palabra «subaltern», traducida en la edición de la *Revista Colombiana de Antropología* por «subalterno» puede referirse en realidad tanto al o a la subalterna como a los subalternos, hombres y mujeres, en tanto que grupo. En el artículo aquí citado y a lo largo del presente libro, Spivak utilizará el término tanto para referirse a los subalternos en su conjunto como a la mujer subalterna como prototipo de la subalternidad en la época de la financiarización del planeta. Así pues, dada la marca de género a la que obliga el castellano, traduciremos «the subaltern» por «los subalternos» o por «la subalterna» en función de la línea argumental en cada pasaje específico del texto. [N. de la T.]

^c Rani es el equivalente femenino de Rajá, palabra en sánscrito que designa a un monarca o gobernante principesco del *Kshatriya varna*, el orden militar y gobernante dentro de los cuatro órdenes que prescribe el sistema tradicional védico-hindú tal como aparece esbozado en los *vedas* y en las Leyes de Manu. El título tiene una larga historia en el subcontinente indio y en el Sudeste asiático. [N. de la T.]

ratura del tercer mundo». El modo en que se desplaza de la perspectiva imposible a las redes de resistencia y a los objetos explotados sobremanera es parte de la historia. La problemática del text-il parece contener una *coda*. En la narración, la cadena se rompe con frecuencia, pero los hilos cortados reaparecen, espero.

Éste es un libro feminista. Los temas feministas son «pre-emergentes» (definición de Raymond Williams) en el primer capítulo. Constituyen la sustancia de los demás. En el cuarto, se presenta una crítica del feminismo universalista y culturalista contemporáneo.

Este libro pertenece al mismo estante que las obras de bell hooks, Deniz Kandiyoti, Ketu Katrak, Wahneema Lubiano, Trin-ti Minh-ha, Chandra Talpade Mohanty, Aiwah Ong y Sara Suleri. Durante los años de escritura de este libro, estas mujeres y otras que no he mencionado aquí han hecho avanzar enormemente los estudios feministas poscoloniales. Suleri y yo nos centramos más en textos de la cultura mayoritaria [*mainstream*]. Los paralelismos no confesados entre el trabajo de estas estudiosas y el mío son la prueba de que la nuestra es una batalla común.

Sin embargo, yo me centro más en los textos de la cultura mayoritaria [*mainstream*], de la misma manera en que intento explorar qué subalterno queda estratégicamente excluido de la resistencia organizada. El feminismo que habitamos tiene una especie de relación con la tradición de la pauta cultural dominante, aun cuando muestre adversidad. Chandra Mohanty tiene un elocuente pasaje sobre la SEWA [Self-Employed Women's Association, Asociación de Trabajadoras Autónomas] en su nuevo libro². Precisamente a raíz y a pesar de la reiterada advertencia que los dirigentes lanzaban a la por entonces joven abogada Ella Bhatt («pero, ¿cómo vas a organizarlas? ¡Estas mujeres no tienen empleadores!»), Bhatt creó la categoría de «trabajadoras autónomas» y, como primer paso en su proyecto único y revolucionario, exhortó a estas mujeres a reunir una suma mínima para fundar un banco. De otro modo, se habrían quedado estratégicamente excluidas del movimiento obrero organizado. ¡Y hoy he escuchado a Nicola Armatrod, de la Women's World Banking [Banca Mundial de Mujeres], citar repetidamente a la SEWA para responder a las preguntas sobre qué tipo de trabajo social acometía la WWB y la he oído afirmar que «Chandra Behn» de la SEWA le había estrechado la mano y le había dicho que la WWB era su benefactora! Estoy convencida de que una formación en el hábito literario de leer el mundo puede suponer un intento de poner freno a semejante triunfalismo de superpotencia, aunque sólo si no percibe como un inconveniente el reconocimiento de que existe una complicidad. Mi libro constituye, por lo tanto,

² Chandra Mohanty, «Women Workers and Capitalist Scripts. Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity», en M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 26-27.

una «crítica» en la medida en que examina las estructuras de producción de la razón poscolonial.

Sin este poder de avanzar desprovistas del mejor beneplácito, estamos atrapadas entre dos problemas: por un lado, las teorías que defienden la idea, por más que sutilmente argumentada, de que la movilidad ascendente de clase –la mimesis y la mascarada– es resistencia no mediada; por otro, la incapacidad de «reconocer [...] el fin de una época en la que Occidente y, en particular, los estadounidenses estaban dispuestos a tolerar la retórica del tercer mundo»³. La tarea del profesor de análisis literario se sitúa en la aporía de una reorganización no coercitiva de la voluntad desde el momento en que estudiante y profesor oscilan entre la libertad-frente-a y la libertad-para; y no en la celebración de la voluntad de poder-de-clase estadounidense como resistencia no mediada.

Así pues, aunque tanto Aijaz Ahmad como yo criticamos el poscolonialismo metropolitano, espero que mi posición sea menos localista y tenga más matices, a partir del reconocimiento productivo de la complicidad. Siempre intento mirar a la vuelta de la esquina, para vernos como otros nos verían. Sin embargo, no lo hago interesada en interrumpir el trabajo, sino para que el trabajo resulte menos endogámico. Tal vez lo que sigo aprendiendo de la deconstrucción sea idiosincrásico, pero no deja de servirme de rienda.

No soy lo bastante erudita como para ser interdisciplinaria, pero puedo infringir las reglas. ¿Cabe aprender algo de ello? Vaya esta pregunta para mis dos antiguos estudiantes, que sufrieron buena parte de los primeros fragmentos de este libro en forma de clases: Jenny Sharpe y Tres Pyle. Y, respecto a la última parte, mi agradecimiento para aquellos tres que hicieron posible mi otro aprendizaje: Mahaswetadi, Farida y Farhad.

³ James Traub, «Kofi Annan's Next Test», *The New York Times Magazine*, 29 de marzo de 1998, p. 46.

I

Los estudios poscoloniales, al conmemorar involuntariamente un objeto perdido, pueden convertirse en una coartada, a no ser que coloquen tal objeto dentro de un marco general. Los estudios sobre el discurso colonial, cuando se centran sólo en la representación de los colonizados o en el tema de las colonias, pueden servir en ocasiones para la producción del saber neocolonial actual, colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente. Esta situación complica el hecho de que los estudios poscoloniales/sobre el discurso colonial se están convirtiendo en sustancia en un gueto subdisciplinario. Sin embargo, a pesar del potencial de cooptación, no cabe duda de que la corriente disciplinaria mayoritaria [*mainstream*], aparentemente cristalina; se enturbia si estos estudios no le ofrecen una continua operación de dragado. Dado que este dragado resulta contraproducente cuando se convierte en una deshonor constante y farisaica de sujetos que actúan de manera plenamente deliberada, la deconstrucción puede resultar de ayuda. (No es casual que, a pesar de las reiteradas invocaciones que ha hecho Derrida de cuestiones disciplinarias y de la crisis de la conciencia europea, la crítica deconstruktiva, literaria o filosófica, no considere pertinentes los pocos intentos de aprovechar la deconstrucción para tales fines)¹.

¹ Sobre cuestiones disciplinarias, véase Jacques Derrida, *Qui a peur de la philosophie?*, París, Flammarion, 1977; «The Principle of Reason. The University in the Eyes of Its Pupils», *Diacritics* 13, 3 (1983) [ed. cast.: «Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad», tra-

Lo cierto es que por la corriente mayoritaria [*mainstream*] nunca han circulado aguas claras y tal vez nunca puedan hacerlo. Parte de la educación mayoritaria [*mainstream*] comporta aprender a ignorar por completo tal circunstancia, con una ignorancia sancionada. Así pues, en este capítulo inicial leeré tres textos centrales de la tradición filosófica occidental: textos que sancionan.

A modo de conclusión de «The Three Worlds» [Los tres mundos], Carl Pletsch escribe:

Nuestro reto no consiste únicamente en desechar este ordenamiento conceptual del trabajo científico y social [distribuido en tres mundos], sino en criticarlo. Y, en este punto, debemos entender la tarea de la crítica en el sentido kantiano, hegeliano y marxista. En otras palabras, debemos superar las limitaciones que la idea de los tres mundos ha impuesto automáticamente sobre las ciencias sociales².

Excede las posibilidades de este libro demostrar cómo la nueva divisoria Norte-Sur en el mundo postsoviético impone nuevas limitaciones, aunque mi razonamiento intentará sin cesar escapar de esta precaución³. Podemos, no obstante, sugerir

ducción al castellano de C. de Peretti, en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 1997]; y «Mochlos; or, The Conflict of the Faculties», en Richard Rand (ed.), *Logomachia*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992 [ed. cast.: «Kant. El conflicto de las facultades», en *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica, 1984]. Aparte de los textos analizados en el capítulo II, las cuestiones imperialistas aparecen invocadas con particular énfasis en Jacques Derrida, «Racism's Last Word», *Critical Inquiry* 12 (otoño de 1985), pp. 290-299, y «The Laws of Reflection. Nelson Mandela, in Admiration», en Jacques Derrida y Mustapha Tlili (eds.), *For Nelson Mandela*, Nueva York, Server Books, 1987. A decir verdad, en este último artículo se puede encontrar el razonamiento que yo desarrollo en este epígrafe y en el resto del libro de que la crítica tercermundista/del discurso colonial «(con)stata», en forma de coartada, lo que el neocolonialismo está realizando y ya ha realizado [en el original, Spivak escribe *(con)state*, haciendo un juego de palabras entre constatar (*constate*) y co-afirmar o manifestar (*co-state*), que es difícil reproducir en castellano, sin perder la alusión al acto constatativo, que se retoma en la cita siguiente (*N. de la T.*): «El acto propiamente *performativo* [de la institución de un Estado-nación moderno] debe producir (proclamar) lo que alega, declara y da la certeza de describir bajo la forma de un acto *constatativo* [...] No puede hacerse olvidar [*se faire oublier*], como en el caso de los Estados fundados sobre un genocidio o sobre un exterminio casi total» (p. 18). Hasta aquí en la primera redacción. La obra posterior de Derrida ha llevado estas líneas más allá. He seguido tal trayectoria a lo largo del texto y de las notas a pie de página que recorren este libro.

² Carl Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975», *Comparative Studies in Society and History* 23, 4 (octubre de 1981), p. 588.

³ Esta frase fue escrita al principio de la revisión final y se ha visto de por sí desplazada por el activo ir y venir actual de la autora entre Norte y Sur. Este libro es el «avance de una *practicante* desde los estudios sobre el discurso colonial hasta los estudios culturales transnacionales». Anuncio, por lo tanto, que, en el último capítulo, en el nombre globalizado, electronizado y virtualizado de la mujer, fui

que aprehendemos este proceso con mayor firmeza si nosotros, en las humanidades (Pletsch escribe sobre las ciencias sociales), vemos el «tercer mundo» como un desplazamiento de las antiguas colonias, cuando el colonialismo propiamente dicho se desplaza para convertirse en neocolonialismo. (Por neocolonialismo me refiero siempre a aquella empresa del imperialismo en la que predomina lo económico, en lugar del carácter fundamentalmente territorial. La diferencia entre colonialismo e imperialismo, crucial para los historiadores, no resulta de suma importancia en este contexto.) La situación postsoviética ha insertado este relato en la dinámica de financiarización del planeta⁴. Estos «grandes relatos» se están convirtiendo en principios operativos cada vez más poderosos y nosotros, desde el mundo universitario estadounidense, participamos de tal transformación. También por este motivo puede resultar de interés leer a Kant, Hegel y Marx como remotos precursores discursivos, en lugar de como depositarios transparentes o interesados de «ideas»⁵. No dejo de

más allá de mis posibilidades y la precaución cedió. Las notas a pie de página se hicieron más largas, más narrativas, abriéndose paso dentro del texto. Dado que regularmente vapuleo de manera tan atroz el modelo necesario pero imposible de la deconstrucción, pregunto a aquellos interesados en ella: ¿es ésta una versión vulgar de lo que se acometió con determinación en «Border Lines» y «Circonfesión»? Véase Jacques Derrida, «Living On/Border Lines», en Harold Bloom *et al.*, *Deconstruction and Criticism*, Nueva York, Seabury Press, 1979, pp. 75-176; y «Circumfessions», en Jacques Derrida y Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 [ed. cast.: «Circonfesión», en *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 25-317].

⁴ Por lo tanto, el capitalismo industrial (y específicamente postindustrial) se halla en estos momentos en una *différance* interruptiva con respecto al capital comercial; el Comercio Mundial, con respecto a los mercados de capital financiero. Advertir esta *différance* es aprender de Derrida; y, sin embargo, la propia y decidida ignorancia de Derrida con respecto a la diferencia entre ambos se refleja dentro de ella. Esta relación de dentro/afuera con algo llamado «deconstrucción», a la que se aludirá en una nota a pie de página anticipatoria, constituye también una de las fuerzas motrices de este libro. Sobre «interrupción» en este sentido, véase la descripción que ofrece Marx de la relación entre los tres ciclos de capital en Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* II, traducción al inglés de D. Fernbach, Nueva York, Viking, 1979, p. 109 y *passim* [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política* II, traducción al castellano de P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 119 y *passim*; ed. or.: *Das Kapital*, 1867, 1885, 1894]. Sobre este sentido de *différance*, véase Jacques Derrida, «Différance», en *Margins of Philosophy*, traducción al inglés de A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 17 [ed. cast.: «La Différance», en *Márgenes de la filosofía*, traducción al castellano de C. G. Marín, Madrid, Cátedra, 1994, p. 54]. Debemos lidiar en la práctica con el curioso «hecho» de que *différance* no pueda tener un «sentido», en lugar de limitarnos a cubrir la incompreensión con burlas. Sobre la ignorancia manifiesta que muestra Derrida de la diferencia entre industria y finanzas (o sobre el hecho de que ignore manifiestamente esta diferencia), véase Gayatri Chakravorty Spivak, «Limits and Openings of Marx in Derrida», en *Outside, in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 97-119, y «Ghostwriting», *Diacritics* 25, 2 (verano de 1995), pp. 65-84.

⁵ Como siempre y en general, me resulta extremadamente útil la noción (posteriormente desacreditada) de formaciones discursivas, desarrollada en la tercera parte de Michel Foucault, *The Archaeo-*

esperar, pues, que algunos lectores pueda descubrir una complicidad constructiva, y no inhabilitadora, entre nuestra propia posición y la suya, ya que, con frecuencia, parece no haber elección entre las excusas y las acusaciones, entre la corriente turbia y las imputaciones que enturbian.

A medida que avanza el siglo que separa la producción de Kant de la de Marx, cambia también la relación entre la producción discursiva europea y la axiomática del imperialismo, aunque esta última conserve la función de hacer que la corriente discursiva mayoritaria [*mainstream*] parezca agua clara y de hacerse pasar por la única vía transitable. En el curso de esta operación incesante, y de un modo u otro, un momento inconfesable que llamaré «el informante nativo» se hace crucialmente necesario para los grandes textos; y es repudiado [*foreclosed*].

Tomo prestado el término «repudio» [*forclusion*] del psicoanálisis lacaniano. Interpreto el psicoanálisis como una técnica para leer la pre-emergencia (término acuñado por Raymond Williams) del relato como instanciación^a ética⁶. Permítanme delinear brevemente esta técnica a través de la entrada para «Repudio» [*foreclosure*] de un diccionario general todavía útil para explicar el tránsito de Freud a Lacan, *The Language of Psycho-Analysis*⁷. Mi lectora implícita, que da un paso al frente en el capítulo IV, se verá obligada a consultar los diccionarios.

Tal como señala *The Language of Psycho-Analysis*,

[e]l sentido puesto de relieve por Lacan, [...] [puede encontrarse] por ejemplo, en [lo que] escribe Freud [...] [a propósito de] «un tipo de defensa mucho más enérgica y eficaz. Aquí, el ego rechaza [*verwirft*] la idea incompatible, *junto con el afecto* asociado a ella, y se comporta como si al ego no se le hubiera nunca siquiera ocurrido la idea» [...]. La obra a la que más ha recurrido Lacan para sostener su [...] idea de repudio [*foreclosure*] es la historia del *Hombre lobo* [la cursiva es mía].

logy of Knowledge, traducción al inglés de A. M. Sheridan Smith, Nueva York, Pantheon, 1972 [ed. cast.: *La arqueología del saber*, traducción al castellano de A. Garzón, Madrid, Siglo XXI, 2009; ed. or.: *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969]. Por «producción discursiva», entiendo algo que se encuentra entre las condiciones y es asimismo efecto de «un sistema general de formación y transformación de enunciados [*énoncés*]» (*ibid.*, p. 130).

^a Se trata de un término de la teoría de conjuntos que designa la relación entre el elemento de un conjunto y un concepto. [*N. de la T.*]

⁶ Analicé este planteamiento en Gayatri Chakravorty Spivak, «Echo», en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 178 y *passim*. Repito parte de aquella argumentación general en este capítulo.

⁷ Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, traducción al inglés de D. Nicholson-Smith, Nueva York, Norton, 1974, pp. 166-169. Todas las citas sobre repudio [*foreclosure*] corresponden a estas páginas.

La idea del rechazo de un afecto nos puede indicar el camino hacia el desplazamiento de la especulación psicoanalítica desde la ciencia práctica (para la que es aconsejable una formación especializada) hacia la responsabilidad ética (una carga del ser humanos). Es asimismo útil recordar que lo que llevó a Nicolas Abraham y a Maria Torok a la formulación de la criptonimia, la encriptación de un nombre, fue la historia del análisis del Hombre-lobo⁸. Derrida, que elabora este desplazamiento negando la «responsabilidad» dentro del circuito de producción y consumo de la práctica psicoanalítica, mimetiza la encriptación del patronímico y la búsqueda del imposible matronímico en un texto de duelo por su padre⁹. En este capítulo, designaré la encriptación del nombre del «informante nativo» como *nombre del Hombre* –un nombre que porta consigo el afecto que inaugura el ser humanos–. Nosotros no podemos diagnosticar aquí una psicosis, pero podemos suplementar al Freud ético que escribió *El malestar [Unbehagen] en la cultura* con la siguiente reflexión: el rechazo de tal afecto sirvió y sirve de defensa enérgica y eficaz de la misión civilizatoria.

Al trazar el desarrollo de esta idea en Freud, el diccionario menciona que ésta incluye un conmutador interior-exterior: una retirada interna de la carga [*Besetzung*] que se convierte en un «“repudio [*Verleugnung*] del mundo real exterior”»¹⁰. «Cómo concebir, a la hora de la verdad, este tipo de “represión” en el mundo exterior [...]. [L]a retirada de la carga [*Besetzung*] es también una retirada del significado [*Bedeutung*].».

Tomando como guía este doble paso dentro-fuera, «Lacan define el repudio [*foreclosure*] [...] traduciendo [a Freud] a su propio lenguaje [...] [como aquello] “que se ha repudiado [*foreclosed*] de lo Simbólico [y que] reaparece en lo Real”». Así pues, el repudio [*foreclosure*] hace referencia a un «“proceso primario” [freudiano] que comprende dos operaciones complementarias: “la *Einbeziehung ins Ich*, introducción en el sujeto, y la *Ausstoßung aus dem Ich*, expulsión del sujeto”». Lo Real es o porta la marca de tal expulsión.

⁸ Nicolas Abraham y Maria Torok, *The Wolf Man's Magic Word. A Cryptonymy*, traducción al inglés de N. Rand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

⁹ Analicé esto en Gayatri Chakravorty Spivak, «Glas-piece. A *Compte-rendu*», *Diacritics* 7, 3 (otoño de 1977), pp. 22-43. Tal como explica más pormenorizadamente Derrida en *The Gift of Death*, traducción al inglés de D. Wills, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 85 y ss. [ed. cast.: *Dar la muerte*, Buenos Aires, Paidós, 2007; ed. or.: *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1977], la situación entre padre e hijo constituye un emplazamiento básico del conflicto entre la ética y el sacrificio en la tradición judía.

¹⁰ Cabría pensar esta retirada dentro del circuito de la *Besetzung* (ocupación) :: *Gesetz* (ley) :: *Setzung* (posición) → *Satz* (proposición). El informante nativo («¿los inferiores se reproducen más allá de la ley?») se desliza fuera de la *énoncé/Satz/statement/proposición* del ser humanos.

Pienso en el «informante nativo» como nombre de esa marca de la expulsión del nombre del Hombre –una marca que tacha la imposibilidad de la relación ética.

Tomo el término prestado de la etnografía, por supuesto. En esta disciplina, al informante nativo, a pesar de negársele la autobiografía tal como ésta es concebida en la tradición europea noroccidental (nombre en clave: «Occidente»), se le toma con suma seriedad. Él (y alguna que otra vez ella) *es* un espacio en blanco, aunque generador de un texto de identidad cultural que sólo Occidente (o una disciplina acorde con el modelo occidental) podría inscribir. La práctica de algunos benevolentes nativistas culturales de hoy en día podría parangonarse con esto, por más que el tema de portada sea el de una voz-conciencia plenamente presente para sí misma. Cada vez es más frecuente la presencia del migrante o del sujeto poscolonial, que se automargina o que consolida al sí-mismo y que se hace pasar por «informante nativo». Descubro al informante nativo claramente fuera de este grupo. Los textos que leo no son etnográficos y, por ende, no celebran esta figura. Dan por descontado que el «europeo» es la norma de lo humano y nos ofrecen descripciones y/o prescripciones al respecto. Y, sin embargo, incluso en ellos, se necesita y se repudia [*foreclose*] al informante nativo. En Kant, se le necesita como ejemplo de la heteronomía del determinante, para realzar la autonomía del juicio reflexivo, que otorga libertad a la voluntad racional; en Hegel, como prueba del movimiento del espíritu, del inconsciente a la conciencia; en Marx, como lo que confiere normatividad al relato de los modos de producción. Estos movimientos, en diferentes guisas, siguen habitando e inhibiendo nuestros intentos de superar las limitaciones que nos impone la última división del mundo, hasta el punto de que, mientras el Norte sigue en apariencia «ayudando» al Sur –al igual que antes el imperialismo «civilizaba» el Nuevo Mundo–, la aportación crucial del Sur en el mantenimiento del estilo de vida del Norte, hambriento de recursos, queda repudiada [*foreclosed*] para siempre. En los poros de este libro, se apunta a la idea de que el prototipo del informante nativo repudiado [*foreclosed*] en la actualidad es la *mujer* más pobre del Sur. Pero el periodo y los textos tomados en consideración en este capítulo producirán –por citar la inquietante intuición de Gramsci– al/los informante(s) nativo(s) como lugar de huellas no catalogadas. Para conducirnos, con respecto a este periodo, a través de la Escala del relativismo cultural y de la Caribdis del culturalismo nativista, necesitamos de un compromiso no sólo con los relatos y los contrarrelatos, sino también con hacer (im)posible (otro) relato.

Tal como deja traslucir mi cita inicial de Pletsch, nuestra idea de la crítica está determinada por Kant, Hegel y Marx de manera demasiado profunda como para que podamos rechazarlos como «imperialistas interesados», aunque con demasiada frecuencia éste sea el gesto vano que hacen los críticos del imperialismo. Una política deconstructiva de la lectura reconocería tanto la determinación como el imperia-

lismo y averiguaría si ahora, cuando el nuevo *magisterium* se construye en nombre del Otro, los textos magistrales pueden estar a nuestro servicio¹¹.

La fábula histórica de Foucault sitúa el desmoronamiento del discurso de la soberanía y el surgimiento de la micrología del poder a finales del siglo XVIII francés y británico. Con el mismo espíritu fabulador, se podría sugerir que el final del siglo XVIII «alemán» (si es que cabe hablar de «Alemania» como un nombre propio unitario en aquella época) proporciona material para un relato de la gestión de la crisis: la fabricación «científica» de nuevas representaciones del sí-mismo y del mundo proveerán coartadas para la dominación, la explotación y la violación epistémica que la fundación de la colonia y del imperio acarrearán.

Al adentrarnos en los grandes relatos de la autorrepresentación cultural, conviene señalar que las aventuras imperialistas de Alemania no se consolidaron hasta la última fracción del siglo XIX¹². El relato de la autorrepresentación cultural «alemana», dentro del contexto europeo occidental, es, pues, un relato de diferencia. Su propia singularidad proporciona una especie de conexión con ese escenario previo de autorrepresentación que no admitía el nombre «alemán»: una falta de nacionalidad unificada que tendría que redescubrir una antigüedad germánica para encontrar un fundamento más pleno; una falta de participación en el Renacimiento europeo que, sin embargo, permitiría una recreación moderna y activa del Renacimiento¹³.

¹¹ Véase, de nuevo, Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traducción al inglés de G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 24 [ed. cast.: *De la gramatología*, traducción al castellano de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971; ed. or.: *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967]; «Otobiographies. The Ear of the Other», en *The Ear of the Other. Otobiography: Transference: Translation*, traducción al inglés de P. Kamuf, Nueva York, Schocken Books, 1985 [ed. cast.: «Nietzsche. Políticas del nombre propio», en *La filosofía como institución*, cit. (se trata de la traducción de una versión anterior del mismo texto, algo más breve); ed. or.: *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions; textes et débats avec Jacques Derrida*, Levesque, McDonald, 1982]; y J. Derrida, «The Principle of Reason. The University in the Eyes of Its Pupils», cit.

¹² Véase John Noyes, *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German Southwest Africa (1884-1915)*, Filadelfia, Harwood Publishers, 1992, como punto de partida. Este texto, aunque carente de originalidad desde el punto de vista teórico, ofrece una útil documentación. Tal como indica el título, no cubre la aventura colonial de Alemania en su totalidad.

¹³ En «Onto-Theology of National-Humanism: Prolegomena to a Hypothesis», *Oxford Literary Review* 14, 1-2 (1992), Derrida cita a Karl Grün, frente al cual «Marx ironiza con no poco brío», como prototipo de una tendencia específicamente alemana, que sitúa con anterioridad en Fichte y por la cual: «en nombre de un pueblo apolítico que no es un pueblo [...] la afirmación nacional-filosófica como cosmo-politismo expone sus paradojas, que son también [...] paradigmas para el futuro [...]. Encontraremos los efectos recurrentes de esto en los polos más opuestos, tanto en Heidegger como en Adorno» (pp. 17, 22). Tal vez quepa leer también a Jürgen Habermas, cuyo trabajo se presenta como un paradigma para el futuro desde dentro de la Alemania Occidental de posguerra, teniendo presente esta tendencia.

Resulta difícil trazar las líneas a lo largo de las cuales un pueblo (metonímicamente, ese grupo en el seno del pueblo que es depositario de la cultura, con conciencia de ello) construye las explicaciones que establecen su denominada identidad cultural. Y, sin embargo, no se puede negar que tales líneas se dibujan y redibujan. Si pensamos en los modos en los que nuestras propias identidades y roles culturales se negocian y renegocian, implícita y explícitamente, a través de grandes relatos que van de lo popular a lo erudito, no es inverosímil proponer lo siguiente: la «Alemania» cultural e intelectual, lugar de la sedicente diferencia frente a todo el resto de lo que aún se entiende como Europa «continental» y frente a Gran Bretaña, fue la fuente principal de la meticulosa línea de pensamiento que instauró el léxico de la identidad o vínculo protoarquetípico («comparativo», en el sentido disciplinario), sin participar directamente en la utilización de esa otra diferencia (entre el colonizador y el colonizado) de los incipientes discursos de la filología comparativa, la religión comparativa e incluso la literatura comparativa. La diferencia de tono entre un William Jones (1746-1794) y un Herder (1744-1803) –taxonomizando el sánscrito aquél, pensando la alteridad a través de la lengua/cultura éste– da cuenta cabal de lo que estoy diciendo. «África» seguía siendo un lugar aparte en esta red de identidad posible, un lugar que provocaba desconcierto o histeria¹⁴.

El campo de la filosofía propiamente dicha, cuyo modelo era la fusión de ciencia y verdad, se mantuvo inmune al impulso comparativo. En este ámbito, Alemania produjo relatos «universales» autorizados, en los que el sujeto se mantuvo inequívocamente europeo. Estos relatos –la *cosmopolitheia* de Kant, el itinerario de la Idea en Hegel y la homeopatía socialista de Marx– ni inauguraron ni consolidaron un control específicamente intelectual sobre la cuestión del imperialismo.

El consejo de Carl Pletsch, que nos insta a ser kantianos, hegelianos y marxistas en nuestro desmantelamiento del discurso tercermundista, no es sino un nuevo ejemplo de la influencia de estos tres autores en la formación del sujeto ético-político europeo. A mi juicio, estos textos, fuente de la autorrepresentación ético-política europea, son también cómplices del actual sedicente discurso poscolonial. En los márgenes de mi lectura, se halla la perspectiva imaginada e (im)posible que he llamado informante nativo. Dar la espalda de manera ostentosa a este trío, por así llamarlo, cuando una parte tan grande de la propia crítica está claramente, aunque en ocasiones de forma involuntaria, copiada de ellos, supone renegar de la agencia [*agency*], declarar el fin del mundo a través de una negación de la historia.

¹⁴ Véase V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, para una consideración filosófica de la resistencia a este fenómeno. Para un análisis concienzudo de las secuelas contemporáneas de esta separación en la subdivisión académica del trabajo, véase *The Yearbook of Comparative and General Literature* 43 (1995).

Por otro lado, imaginar que el posicionamiento del otro se mantiene igual en toda su obra significa suponer que el único compromiso real con el otro se da, después de todo, en las disciplinas «objetivas» de las ciencias sociales. Mi tesis es que nosotros, desde las humanidades, que nos ocupamos de la posición del otro como una posición implícita «de sujeto» (subjética), también debemos modificar nuestros presupuestos en función del texto que estemos abordando. Paradójicamente, todo interrogador que entra en el mercado editorial lo hace como una especie de «informante nativo»; o bien se le ha educado, desde la infancia, durante horas cada día, aunque sea reactivamente, en alguna versión de cultura académica que ha dado cabida a estos tres tipos, con frecuencia en sus márgenes radicales, aunque en ocasiones también en sus centros conservadores. Escribo con la convicción de que, a veces, es mejor sabotear lo que tenemos inexorablemente a mano que inventar una herramienta que nadie probará, mientras mascullamos variantes del pluralismo liberal.

Lamaré a mi lectura de Kant «errada». Creo que existen motivos disciplinarios justificados para que mi inserción de «lo empírico y lo antropológico» en un texto filosófico que nos conduce lentamente hacia el estudio racional de la moral en términos estrictos resulte irritante. Lo ensayo con la esperanza de que este tipo de lectura pueda tener en cuenta que de la filosofía se han hecho y se siguen haciendo caricaturas al servicio de la narrativización de la historia. Cabe definir mi ejercicio como una escrupulosa caricatura, dirigida a la producción de un contrarrelato que haga visible el repudio [*foreclosure*] del sujeto, cuyo no acceso a la posición de narrador constituye la condición de posibilidad de la consolidación de la posición de Kant. Si «la combinación de estos talentos [entre ellos, el de “confundir lo empírico con lo racional”] en una persona sólo produce chapuceros [*bunglers*]», recordemos que «hacer chapuzas» [*bungling*] puede ser un sinónimo de intervenir¹⁵.

La *Crítica de la razón pura* de Kant registra el proceder de la razón que cognoce^b la naturaleza teóricamente. La *Crítica de la razón práctica* registra el proceder de la voluntad racional. Los procederes del juicio estético permiten el juego entre conceptos de naturaleza y conceptos de libertad.

La *Crítica del juicio* se divide en la crítica del juicio estético y la crítica del juicio teleológico; el apartado sobre el juicio estético se divide nuevamente en la ana-

¹⁵ Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays*, traducción al inglés de L. White Beck, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1969, p. 5.

^b Spivak utiliza repetidamente en estas páginas el término «*cognition*», así como el poco frecuente verbo inglés «*to cognize*», en lugar de los más comunes «*knowledge*» y «*to know*». De ahí que, para la traducción al castellano, en lugar del término «conocimiento», utilizado por lo general en la traducción del «*Erkenntnis*» kantiano, hayamos optado por los menos corrientes «cognición» y «cognocer», buscando dar cuenta de la elección de la autora. [*N. de la T.*]

lítica de lo bello y la analítica de lo sublime¹⁶. En la experiencia de lo bello, el sujeto, sin cognición de sí mismo, construye un objeto aparente de cognición sin ninguna referencia objetiva; el placer en lo bello es el placer de la capacidad del sujeto de representar un objeto de cognición sin la referencia necesaria para la verdadera cognición. Vemos aquí la conexión entre el juicio estético y el reino de la razón teórica: el sujeto *representa* un objeto para la cognición –el arte permite el juego *sin fundamentos* del concepto de naturaleza– por medio del cual es posible cognocer cosas.

En el momento de lo sublime, el sujeto accede a la voluntad racional. Se ha señalado con frecuencia que la voluntad racional interviene para cubrir un momento de privación. No hay, estrictamente hablando, ninguna experiencia plena de lo sublime. «El sentimiento de lo sublime es [...] un sentimiento de dolor que nace de la inadecuación de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la apreciación mediante la razón». Pero, dado que este «juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible» es razonable y correcto, «un placer [es] despertado». La superioridad de lo racional sobre lo sensible «excita en nosotros el sentimiento de nuestra determinación [*Bestimmung*] suprasensible» [CJ 96-97; 199-200]¹⁷. No resulta demasiado excesivo decir que estamos programados o, mejor, sintonizados para sentir la inadecuación de la imaginación (activando así el circuito hacia la superioridad de la razón) a través del dolor despertado por lo sublime. El lenguaje es insistentemente un lenguaje de obligación ineludible, aunque el concepto en cuestión sea el de libertad. «La disposición hacia esta determinación [*Bestimmung*] está en nuestra naturaleza, mientras que el desarrollo y ejercicio de la misma sigue siendo de nuestra incumbencia y obligación» [CJ 102; 206]. *Anlage*, la palabra utilizada con frecuencia por Kant y por lo general traducida por «disposición», porta también consigo el sentido de un plan o programa.

¹⁶ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, traducción al inglés de J. H. Bernard, Nueva York, Hafner Press, 1951 [ed. cast.: *Crítica del juicio*, edición y traducción al castellano de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1997]. En lo sucesivo, las referencias a esta obra aparecerán incorporadas en el cuerpo de texto, tras el acrónimo CJ: primero la paginación de la edición inglesa y, a continuación, la de la edición en castellano. La traducción se ha modificado cuando ha sido necesario [evidentemente, esta afirmación se refiere a las traducciones al inglés que maneja la autora. Cuando introducimos modificaciones en la traducción de las versiones en castellano de las obras referenciadas, lo indicamos entre corchetes, tras la referencia de página correspondiente].

¹⁷ *Bestimmung* («determinación») se traduce de maneras muy diferentes en inglés. Dada la densidad de la metáfora en el concepto en alemán, en el que resuenan las palabras *Stimme* [voz] y *Stimmung* –que, entre otras cosas, alude a la «sintonía»–, indico la palabra cada vez que aparece en el texto de Kant.

Un modelo así, de acceso *programado* al concepto de libertad como placer de la «razón [...] [que ejerce] violencia sobre la sensibilidad» [CJ 109; 214], presupone implícitamente que la «libertad» –generada por una determinación o programación– es un tropo de la libertad. En efecto, «el sentimiento de lo sublime en la naturaleza» es una metalepsis (sustitución de la causa por el efecto) clandestina. Es un sentimiento de «respeto hacia nuestra propia determinación [*Bestimmung*], pero que nosotros referimos a un objeto de la naturaleza, mediante una cierta subrepción». Es una confusión [*Verwechselung*] encubierta «de un respeto hacia el *objeto* [sublime natural], en lugar de la idea de humanidad en nuestro *sujeto*» [CJ 96; 199; la cursiva es mía].

Todo esto se refiere a lo sublime matemático [*in magnitudine*], no a la categoría superior de lo sublime «dinámico». Sin embargo, quisiera hacer hincapié en algunos aspectos de la morfología descriptiva de Kant comunes a todo lo que escribió sobre el acceso humano a la voluntad racional. Este acceso está estructurado como suplementación de una carencia estructuralmente necesaria. Denominar esta suplementación un sentimiento por la naturaleza es, en el mejor de los casos, una metalepsis mediante una cierta «subrepción». «Subrepción» es una palabra bastante fuerte que, en el Derecho Eclesiástico, designa la «ocultación de la verdad para obtener una indulgencia» (definición del *Oxford English Dictionary*)¹⁸.

En efecto, en su exposición de lo sublime dinámico –«como fuerza que no tiene dominio sobre nosotros»–, Kant señala de manera análoga el momento de desplazamiento impropio del epíteto sobre la naturaleza, dando a entender que hay en ello una cierta inevitabilidad de uso: «Todo lo que excita en nosotros ese sentimiento [de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros, y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros] [...] llámase entonces (aunque *impropiamente*) sublime» [CJ 104; 208; la cursiva es mía].

La estructura de lo sublime es un tropo. Una impropiedad subrepticia acciona lo sublime en la naturaleza. La retórica y la clandestinidad accionan nuestro acceso a

¹⁸ En su «Disertación inaugural», «por analogía con el significado establecido del término subrepción», Kant se muestra duro ante «la falacia metafísica de la subrepción [...]». A semejantes axiomas híbridos (híbridos en tanto que presentan lo que es sensible como necesariamente ligado al concepto intelectual) les doy el nombre de axioma subrepticio. Esos principios del error intelectual, que han infestado la metafísica con los más nocivos efectos, proceden, en efecto, de estos axiomas espurios», Immanuel Kant, *Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*, traducción al inglés de J. Handyside, Chicago, Open Court, 1929, p. 74 [ed. cast.: *Disertación inaugural (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)* (1770), Madrid, CSIC, 1961]. En la página siguiente, Kant prosigue, proponiendo «[e]l principio [...] de reducción de todo axioma subrepticio». En el presente texto, examino la elaboración de tal principio.

la moral. La *Crítica del juicio* nos advierte, pues, reiteradamente contra cualquier intento de *control cognitivo* de la voluntad racional¹⁹.

«La disposición del espíritu [*die Stimmung des Gemüts*; la metáfora es la misma que en *Bestimmung* o determinación] para el sentimiento de lo sublime —la estructura necesaria de suplementación y compensación que he descrito antes— exige una receptividad del mismo [*erfordert eine Empfänglichkeit desselben*] para las ideas» [CJ 104; 209]. Esta receptividad, una posibilidad «natural» que forma parte de la programación de la humanidad determinada, se actualiza únicamente gracias a la cultura [*Kultur*, no *Bildung* (educación o formación)]:

La razón ejerce [una violencia] sobre [la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)] sólo para entenderla adecuadamente [*angemessen*] a su propia esfera [la práctica] y dejarle [*lassen*] ver más allá en [*auf*] lo infinito, que para aquélla es un abismo [...]. Pero porque el juicio sobre lo sublime de la naturaleza *requiere* cultura [...] no por eso es *producido* originariamente por la cultura [...] tiene sus bases [*Grundlage*] en la naturaleza humana [...] en [...] la disposición [*Anlage*] para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral [*zu dem Moralischen*] [CJ 105; 209-210].

Nótese esta inscripción un tanto particular de un juicio programado en la naturaleza, que necesita de la cultura, pero que no es producido por la cultura. No es posible *hacerse* culto en esta cultura, si se es *naturalmente* ajeno a ella. Tendremos que leer la descripción que hace Kant de la deseabilidad de una humanización adecuada de lo humano a través de la cultura dentro de este marco de paradoja: «Sin desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo [*dem rohen Menschen*] sólo como atemorizante» [CJ 105; 209; cursiva mía]. El adjetivo *roh* llama a la reflexión. Por lo general, se traduce por «inculto». En realidad, en Kant, los «incultos» son específicamente el niño y los pobres, mientras que la «inculturable por naturaleza» es la mujer²⁰. En

¹⁹ Véase, a este respecto, la crítica que hace Patrick Riley del texto de Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, en «On De Leue's Review of Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy*», *Political Theory* 12 (agosto de 1984).

²⁰ En *Le Respect des femmes (Kant et Rousseau)*, París, Galilée, 1982, Sarah Kofman considera lo sublime como algo a lo que sólo es posible acceder manteniendo alejada a la mujer. En este texto, así como en Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, y en Beverley Brown, «Kant for the Eighties. Comments on Hillis Miller's "The Search for Grounds in Literary Studies"», *Oxford Literary Review* 9 (1987), pp. 137-145, se demuestra que el texto de Kant abunda claramente en el tratamiento de (el tema y la figura de) la mujer, aunque con frecuencia lo haga bajo la forma de la negación. Tal como espero demostrar, a la figura del «informante nativo», en cambio, se la repudia [*is foreclo-*

cambio, *der rohe Mensch*, el hombre rudo, puede, en su campo significativo, incluir al salvaje y al primitivo.

Afirmar que el impulso moral en nosotros tiene bases cognitivas significa, pues, no reconocer que su origen es un suplemento. Y bautizar acríticamente a la naturaleza de sublime significa no reconocer la impropiedad filosófica de tal denominación. No obstante, estos fallos cognitivos son parte de la cultura desarrollada y pueden incluso contener un papel funcional. Tal como sostendrá más tarde Kant, pueden ser una «ilusión saludable» [CJ 313; 458]. Sólo los cultos tienen propensión a estos errores particulares y a su corrección. La metalepsis que sustituye el respeto por la humanidad (en el sujeto) por el respeto por el objeto es una catacresis *normativa*, un «saludable» abuso de un movimiento figurativo. (El diccionario define la «catacresis», entre otras cosas, como «abuso o distorsión de un tropo o metáfora».) La propia distinción entre una denominación correcta y una incorrecta podría quedar indeterminada en este caso. Por otro lado, el error cometido por el hombre *rudo*, para el cual el abismo del infinito es atemorizante, y no sublime, se debe corregir mediante la cultura misma, aunque en el umbral de tal proyecto se erige la peculiar

sed). Decisiva retóricamente en el momento más importante de la argumentación, no forma parte de ninguna manera de la propia argumentación. ¿Fue en esta fisura donde se sembraron las semillas de la misión civilizatoria del feminismo universalista actual? En el mejor de los casos, se trata de una recodificación y de una reterritorialización del informante-nativo-como-mujer-del-Sur, para que pueda formar parte de la argumentación. En los poros de este libro, discurro sobre el papel de las iniciativas que siguen el estilo de las Naciones Unidas en el Nuevo Orden Mundial. La americanización al por mayor de los niños del Sur a través de la adopción es otra cuestión. Aunque la buena voluntad personal, cuando no obsesión, sea incuestionable en la mayoría de los casos, no deja de venir a la cabeza la observación de Cecil Rhodes, *mutatis mutandis*, por supuesto: «Sostengo que somos la primera raza del mundo y que, cuantas más partes del mundo habitemos, mejor será para la raza humana [...]. Si Dios existe, creo que lo que querría de mí es que pintara de rojo británico cuanto pudiera del mapa de África», citado en L. S. Stavrianos, *Global Rift. The Third World Comes of Age*, Nueva York, Morrow, 1981, p. 263. En el contexto nacional, este problema lo abordó una obra que se ha convertido ya en un clásico: Gloria T. Hull *et al.* (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Old Westbury (NY), Feminist Press, 1982. No estoy sugiriendo que se deba ignorar la opinión expresa de Kant sobre la cuestión del colonialismo y la raza, que es posible encontrar, por ejemplo, en textos relativamente periféricos como Immanuel Kant, «Third Definitive Article for a Perpetual Peace», en *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals*, traducción al inglés de T. Humphrey, Indianápolis, Hackett Publishing, 1983, u «On the Distinctiveness of Races in General», en Earl W. Count (ed.), *This Is Race. An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man*, Nueva York, Henry Schuman, 1950, aunque los presupuestos de estos textos también podrían someterse a una interpretación histórica. Estoy sugiriendo, por el contrario, que una política revisada de la lectura puede conceder suficiente valor al despliegue de energía retórica en los márgenes de aquellos textos considerados centrales.

relación, antes citada, entre cultura productiva y natural. (Una de las consecuencias ideológicas de tal relación podría ser la convicción de que la misión cultural del imperialismo no se podrá nunca realizar plenamente y, sin embargo, debe emprenderse. Más adelante en el presente libro se examinarán ulteriores consecuencias de esta posición para los trances poscoloniales y actuales.)

Aquellos *cocinados*^c por la cultura pueden «denominar» a la naturaleza sublime [*erhaben nennen*], aunque necesariamente por medio de una metalepsis. Para el hombre rudo, el abismo acontece [*erhaben vorkommen*] como algo meramente terrible²¹. El hombre rudo no ha alcanzado todavía o no posee un sujeto cuya *Anlage* o programación incluya la estructura de un sentimiento hacia la moral. Aún no es el sujeto dividido y puesto en perspectiva entre las tres críticas. En otras palabras, no es todavía o simplemente no es el sujeto como tal, el héroe de las *Críticas*, el único ejemplo del concepto de un ser natural y sin embargo racional. Esta distancia entre el sujeto como tal y el todavía-no-sujeto se puede salvar, en circunstancias propicias, por medio de la cultura. Tal como observó Freud, la transformación del abismo (del infinito de la naturaleza) de atemorizante en sublime a través de la mediación suplementadora de la razón –un violento lanzamiento del *Abgrund* a la *Grund*^d– guarda más que un parecido con la escena edípica²².

^c Spivak está jugando con el significado literal y metafórico de *der rohe Mensch*, literalmente «hombre crudo», y contraponiéndolo al hombre culto, «cocinado por la cultura». La traducción inglesa de *der rohe Mensch*, *man in the raw* [literalmente, «hombre en crudo»], conserva la resonancia culinaria. [N. de la T.]

²¹ ¿Acaso me saltó esta metáfora a la vista a causa de la tradición védica de cocinar el mundo en/como fuego sacrificial, tarea específica del *brāhmaṇa*, palabra que cabría traducir libremente por «el filósofo»? Charles Malamoud expuso magistralmente esta tradición para el lector occidental en *Cuir le monde. Rite et pensée en Inde ancienne*, París, Découverte, 1989, aunque sin hacer ningún comentario sobre su papel en el mantenimiento de la jerarquía social.

^d «Del abismo a la razón». Spivak juega aquí con las diferentes acepciones de la palabra alemana *Grund*, a la vez «suelo», «fundamento» y «razón». [N. de la T.]

²² «El imperativo categórico de Kant es, pues, el heredero directo del complejo de Edipo», en Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works XIX*, traducción al inglés de J. Strachey et. al., Nueva York, Norton, 1961-1976, p. 167 [las *Obras completas de Sigmund Freud*, con traducción de L. López Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1923, pueden considerarse el equivalente en castellano de la *Standard Edition* inglesa, aunque no coincidan punto por punto (N. de la T.)]; en lo sucesivo, se citará la edición como *SE*, seguida de volumen y número de página, y, a continuación, si la hubiere, la referencia correspondiente en la edición de López Ballesteros, acompañada de la marca *OC*. Freud no advierte el juego específico de la diferencia sexual con la Naturaleza como abismo de la madre atemorizante. Véase también S. Kofman, *Le Respect des femmes (Kant et Rousseau)*, cit., pp. 42-44. Con frecuencia se ha observado que el apartado 27 de la «Analítica de lo sublime» está lleno de imágenes de violencia.

A Schiller se le ha criticado por haber antropomorfizado el relato implícito en la reflexión kantiana sobre lo sublime²³. Y, en efecto, la versión de Kant del acceso a lo sublime se puede leer muy fácilmente como un relato cuya adecuada representación en programas educativos producirá los debidos reflejos empírico-psicológicos. En este punto, tal vez convendría hacer caso de las advertencias del propio Kant contra tales prácticas²⁴. A pesar de que Schiller tiene el cuidado de especificar que su proyecto es de educación *estética*, algo que supuestamente lo elevaría, sacándolo del campo de la psicología empírica, a juicio de Paul de Man, su práctica de lectura acaba traicionándolo.

Kant manifiesta una preocupación estrictamente filosófica, un problema estrictamente filosófico, epistemológico, que elige expresar por razones propias en términos interpersonales, dramáticos, diciendo, pues, dramática e interpersonalmente

²³ Paul de Man, «Kant and Schiller», en *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 129-162 [ed. cast.: «Kant y Schiller», en *La ideología estética*, traducción al castellano de M. Asensi y M. Richart, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 185-229].

²⁴ Estas advertencias se refieren a la revolución violenta. Es bien sabido que, en opinión de Kant, «no se debería considerar ni la voluntad unitaria del pueblo ni el contrato como cantidades empíricas. Tal idea no sólo sería incorrecta desde un punto de vista filosófico, sino también peligrosa políticamente [...]. Kant da la bienvenida a los principios de la Revolución francesa, pero condena el terror jacobino», Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*, traducción al inglés de M. Farrier, Albany, SUNY Press, 1994, pp. 183-184. Tal vez quepa sostener que «existe» [*there «is»*] una discontinuidad radical –si es que se puede hablar de discontinuidad en el modo del ser– entre todos los programas éticos y las decisiones para aplicarlos en la práctica. De hecho, ésta es la línea argumental de Derrida sobre las decisiones en *Fuerza de ley* (véase el Apéndice). En Kant, se sortea esta fisura asignando la propia justicia (y no la responsabilidad en la ley) de manera exclusiva al cálculo constitucionalmente colectivo; o, más bien, por atenernos al léxico kantiano, al «deber reconocido del espíritu humano [...] [para con] la evolución de una constitución acorde con la ley natural», Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, traducción al inglés de M. J. Gregor, Nueva York, Abaris Books, 1979, p. 157 [ed. cast.: *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción al castellano de R. R. Aramayo, Madrid, Trotta, 1999]. Para un análisis de la relación entre derecho natural y derecho positivo, remitimos de nuevo a *Fuerza de ley*, de Derrida (Jacques Derrida, «Force of Law. The “Mystical Foundation of Authority”», en Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld y David Gray Carlson [eds.], *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 927 ss. [ed. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, traducción al castellano de A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997, p. 11 ss.; ed. or.: *Force de la loi. Fondement mystique de l'autorité*, París, Galilée, 1994]. Uno de los principales problemas de las teorías éticas basadas en la preferencia es su incapacidad para introducir esto en sus cálculos a fin de desestabilizarlos *productivamente*. Véase, por ejemplo, Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, por lo demás una excelente recopilación de muchos puntos de vista.

algo que era puramente epistemológico y que no tenía nada que ver con los pragmata de la relación entre seres humanos. Aquí, en el caso de Schiller, la explicación es completamente empírica, psicológica sin ninguna preocupación por las implicaciones epistemológicas. Y, por esa razón, puede reclamar, pues, que en esta negociación, en este arreglo, donde la analogía del peligro es sustituida por la experiencia del peligro, que por esta sustitución, esta sustitución tropológica, lo sublime tiene éxito, que lo sublime funciona, que lo sublime se alcanza a sí mismo y trae consigo una nueva clase de síntesis [...]. Schiller representa la ideología de la filosofía crítica de Kant²⁵.

Para corregir semejante aberración, decidiendo evitar por completo el antropomorfismo, algo que parece estar en consonancia con la práctica de De Man, se podría llegar a una inversión del problema de Schiller y, por lo tanto, a su legitimación. Mi propuesta, en cambio, es «situar», en lugar de expurgar (o excusar: Kant «elige expresar por razones propias...»), el momento antropomórfico en Kant. Tal momento es irreductible en su texto, al igual que lo es en cualquier práctica discursiva, incluida, por supuesto, la de De Man o la mía. Lo mejor que podemos hacer es *intentar* dar cuenta de él. No hacerlo es detenerse en la tropología o práctica figurativa de Kant e ignorar la historia y la geografía del sujeto, ocultas en su texto. Si llamásemos a esto «política del sujeto», entonces, tal tentativa no haría sino seguir la vieja directriz de Althusser sobre cómo leer filosofía: «todo lo que toque la política puede ser fatídico para la filosofía, puesto que la filosofía vive de la política»²⁶. Desde dentro de la disciplina de la filosofía, nunca podrá justificarse una lectura de este tipo.

Dado que parte de la tarea de este libro es demostrar cómo la deconstrucción puede servir a la lectura, podríamos advertir que Derrida, en uno de sus primeros ensayos, en el que reprende a toda una generación por haber antropologizado ingenuamente la filosofía; perfila asimismo la posibilidad de hacerlo estratégicamente. Los motivos que da parecen ofrecer una justificación provisional de mi empeño:

[L]a multiplicación ansiosa y abigarrada de coloquios en Occidente es, sin duda, el efecto de [una] *diferencia de un orden totalmente distinto [al de las diferencias internas o intrafilosóficas de opinión]*, que pesa, con una presión sorda, creciente y amenazante, sobre el cercamiento de la colocución occidental. Ésta, sin

²⁵ P. de Man, «Kant and Schiller», cit., pp. 143, 147 [ed. cast.: pp. 204-205, 209].

²⁶ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traducción al inglés de B. Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pp. 29-30.

duda, se esfuerza por interiorizar esta diferencia, por dominarla [...] dejándose afectar por ella²⁷.

Al final, en 1968, presumiblemente hablando para «Occidente» (todo lo que se define con el «nosotros» del humanismo), Derrida escribe: nosotros «[e]stamos quizá entre [la guardia montada junto a la casa (¿vigilia crítica?) y el despertar al día que viene (¿práctica radical?)] [...] ¿Pero quién, nosotros?»²⁸. Veinte años más tarde, Derrida parece construir una respuesta, jugando el juego del *fort-da* con la figura de lo híbrido, del migrante²⁹.

²⁷ J. Derrida, «The Ends of Man», *Margins of Philosophy*, cit., p. 113 [ed. cast.: «Los fines del hombre», traducción al castellano de C. González Marín, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 149 (traducción modificada)]. Cursivas más.

²⁸ *Ibid.*, p. 136 [ed. cast.: p. 174].

²⁹ Jacques Derrida, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, traducción al inglés de P.-A. Brault y M. B. Naas, Bloomington, Indiana University Press, 1992 [ed. cast.: *El otro cabo. La democracia, para otro día*, traducción al castellano de P. Peñálver, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992; ed. or.: *L'autre cap. Suivi de «La démocratie ajournée*, París, Minuit, 1991], es el libro que introduce la temática del sí-mismo escindido como híbrido migrante: «Me siento *entre otras cosas* europeo, ¿significaría ser, en virtud de esta misma declaración, más o menos europeo? [...]. En todo caso, depende de otros, y de mí *entre ellos*, decidir» (p. 83). *Aporías* (Jacques Derrida, *Aporías*, traducción al inglés de T. Dutoit, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1993 [ed. cast.: *Aporías. morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*, traducción al castellano de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998]) retrotrae esta temática a un texto anterior de lo híbrido –la España católica– e introduce al marrano: «Si se llama marrano, figuradamente [*si l'on appelle marrane, par figure*], a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita» [p. 81; ed. cast.: p. 129]. A través de la gráfica de esta figura (si no de la lógica de la metáfora), es posible pensar que el discurso dominante, extremadamente convincente, de la crítica que Derrida hace de la metafísica occidental contiene signos (o cuando menos señales) de una identidad previa escondida por convención colectiva en respuesta a una amenaza compartida. Dada la importancia de la situación Padre-Hijo como lugar de la contestación de la ética por el sacrificio y dada la iteración insistente de Derrida de los textos de Hegel, Freud, Nietzsche y Genet, así como su propia bio-grafía, en sus concatenaciones, puede que no carezca de significado que haya hecho público que su hijo le mostró un texto del marrano. ¿Acaso esto nombra, especifica –y necesariamente tacha– en un sentido «restringido», rico en afectos, la grafemática general por la cual toda revelación es también tachadura (sin derivación de un original) –mediante una *différance* que no «es», o un don, si hay alguno? La resbaladiza negociación entre lo general y lo restringido parece estar ahí, entre la primera y la segunda locución de lugar, en la siguiente frase, pero ¿estaré leyendo lo que quiero leer? ¿Acaso no lo hacemos, con frecuencia?: «[E]n la noche sin contrario [*nuit sans contraire*] en donde lo mantiene [*le tient* no justifica un “lo” o un “la”] la ausencia radical de cualquier testigo histórico» –sentido general–, «en la cultura dominante que, por definición, dispone del almanaque [*dispose du calendrier*]» –sentido restringido–, «dicho secreto conserva al marrano antes incluso de que éste lo guarde a él» –más allá de cuáles parezcan mis pretensiones, ahí está ese otro texto ac-

Permítaseme, en este punto, apuntar más allá de la argumentación que estoy desarrollando para sugerir que privilegiar acríticamente al migrante puede acabar siendo también una figura de la tachadura del informante nativo.

Mi intento de leer el momento antropológico de Kant está asimismo en consonancia con la versión de deconstrucción de Paul de Man. De Man ha demostrado, en particular en su análisis de Rousseau, que el descubrimiento de que algo que pretende ser verdad no es sino un tropo es el primer paso (tropológico) de lo que él llamaba deconstrucción³⁰. El segundo paso (performativo) es revelar que el impulso correctivo dentro del análisis tropológico está obligado a representar una mentira al intentar instaurarla como versión rectificadora de la verdad. De Man rastreó el despliegue de esta estructura en un puñado de escritores: Rousseau, Nietzsche, Hölderlin, Proust, Yeats. En Kant, lo que proporciona la mentira para la deconstrucción tropológica es el presupuesto de la axiomática incipiente del imperialismo. Esto se ve con particular claridad en la última parte de la *Crítica del juicio*: la «Crítica del juicio teleológico».

La «Crítica del juicio teleológico» ocupa un lugar curioso en la arquitectura del sistema crítico de Kant, expuesta en la conclusión de la «Introducción» a la *Crítica del juicio* [CJ 34; 128]^e, aún más interesante por cuanto está escrita *después* que el libro:

tuando [pp. 77 y 81; ed. cast.: pp. 125 y 130]. Entretanto, por así decirlo, la gráfica del migrante híbrido también se generaliza, en un texto anterior del mismo libro, como el *arrivant* por excelencia, aquel o aquella que «no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables» [p. 34; ed. cast.: p. 62]. El pasaje sobre el marrano deja claro que, en este caso, el sentido del *arrivant* no es «absoluto», al especificar la casa del marrano como la «casa del primer o segundo arribante» [p. 81; ed. cast.: pp. 129-130] y, por lo tanto, es de suponer, desde y/o hacia «(un) lugar(es) identificable(s)». De aquí no hay más que un paso para inscribir a Marx como migrante y marrano –cuyo mesianismo abrahámico dirige «La cuestión judía». «Nosotros» somos, entonces, el marrano como viejo europeo. Puesto que en este libro sostengo que lo «poscolonial» como figura se hace pasar por la repudiada [*foreclosed*] posición que vengo llamando «informante nativo» y la sobreescribe, parece conveniente mencionar que, en este posible itinerario derridiano, no hay nada de «poscolonial» en sentido estricto. Argelia no está inscrita en él como un Estado-nación recién liberado. En tal inscripción, el papel de Derrida es el de un migrante económico-cultural eurocéntrico, honorable y bien situado: que hace valer su inmensa reputación en pro del activismo migrante y organiza foros públicos y académicos; al que sólo cabría hacer la crítica general del lugar del activismo migrante en relación con la resistencia contra la globalización, que el capítulo IV introducirá.

³⁰ Paul de Man, «Allegory of Reading. (*Profession de Foi*)», en *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 236 y *passim* [ed. cast.: *Alegorías de la lectura*, traducción al castellano de E. Lynch, Barcelona, Lumen, 1990].

^e Modificamos la traducción al castellano citada, adecuando la tabla al formato utilizado por Spivak, así como a las modificaciones introducidas por la autora en la traducción al inglés. [*N. de la T.*]

La tabla siguiente puede facilitar el resumen de todas las facultades superiores según su unidad sistemática.

Tabla de las facultades superiores del alma

FACULTADES TOTALES DEL ESPÍRITU		
Facultad de conocer	Facultad de desear [<i>Begehrungsvermögen</i>]	Sentimiento de placer y dolor [<i>Unlust</i>]
FACULTADES DE CONOCER		
Entendimiento	Juicio	Razón
PRINCIPIOS A PRIORI		
Conformidad a las leyes	Finalidad	Fin final
APLICACIÓN		
A la naturaleza	Al arte	A la libertad

La *Crítica del juicio* se sitúa arriba, en la columna central. De acuerdo con la tabla, la única aplicación de la facultad de juzgar parece ser el arte. Sin embargo, el arte sólo es el objeto de análisis de una *parte* de la *Crítica del juicio*, a saber, el Primer libro, la segunda parte del Segundo libro de la Primera sección y la Segunda sección entera –los tres apartados pertenecientes a la Primera parte (la «Crítica del juicio estético»). Estrictamente hablando, la «Analítica de lo sublime» –donde por primera vez se perfila la estructura del ascenso del ser a la ley moral– está fuera del campo de aplicación del juicio de acuerdo con la tabla reproducida aquí arriba, ya que «[l]a deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza no puede ser aplicada a lo que en ésta llamamos sublime, sino sólo a lo bello» [CJ 120; 227]. En Kant, no hay ejemplos de arte sublime.

Pero lo que se sale de manera más significativa del ámbito de aplicación del juicio tal como aparece especificado en la tabla es el juicio teleológico. No tiene absolutamente nada que ver con el arte. Su objeto es la posibilidad de finalidad en la naturaleza y de un creador inteligente del mundo. Ambos son casos de suplementación, en paralelismo con la estructura esbozada en la analítica de lo sublime.

La «Crítica del juicio teleológico» se desarrolla, pues, en un espacio que se sitúa al mismo tiempo dentro y fuera del cierre que se percibe en el sistema de Kant, tal como aparece esbozado en la tercera *Crítica*. Resulta curioso que Kant coloque las cuestiones más cruciales del juicio –política y religión, justicia natural/social y divina– en un lugar tan indeterminado estructuralmente. Casi es como si la subrepción o represión, que, de manera de otro modo inexplicable, permite que el arte acceda al

espacio legítimo de aplicación del juicio, se pusiera de esta suerte *estructuralmente* de manifiesto, aunque la *declaración* del texto sitúe con firmeza no sólo al arte, sino también al arte *bello* –finalidad *sin fin*– como único campo de acción legítimo del principio *a priori* de finalidad. Digo esto, por supuesto, porque lo sublime queda confinado, aunque impropriamente, a un juicio sobre la *Naturaleza*. Tal vez, a través de esta laguna en la tabla, lo excepcional se convierte en regla y lo legítimo se excepcionaliza. La indeterminación informa la cuestión de la moral en Kant en más de un sentido. De seguir estrictamente el esquema que hace las veces de resumen, la mayor parte de la *Crítica del juicio* quedaría etiquetada «por Kant» como algo que se sale del campo propio del juicio. Sin embargo, puede suplementarse como filosofía³¹.

En la «Crítica del juicio teleológico», se muestra que nuestros pensamientos de un fin de la naturaleza, de un fin de la vida humana, y la idea de un creador inteligente del mundo ocupan el lugar de un deseo, de nuestra propia capacidad de desear –*Begehrungsvermögen*: la propia facultad de desear–, puesto que la razón práctica se hace efectiva a través del juicio, que crea las teleologías:

[T]iene el hombre que ser ya presupuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza deba coadyuvar a su felicidad, cuando la naturaleza es contemplada como un todo absoluto según principios de los fines. Así es que sólo la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*], [...], el valor que él solo puede dar a sí mismo y que consiste [...] en cómo y según qué principios obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia [*Dasein*] un valor absoluto y, con relación a ella, a la existencia del mundo un *fin final* [CJ 293; 433].

Hay un desliz silencioso entre la capacidad de desear y una buena voluntad. Aquélla es una característica innata de la mente, ésta una propiedad deliberativa o caracterológica. Hasta qué punto una *debe* presentarse como la otra forma parte del objeto de este apartado. En pasajes como el que acabamos de citar, el propio texto de Kant parece estar ensayando un guión que deja al descubierto. Si lo leemos como un texto que nos señala su propia vulnerabilidad al sistema que describe, se convierte en parte de la grandiosidad de la ética kantiana.

Kant define la fuente de nuestro sentido del *deber* como «efecto *prescrito*» [CJ 321; 467; cursiva mía] –*eine gebotene Wirkung*–, en lugar de como mera prescrip-

³¹ En caso de que esto parezca demasiado descabellado, se puede traer a colación las reiteradas y peculiares declaraciones de Kant en las que admitía su falta de seriedad en sus escritos políticos, tal como recoge Hans Saner en *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*, traducción al inglés de E. B. Ashton, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. 1.

ción o motivo prescriptivo. He puesto mucho empeño en rastrear la producción suplementaria de los conceptos de razón práctica como *efectos* de una estructuración, de una *Anlage*. Si tenemos presente esa estructura necesariamente-infundada-y-sin-embargo-necesariamente-suplementaria, la propia descripción que hace Kant de la revelación de la producción suplementaria del concepto de libertad pasa a poder interpretarse de por sí como una suplementación del abismo: «Es un *deber* para el filósofo [...] descubrir esa ilusión, por muy saludable que sea» [CJ 314; 458]. Unas líneas antes, se describe la ilusión, asimismo, como una «suplementación [*Ergänzung*]^f, aunque «arbitraria» [CJ 313; 457].

La libertad del deseo constituye la condición de posibilidad del concepto de libertad. Sin embargo, hay muchos pasajes en los que se describe el funcionamiento de esta libertad como una obligación: «Ahora bien: que para esa creación, es decir, para la existencia de las cosas conformemente [*gemäss*] a un *fin final* *deba* ser admitido, primero, un ser inteligente; segundo, un ser, no sólo inteligente (como ello es necesario para la posibilidad de las cosas de la naturaleza que nos vimos *obligados* a juzgar como *fines*), sino, al mismo tiempo, moral, como creador del mundo» [CJ 306; 448-449; son más las cursivas de «deba» y «obligados»].

La obligación de ser libres procede a través de una obligación de suplementar. La inscripción que hace Kant de la indeterminación en su descripción de la fe, que reescribe una temática anterior del absurdo, es bien conocida:

Es, pues, el principio constante [*beharrlich*] del espíritu [*mind* (mente) en la traducción inglesa] que lo que es necesario presuponer como condición de la posibilidad del supremo fin final moral hay que admitirlo como verdadero, por la *obligación* que tenemos de perseguirlo [*wegen der Verbindlichkeit zu demselben*], aunque no podamos ver [*von uns nicht angesehen werden kann*] su *posibilidad*, *ni tampoco* [*so wohl auch*], por lo demás, su *imposibilidad* [CJ 324; 470].

Este *double bind* de la razón práctica, que toma como premisas todas las cuestiones finales que debería demostrar, no puede funcionar, pues, más que por analogía, no mediante la cognición [CJ 307; 449-450] o mediante la atribución de una «significación adecuada» [CJ 315-316; 459]. Sin embargo, la capacidad de desear (la facultad de desear) se ve obligada a suplementar cualquier ausencia y se ve obligada a resolver cualquier antinomia que tal movimiento pueda generar.

^f En la edición castellana de la *Crítica del juicio*, *Ergänzung* aparece traducido por «complemento». Sin embargo, puesto que la traducción inglesa es «*supplementation*», hemos optado por la traducción castellana «suplementación», también aceptada, con el objeto de mantener las resonancias lacanianas del término. [N. de la T.]

La antinomia decisiva es que *debemos* pensar un fin final y, sin embargo, no *podemos* conocerlo. Esa parte del juicio que debe pensar la naturaleza final según leyes mecánicas es autónoma *porque* «vale sólo subjetivamente» [CJ 236; 364] para «el uso final de las facultades de conocer» [CJ 232; 360] y *porque* «[carece] por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto» [CJ 232; 359]. Esta carencia se suplementa gracias a la parte del juicio que es heterónoma —«que debe regirse [*richten*] según las leyes», heterogéneas con respecto a ella, «dadas por el entendimiento» [CJ 236; 364]. A este segundo tipo de juicio se le llama «determinante» [*determinant*], aunque el lector del inglés contemporáneo captaría mejor su persistencia si se le llamase «*determining*», del alemán *bestimmend*⁸. (Hemos advertido que está de por sí determinado o «sintonizado» para determinar.) El filósofo «debe despejar y resolver [*auflösen*]» [CJ 232; 360] cualquier confusión entre estos dos tipos de juicio.

Kant establece escrupulosamente los límites de la razón, para considerarla libre y, sin embargo, constreñida, determinada a suplementar lo que debe seguir siendo en todo momento una carencia. El ser humano es moral sólo en la medida en que no puede tener una cognición de sí mismo. Kant no concede poder cognitivo al sujeto de la razón y, de hecho, hace a su texto propenso al sistema de ilusiones determinadas, aunque saludables en ocasiones, que intenta revelar. A esto se lo podría llamar una deconstrucción tropológica del concepto de libertad.

En fisicoteología y en eticoteología, más que en filosofía, la suplementación de carencias es arbitraria e inadecuada, incapaz de conferir una «significación adecuada». A juicio de Kant, *hay*, por así decirlo, un «suplemento adecuado» y su nombre es Dios. Esto es lo que colma el abismo del infinito atemorizante con una denominación sublime. El eco de la «Analítica de lo sublime» resulta inconfundible en pasajes como el siguiente:

Podemos, pues, suponer un hombre recto [*einen rechtschaffenden Mann annehmen*] [...] que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios [...]. [S]ólo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa santa ley [moral] da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado [...]. El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor [*ihn im Schwange gehen*], aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo [*wohlwollend*]. Y los otros hombres justos que él encuentra además fuera de sí mismo estarán, sin embargo, sin que se considere cuán dignos son de ser felices, sometidos por la naturaleza [...] como los demás [*den übrigen*] animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los de-

⁸ *Determinant* es una palabra poco común en el inglés contemporáneo, de ahí que Spivak sugiera una actualización a *determining*. En castellano, ambos términos se traducen por «determinante». [N. de la T.]

vore [*verschlingt*] a todos [...] en el abismo [*Schlund*] del caos informe de la materia de donde fueron sacados [...]. [Si este hombre] quisiera aquí también permanecer fiel [*anhanglich*] a la voz de su determinación moral interior [...] tiene que admitir la existencia [*Dasein*] de un creador *moral* del mundo, es decir, de un Dios [CJ 303-304; 444-446: traducción al castellano ligeramente modificada].

El abismo, en este contexto, *es* el lugar del que fuimos sacados –el vientre de la naturaleza– y la tumba –las fauces [*Schlund*] devoradoras–, en vez de ser sólo la ausencia de fundamentos del *Abgrund*, la palabra alemana para abismo utilizada en el pasaje sobre lo sublime. En un fragmento como el anterior, el Dios que hay que presuponer para afirmar la ley de nuestro ser moral parece estar más allá de la ilusión saludable que el filósofo debe revelar; aunque, en virtud de la sistematicidad de la exposición, Dios deba ser también eso. Aquí, la posición del filósofo es menos segura: parece obligado a participar en la *necesidad* de presuponer un creador moral del mundo, dado que también él es recto dentro de los límites del vientre y de la tumba. No puede describir plenamente la denominación de Dios como metalepsis subrepticia, aunque la estructura apunte a tal posibilidad. Su posición se ve asimismo comprometida cuando el discurso del deseo se vuelve hacia la fe. Hacia el final del libro, en una sobria nota a pie de página, la propia razón especulativa queda en segundo plano. La ley moral no puede ser una ilusión saludable. Es real porque es posible pensarla sin contradicción.

«[N]osotros, por tanto, tenemos un principio en nosotros» –reza el párrafo final del apartado inmediatamente anterior a la «Nota general a la teleología» que concluye la *Crítica del juicio*–:

que puede determinar la idea de lo suprasensible en nosotros, y por ello también la del mismo fuera de nosotros, para un conocimiento, aunque sólo posible en el sentido práctico, cosa de la cual la mera filosofía especulativa (que también podía dar de la libertad sólo un concepto negativo) debió desesperar; por tanto, el concepto de la libertad [...] puede ensanchar la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza debía permanecer encerrado sin esperanza [CJ 327; 473-474].

Cabe sin duda leer este párrafo como un ejemplo de la reinscripción del abismo del infinito de la naturaleza como ausencia de límites del concepto de libertad. ¿No se puede acaso decir que sólo en la «Crítica del juicio teleológico», en el (no)-lugar indeterminado, aparentemente fuera del sistema, al otro lado del puente construido por la reflexión sobre la estética, pero no sobre él, sólo allí es posible reunir naturaleza y libertad y (la práctica de producción de) la propia Filosofía puede, entonces,

convertirse en el ejemplo de lo sublime? Y, sin embargo, el filósofo de lo sublime está a su vez obligado a indicar que llamarla con tal epíteto supone suplementar una impropiedad mediante una subrepción. Por consiguiente, el cartel de puntualizaciones continúa diciendo lo siguiente: la Filosofía que hace el papel de sujeto en lo sublime puede hacerlo «sólo [...] en el sentido práctico». Toda la *Crítica del juicio* constituye un comentario sobre la precariedad de tal sentido.

Hasta estos gestos aparentemente de recuperación, leídos a contrapelo del texto, pueden verse como señales lanzadas al/la lector/a para la propia deconstrucción del texto o, incluso, como una audaz insinuación de que, incluso en el terreno práctico, la teoría (que analiza lo sublime) está siempre ya normada por la práctica (puesto que debe presuponer un ser moral). Hacia el final del libro, la razón especulativa se plantea más abiertamente en los términos del lenguaje de la obligación y la determinación que hemos acabado por esperar:

[La razón especulativa] tendría que considerar la ley moral misma como mera ilusión de nuestra razón en el sentido práctico [*in praktischer Rücksicht ansehen*]. Pero como la razón especulativa se convence totalmente de que esto último no puede ocurrir y, en cambio, de que aquellas ideas cuyo objeto está por encima de la naturaleza [*über die Natur hinaus liegt*], pueden ser pensadas sin contradicción, *tendrá*, pues, que admitir como reales aquellas ideas *para su propia ley práctica y la tarea planteada por ella* [*die dadurch auferlegte Aufgabe*], es decir, en el sentido moral, *para no caer en contradicción consigo misma* [CJ 323-324; 469-470: traducción al castellano ligeramente modificada].

Sólo si reconocemos estos movimientos indefinidamente repetidos de una deconstrucción topológica que problematiza la ejecución [*performance*] del texto y ejecuta [*performs*] el texto como (auto)problematizado podemos ver cuán abiertamente una diferenciación no reconocida dentro del sujeto en sentido estricto mueve el texto de Kant.

Volvamos sobre lo que he denominado el *double bind* de la razón práctica. No puede funcionar más que por analogía, no mediante la cognición, ni mediante la atribución de una «significación adecuada». Y, sin embargo, la facultad de desear está obligada a suplementar cualquier ausencia. Lo cual genera antinomias entre «métodos de explicación [...] físicos y teleológicos». Kant elimina toda posibilidad de antinomia indicando la autonomía del juicio *reflexionante* [CJ 236; 364]. Por el contrario, la heteronomía del juicio determinante «debe regirse según las leyes [...] dadas por el entendimiento» [CJ 236; 364]. Definir y controlar el *double bind* de Kant y su solución a través de la deconstrucción topológica abisal como un «síntoma burgués» significa ignorar nuestra propia situación dentro de él, en el Nuevo

Orden Mundial postsoviético. Ésta debe persistir como una de las tesis motrices de este libro.

Si nos mantenemos en el campo del juicio *determinante*, la antinomia se plantea del siguiente modo:

Juzgar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto de considerar la existencia de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no sólo el concepto de un fin posible, sino la cognición [*Erkenntnis*] del fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de ésta con algo suprasensible, relación que excede [*übersteigt*], con mucho, toda nuestra cognición [*Erkenntnis*] teleológica de la naturaleza [CJ 225; 351: traducción al castellano ligeramente modificada].

A lo largo de los treinta y tantos apartados restantes de la *Crítica*, Kant desarrolla ese referente suprasensible que excede la cognición —el suplemento adecuado: Dios—. Sin embargo, hay un ejemplo, y sólo uno, de lo que produciría un juicio determinante fundamentado y regido de acuerdo con las leyes:

[L]a necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual no sería tan fácil contestar si se tiene en el pensamiento, verbigracia [*wenn man etwa (...) in Gedanken hat*], los habitantes de Nueva Holanda o los de Tierra del Fuego), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como fin final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo. Pero, entonces, una cosa semejante [*alsdem ist ein solches Ding*] no es tampoco fin de la naturaleza, pues no se la puede considerar (a toda su especie [*Gattung*: no es posible ignorar aquí la connotación de «raza», como en «raza humana»]) como producto natural [CJ 225; 351-352].

Se nombra aquí al hombre rudo de la «Analítica de lo sublime» —atascado en el afecto del *Abgrund*, sin saltar subrepticamente a la *Grund*. No es más que un objeto *casual* del pensamiento, no un ejemplo paradigmático. No sólo no es el sujeto propiamente dicho, tampoco alcanza a ser siquiera un ejemplo de la cosa, ni su especie llega a ser un producto natural. Si por azar pensamos en él, nuestro juicio determinante no podrá probarse a sí mismo que sea necesario que él o su especie existan. Por supuesto, una lectura «adecuada» de la filosofía desecharía esto como un detalle retórico sin importancia. Pero, si en el mundo de Kant el habitante de Nueva Holanda (el aborigen australiano) o el hombre de Tierra del Fuego hubieran po-

dido estar dotados de habla (convertidos en sujetos del discurso), es muy posible que hubieran sostenido que este ejemplo inocente pero inevitable y, a decir verdad, crucial –de la antinomia que la razón suplementará– recurre a una peculiar idea de lo que es el hombre para dejarles fuera. Encontramos en este ejemplo la axiomática del imperialismo como argumentación natural para señalar los límites de la cognición del hombre (cultural). Sin embargo, la cuestión es que el habitante de Nueva Holanda o el hombre de Tierra del Fuego *no pueden* ser sujetos del discurso o del juicio en el mundo de la *Crítica*³². El sujeto propiamente dicho en Kant está dife-

³² Es posible que Kant eligiese a los habitantes de estas dos regiones específicas por motivos de eufonía, aunque, tal como muestra su mención del «groenlandés, el lapón, el samoyeda, el yacut, etc.» [C] 215; 339 en el apartado «De la finalidad relativa de la naturaleza, a diferencia de la interna», su construcción del sujeto nouménico depende en términos generales del rechazo [*Verwerfung*] del aborígen. En alemán, las dos palabras son *Neuholländer* y *Feuerländer*. Cabría pensar en este contexto en el memorable dictamen de Jakobson, «[l]a función poética extrapola el principio de equivalencia del eje de selección al eje de combinación» (Roman Jakobson, «Closing Statement. Linguistics and Poetics», en Thomas A. Sebeok [ed.], *Style in Language*, Cambridge, MIT Press, 1960, p. 370), y considerar la ironía de su posible uso en la elección de los ejemplos heterónomos que no pueden servir de ejemplos autónomos del humano como ser racional. Para una excelente especulación sobre la difícil utilidad de Kant para «el sujeto occidental», debemos consultar la obra de Jean-Luc Nancy, en particular *L'impératif catégorique*, París, Flammarion, 1983. Véase también Eduardo Cadava *et al.* (eds.), *Who Comes after the Subject?*, Nueva York, Routledge, 1991, que presenta «la actual investigación de diecinueve filósofos franceses contemporáneos sobre uno de los grandes motivos de la filosofía moderna: la crítica o la deconstrucción de la subjetividad» (p. VII). Todos los ensayos reconocen la importancia de «la remota condición de posibilidad del propio Kant en los inicios de lo “occidental” propiamente dicho» (p. 1). Muchos de los ensayos son conscientes de que interviene una exclusión estratégica. Vincent Descombes llega incluso a decir que «mientras no se lleven a cabo acciones políticas, no se puede plantear la pregunta de ¿quién?» (p. 132). Pero, al igual que la mayoría de filósofos analíticos, no puede pensar la discontinuidad entre los programas éticos y las decisiones (véase la nota 24) y, al igual que muchos pensadores euroestadounidenses de lo global, está atrapado en lo nacional. Sylviane Agacinski puede dar a la excluida el nombre de mujer (p. 16). Sarah Kofman se arriesga a la «estupidez» (pp. 178-197) con Descartes del mismo modo que yo me arriesgo al «error» con Kant. Nancy pregunta: «“Antes/después del sujeto”: ¿quién [...]?: no una cuestión de esencia, sino de identidad [...] El lugar es *lugar*» (p. 7). He aprendido mucho del refinamiento de estas lecturas, del reconocimiento de Nancy de los riesgos del imperativo, pero, a decir verdad, también he pensado en quién llegará después del sujeto si nos ponemos a trabajar en nombre de quien llegó antes, por así decirlo. He aquí la simple respuesta que Nancy reclama con tan complicada sintaxis: el aborígen. Y por ello esos dos nombres propios de pueblos, posiblemente fortuitos, han invaginado mi texto. Peor que Schiller, los tomé por nombres reales y empecé a leer sobre ellos. Algo me quedó claro desde el principio. La pregunta de si estos pueblos eran humanos formaba parte de un debate europeo general. Kant simplemente estaba dándole una respuesta negativa, de una manera más bien filosófica que empírica, «que elige expresar por razones propias en términos [antropológicos]», como diría De Man («Kant and Schiller», cit., p. 143; 205). Las lenguas y textualidades de los habitantes aborígenes

renciado desde el punto de vista geopolítico. (Acordémonos de aquel peculiar párrafo sobre la convención-naturaleza-cultura y *Anlage* que sigue inmediatamente a la «Analítica de lo sublime» [véase la p. 22.] El texto de Kant no puede decirlo del

—¿cómo habría que tratar esta palabra?—. Paradójicamente, Kant les confirió una absurda identidad nacional (*Neubolländer*, no más absurda que la creación moderna de identidades combinadas para el migrante mediante un guión, salvo que en este caso no hay éxodo)—son tan heterogéneas que el manuscrito se quedó estancado durante años. Entretanto descubrí, por supuesto, que, como cualquier pueblo sobre la tierra, también los koori son heterogéneos desde el punto de vista de las clases y están divididos en sus ambiciones. Me di cuenta de que, como les sucede a todos los pueblos que no son el feliz sujeto de la Ilustración europea, su camino hacia la «modernidad», permanentemente obstruido, ha sido híbrido, no «europeo». (A decir verdad, si entendemos lo híbrido como un absoluto, el llamado camino europeo de la modernidad también es híbrido.) Cuando los warlpiri describen «la llegada de los europeos [como] “el fin del Jukurrpa”», están tanto teorizando su modernidad híbrida como describiéndola como una pérdida de su dominante. «Cuando Rosie Napurrurla dijo esto en Lajamanu, explicó que no significaba que ahora no hubiera nada que aprender del Jukurrpa, sino que, desde aquel entonces, los warlpiri ya no estaban viviendo en él» (*Yimikirli. Warlpiri Dreamings and Histories*, traducción al inglés de P. Rockman Napaljarri y L. Cataldi, San Francisco, HarperCollins, 1994, p. xx). No puedo escribir sobre ello porque no puedo aprender sus lenguas con la misma entrega y destreza con las que aprendí inglés y, en mucha menor medida, alemán. Sencillamente, me pareció que la noción de «lengua en pérdida», tal como la utilizan los primeros habitantes de la región de East Kimberley y que exploro en el último capítulo, me daba alas. En cuanto a los primeros habitantes de Tierra del Fuego, la historia de cómo se les exterminó, tal como aparece esbozada en José Emperaire, *Les nomades de la mer*, París, Gallimard, 1955, es de no creer. Cuando *The New York Times* describe un viaje para naturalistas por esta región, la descripción extasiada de la flora y la fauna tapa por completo la historia sangrienta de la aniquilación de un pueblo insultado de manera tan casual por uno de nuestros mayores filósofos éticos (Mary Ellen Sullivan, «Magellan's Route in Tierra del Fuego», 9 de octubre de 1994, sec. 5, pp. 10, 38). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses* (Nueva York, Routledge, 1993), un texto teóricamente sofisticado de Michael Taussig, hace visible la especularidad del encuentro colonial, pero nos deja varados ahí. En los capítulos II y III, comento los límites de este enfoque. En *Les nomades de la mer*, hay fotografías de los últimos habitantes aborígenes de Tierra del Fuego. No comparto las convenciones caracterológicas que pueden leer la sonrisa de Kostora, desnuda y agachada con su niño, entre las páginas 160 y 161. El camino híbrido hacia la modernidad permite al espectador hacer una interpretación en términos expresivos de la mirada —¿hosca y astuta?— de Kyeakyewa entre las páginas 96 y 97. No puedo escribir ese otro libro que hierve en el caldero del desprecio de Kant. Apenas un repaso de la documentación de dos libros muy diferentes, como son Ronald M. y Catherine H. Berndt (eds.), *Aborigines of the West. Their Past and Present*, Nedlands, University of Western Australia Press, 1979 y Günter Schilder, *Australia Unveiled. The Share of the Dutch Navigators in the Discovery of Australia*, traducción al inglés de O. Richter, Ámsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1976, con la falta de juicio de una novata, da una idea de la enormidad de la tarea de quien quiera escapar de la antropología, la filosofía y el discurso colonial políticamente correctos: la subdivisión académica del trabajo y la cárcel de la política de la identidad académica. Y, en la doctrina más extendida, las observaciones son del siguiente orden: «[L]a “Crítica del juicio estético” ofrece un contexto mucho más rico para el juicio reflexivo y una concepción más satisfactoria de la natu-

todo y, a decir verdad, no puede desarrollar este argumento. Pero su presencia decisiva en la *Crítica del juicio* es innegable. Provee el único ejemplo de esa «dialéctica natural [...], [una] ilusión inevitable que se debe despejar y resolver en la crítica para que no engañe» [CJ 233; 360: traducción al castellano ligeramente modificada]. De hecho, provee el ejemplo representativo de una conclusión del juicio determinante que la autonomía del juicio reflexionante del filósofo corregirá. (Y, por ende, repudiará [*foreclose*]: *Einbeziehung ins Ich*, introducción al juicio reflexionante; y *Ausstoßung aus dem Ich*, expulsión del sujeto, en el nómeno.) A finales del siglo XVIII, éste no es un ejemplo fortuito³³.

(Por el contrario, Kant tiene una respuesta firme y estudiada, arraigada en el patriarcado, a la pregunta de la diferencia sexual, a la que le atribuye un lugar único, que no es en absoluto definitivo para el funcionamiento de su sistema³⁴:

No hay más que una única finalidad externa que esté en conexión con la interna de la organización, y, sin que pueda haber cuestión de para qué fin aquel ser así organizado ha debido precisamente existir, sirva, sin embargo, en la relación exterior de un medio para el fin. Ésta es la organización de ambos sexos, en relación uno con otro, para la reproducción de su especie [...] [¿]por qué debió existir una pareja semejante[?]. La respuesta es que esa pareja constituye un todo *organizante*, aunque no un todo organizado, en un cuerpo único [CJ 275; 411].

Después de esto, se vuelve a abordar la pregunta de «para qué existe [*ist da*] una cosa» [CJ 275; 411], que finalmente lleva a la respuesta: «Y así, el hombre, por mucho que pueda ser apreciado como fin en cierta relación, en otra, sin embargo, ten-

raleza humana [...]. [E]l concepto del hombre de Kant *se enriqueció* en la *Crítica del juicio*», etc. (Frederick P. Van de Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, La Haya, Nijhoff, 1971, pp. 75, 77). Un detalle minúsculo puede desmentir el rechazo de Kant: «[H]asta José Emperaire, nadie [salvo ellos mismos, por supuesto] conocía el nombre que se daban a sí mismos: *Kaweskar*, el Pueblo» (Jean Raspail, *Who Will Remember*, traducción al inglés de J. Leggatt, San Francisco, Mercury House, 1988, p. IX).

³³ Para una rotunda descripción del feliz sujeto de Kant, véase Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, traducción al inglés de E. Rottenberg, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 24 ss [ed. or.: *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, París, Galilée, 1991].

³⁴ La lectura que hace Lyotard de la tercera *Crítica* resulta ejemplar y realmente «útil para evitar determinados errores en la lectura del texto de Kant» (*ibid.*, p. IX). Y, sin embargo, en vista del lugar de la Mujer en la filosofía europea, me parece particularmente injustificado conceder a la contraparte imaginaria del juicio reflexivo del filósofo un papel femenino: «Ella “reflexiona” y él “determina”. La ley moral (paterna) se determina y determina el pensamiento para la acción [...]. Pero la madre, la imaginación reflexiva y libre, sólo sabe cómo desplegar formas sin normas *a priori* y sin un fin conocido o conocible» (p. 179).

dría, a su vez, sólo el lugar de un medio» [CJ 277; 413]. El habitante de Nueva Holanda o el de Tierra del Fuego hacen su aparición en respuesta a la primera articulación de esta pregunta. La discontinuidad entre la diferenciación de sexo y la de raza es uno de los temas de este libro. Cuando el Sujeto Amo [*Master Subject*] coloca a la Mujer fuera de la Filosofía, hay una argumentación que conduce a esta exclusión, no se la repudia [*foreclose*] con un gesto retórico casual. Las estratagemas contra el otro racial son diferentes.)

Si dejamos que la versión de la deconstrucción de Paul de Man domine lo que queda «fuera» del texto, «dejándose afectar por [ello]», entonces, en esa parte del texto estructuralmente indeterminada, el sistema de Kant ejecuta [*performs*] lo que deconstruye y, si leemos a contrapelo, se puede hacer que deconstruya lo que ejecuta [*performs*]. Sin embargo, si tenemos en cuenta la diferenciación histórica y geográfica del sujeto propiamente dicho y la cuestionamos, no hay posibilidad de dar este segundo paso. La posibilidad de producción del informante nativo a través de la ruta colonial/poscolonial y, por lo tanto, de libros como éste, reside en el hecho de que, para las necesidades reales del imperialismo, no cabe teorizar al para-sujeto ab-origen, *in-fans*, in-coado^h, como *completamente* congelado en términos funcionales en un mundo en el que la teleología queda reducida a un esquema dentro de la geo-grafía (que escribe el mundo). Este acceso limitado al ser-humanos constituye el itinerario del informante nativo hacia lo poscolonial, que pasa desapercibido a través de las diferentes transformaciones de las reflexiones tanto sobre ética, como sobre etnicidad. Gracias a esta falta sancionada de atención, el deber del filósofo, expresado en su lugar, parece aplicarse a todos los hombres, a fin de que sea posible presuponer la igualdad: es un deber del filósofo ayudar a los hombres a convertir el abismo atemorizante de la madre Naturaleza en lo sublime, por medio de la razón, recurriendo a la presuposición de Dios padre (aunque no existan fundamentos cognoscibles de su presencia), para resolver así, prácticamente, la contradicción entre lo que se *puede* conocer y lo que se *debe* pensar. Si, en el plano individual, éste es el paso a la hombríaⁱ, Kant habla poco de ello en la *Crítica*. El proyecto de iniciación a la humanidad [*humanity*] es más bien

^h *In-fans*: del latín, *infans, infant-*, joven, incapaz de hablar (*in-*, no + *fans*, participio presente de *fari*, hablar); in-coado, *in-choate* en el original: del latín *inchoatus, inchoare*, modificación de *incobare*, dar comienzo (de *in-* + *cohūm*, correa con que se ata el yugo a los bueyes). [N. de la T.]

ⁱ Spivak utiliza en el texto *manhood*, que, además de designar la edad adulta del hombre, a los hombres adultos como grupo y la «virilidad» como cualidad, es un genérico de «ser humano». Así pues, la frase podría también traducirse como «si éste es el paso a la edad adulta» o como «si éste es el paso a la humanidad». Sin embargo, a riesgo de forzar los términos, hemos preferido la palabra «hombría», porque recoge los significados de «virilidad» y «cualidad de hombre» e, incluso, estirando las resonancias, el de «edad adulta del hombre», sin perder la connotación masculina de *manhood* frente a los genéricos *humanity* [humanidad] y *adulthood* [edad adulta]. [N. de la T.]

un proyecto de la cultura (con esa cláusula no reconocida de acceso limitado para los no europeos), la legislación civil y la fe. Schiller lo llamará educación estética, «estética» porque, de acuerdo con la morfología del acto de dar nombre a lo sublime, no es posible abordar las teleologías sino a través de la mediación de la estética.

Si bien, tal como sugiere De Man, Schiller achata el proyecto kantiano antropomorfizándolo de una manera aproblemática, la crítica de Kant como filósofo de la sociedad burguesa también debe pasar por alto al sujeto diferenciado desde un punto de vista específicamente geo-político. Por ejemplo, si, de acuerdo con la perspicaz sugerencia de Manfred Riedel, «Kant reintroduce tácitamente conceptos empíricos en el enfoque normativo» para tapar la aporía de norma y hecho en su concepto de sociedad civil, lo importante para nuestra lectura es que esta reintroducción se ejecuta [*is performed*] a través de la figura del «ciudadano» o *Bürger* como «independiente»³⁵.

Para Kant, el proyecto de la cultura como entrenamiento de la razón especulativa para que vea sus propios «límites» y la «ausencia de límites» de la razón moral presupone una «razón no cultivada [o no construida: *unangebautet*]» [CJ 310; 453] perteneciente a sociedades más antiguas (o a otras sociedades).

[S]in embargo, no podían pensar nunca otro principio [*Prinzip*, no *Grundsatz*] de la posibilidad de la unión de la naturaleza con su ley moral interior [*innere Sittengesetz*] que una causa suprema que domina el mundo por leyes morales, porque un fin final en ellos propuesto [*aufgegeben*] como un deber, y una naturaleza fuera de ellos [*ausser ihnen*] sin fin final alguno, en la cual, sin embargo [*gleichwohl*], debe [*soll*] realizarse aquel fin, están en contradicción [*im Widerspruche stehen*] [CJ 310; 453].

En las dos frases que siguen, Kant nos brinda su perspectiva inmutable. Las otras civilizaciones produjeron suplementos absurdos. El paso a la filosofía colmará la brecha de esa contradicción con el suplemento adecuado, puesto que la ley moral sólo surge cuando se ha entrenado a la razón especulativa para no temer sus propios límites. El politeísmo aparece en este contexto definido como demonología [CJ 310; 454] y el monoteísmo cristiano como una religión «maravillosa» [*wundersam*] porque, de algún modo, es casi filosofía, el suplemento de la filosofía, y los que están preparados para ésta no lo necesitan en verdad específicamente como religión [CJ 325, n. 33; 470, n. 107].

Para aquellas sociedades que han accedido a un nivel general de cultura³⁶, se recomienda la organización civil de la sociedad en *bürgerliche Gesellschaft*. El proyec-

³⁵ Manfred Riedel, «Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant», *Social Research* 48 (1981), p. 602.

³⁶ Por repetir un argumento que expuse antes y que expondré más adelante, este «nivel general» expresa una articulación entre sexismo y clasismo. Más allá de la opinión expresa de Kant sobre la raza

to filosófico de Kant, ya sea sublime o burgués, procede en función de una diferencia cultural implícita.

La descripción sistemática de la razón práctica y su proyecto (CJ 34; 128) debe presuponer como su sujeto propiamente dicho a un hombre en tanto que nómeno. Aunque en esta parte no hay ninguna reflexión sobre las diferencias culturales, está claro que el hombre rudo se queda fuera de este ruedo definitivo. A la inversa, la razón no cultivada de este hombre rudo tampoco puede conceptualizar al hombre como nómeno. A decir verdad, si *nosotros* lo introduyésemos en la consideración del hombre como nómeno, estaríamos incurriendo precisamente en la confusión entre determinante y reflexionante que se supone que una filosofía crítica debe despejar y resolver. El vínculo [*bind*] es más que doble [*double*]. Del «hombre [...] considerado como nómeno [...] no se *puede* ya preguntar para qué [...] existe» [CJ 285; 423: cursiva mía]. Y, sin embargo, este hombre entra de hecho en cierta esfera «antropológica», ya que no cabe duda de que es el sujeto en cuya «buena voluntad» y «sentido común» se basa el filósofo [CJ 293; 433]. «Este sentido común aparece continuamente presupuesto por la *Crítica*, que, sin embargo, aplaza su análisis. Se podría demostrar que esta suspensión garantiza la complicidad entre un discurso moral y un culturalismo empírico. Necesidad permanente»³⁷.

Una vez llegados al hombre nouménico, el sistema puede funcionar: «como no reconocemos al hombre como fin de la creación más que en cuanto es un ser moral, tenemos, pues, desde luego, un fundamento, o, por lo menos, la condición principal para considerar el mundo como un todo en conexión según fines y como un *sistema* de causas finales» [CJ 294; 434]. Si el habitante de Nueva Holanda o el de Tierra del Fuego hubieran podido tener una opinión sobre el tema (algo que sería sin duda antropomorfismo y a estas dos figuras no puede siquiera considerárseles el *anthropos* adecuado bajo cuya forma podría funcionar un antropomorfismo errado), ¿qué metáfora-concepto parecería estar implícita en el siguiente pasaje de filosofía «pura», donde no hay cabida para la metáfora? «[S]ólo en el hombre, pero como sujeto de la moralidad [*Moralität*], encuéntrase la *legislación incondicionada* en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a él solo [*allein*] capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida» [CJ 286; 424]. Si considerásemos el sujeto como sujeto indiferenciado de la cultura [*européa*] en el juicio de-

o la colonización, estoy señalando aquí el misterioso funcionamiento del salvaje y de aquél bautizado como salvaje en el texto *central* sobre el acceso d-*el* sujeto a la voluntad racional y su consolidación como sujeto transcendental.

³⁷ Jacques Derrida, «Parergon», en *The Truth in Painting*, traducción al inglés de G. Bennington e I. McLeod, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 35 [ed. cast.: «Parergon», en *La verdad en pintura*, traducción al castellano de M. C. González y D. Scavino, Barcelona, Paidós, 2001].

terminante y, a continuación, pasásemos al sujeto [europeo] indiferenciado en el juicio reflexivo, un fragmento como el que acabamos de citar parecería una cautelosa advertencia contra el deseo de representar *adecuadamente* la filosofía en la acción política, contra la confusión empírico-transcendental que, para Michel Foucault, se encuentra entre las marcas de la formación discursiva de la modernidad³⁸. Por otro lado, si lo consideramos teniendo presente al sujeto globalmente diferenciado, es decir, un sujeto que es (casi) humano *sólo por naturaleza*, podría parecer una justificación para que Europa sea el legislador global. Esta última es la conclusión a la que se llega desde la perspectiva imposible (en tanto que discontinua desde el punto de vista histórico y discursivo) del informante nativo convertido en lector, en vez de en prueba. (No la podemos «probar» en un tribunal de derecho filosófico, porque el veredicto, presentado con la debida vergüenza o diversión, dependiendo de la política no reconocida del juez-filósofo, sería «¡un error categórico!»). Por supuesto, se consideraría también un error la atención excesiva a la retórica y a la metáfora en un texto de filosofía que sólo estaría dirigido a convencer, no a persuadir.)

Dentro del contexto cultural europeo, «el arqueólogo de la naturaleza», y no el filósofo, es quien

[p]uede hacer surgir del seno maternal [*Mutterschoß*] de la tierra, que acababa de salir de su estado caótico (por decirlo así, como un gran animal), primero, criaturas de forma menos final; de éstas, a su vez, otras que se formaron [*ausbildeten*] más adecuadamente [*angemessener*] a su lugar de generación [*Zeugungsplatz*] y a sus relaciones unas con otras, hasta que esa madre creadora [*Gebärmutter*] misma, endurecida, se haya osificado, haya limitado [*eingeschränkt*] sus partos a determinadas [*bestimmt*] especies, ya en adelante no degenerables [*fernehin nicht ausartend*] [C] 268; 403: traducción al castellano ligeramente modificada].

La tarea del filósofo, en cambio, es nada más y nada menos que darle el *nombre* de hombre al hombre pensándolo como nómeno y como sujeto de la filosofía.

La aporía entre los textos discontinuos del hombre rudo y del sujeto propiamente dicho debería hacer la crítica del juicio de Kant ilegible en el sentido más estricto del término. Su legibilidad se hace viable ignorando la aporía, atravesándola por

³⁸ Michel Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, traducción al inglés anónima, Nueva York, Vintage, 1973, p. 318 ss. (véase también la nota 22) [ed. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción al castellano de E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 334 ss. (y nota 80)]. Más adelante veremos que los sujetos colonial y poscolonial se producen mediante un lento desplazamiento de esta discontinuidad histórica discursiva. El agente transnacional negocia su representación.

medio de la axiomática del imperialismo. El modo en que el propio Kant da cuenta de esta ilegibilidad debe excluir aún cualquier consideración de su encuadramiento o diferenciación del sujeto propiamente dicho. En su propia explicación, tenemos algo parecido al esquema en dos partes de Rousseau, analizado por De Man en *Allegorías de la lectura*. En primer lugar, la producción de *dioses* a través del tropo lógico del miedo. A continuación, esta tropología corregida por la producción de Dios mediante la deconstrucción tropológica de la *razón*. En este punto, la «determinación [Bestimmung] moral [moralische] del fin de la existencia [Dasein] del hombre suplementó [ergänzte] lo que escapaba a la cognición de la naturaleza [Naturerkenntnis]» [C] 298; 438: traducción al castellano ligeramente modificada]. En reconocimiento de su grandeza, he intentado señalar que el texto de Kant presenta esta dependencia de la suplementación a pesar de que hace tiempo que la fase supuestamente evolutiva de la humanidad llegó a su fin. Sin embargo, de manera estructural y decisiva, el para-sujeto diferenciado natural/culturalmente sigue fuera de la obra, *par[a]-ergonal*, por utilizar el término de Derrida.

Desde el punto de vista del cuerpo humano orgánico, Derrida sostiene que el «vómito [...] es el parergon de la tercera *Crítica*, considerada como tesis general del idealismo transcendental». Si leemos la tercera *Crítica* como organización indirecta de una teleología universalista, el *parergon* que arroja es el hombre rudo. Siguiendo la lectura derridiana, esta «posibilidad de vicariedad» es «innombrable»³⁹. Estoy sugiriendo que, cuando la «heteroafección» «pura» hacia el completamente otro tiene lugar «desde arriba», en lugar de «desde abajo», como un «*sollen [thou shalt]*»ⁱ proyectado hacia el infinito», no se evita el momento violento que supone dar un nombre. Nueva Holanda y Tierra del Fuego son nombres de usar y tirar que no hacen sino introducir una nota que sonará con frecuencia en este libro. Y, sin embargo, la «relación sin relación» [*rapport sans rapport*] sigue siendo igualmente crucial para el sistema. En mi argumentación, la vicariedad de la que escribe Derrida se convierte en la (im)posibilidad de una (des)lectura vicaria, la perspectiva del «informante nativo». Ninguna explicación del universalismo de Kant puede explicar este momento. La deconstrucción me permite apropiarme de él a tal efecto, proponiendo que

no hay «teoría», no hay «práctica», no hay «práctica teórica», que pueda intervenir efectivamente en [el] campo [de la inscripción histórica, económica, política], sin (so)pesar (sobre) el marco [*parergon*], que es la estructura decisiva de lo que hay en juego, en el lí-

³⁹ Jacques Derrida, «Economimesis», *Diacritics* 11, junio de 1981, pp. 21, 25.

ⁱ Nótese que Spivak traduce *sollen* [«deber», en alemán] por la forma arcaica de la segunda persona del singular del verbo inglés *shall*, aún utilizada en contextos literarios y litúrgicos, como en *thou shalt not kill* [no matarás]. [N. de la T.]

mite invisible a (entre) la interioridad del sentido (protegida por toda la tradición hermeneuticista, semioticista, fenomenologicista y formalista) y (a) todos los empirismos de lo extrínseco que, incapaces de ver o leer este problema, pasan por encima de él⁴⁰.

Pero, ¿conduce necesariamente la deconstrucción a apropiaciones? Lo veremos al final de este capítulo, cuando lleguemos a Marx.

Cuando se introduce la famosa justificación de la sociedad civil, se hace *dentro* del contexto cultural desarrollado, *dentro* del marco. El pasaje es demasiado conocido para citarlo aquí en extenso. Acordémonos de la «miseria brillante» de la «desigualdad entre los hombres» que «está enlazada con el desarrollo de las disposiciones naturales [*Naturanlagen*] de la especie humana» y la conjetura de que la guerra podría ser una «empresa» de la «suprema sabiduría» con el objeto de proporcionar «un impulso [*Trieb*] [...] para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura» [CJ 282-283; 419-420]. Esta empresa, en este entorno circunscrito, pasa también por la tarea filosófica de «librar la voluntad del despotismo de los apetitos» [CJ 282; 419], para que la capacidad de desear pueda ponerse al servicio de la razón. Dentro de este contexto circunscrito, Kant enumera los apetitos despóticos: *Suchten* (adicciones patológicas), *Ehrsucht* (ambición), *Herrschaftsucht* (deseo de dominar) y *Habsucht* (avaricia). Éstos son los apetitos equivocados de «los que tienen el poder [*Gewalt*] en las manos» [CJ 282; 420]. En este mismo contexto del mundo desarrollado, propone Kant, asimismo, el «somet[imiento] [...] voluntari[o] [...] [a] un todo *cosmopolita* [*weltbürgerlich*], es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros» [CJ 282; 420].

Cuando la «legislación civil» se convierte en una analogía de una «teleología moral», «la razón hace de la persecución de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final del mundo» [CJ 299, 302; 440, 444]. En cuanto empezamos a adentrarnos en el discurso de la fe, Kant emprende un proyecto global para el sujeto —propriadamente dicho— de la razón, el hombre como nómeno, que, a ojos de ese enigmático habitante de Nueva Holanda y de aquel misterioso morador de Tierra del Fuego, de poder ellos leer y pensar (sabemos por qué es un error introducirlos en este punto), aparecería como una autorización para el proyecto de transformarles de lo rudo en lo filosófico. Para el imperialismo como misión social, la imagen de Dios es la del gobernador: «un creador y regidor del mundo, que es, al mismo tiempo, legislador moral» [CJ 307; 449]⁴¹. Por otro lado, «el *sumo bien* que hay que realizar en el mundo

⁴⁰ J. Derrida, «Parergon», cit., p. 35; extracto de p. 61.

⁴¹ Analicé una interesante acepción de Dios como gobernador en Freud en un ensayo titulado «Psychoanalysis in Left Field; and Fieldworking Examples to Fit the Title», en Michael Münchow y Sonu Shamdasani (eds.), *Speculations after Freud*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 59-60.

por medio de la libertad [*durch Freiheit zu bewirkende*]] son «cosas de fe» [CJ 321; 466: traducción al castellano ligeramente modificada]. Aunque el «espíritu» [*mind* en inglés] –indiferenciado– debe aceptar la indeterminación del fin final, la «fe (llamada así en absoluto [*schlechthin so genannt*]) es una confianza en la consecución de un propósito cuya persecución [*Beforderung*] es un deber y cuya posibilidad de realización [*Ausführung*], sin embargo, no podemos nosotros *apercibir* [*einzusehen*]]» [CJ 324; 470: traducción al castellano ligeramente modificada]. Y ello debido a que, «aunque la necesidad del deber está clara para la razón práctica, sin embargo, la consecución de su fin final, en cuanto no está del todo en nuestro poder, no es tan necesaria prácticamente como el deber mismo, sino que sólo se admite de cara al [*zum Behuf des*] uso práctico de la razón» [CJ 323; 469: traducción al castellano ligeramente modificada].

La última frase de este apartado nos dice que para «una *fe dudosa* [...], la falta de convicción por medio de fundamentos de la razón especulativa es sólo un obstáculo al que una consideración crítica de las limitaciones de la razón puede quitar todo influjo sobre la conducta, sustituyéndola, en cambio [*zum Ersatz hinstellen*], por una presuposición práctica de verdad [*praktisches Fürwahrhalten*] que pese más» [CJ 325; 471: traducción al castellano ligeramente modificada]. Quiero concluir mis comentarios sobre Kant con un homenaje a la sutileza de su distinción entre fe, que presupone la verdad de una indeterminación, y fe dudosa, que funciona a partir de presuposiciones de verdad provisionales. La atención a la coherencia del detalle le impide en este caso el uso del discurso omnipresente de la suplementación [*Ergänzung*]. No es más que una falsificación, un sucedáneo, que no sólo no es fe, sino ni siquiera creencia. No obstante, no debo renunciar a mi insistencia en que hay una caricatura implícita en la sutileza, una caricatura que se manifiesta en la simple traducción: ¡la versión inglesa definitiva de *überwiegendes praktisches Fürwahrhalten* resulta ser «*paramount practical belief*»! [creencia práctica primordial]^k.

Mi propósito a lo largo de estas páginas no ha sido diagnosticar las «creencias» ocultas de Kant. Más bien, he construido la versión de un guión dentro del cual cabe considerar que está contenido su texto. Leer unas cuantas páginas de discurso del amo [*master discourse*]^l, dando cabida a la parábasis realizada por la mirada imposible del informante nativo, hace aparecer una enigmática contraescena. Y, sin

^k La traducción al castellano que aparece en la edición de Manuel García Morente (Madrid, Espasa Calpe, ed. or.: 1977) resulta no menos sorprendente: «una aquiescencia práctica que pese más» (p. 471). [N. de la T.]

^l La expresión en el original (*master discourse*) significa al mismo tiempo discurso maestro, original o superior y discurso del amo. En castellano se pierde el juego de palabras, por lo que, en las sucesivas apariciones a lo largo del texto de esta locución y otras variantes (*master narrative*, *master subject*), dejaremos la expresión original entre corchetes. [N. de la T.]

embargo, la oposición binaria entre amo y nativo no puede soportar el peso de una mera inversión. Kant «no era un sinvergüenza; sin duda, al embarcarse en sus grandes viajes de descubrimiento, era el gran civilizador, un Próspero de la Ilustración»⁴². Y, a pesar de la grandeza de Shakespeare, no podemos limitarnos a seguir representando el papel de Calibán. Una de las tareas de la deconstrucción podría ser intentar insistentemente desplazar la inversión, mostrar la complicidad entre la hegemonía nativa y la axiomática del imperialismo. Para reflexionar sobre todo ello, procederé a estudiar los comentarios de Hegel sobre el *Srimadbhagavadgitā*. India tiene sus propios habitantes de Tierra del Fuego, sus propios moradores de Nueva Holanda. El aborigen indio no vivió una época feliz en la India prebritánica. Tal como sostendré en el siguiente apartado, de la mano de Samir Amin, hay algo de eurocéntrico en la presuposición de que el imperialismo empezó con Europa.

II

«Tiempo» es una palabra a la que damos cuerpo de diversas maneras. El Kant que pensó filosóficamente la relación entre razón teórica y razón práctica enseñó al europeo que él no podía ser ni pensar, ni actuar sin este primer gesto⁴³. Freud despegó esta lección de su lectura fácil –la primacía del tiempo real vivido en tanto que nos da la vida misma– al sugerir que el «tiempo real vivido» es un producto de la máquina del teatro mental⁴⁴. Una manera habitual de entender la vida y la historia en su

⁴² Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 24. El texto original se refiere al Capitán Cook.

⁴³ «El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori* [zum Grunde lage] [...]. El tiempo es una representación necesaria que sirve de base [zum Grunde liegt] a todas las intuiciones». De Immanuel Kant, «Time», *Critique of Pure Reason*, traducción al inglés de N. Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965, p. 74 [ed. cast.: «El tiempo», *Crítica de la razón pura*, traducción al castellano de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1989, p. 74]. Siempre utilizo el escandaloso «él» cuando es fiel al espíritu del autor. No se puede, por devoción pronominal, ajustar sociosexualmente el sistema de Kant sin violar su argumentación. (Véase, por ejemplo, G. Lloyd, *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*, cit., en particular el capítulo IV.) Esto nos recuerda también a algunos de nosotros, cuando hacemos conjeturas sobre la ética de la diferencia sexual, que la filosofía ética europea tradicional simplemente niega o naturaliza con benevolencia su diferenciación sexual.

⁴⁴ La mejor explicación de este argumento sigue siendo Jacques Derrida, «Freud and the Scene of Writing», en *Writing and Difference*, traducción al inglés de A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 196-231 [ed. cast.: «Freud y la escena de la escritura», en *La escritura y la diferencia*, traducción al castellano de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 271-317].

base como acontecimientos que les suceden a muchas vidas y que suceden alrededor de muchas vidas pasa por dar cuerpo al «tiempo» como proceso secuencial. Llamemos a esto «organización del tiempo» [*timing*]. Con frecuencia, este sentimiento hacia la vida y la historia se descalifica en beneficio de un interés dominante, en nombre de las leyes reales de movimiento del «tiempo» o, mejor, del «Tiempo». A mi modo de ver, el «Tiempo» aparece a menudo como un Grafo implícito, sólo que malentendido por aquellos inmersos en el proceso de organización del tiempo [*timing*]. He bosquejado esta tiranía de lo «visible», de la «buena escritura», en un texto de Hegel sobre el *Srimadbhagavadgītā*, así como en el propio *Srimadbhagavadgītā*⁴⁵.

Las críticas radicales de la tiranía de lo visible o de la escritura sobre lo meramente vivido tapan el tipo de gesto que destaparé en Hegel y en el *Gītā*. La idea abierta de la escritura, ofrecida por la deconstrucción, como aquella estructura que asegura la posibilidad del significado incluso en ausencia de emisor, también constituye una crítica de tal gesto, pero no en nombre de lo «vivido». De hecho, dará estocadas por debajo, al lado, alrededor e incluso más allá de la impresión de lo «vivido», de tal suerte que la autoridad de lo «vivido» queda minada, aun cuando jamás se niega su importancia⁴⁶.

Las deconstrucciones, en la medida en que es posible acometerlas, son siempre asimétricas por la vía del interés de quien las efectúa (en este caso, la lectora). Tras la pista del informante nativo, mi interés me impulsa a deconstruir la oposición entre Hegel y el *Gītā*, más que a deshacer el sentido que el agente humano Arjuna tiene de la «organización del tiempo vivido» [*lived timing*] en el texto. Este interés, declarado abiertamente, hace de mi lectura ese tipo de «error» sin el cual ninguna práctica puede alzar el vuelo. Confío en que señalar semejante complicidad estructural entre textos dominantes procedentes de dos inscripciones culturales diferentes puede ser un gesto contra algunas de las polarizaciones demasiado ramplonas entre Occidente-y-todo-lo-demás que a veces proliferan en los estudios sobre el discurso colonial y poscolonial. A mi juicio, semejante polarización es en demasiados sentidos una legitimación-por-inversión de la propia actitud colonial.

La crítica política habitual de la dialéctica hegeliana consiste en decir que, en último término, lo justifica todo⁴⁷.

⁴⁵ Sobre el tema de la «escritura buena y mala», véase J. Derrida, *Of Grammatology*, cit., pp. 15-18 [ed. cast.: pp. 21-25]. En lo sucesivo, esta obra se referenciará con las siglas DG, seguidas del número de página: primero la paginación de la edición inglesa y, a continuación, la de la edición en castellano.

⁴⁶ Tal como señalo en el «Apéndice», la (palabra) experiencia (sin comillas alarmistas) en los últimos trabajos de Derrida ha pasado silenciosamente a designar la discontinuidad productiva entre el otro y el sujeto; la alteridad y el agente.

⁴⁷ Max Horkheimer lo expresó con fuerza hace más de cincuenta años: «El intento de ofrecer una justificación para todas las ideas y todas las figuras históricas y de asignar a los héroes de las revoluciones

Otra manera de plantearlo es que, como Hegel coloca toda la historia y la realidad sobre un diagrama, todo cabe ahí. Por lo tanto, en las imágenes hegelianas del viaje del *Geist* presentadas en las *Lecciones de filosofía de la historia*, la *Filosofía del derecho* y la *Estética*, las leyes del movimiento de la historia se hacen visibles a la par que la morfología hegeliana toma cuerpo⁴⁸. El Tiempo del Derecho tiene los espacios de un jeroglífico, cuya lectura activa producirá la organización del tiempo [*timing*] de la historia. En palabras del propio Hegel: «Lo inteligente [*das Verständige*] se queda parado [*stehenbleiben*] en los conceptos, en su rígida determinación y diferencia con respecto a otros [*von anderen*]; lo dialéctico [*das Dialektische*] los muestra en su transición y disolución»⁴⁹. En mi calidad de crítica literaria de formación, me centraré en un par de apartados de las *Lecciones sobre la estética*. Como soy india e hindú de nacimiento, intentaré satisfacer también la demanda, creciente y en ocasiones dudosa, de que las minorías étnicas hablen por sí mismas, centrándome en un fragmento de Hegel sobre la poesía india. El informante nativo/poscolonial se ve en este caso comprometido, como voz desde el margen interpelada en el centro.

A juicio de Hegel, hay tres momentos en una obra de arte. La forma o *Gestalt*, el contenido (*Gebalt o Inhalt*) y el significado o *Bedeutung*. El verdadero significado, no sólo de una obra de arte, sino también de cualquier manifestación fenoménica, es la posición del espíritu sobre el grafo de su camino hacia la «autoconsciencia»^m. (Ésta también es básicamente una intuición gráfica: no es que, en un modelo subjetivo, el espíritu «se conozca a sí mismo» de manera progresiva. Más bien, hay

pasadas un lugar en el panteón de la historia junto a los generales victoriosos de la contrarrevolución, esta objetividad claramente indeterminada, condicionada por la posición de la burguesía en dos frentes, contra la restauración absolutista y contra el proletariado, cobró validez en el sistema hegeliano, junto con el *pathos* idealista del conocimiento absoluto» («On the Problem of Truth», en Andrew Arato y Eike Gebhart [eds.], *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York, Urizen Books, 1978, p. 418).

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, traducción al inglés de J. Sibree, Nueva York, Dover, 1956 [ed. cast.: *Lecciones de filosofía de la historia*, traducción al castellano de J. M. Quintana, Barcelona, PPU, 1989]; *The Philosophy of Right*, traducción al inglés de T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1962 [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, traducción al castellano de C. Díaz, El Escorial, Libertarias-Prodhuft, 1993]; *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, traducción al inglés de T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975 [ed. cast.: *Lecciones sobre la estética*, traducción al castellano de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1989]. En lo sucesivo, las referencias a la última de estas tres obras aparecerán incorporadas en el texto, indicadas con la sigla LE y, a continuación, la paginación de la edición inglesa y la paginación correspondiente de la edición castellana.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *The Philosophical Propædæutic*, traducción al inglés de A. V. Miller, Oxford, Blackwell, 1986, p. 126 [ed. or.: *Philosophische Propädeutik*, Berlín, 1840]. Todas las traducciones, incluida ésta, se han modificado cuando se ha considerado necesario.

^m Nótese que Spivak no utiliza aquí autoconsciencia (*self-consciousness*), sino autoconocimiento (*self-knowledge*). [N. de la T.]

un grafo que lleva a la coincidencia exacta entre el espíritu y su conciencia, cuando se superponen.)

Partiendo de una situación en la que contenido y forma están entrelazados en una unidad, no reconocida, como significado, hay que separar los elementos con cierta violencia para que al final se pueda lograr la conciliación con la conciencia. En tal fase de superposición o «identidad» adecuada no hay separación entre signo (contenido/forma) y significado transcendental (el espíritu en su autoconciencia) y, por lo tanto, no hay arte. «Arte» es el nombre o el signo de la falta de ajuste entre los dos ejes del grafo –el espíritu y su conocer.

Es bien sabido que el espíritu o *Geist* que interpreta el guión de la autoconciencia no se asemeja a un gran sujeto individual. Se parece más bien al principio de subjetividad, que en otros contextos recibe un matiz histórico mundial.

Lo que tenemos, entonces, en el relato de Hegel sobre el desarrollo de las formas artísticas no es una epistemología, una explicación de cómo un sujeto o sujetos individuales conoce(n) o conoció(-ó/-eron) y produce(n) o produj(-o/-eron) arte conmensurable, sino una epistemografía, un diagrama graduado de cómo nace la conciencia (un ajuste adecuado entre el signo y los diferentes significados). El arte marca las inadecuaciones a lo largo del camino. Se trata de un epistemógrafo dinámico: el surgimiento de la relación finalmente adecuada entre signo (espíritu) y significado (conciencia) es el resultado de enormes forzamientos por ambos lados para lograr un ajuste. Cada nueva configuración supone un paso hacia delante en la *Aufhebung*ⁿ de estadios anteriores de este esfuerzo. Las «desviaciones» –falta de ajuste– son, pues, «normativas», dado el telos del sistema⁵⁰.

ⁿ Spivak utiliza aquí el término *sublation*, nombre por el que se traduce comúnmente al inglés la *Aufhebung* hegeliana. No existiendo un término acuñado en castellano que recoja los sentidos de negación de la negación, síntesis superadora, abolición y conservación del concepto hegeliano, hemos preferido utilizar aquí la palabra alemana, cuyo significado es conocido por el lector castellano hablante, en lugar de aproximaciones como «superación», «abrogación» u otras aún más dudosas como «subsunción», para no anular la riqueza polisémica del término ni el juego de contrasentidos tan característico de la lengua alemana y del pensamiento hegeliano en particular. [N. de la T.]

⁵⁰ Indiqué la relación entre un inconsciente político y el epistemógrafo hegeliano en G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987, pp. 258-259. Sorprendentemente, hay una aceptación de las «desviaciones normativas» en Fredric Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 329-330. Creo que esta convicción o presupuesto aflora en el ensayo ya tristemente célebre titulado «Third World Literature in the Era of Multinational Capital», *Social Text* 15, otoño de 1986, discutido por Aijaz Ahmad, en «Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"», *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Nueva York, Verso, 1992, pp. 95-122. Los términos de la polémica son, desde esta lectura, un cuestionamiento de las afirmaciones «científicas», por más que camufladas, del epistemógrafo hegeliano.

Al arte de Persia, India y Egipto no se le concede sobre este epistemógrafo un diagrama graduado del origen de la conciencia, el estatus de producto *del* espíritu, por más in-adecuado que tal arte pueda ser para el grafo de la conciencia verdadera. Se trata en todos los casos de desviaciones normativas en el ámbito del *inconsciente* simbólico. Con el lenguaje del último Derrida, cabría decir que portan crípticamente un secreto –el itinerario del Espíritu– que no han elegido y no pueden conocer. La tarea del filósofo hegeliano del arte es analizar la criptonimia, descifrar el epistemógrafo, dibujar la rúbrica del espíritu en su camino hacia la firma de Europa. La relación entre forma y contenido en este arte sólo puede ser la prueba de una lucha por la significación, y no el signo colectivo y buscado de un estadio en el viaje hacia la adecuación.

Para cuando llegamos a India, la forma (*Gestalt*) se percibe (por el *Geist* como sujeto, no por los individuos indios) como separada del significado. El arte indio intenta, a juicio de Hegel, dar una representación adecuada, *desde el punto de vista externo*, a la grandeza de un significado que se percibe como algo que excede la fenomenicidad. Así pues, a diferencia del guión tal como se desarrolla en el proceso interior adecuado, el arte indio no puede desbancar o superar dialécticamente la contradicción entre forma y significado. La contradicción «debe verdaderamente unir los elementos [...], pero», en el arte indio, «empujada de un lado al opuesto y de éste de nuevo rechazada al primero, va sin tregua de acá para allá y cree ya hallado el apaciguamiento en la oscilación de una parte a otra y en la efervescencia de este *afán* por llegar a una disolución» [LE I:333-334; 248]. Por eso, «el indio no conoce ninguna reconciliación ni identidad con Brahma [la denominada conciencia hindú de lo absoluto] en el sentido de que el espíritu humano devenga *consciente* de esta unidad» [LE I:335; 249]. (Quién podría ser este «indio» es por supuesto una cuestión irrelevante en este contexto)⁵¹.

⁵¹ [No deja de llamar la atención que, en la edición castellana de las *Lecciones sobre la estética* de la editorial Akal, se traduce *indische* (indio, de la India) por «hindú», traducción que hemos modificado para adecuarla al original (*N. de la T.*)] Lo que Hegel está produciendo y presuponiendo en estas líneas es una religión homogénea, «orientalista» y semitizada, casi monoteísta, llamada «hinduismo». Véase *Seminar* (septiembre de 1985). Es posible encontrar un análisis algo psicologista de la construcción de esta religión en Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983. «Tomar los documentos brahmánicos como representativos de toda la sociedad india» es, desde luego, una práctica todavía habitual (Damodar Dharmanand Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay, Popular Prakashani, 1983, p. 38, nota 3). Hay que distinguir rigurosamente este enfoque de un análisis de tales documentos como ingredientes de una psicobiografía reguladora –como en el capítulo III–, donde se presupone un elemento coercitivo en la producción cultural con una función más performativa que formativa. «Toda producción es al mismo tiempo deseante y social», Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schi-*

El *verstandlose Gestaltungsgabe*, que Knox traduce [en la edición inglesa] por «*unintelligent talent for configuration*»⁵¹, para Hegel la representación estética/epistémica normativa del *Geist* en este momento «indio» *estático*, abarca sobre el cronógrafo algunos milenios –por lo menos desde el segundo milenio a.C. hasta el siglo V d.C.–, incluyendo ejemplos dispersos de los *Vedas*, de las cosmogonías fantásticas de los *Purānas*, del *Srimadbhagavadgītā* y de la pieza teatral de Kalidasa, *Sakuntalā* (esta última traducida por Goethe). En Kant, los viajes del Capitán Cook producen un verso pareado, un momento pasivamente constitutivo que no merece una investigación. Este «momento», expandido y al parecer investigado de manera exhaustiva, marca la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía histórica. Y, sin embargo, en la diferencia podría haber un parecido genérico: en previsible contraste con la extensión milenaria del momento indio, hay, en el texto de Hegel, un análisis detallado de las distintas fases de la cristiandad y una cuidadosa distinción entre Grecia y Roma.

De las lecturas «indias» de Hegel, he elegido sus comentarios sobre dos pasajes del *Gītā*, porque ponen en escena, con suma eficacia, mi tesis de que el Tiempo, convertido en Ley sobre el grafo, manipula la historia, concebida como organización del tiempo [*timing*], en beneficio de las explicaciones políticas culturales, tanto en el contexto hegeliano como en el de las clases altas hindúes.

Hegel cita dos pasajes bastante bellos del *Gītā*. A diferencia de los pasajes profundamente ofensivos sobre África y la historia, por ejemplo, en las *Lecciones de filosofía de la historia*, el tono de los comentarios de Hegel es en apariencia benevolente⁵².

Así, p. ej., de Krisna se dice [*Bhagavad Gītā*, VII, 4 y ss...]: «Tierra, agua y viento, aire y fuego, el espíritu, el entendimiento y la yoidad son las ocho partes de mi fuerza esencial; pero reconoce en mí otra esencia, superior, que vivifica a lo terrenal, que sostiene al mundo: en ella tienen el origen todas las esencias; sabe así que yo soy origen y también el aniquilamiento de todo este universo; nada superior hay aparte de

zophrenia, traducción al inglés de R. Hurley et al., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 296 [ed. cast.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, traducción al castellano de F. Monge, Barcelona, Paidós, 2004]. Confundir estos dos enfoques es ser tendencioso.

⁵¹ En castellano, «talento poco inteligente para la configuración». Spivak prefiere en cambio traducir *verstandlose Gestaltungsgabe* por «*mindless gift for making shapes*», que en castellano sería: «talento mecánico para crear formas» o, más literalmente, «talento sin espíritu para crear formas». [*N. de la T.*]

⁵² G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, cit., p. 99. Abordé la diferenciación entre Asia y África en el contexto moderno en «Marginality in the Teaching Machine», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 53-54. Para una discusión general de las *Lecciones de filosofía de la historia* sobre el tema de India, véase Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, Verso, 1974, pp. 469-479 [ed. cast.: *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 482-487].

mí, a mí está este todo ligado como al hilo las sartas de perlas, yo soy el sabor en lo líquido, yo soy el brillo en el sol y en la luna, la palabra mística en las escrituras sagradas, la virilidad en el hombre, el olor puro en la tierra, el fulgor en las llamas, la vida en todas las esencias, la contemplación en los penitentes, la fuerza vital en lo vivo, la sabiduría en el sabio, el esplendor en lo esplendente; cuantas naturalezas son verdaderas, sean brillantes u oscuras, son por mí, yo no estoy en ellas, sino ellas en mí. Debido a la ilusión de estas tres propiedades, todo el mundo se equivoca y no me reconoce a mí que soy inmutable; pero también la ilusión divina, la Maya, es mi ilusión, difícil de transcender [*duratyaya*— difícil de atravesar]; pero quienes me siguen [se guarecen en mí] van más allá de la ilusión [*mayametam taranti*—atraviesan esta ilusión]»⁵³. Aquí una tal unidad sustancial [de lo informe y de la multiplicidad de fenómenos terrestres] se expresa del modo más chocante, tanto en lo que a la inmanencia en lo dado se refiere como también respecto a la transcendencia más allá [*hinwegschreiten*] de lo singular.

De modo análogo dice Krisna de sí que en todas las diversas existencias él es siempre lo más excelente [*Bhagavad Gitā*, X, 21 y ss.]: «Entre las estrellas soy el sol radiante, entre los signos lunares la luna, entre los libros sagrados el libro de los himnos, entre los sentidos lo interno, Meru entre las cumbres de las montañas, entre los animales el león, entre las letras soy la vocal A, entre las estaciones del año la primavera floreciente», etc. [LE 1:367; 270-271].

Por más benevolentes o admirativos que puedan ser los comentarios de Hegel, no dejan al fin y al cabo de señalar el talento mecánico para crear formas [*verstandlose Gestaltungsgabe*] y la ausencia de un impulso que les abra paso en la historia.

Evidentemente, Hegel tiene que citar listas porque necesita decir que el Espíritu-en-India elabora listas monótonas de una manera impetuosamente pendular. Las conclusiones que Hegel extrae de estos pasajes tan difíciles se pueden resumir como

⁵³ Tal como señala Knox, Zaehner [traductor al inglés del *Bhagavad Gitā*] tradujo esta última parte del siguiente modo: «By these three states of being inhering in the constituents the whole universe is led astray and does not understand that I am far beyond them and that I neither change nor pass away». Esta traducción también es cuestionable. [La traducción al inglés de Knox, que Spivak ofrece en el texto, reza, en cambio, como sigue: «Through the illusion of these three properties the whole world is bewitched and mistakes me the unalterable but even the divine illusion, Maya, is my illusion, hard to transcend». En nuestra traducción al castellano, reproducimos el texto tal como aparece en las *Lecciones sobre la estética* publicadas en Akal. La traducción de la edición de Trotta del *Bhagavad Gitā* dice en cambio: «El mundo entero, alucinado por esas naturalezas constituidas por las tres características, no me conoce a mí que estoy más allá de ellas, que soy inmutable. En verdad es difícil ir más allá del poder divino de mi ilusión», Consuelo Martín Diza (ed.), *Bhagavad Gitā, con los comentarios advaita de Śankara*, Madrid, Trotta, 1997, p. 156 (N. de la T.)].

sigue: el recitado de las cumbres de la excelencia, como mero cambio de formas en el que lo que se ha de traer una y otra vez ante nuestros ojos es siempre una y misma cosa, no deja de ser, precisamente debido a esta similitud de contenido, monótono en extremo y, en su conjunto, vacío y tedioso.

La alternativa a la lectura de Hegel no pasa necesariamente por proponer una lectura que declare que el *Gītā* es profundo, excelente y correcto desde el punto de vista político o filosófico, ni tampoco desde una perspectiva estética. Creo que una alternativa constructiva pasa por llegar a una aprehensión suficiente del *Gītā* y de su lugar dentro del relato histórico como para darse cuenta que el propio *Gītā* puede leerse como otra versión dinámica del apaciguamiento de la cuestión de la verificación histórica. De hecho, se consigue tal aprehensión del lugar del *Gītā* dentro de un relato histórico cuando lo situamos dentro de la epopeya del *Mahābhārata*. El *Gītā* es un diálogo rigurosamente estructurado en medio de una narración gigantesca, multiforme y con diferentes estratos de la gran batalla entre dos antiguos linajes emparentados entre sí. En él, la batalla se detiene para que el Príncipe Arjuna, meramente humano, pueda recibir aliento para el combate de su auriga divino, Krisna. Todo en torno al *Gītā* es mito, historia, relato, proceso, «organización del tiempo» [*timing*]. En la acción detenida del texto, descubrimos el despliegue de las Leyes del Movimiento de la trascendencia de la organización del tiempo [*timing*], Tiempo del Universo. También el *Gītā* sustituye la significación filosófica inmanente en beneficio de una intervención política en la que matar se convierte en un acto metonímico de la acción propiamente dicha⁵⁴.

(Me gustaría distinguir mi planteamiento de dos enfoques que elijo como representantes de lecturas innovadoras o reconfiguradoras del *Gītā*. Uno de ellos es el que D. D. Kosambi utiliza en su «*Social and Economic Aspects of the Bhagavad-Gītā*» [Aspectos sociales y económicos del *Bhagavad-Gītā*], un ensayo del que ya he recogido alguna cita. El otro se desarrolla en la última obra de Bimal Krishna Matilal sobre el estudio de la formación cultural india contemporánea a través de la épi-

⁵⁴ Una argumentación que se centrase en la lógica metonímica señalaría que la energía figurativa del texto empuja el campo semiótico «más antiguo» del linaje dentro del campo semiótico «posterior» del Estado incipiente (Romila Thapar, *From Lineage to State. Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*, Bombay, Oxford University Press, 1984). Lo que está en pugna en este contexto es el asesinato de aquellos con quien se tiene un parentesco de consanguinidad, prohibido en la formación anterior. El propio Krisna podría ser un signo de «la transición de la ley materna a la vida patriarcal, [que] permitía la práctica de los cultos originales en un plano subordinado», en D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., p. 28. Parte de la lógica figurativa podría basarse en la posible norma reguladora del suicidio autorizado (se permite matar y ser matado cuando se sabe que el alma es inmortal), que analizaré en el capítulo III. Con todo lo que podría ser, lo que desde luego no es un argumento *monótono*.

ca india⁵⁵. En la medida en que les concedo este estatus representativo, haré alguna que otra vez referencia a ellos.

Para el/la lector/a corriente, el ensayo de Kosambi sigue siendo la mejor guía sobre el carácter no ejemplar, de hecho elusivo, del *Gitā* en el «contexto histórico y geográfico que le es propio». Demuestra la interpretabilidad contradictoria y peculiar del *Gitā* y concluye: «El *Gitā* ofrecía la única fuente de escrituras sagradas que se podía utilizar sin violar la metodología brahmánica, [así como] a fin de extraer inspiración y justificación para acciones sociales que de algún modo resultaban ingratas para una parte de la clase dominante [...] Queda por demostrar cómo el documento alcanzó esta posición única». Su respuesta es que «la utilidad del *Gitā* se deriva de su defecto característico y fundamental, a saber, la destreza para parecer que reconcilia lo irreconciliable»⁵⁶. El camino para llegar a esta respuesta pasa, para Kosambi, además de por exponer la ambivalencia oportunista de todos los idealismos declarados, por un análisis narrativo realista y caracterológico.

Mi propósito, en cambio, está específicamente ligado a mi situación pedagógico-institucional. Intento de manera reiterada deshacer la oposición, con frecuencia no analizada, entre colonizador y colonizado que hay implícita en gran parte de los estudios sobre el discurso colonial. Por lo tanto, debo demostrar que hay complicidades estratégicas entre la argumentación de Hegel y la manera en que se conduce estructuralmente el *Gitā*. Intento asimismo llenar el espacio vacío del discurso del colonizado, aunque de manera imperfecta, y sugerir un método apto para los departamentos de inglés o de estudios culturales, por supuesto no para el historiador experto en India. Así pues, frente al realismo y al énfasis en el estudio caracterológico de Kosambi, mi camino pasa por señalar los movimientos en la *estructura* y en la *textura* del texto –performativo en el sentido de que el *Gitā* es una isla de *diagesis* en un mar de *poiesis*, la extraordinaria masa narrativa, por episodios, del *Mahā-bhārata*–, que persuadirá al lector o receptor consintiente de la epopeya de que transforme el mito en escritura sagrada.

El trabajo de Matilal intenta, entre otras cosas, deconstruir la oposición entre colonialistas y nacionalistas, así como entre realistas partidarios del desarrollo y culturalistas místicos, señalando lo que este autor percibe como una «voz disidente» dentro del texto. También debo distinguir esta postura de la mía. Puede que la nueva política de la lectura de Matilal resulte útil en el contexto indio. Dentro del ámbito disciplinario de la filosofía británica –Matilal era un especialista en filosofía india que

⁵⁵ De próxima aparición en Bimal Krishna Matilal y G. C. Spivak, *Epic and Ethic. Indian Examples*, Nueva York, Routledge, s.f.

⁵⁶ D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., pp. 15, 17.

enseñaba en Oxford—, el último trabajo de Matilal se vincula con los argumentos éticos de la filosofía analítica, tal como los exponen escritores como Bernard Williams o Thomas Nagel, cuyas posiciones son absolutamente euroestadounidenses. En cuanto a mi propia posición disciplinaria, ya la he esbozado, en la medida en que yo misma alcanzo a comprenderla.)

El *Srimadbhagavadgītā*, nombre completo del texto, es un relato dramático añadido considerablemente después a la epopeya del *Mahābhārata*⁵⁷. El resto de este inmenso poema lo canta al parecer el poeta Vyāsa. Esta parte, en cambio, está cantada por Dios, el señor lleno de gracia —éste es el significado del título completo—. El título abreviado significa simplemente «cantado», pero da a entender, por supuesto, la denominación completa, donde el sujeto es tan poderoso que no es posible olvidarlo activamente aun cuando esté ausente. El «propósito» de este añadido a la epopeya es claramente teñir de anagogía lo político. Se trata de un texto compuesto para la interpretación (y, por lo tanto, designado como uno de los «*vedāntas*» —que enseñan el fin último del *veda*, aquello que se descubre y constituye como conocimiento— arrancado del «contexto que le es propio»)⁵⁸.

De acuerdo con mi proyecto general, construiré a continuación una lectura crudamente «dialéctica» de la propia narración del *Gītā* desde el punto de vista del juego entre ley e historia. ¿Disponía Hegel de los medios para leerla de este modo? Creo que sí. La lectura que voy a proponer es considerablemente menos complicada que, pongamos, la famosa lectura que la *Fenomenología del espíritu* hace de *Antígona* y no requiere más conocimiento del «contexto indio» que el que el propio Hegel manifestaba poseer. Sólo requiere una ausencia anacrónica e imposible de

⁵⁷ J. A. B. van Buitenen (tr.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, es la edición bilingüe [sánscrito-inglés] de mayor autoridad accesible para los no especialistas. Presento aquí mis propias traducciones del sánscrito porque, con frecuencia, es la única manera de abrirse camino en medio de toda la solemnidad que informa las mejores traducciones de los grandes textos de la Antigüedad clásica. He intentado seguir las transcripciones fonéticas contemporáneas de las palabras en sánscrito, salvo en el caso de palabras como «sánscrito» o «Krisna», que la lectora no especialista conoce bien con esta grafía no especializada. Pido disculpas por esta falta de sistematicidad, pero, como éste no es, desde luego, un libro de indianismo experto, me pareció que la sistematicidad no hubiera sido sino afectación. [Para la traducción al castellano, hemos empleado la edición de C. Martín Diza, publicada en Trotta (*Bhagavad Gītā, con los comentarios advaita de Śāṅkara*, cit.), introduciendo modificaciones cuando era preciso, a fin de recoger tanto la intención de Spivak de «abrirse camino en medio de la solemnidad», como matices específicos que se trabajan en el texto. Hemos respetado asimismo las transcripciones fonéticas de la autora. Incluimos en el cuerpo de texto la referencia de canción y verso del *Bhagavad Gītā* correspondiente, que se mantiene invariable en cualquier edición del canto (*N. de la T.*).]

⁵⁸ Véase, por ejemplo, Sarvepalli Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Londres, Allen & Unwin, 1961, p. 18, que citaré de manera más extensa más adelante.

motivación ideológica para demostrar que una India fantasmática habitaba lo que hoy llamaríamos el «preconsciente» del simbolismo hegeliano⁵⁹.

Porque «Hegel» (se trata en este caso de un nombre metonímico en términos histórico-mundiales) quiere y necesita demostrar que «India» es el nombre de esta parada en el viaje gráfico del espíritu y hace que su «India» lo demuestre por él. (Por ejemplo, del mismo modo en que resume 2.500 años para demostrar que los indios no pueden impulsar la historia, Hegel basa su declaración de que en el arte indio hay una visión «siempre recurrente de la *generación natural*, en vez de la representación de una *creación espiritual*» en pasajes que faltaban y que no podía haber

⁵⁹ Michel Hulin critica con mucha habilidad la manera en que Hegel trafica con India en *Hegel et l'orient. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur le Bhagavad-Gita*, París, Vrin, 1979. Hulin incluye dos análisis de Hegel sobre el tema del *Gītā* y sobre su relación con la filosofía de India. Cualquier reflexión seria sobre la cuestión del orientalismo de Hegel tendría que estudiar estos ensayos en detalle. Lo que a mí me interesa es observar cómo los textos famosos están entretejidos con la axiomática del imperialismo y, por consiguiente, me atengo a las *Lecciones sobre la estética*. A través de sus cartas, se sabe perfectamente que Hegel contaba con buenos conocidos entre los estudiosos alemanes de sánscrito de la época. Utilizo el término «preconsciente» para distinguir el arte indio del persa en la morfología hegeliana. Werner Hamacher analizó con delicadeza, en una conferencia inédita (Stanford University, 10 de mayo de 1988), la «esencia luminosa» que proporciona el espacio preoriginario de la escena del fuego. Podría mencionar de pasada aquí que, aunque siento un profundo interés por la habitual atención deconstructiva (no siempre compartida por Derrida) hacia los «momentos» (utilizo esta palabra cuando ninguna palabra bastaría) de suspensión (un término de Hamacher) al principio y al final («*différance*» y «aporía» no son sino dos nombres para estos momentos), me interesa más generar un medio vacilante a través de un «error» irreductible (que no se derivaría de un paso «correcto» anterior). He tocado este tema en «Feminism and Deconstruction, Again», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., p. 131 ss. Ocho años después de la primera redacción, vale la pena mencionar que las propias preguntas de Derrida se han desplazado al medio vacilante. En «*Finis*» (en J. Derrida, *Aporias*, cit., p. 14; ed. cast.: p. 33), el artículo que Derrida presentó en el segundo coloquio de diez días en su honor, celebrado en 1992 (el primero tuvo lugar en 1982), nuestro autor ofrece un resumen de su tendencia anterior y señala este paso mediante una críptica pregunta: «¿Y si no hubiera otro concepto del tiempo que el que Heidegger denomina “vulgar”?», cuando, en 1968, había escrito «no hay quizá “concepto vulgar del tiempo”» (¿pudo haber querido decir «lo mismo»? y proseguía evocando la «presencia [como] [...] la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella», Jacques Derrida, «*Ousia and Grammè. Note on a Note from Being and Time*», en *Margins of Philosophy*, cit., pp. 63, 66 [ed. cast.: «Ousia y Grama. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 97, 101, traducción modificada]. Excede el alcance de este libro analizar este último movimiento derridiano, cuya aparición en escena más incisiva puede que tenga lugar en «Circumfessions», cit. Dejemos que esto quede como un paréntesis dentro de una nota, sobre la nota sobre una nota de «Ousia y Grama». La lectura de *Antígona* está en la *Fenomenología del espíritu*: G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, traducción al inglés de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 261-262, 284-289 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, traducción al castellano de M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2006; ed. or.: *Die Phänomenologie des Geistes*, 1807].

leído: «El traductor inglés no ha vertido literalmente este pasaje por apartarse en exceso de toda decencia y pudor [...]. Schlegel no ha traducido esta parte del episodio» [LE I:344; 255].)

Estos movimientos no son inusuales entre los ideólogos del imperialismo, entonces y ahora. Y, sin embargo, debemos hacer la pregunta: dada la inmensa importancia de la morfología hegeliana, ¿es malicioso, demasiado polémico y, en definitiva, un error fijarse en estos detalles ligados a una época? Así lo creo, si ello supone rechazar la morfología en su totalidad. Para criticarla desde dentro, para apartarla de sí misma, hay que darse cuenta de que estos fragmentos supuestamente ligados a una época son cruciales para el sistema.

Este tipo de lectura también es, desde luego, «errada», puesto que intenta incluir la perspectiva (im)posible del «informante nativo», una figura que, en etnografía, lo único que puede hacer es proporcionar una información que luego el sujeto cognoscente interpretará para su lectura⁶⁰. De hecho, no *puede* haber un modelo académico correcto para este tipo de lectura. Es, estrictamente hablando, «errada» por definición, en la medida en que intenta convertir en posición de lectura el lugar que el «informante nativo» ocupa en la antropología, un lugar que, por definición, sólo puede *ser* leído para la producción de explicaciones autorizadas. Se trata de una perspectiva (im)posible. No reivindicamos, en el caso de Kant, una recuperación de la perspectiva «milagroseada» de un australiano nativo o de un autóctono de Tierra del Fuego⁶¹. Tampoco estamos proponiendo aquí la recuperación de la perspectiva potencial de un hindú coetáneo de Hegel, desconcertado por la lectura. (En realidad, algunas décadas después, la lenta seducción epistémica de la cultura del imperialismo producirá modificaciones del *Gītā* que defienden su papel histórico mundial, con un espíritu, por lo menos en términos genéricos, aunque no sustanciales, «hegeliano». Y éstas llegarán de la mano de los «nacionalistas» indios. Si la estudiante de cultura quiere profundizar en esta cuestión, la escrupulosa diferencia entre el texto de Kant y el de Hegel en la figuración del informante nativo debería llevarle a investigar las diferencias entre la opresión del aborigen australiano y grupos como los habitantes de Tierra del Fuego y la producción del sujeto colonial hindú dominante, en lugar de postular un «tercer mundo» unificado, perdido o alojado *exclusivamente* en las minorías étnicas del Primer Mundo, lo cual resulta aún más sospechoso.)

En este punto, cabe figurar al informante nativo como un lector implícito, «coetáneo» del *Gītā*. Esta imagen le da [a él] —el género es deliberado— un arco de unos

⁶⁰ Sobre el valor del «(im)», véase G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., p. 263.

⁶¹ Sobre «milagrosear», véase G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 10 *passim* [ed. cast.: p. 19 *passim*].

dos siglos por el que deambular, menor, con todo, que el espacio detenido sobre el grafo de la India de Hegel. Un lector u oyente así interpreta la estructura del antiguo relato exhortatorio como destinatario de tal exhortación. El método es estructural, y no histórico o psicológico, ya que no podemos saber si algún lector u oyente coetáneo se comportó exactamente así. Pero, (a) si lo hizo, podemos conjeturar que le desconcertaría que un texto que es el lugar de la negación y la *Aufhebung* más evidentes (si pudiera pensar en inglés, cabría imaginar que pensara sobre Hegel) se adujera como prueba de millones de años de a-historicidad; (b) el propio Hegel y muchos lectores actuales de las literaturas exóticas del pasado presuponían y presuponen de hecho semejante lector (improbable aunque con frecuencia no reconocido) coetáneo: coetáneo del texto y muy alejado de «nuestro» tiempo; por otro lado, (c) al rechazar la interpelación centralizada a ser una informante nativa, estoy invocando, como profesora, a un/a crítico/a o a un/a profesor/a que se haya tomado la molestia de hacer suficientes deberes de lengua e historia (lo cual no equivale necesariamente a una formación especializada) como para poder producir un «lector coetáneo» de tales características en beneficio de la interceptación y de la reconfiguración activas, en lugar de enseñar a los productores de conocimiento neocolonialista a salmodiar al unísono «no es posible conocer verdaderamente las culturas de otros lugares, otras épocas» y, a continuación, pasar a diagnosticar las lecturas hegemónicas sin moverlas de sitio.

Es interesante que tanto Kosambi como Matilal presupongan la figura de tal lector. Dice Kosambi: «Las clases bajas eran necesarias como público y las trovas heroicas de la guerra de antaño las atraían a los recitales. Esto hizo de la épica un vehículo sumamente conveniente para cualquier doctrina que los brahmanes quisieran introducir»⁶². Y Matilal: «Quizá el historiador deba escuchar secretamente el diálogo entre el pasado y el entonces presente de épocas pasadas».

En el texto, el receptor implícito de la exhortación es Arjuna, el príncipe que no está dispuesto a matar a sus familiares en la batalla. El emisor de la exhortación es Krisna, no sólo dios-convertido-en-auriga, sino también príncipe de una Casa que no pertenece a ninguno de los dos principales contendientes de la batalla. Hay un momento crucial en la exhortación casi ininterrumpida en el que el relato hace que Arjuna plantee la cuestión de la historia de la manera más simple. En busca de una confirmación probatoria, desde la historia como secuencia u organización del tiempo [*timing*], de la transgresión de lo histórico por parte de Krisna, Arjuna le pregunta: «Naciste después de que naciera el Sol. ¿Cómo puedo entender que tú le hayas enseñado todo esto en el principio?» [*Bhagavad Gitā*,

⁶² D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., p. 18.

IV, 4]. (Esta versión de la cuestión de la historia, planteada dentro del relato como ejecutado [*performed*], debe distinguirse rigurosamente de la cuestión de la historicidad, que pretende establecer el valor de verdad determinable del relato como ilocución.)

El «todo esto» en cuestión constituye la tercera canción del poema, la larga lección de Krisna sobre cómo actuar conscientemente pero sin deseo. La pregunta de Arjuna aparece al principio de la cuarta canción, para darle la entrada a Krisna, para darle la oportunidad de remachar la lección de la Canción III, hablando de la renuncia a través de la acción consciente. Al parecer, lo que suscita la pregunta es la afirmación de Krisna de que le había enseñado este sendero inmutable para conocer la acción (legítima) al sol⁶³.

Resulta totalmente apropiado sacar a colación en este contexto la cuestión de la historia. Krisna no está presentando su propia versión en un modo del ser más primordial, en el que el tiempo no estaría aún atrapado en el pensamiento de la secuencialidad. A decir verdad, la afirmación de Krisna aprisiona el tiempo heliocéntrico en el tiempo genealógico a través de la mediación de la ley. La ley, en este caso, es el secreto de Krisna, transmitido al mítico humano codificador de leyes, Manu, a través de un sol que se atiene invariablemente a la ley. Ésta es la sustancia del discurso de Krisna y el motivo aparente de la pregunta de Arjuna, tal como aparecen representados por el texto. Manu pasa el relevo a Ikṣvāku, el fundador epónimo de la dinastía del Sol, donde «Sol» se ha convertido en un nombre propio honorífico para el mejor linaje de reyes. Así pues, resulta oportuno presuponer aquí cierta conexión entre la verdad y la historia-como-organización-del-tiempo [*history-as-timing*] y preguntar «¿cómo sabré (la verdad de) lo que dices? ¿Cómo verificaré lo que dices, cuando llegaste después?».

Krisna da tres tipos de respuestas, que subordinan la historia como organización del tiempo [*timing*] a la ley como grafo del tiempo:

1. Llegamos y nos vamos muchas veces. Yo las conozco, tú no. No se puede obtener una verificación secuencial sólo a través de *esta* historia. Krisna invoca su propia superioridad o perfección como agente o sujeto adecuado del conocimiento.

⁶³ «Inmutable sendero del conocimiento» es *avyaya yoga* en el original [*Bhagavad Gītā*, IV, 1], que significa más bien algo así como «una técnica que no sufre merma». El problema que plantea la traducción de *yoga* es bien conocido. Puede que a la lectora le interese saber que, en términos gramaticales, el calificativo del nombre es el nominativo participial de la partícula indeclinable. [En la edición castellana, la traducción es «eterno sendero del *yoga*» y, en el «Glosario de términos filosóficos sánscritos utilizados», incluido al final, se dice que *yoga* es «[l]iteralmente, unión. Vía para llegar a la unión con lo Absoluto no-dual. En la filosofía vedānta advaita, el descubrimiento de lo verdadero; la sabiduría es la vía [...]. El estado de unidad de consciencia es la meta», C. Martín Diza (ed.), *Bhagavad Gītā*, con los comentarios advaita de Śaṅkara, cit., p. 333, (N. de la T.).]

2. Yo devengo habitando mi propia naturaleza a través de mi propia posibilidad fenoménica, aunque no he nacido, sino que soy de espíritu inmutable (explicamos el epíteto en la nota 63) y soy el Señor de todos los seres (que ya han sido).

Espero que, a partir de mi traducción meticulosa y difícil, se haga evidente que la respuesta número dos acarrea cuestiones filosóficas de gran envergadura. Un análisis sofisticado de tales temas resulta irrelevante en este contexto (no lo era en cambio en el caso de Kant) para la figuración de la perspectiva llamada «informante nativo»⁶⁴. Parece suficiente apuntar que en estas páginas se demuestra que la historicidad humana tiene una utilidad limitada como modelo explicativo o de verificación. Ya que, en ellas, el sujeto privilegiado o excepcional del conocimiento afirma ser asimismo el sujeto de una génesis excepcional por medio de una autoafección separada de sí. El varón divino se separa de sí mismo para afectar una parte de sí y, de esta suerte, crear. Lo que en el varón humano no sería otra cosa que la inscripción muerta de simiente derramada se convierte, en Dios, en origen y diferencia en sí mismo⁶⁵. La naturaleza (*prakṛti*) está en ello ya disponible como principio femenino (más o menos tal como sucede con las dos acepciones más corrientes de «nature» [naturaleza] en inglés) frente al «hombre» (*purusa*, específicamente masculino o fálico). La palabra que traduzco por «habitar» (*adbisthāna*) conlleva asimismo el sentido de «debidamente situado», tal como un *genius loci* está debidamente situado en su *locus*. Y si el sujeto autogenerador habita debidamente lo femenino en sí mismo para devenir, el instrumento para ello es su propio *māyā*. Traduzco esta palabra por «fenomenicidad», pero en el sánscrito del *Gītā* conlleva ya una carga de «ilusión», como de hecho lo hace *Schein* en *Erscheinung*, palabra alemana muy comúnmente traducida por «manifestación fenoménica». Trabajando con las metáforas que aquí contienen la metafísica, en lugar de limitarnos a conceptualizar la alegoría, se podría decir que la verificación histórica a través de la presencia temporal

⁶⁴ En lugar de repudiar [*foreclosing*] al «informante nativo», Hegel está transvalorando textos culturales, insertándolos en una escala. Para seguir las huellas del repudio [*foreclosure*] del «aborigen», hay que entrar en el África de Hegel y en la descripción que hace el *Gītā* del *sūdra*. Andamos tras la pista del sujeto colonial, que sin duda mimetiza el racismo (y el clasismo) del Amo, reterritorializando el suyo propio. (El sexismo se utiliza para recodificar la línea divisoria.)

⁶⁵ Mi «informante nativo» debería poder pensar en Derrida, si es que la noción de Derrida de la buena escritura divina, contrapuesta a la mala escritura humana, de la cual la autoafección masculina sería un ejemplo, tiene alguna verosimilitud lógica. Espero que la lectora sea capaz de distinguir este apunte de la apropiación de la «deconstrucción» para legitimar textos exóticos. Por lo que puedo decir, no hay ningún *pathos* reprobatorio contra la masturbación en la psicobiografía reguladora «hindú». Sobre la disposición autoritaria contra la masturbación, véase *The Laws of Manu*, traducción al inglés de G. Buhler, Oxford, Clarendon Press, 1886, canto 2, II. 180-181, p. 63. Agradezco a Bimal Krishna Matilal esta referencia.

queda desechada no sólo a raíz de la declaración de Krisna de que el ser humano está presente muchas veces, sino también al aducir que cuando *yo* estoy presente es por medio de un mecanismo diferente de cualquier otro. *Yo* doy el *logos* fuera de la temporalidad histórica porque *yo* llevo el falo fuera de las obligaciones fisiológicas⁶⁶. Nuestro informante nativo, a la vez lector coetáneo, no tendría este vocabulario específico, pero Hegel sí.

3. Me creo a mí mismo cada vez que la Ley está en declive.

Se puede captar fácilmente esta negación y esta *Aufhebung* de la historia, tripartitas y falocéntricas. Y, sin embargo, ni siquiera semejante *Aufhebung*, de la historia como organización del tiempo [*timing*] a través de la mediación de la ley —el momento evanescente de la temporalidad humana secuencial en una catacresis llamada Tiempo—, constituye el instrumento exhortatorio definitivo del texto. Krisna *muestra* la excepción en un punto importante, al ceder ante el error humano. Ofreciendo una síntesis estructural de un intercambio sumamente repetitivo, digamos que Krisna, sujeto privilegiado y excepcional del Tiempo, retrocede a la mera organización humana del tiempo [*human timing*] y al ruedo de la historia a través de una puesta en escena de la indulgencia del error reconocido. Nos acercamos a este momento en la Canción X, donde Krisna se inserta en *un* modelo de secuencialidad, aunque no el temporal, describiéndose como lo más excelente de una cantidad apabullante de series discontinuas. (Éste es uno de los pasajes que Hegel cita como una mera repetición monótona de lo que pasa durante milenios de representación estética india.) En la Canción XI, la reacción de Arjuna a toda la primera parte suprahistórica, «transcendental» o «excepcionalista», del relato es de reconocimiento del error y de plegaria por la indulgencia:

⁶⁶ Mi copia bilingüe del *Gītā*, que compré siendo adolescente, cuando estaba profundamente cautivada por el hinduismo semitizado del siglo XIX, ofrece la lectura anagógica y conceptual típica dentro de tal marco: «*Though I am unborn, of changeless nature and Lord of beings, yet subjugating My Prakriti, I come into being by My own Maya*» (*Shrimad-Bhagavad-Gītā*, traducción al inglés de S. Swarupananda, Calcuta, Advaita Ashrama, 1956, p. 99). Se podría argüir que esta traducción está tal vez más marcada por Occidente que una lectura que utiliza palabras griegas que tienen *por el momento* un sabor «derrideano». La autorizada traducción de Van Buitenen es: «*Although indeed I am unborn and imperishable, although I am the lord of the creatures, I do resort to nature, which is mine, and take on birth by my own wizardry*», J. A. B. van Buitenen (tr.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, cit., p. 87. [La traducción que Consuelo Martín ofrece de estos versos (*Bhagavad Gītā*, IV, 6) es: «Aun cuando en esencia no tengo origen ni fin y soy el Dios de todos los seres, dominando la naturaleza (*prakriti*), aparezco por el poder de mi propia Ilusión (*māya*)», en C. Martín Diza (ed.), *Bhagavad Gītā, con los comentarios advaita de Śankara*, p. 98. Consuelo Martín traduce, pues, *māya*, por «ilusión», aunque luego, en el «Glosario de términos filosóficos sánscritos utilizados» que la edición incluye, define el término más ampliamente como «ilusión en la visión. Existencia fenoménica que produce una realidad de apariencias», p. 331 (*N. de la T.*).]

evam etad yathattha tvam ātmanam paramesvara
 drastum icchami te rupam aisvaram purushottama
 [*Bhagavad Gītā*, XI, 3].

El motivo más fuerte de este pareado es el «pero» implícito con suma rotundidad entre ambas líneas. La primera línea dice: «Sí, Señor, *eres* como dices» —en virtud de la mecánica de la no representabilidad transcendental, *eres* el depositario y el ejemplo singular de una ley especial. La segunda línea dice: «Anhele ver tu forma divina». La relación entre las dos líneas es: «Lo siento, sé que me equivoco (¿un error categórico?, ¿falta de fe?, ¿flaqueza humana?), pero...». En respuesta a esta importante petición que se disculpa de antemano, el texto presenta a Krisna mostrándose como cosmógrafo y, en verdad, de una peculiar manera, como ontógrafo que puede contener un historiógrafo. (Éste es el otro pasaje que Hegel cita como prueba de la repetición monótona de la misma representación escandalosa a lo largo de milenios de representación estética estática «india».) Con evidente indulgencia hacia la insistencia humana, ligada a la historia, en la verificación temporizada [*timed*], aquí, en un presente prolongado de manera algo irreal, el Tiempo como grafo excepcionalista debe invalidarse dentro de este gesto gráfico más vulgar (mostrarse a sí mismo) —la famosa *viswarupadarsana* (la visión de la forma universal) en el *Gītā*⁶⁷.

Permítaseme ofrecer una explicación detallada de los abominables neologismos comprendidos en la frase un «ontógrafo que puede contener un historiógrafo».

⁶⁷ Se pueden inferir muchas cosas del hecho de que *darsana* (visión) se suele traducir por «filosofía», aunque este uso resultaría claramente inapropiado en este caso. El uso alternativo, el acierto de constituir el objeto transcendental como objeto de la mirada, indica al mismo tiempo el problema de violar un texto cultural mediante la traducción [*darsana* = filosofía = veneración idólatra; *ergo* India (=el hinduismo sánscrito) no tiene filosofía, sino sólo religión/superstición]; y ofrece la posibilidad de una palanca deconstructiva a partir del modelo de *pharmakon* (droga/veneno), suplemento (añadido/tapa-agujeros), *différance* (borradura/revelación), etc. (¿Se puede hacer «lo mismo» con *theorein* —contemplar? No lo sé). Como no estoy ofreciendo una lectura deconstructiva del *Gītā* aquí, sino más bien utilizando la deconstrucción como excusa para la figuración de mi perspectiva, no me interesa seguir esta línea de conjeturas. Debería mencionar también que el *topos* de la recompensa por la flaqueza humana se utiliza, reiteradamente en el *Gītā* y en otros lugares, como legitimación del *bhaktiyoga*, por lo general traducido por «camino de la devoción». Kosambi señala que «para mantener unidos a la sociedad [feudal —los historiadores indios ponen ahora en entredicho este término] y al Estado, la mejor religión es aquella que hace hincapié en el papel de la *bhakti*, la fe personal, aun cuando el objeto de la devoción pueda tener defectos claramente visibles» (D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., p. 32). Como espero que quede claro a partir de las páginas siguientes, este análisis difiere del que yo hago del realzamiento del error humano como motor retórico de un desplazamiento de lo transcendental a lo social.

Cuando, en respuesta a una petición insostenible, Krisna se muestra ante Arjuna como continente del universo, debe también ampliar las dimensiones de su propio cuerpo (me doy cuenta de que se trata de un *topos* épico): como poseedor de mil brazos y mil ojos, etc., una cualidad rechazada por Hegel cual monstruosidad «sin meta ni medida» [LE I:338; 251] –de hecho, una estratagema idiomática y cultural en la dialéctica entre ley e historia–. Mucho más interés tiene para mí el movimiento que hace que Krisna *contenga* todos los orígenes, todas las evoluciones y, también, el momento presente.

Ahí tenemos a Arjuna, en el campo de batalla. Está observando ambos frentes. *Allí* está su gente –*allá*, en el campo contrario, sus primos.

Y a ti van aquellos hijos de Dhritarāstra [tío de Arjuna y padre de sus enemigos] y las multitudes de gobernantes de la tierra, Bhishma, Drona e incluso aquel hijo de Suta [Karna] junto con los mejores de nuestros guerreros. Corren a precipitarse en tus horribles bocas de despiadados dientes. Algunos de ellos se ven con las cabezas trituradas atrapados entre los resquicios de los dientes [Bhagavad Gītā, XI, 26-27].

Este vívido y memorable pasaje es una descripción del presente fenoménico real en el que se encuentra Arjuna. El príncipe está *viendo* una versión alternativa de *este* Krisna que tritura a toda *esa* gente entre los dientes de la boca. Krisna, como representación gráfica de (un) Ser transcendental [ontógrafo] contiene el presente-en-el-tiempo fluido [historiógrafo]. Sobran las explicaciones aquí: el grafo constituye la prueba que se pedía. Ser es ser-comido. El grafo del Tiempo es un devoramiento del tiempo como organización del tiempo [timing].

El agente humano, en su presente-en-el-tiempo (su aquí y ahora), no puede confiar ya en el aquí y ahora como terreno concreto de verificabilidad. Resulta muy apropiado en términos estructurales y sostiene el poder exhortatorio del texto para el «destinatario coetáneo» el hecho de que Arjuna se dirija ahora del siguiente modo a Krisna, hasta entonces su amigo. Las conmovedoras líneas que siguen constituyen una apología de la acción justificada en virtud de la fenomenicidad del puro afecto: «Si, creyéndote amigo [*sakheti*], me dirigí a ti llamándote Krisna, Yādava [prácticamente un patronímico] o amigo [*sakheti*] y si, desconociendo tu gran majestad por inadvertencia o por afecto, irrespetuosamente te ofendí [*asatkṛta*] mientras paseaba, en la cama, al descansar sentado o al comer, Ser puro, en privado y en público, te suplico que me perdones tú que eres inescrutable» [Bhagavad Gītā, XI, 41-42]⁶⁸.

⁶⁸ Arjuna está hablando en este pasaje de la diferencia entre lo humano y lo divino. Con todo el debido respeto, me parece puramente pedante explicarlo haciendo referencia a meras «cuestiones de estatus [social]», como hace van Buitenen (J. A. B. van Buitenen [tr.], *The Bhagavadgītā in the*

A través de la representación grotescamente fenoménica (*que Arjuna se hace*) de Krisna triturando los detalles de la realidad fenoménica de inmediato perceptible en el tiempo y en el espacio, la autoridad del aquí y el ahora queda socavada y, en la reacción (*de Arjuna*), la fenomenicidad del afecto queda negada y producida como excusa. (Hay que advertir que, en la primera línea del pasaje citado, Arjuna utiliza *sakheti* [como (si fueras) un amigo] no sólo como locución adverbial que modifica *yaduktam* [lo que haya dicho], sino como un modo de dirigirse a Krisna, como un nombre en vocativo –«tú, que eres *como* [si fueras] un amigo». Esto resulta aún más evidente en la medida en que la segunda parte es, en términos estrictos, gramaticalmente «incorrecta» e «innecesaria» o puramente semi-gramatical. Aquí, la función poética jakobsoniana –«como un amigo» repetido dos veces, al parecer por simetría– pone de relieve el carácter ilusorio de los juicios basados en la fenomenicidad del afecto.)

¿En beneficio de qué se ejecuta [*perform*] en el poema esta *Aufhebung* (negación y conservación en otro registro) de la aparente fenomenicidad del tiempo vivido y del afecto? Una vez más, siendo injustos con un texto complejo y repetitivo, cabe plantear que se hace en beneficio de la oportuna presentación de un orden social *concreto*, dentro de un marco que se ha revelado ya como una concesión indulgente al error humano. Este fragmento del *Gītā* no tiene mucha fama en la coyuntura actual, al igual que la «Crítica del juicio teleológico» no es, a decir verdad, la parte que con más detenimiento se lee de la *Crítica del juicio*. Mi tesis es que en esta parte del texto, la exhortación *social* real llega, formulada, no como una traición o contradicción de los pasajes transcendentales que tanto se han celebrado, sino como una concesión adecuada, un reconocimiento del error humano, una indulgencia. Después de esto, el tono del relato se hace mucho más «temporal» (por utilizar este adjetivo cargado de connotaciones). (La «mala» escritura social, contrapuesta a la «buena» escritura transcendente, se inserta de manera indulgente y clandestina en respuesta al error humano. Lo «humano» produce una *coartada* para lo que es *in illo tempore*.)

A través de estos cantos, entonces, pueden por fin las cuatro castas –*brahman*, *ksatriya*, *vaisya* y *sudra*– aparecer nombradas como tales:

El control de los sentidos y la mente, la austeridad, la pureza, la paciencia, la rectitud, el conocimiento de las escrituras e incluso la sabiduría y la fe en el futuro nacen

Mahābhārata, cit., p. 167, nota 9). El enfoque bajado-a-tierra de Kosambi aplanan necesariamente el texto, porque no lee con la suficiente atención: «[E]l propio Dios demoníaco señala la moraleja: que en realidad ya él había destruido a todos los guerreros sobre el campo de batalla; y el hecho de que Arjuna los mate no sería más que un asunto puramente formal gracias al cual podría ganar un reino opulento», D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., p. 17.

del ser propio [*svabbāva*] del *brahman*. El heroísmo, el arrojo, la fortaleza, la disponibilidad, e incluso el ánimo en las batallas, la generosidad y el don de mando nacen del ser propio del *ksatriya*. La agricultura, la ganadería y el comercio nacen del ser propio del *vaisya*. El ser propio del *sudra* genera trabajo cuya esencia es servir a otros [*Bhagavad Gitā*, XVIII, 42-44]⁶⁹.

La alegría propia del ser llamado *sudra* se explica del siguiente modo: una «alegría que [...], desde el principio al final [...], surge a partir del sueño, la pereza y la negligencia» [*Bhagavad Gitā*, XVIII, 39].

Estas estampas están efectivamente lejos de la grafía transcendental. Habitualmente se toman como prueba de la heteropraxis funcional del comportamiento social hindú. Mi tesis es que, en este gran texto, que Hegel consideraba estático y monótono, se da cabida a este tipo de compendio mediante la estratagema textual de la petición errónea e insostenible que se disculpa de antemano, aceptada por indulgencia hacia un error humano que debe no obstante negar la fenomenicidad del afecto y negar el terreno de verificación por medio del llamado presente vivido concreto. El nombre propio de la casta se erige como una marca que cubre la transición de una sociedad tribal de linaje, en la que uno no puede matar a sus familiares, a algo más parecido a un Estado, donde las lealtades se dirigen a categorías más abstractas de autorreferencia⁷⁰.

⁶⁹ Hasta este momento, sólo se había utilizado, en varias ocasiones, el nombre propio *ksatriya* (guerrero), pero no como un indicador de casta entre otros cuatro, sino como una interpelación ideológica general dirigida a Arjuna. Antes de hacer ninguna afirmación, habría que analizar con cuidado la estrategia enunciativa del verso IV.13, que Radhakrishnan y muchos otros eligen invariablemente como prueba de la definición vocacional de casta, liberadora y flexible, que Krisna ofrecería en el *Gitā* (S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, cit., p. 79). Matilal identifica una tradición crítica dentro de la propia ortodoxia brahmánica, comoquiera que se defina. El tratamiento que da al campo de batalla como campo del *dharma* (*dharmakshetra*), como, a su vez, campo de observancia de la regla; su crítica de Max Weber a través de un comentario sobre la relación entre casta y karma; y su sagaz seguimiento del desliz entre *svadharma* y *svabbāva*, vinculan su estudio, tal como ya he sugerido, al estudio de la formación de la cultura en el subcontinente indio y sus variantes diaspóricas y globales actuales. La postura general de Hegel sobre las castas puede encontrarse en *The Philosophy of History*, cit., p. 168.

⁷⁰ Sería interesante trasladar esto a la dialéctica entre alianza y filiación en la territorialización y codificación de G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 145 y ss. [ed. cast. 151 y ss.]. Recordemos, no obstante, que, aunque estos autores son críticos con las conexiones entre etnografía y psicoanálisis, ellos mismos comparten algunos de los prejuicios históricos (tales como la fe en el «despotismo oriental») sostenidos por la cultura del imperialismo. Véase, por ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, traducción al inglés de B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 351 ss. [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 388 y ss.].

A través de esta lectura crudamente dialéctica de un momento en el *Gītā*, he intentado deconstruir la autodiferenciación gráfica que Hegel hace frente al sujeto en India (un estadio del simbolismo inconsciente). He intentado demostrar que es posible leer «Hegel» y «*Gītā*» como dos versiones muy diferentes de la manipulación de la cuestión de la historia con intereses políticos, para la aparente revelación de la Ley.

Una de las diferencias es el excepcionalismo del *Gītā*, frente a la normatividad euroteleológica de Hegel. En el capítulo III, analizo la posibilidad de que, en el contexto de la generización, el excepcionalismo pudiera ser una parte de la psicobiografía reguladora india⁷¹.

En uno de los primeros pasajes de su crítica de Hegel, Marx escribe de una manera congruente con una imagen gráfica del sistema hegeliano. Si se atiende a la organización del pasaje marxiano en su contexto, creo que es posible leerlo como una indicación de que este sistema hace aparecer al Ser enajenado de sí mismo [*sich entfremdetes Wesen* –un Ser que no se adecua a las líneas que le son propias, por así decirlo], a pesar de que parece presentar al ser volviendo a sí mismo a través de un proceso de necesaria alterización [*Entäusserung y Aufhebung*]: es «la confirmación [*Bestätigung*] del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación [*negation, Verneinung*] [...] y su transformación en sujeto»⁷².

Se produce una interesante lectura al poner en relación el uso que hace Marx de *Verneinung* con el posterior uso que hace Freud de este término (con el que el primero no está en disonancia), ahora traducido frecuentemente como «negación» [*denegation*]: «Un juicio negativo [*die Verurteilung*] es el sustituto intelectual de la represión; su “no” es el sello [*Merkzeichen*] de la represión, un certificado de origen como, pongamos, “*Made in Germany*”»⁷³. De acuerdo con esta línea de argumentación, el juicio se convierte en una marca gráfica visible de la negación.

Si leemos a Marx retrospectivamente con este pasaje freudiano en la cabeza, se puede decir que el grafo hegeliano visibiliza el certificado de origen reprimido: «*Made in* (o para: efecto o condición) el Capitalismo». Marx lo muestra desplazando el sistema a «la esfera de la economía política», para poner de manifiesto el extrañamiento del sistema, su descarrilamiento, de tal suerte que los resultados que éste calcula se in-

⁷¹ La idea que Matilal ofrece de Krisna como agente moral emulable y esta idea de Krisna como regulador excepcionalista ponen de relieve con elegancia la diferencia entre estudios de la cultura analíticos y deconstructivos (véase B. K. Matilal y G. C. Spivak, *Epic and Ethic. Indian Examples*, cit., capítulo 2).

⁷² Karl Marx, *Early Writings*, traducción al inglés de R. Livingstone y G. Benton, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 393 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción al castellano de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1979, pp. 198-199].

⁷³ SE XIX 236; OC CXLVII.

vierten hasta hacerse irrelevantes: «Esta realización [*Verwirklichung*] del trabajo aparece en la esfera de la economía política como *desrealización* [*Entwirklichung*] del trabajador, la objetivación [*Vergegenständlichung*] como *pérdida del objeto* y servidumbre a él [*Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*], la apropiación [*Aneignung*] como *extrañamiento* [*Entfremdung*], como *alienación* [*Entäusserung*]]⁷⁴.

Freud había indicado la utilidad de la negación como sigue: «Mediante [*vermittels*] el símbolo de la negación, el pensamiento se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos que le son indispensables para un funcionamiento adecuado». Tal vez sea en reconocimiento de ese funcionamiento enriquecido y adecuado que debe algo a la negación (en un sentido más protofreudiano que estrictamente «filosófico») por lo que Marx, en la frase que sigue a mi cita, enmarca el sistema hegeliano en la organización narrativa del tiempo [*narrative timing*] del *das Aufheben* —el esfuerzo por efectuar una *Aufhebung*— en vez de en el Tiempo gráfico de la *Aufhebung*, la superación dialéctica consumada.

Uno de los ejemplos más escandalosos de este tipo de desliz entre el esfuerzo por efectuar una *Aufhebung* y la *Aufhebung* consumada (si es que puede existir tal consumación) es el acceso del colonizado, en función de alianzas de clase y formaciones de clase, al patrimonio y la cultura del imperialismo. En otras palabras, la «*Aneignung* [apropiación]» se convierte en «*Entfremdung* [extrañamiento]» no sólo en la esfera de la economía política propiamente dicha. Si se supone una «*propí(o)-edad*» (o *Eigenschaft*) del terreno cultural —un supuesto estratégicamente necesario para este cálculo, y nada más—, todo lo conseguido a través de este acceso de clase a la cultura del imperialismo fue un extrañamiento. Cualquier intento de consolidar un terreno cultural por estos medios definió a los pueblos sin acceso como componentes *de* y, de hecho, *para* ese terreno presunto, en una caricatura del repudio [*foreclosure*] en Kant. Este extrañamiento y este repudio [*foreclosure*] se están ahora re-interpretando como diferentes «fundamentalismos», un retorno de lo reprimido. El clima actual de entusiasmo acrítico por el Tercer Mundo, en los márgenes radicales de la pedagogía humanista del Norte, demanda que el habitante de ese Tercer Mundo tome la palabra como auténtico miembro de una minoría étnica plenamente representativo de su tradición. Esta demanda ignora de partida un secreto a voces: que la etnicidad no turbada por las vicisitudes de la historia y perfectamente accesi-

⁷⁴ K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 324 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., pp. 105-106 (traducción ligeramente modificada)]; las cursivas son de Marx. No es éste el lugar para exponer mi convicción de que *Entfremdung* (extrañamiento) y *Entäusserung* (alienación) conllevan, por lo general, cargas de significado diferentes en Marx: la primera, un error ontológico en el que ha incurrido la filosofía en colaboración con la economía política; la segunda, una necesidad ontológica de la afirmación misma del ser y hacer (humanos).

ble como objeto de investigación es una creación a la que contribuyeron con sus esfuerzos, mediante la cultura del imperialismo, la devoción disciplinaria del antropólogo, la curiosidad intelectual de los primeros colonos y los estudiosos europeos en parte inspirados por ellos, *así como* los nacionalistas de las élites indígenas, y que, por lo tanto, el (verdadero) objeto (de investigación) está «perdido».

Habría mucho que decir sobre esta negociación no revisada entre el tercermundismo estadounidense –vendido como alternativa a «la Izquierda» y, a la par, como expresión de «la Izquierda»– y la construcción del objeto del colonialismo/nacionalismo, donde cada uno de estos elementos legitima al otro. Pero aquí me limitaré a llamar la atención sobre una cuestión: puede que la negociación actual no sea nada más y, desde luego, nada menos que un desplazamiento de la negociación entre colonialismo y nacionalismo, aun cuando éste estuviera en apariencia y, en su contexto, convincentemente, tomando postura contra aquél:

Las tensiones contradictorias dentro de la ideología nacionalista en su lucha contra el predominio del colonialismo [llevaron a] [...] una resolución que se construyó en torno a la separación del dominio de la cultura en dos esferas –la material y la espiritual–. En la esfera material era donde los enunciados de la civilización occidental eran más potentes. La ciencia, la tecnología, las formas racionales de organización económica, los métodos modernos de estatalidad, todo esto dio a los países europeos la fuerza para subyugar a pueblos no europeos e imponer su dominio en todo el mundo. Para superar esta dominación, los colonizados debían aprender esas técnicas superiores de organización de la vida material e incorporarlas dentro de sus propias culturas. Éste era uno de los aspectos del proyecto nacionalista de racionalización y reforma de la cultura tradicional de su pueblo. Pero esto no podía significar la imitación de Occidente en todos los aspectos de la vida, porque entonces la propia distinción entre Occidente y Oriente desaparecería –y la identidad propia de la cultura nacional se vería en sí misma amenazada–. De hecho, tal como sostenían los nacionalistas indios de finales del siglo XIX, no sólo no era deseable imitar a Occidente en lo que no fueran los aspectos materiales de la vida, sino que ni siquiera era necesario hacerlo, porque, en el terreno espiritual, Oriente era superior a Occidente. Lo que era necesario era cultivar las técnicas materiales de la civilización occidental moderna, a la vez que se conservaba y se fortalecía la esencia espiritual característica de la cultura nacional. Esto completaba la formulación del proyecto nacionalista y, como justificación ideológica de la apropiación selectiva de la modernidad occidental, ha seguido ejerciendo una gran influencia hasta el día de hoy⁷⁵.

⁷⁵ Partha Chatterjee, *The Nationalist Resolution of the Women's Question*, ponencia 94, Calcuta, Centre for Studies in Social Sciences, 1987, p. 6. Véase también Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed, 1986, pp. 254-261 *passim*.

Dentro de este guión, el *Gītā* reaparece para ocupar un lugar importante en la representación de la esfera cultural y espiritual⁷⁶. Destacados nacionalistas declaran entonces que el canto tiene un núcleo atemporal que es suprahistórico, en lugar de todavía-no-histórico, como en Hegel. Mi metáfora-concepto de la grafía del tiempo interviene en este contexto, aunque sea de manera rudimentaria, a través de la noción de las estructuras perennes de la mente humana universal. Me atrevería a sostener que, al igual que el nacionalismo es, en muchos sentidos, una legitimación desplazada o invertida del colonialismo, este enfoque constituye un desplazamiento de lo que he llamado, metonímicamente, «Hegel».

Repetiendo lo dicho: ni el sujeto colonial ni el poscolonial habitan la perspectiva (im)posible del informante nativo o del destinatario coetáneo implícito. «Hegel» se refracta en el sujeto colonial. Presento a continuación citas de tres fuentes: en primer lugar, *Essays on the Gītā* [Ensayos sobre el *Gītā* (1916)], un texto reflexivo de Aurobindo Ghose, famoso activista nacionalista convertido en sabio; en segundo lugar, *The Hindu View of Life* [La visión hindú de la vida (1927)], un importante texto de Sarvepalli Radhakrishnan, filósofo nacionalista convertido en hombre de Estado; y, por último, *Marxism and the Bhagvat Geeta* [El marxismo y el *Bhagavad Gītā*], un texto marxista mecánico, publicado en 1982 y recibido con tolerante desdén por los autóctonos sofisticados⁷⁷.

En la primera obra, el texto del *Gītā* se divide, al igual que el cuerpo político colonizado, en lo material y lo espiritual. Su estructura queda aplanada. Lo que entonces se diagnostica como el aspecto material del texto, circunscrito en el tiempo, no tiene desde luego nada que ver con la vivacidad estructural ardida que me he esforzado en señalar. Así habla Sri Aurobindo:

Sin duda, [en nuestro intento de leer el *Gītā*] podemos mezclar una buena dosis de error, derivado de nuestra individualidad y de las ideas en las que vivimos, como les sucedió a hombres mucho más importantes antes que a nosotros, pero, si nos sumergimos en el espíritu de estas grandes Escrituras y, sobre todo, si hemos intentado vivir en ese espíritu, podemos estar seguros de encontrar en él toda la verdad real que seamos capaces de recibir, así como el influjo espiritual y la ayuda efectiva que, personalmente, nos corresponda sacar de él. Y, después de todo, para ofrecer esto es

⁷⁶ A. Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, cit., p. 47.

⁷⁷ Aurobindo Ghose, *Essays on the Gītā*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1972; S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, cit.; y S. G. Sardesai y Dilip Bose, *Marxism and the Bhagvat Geeta*, Nueva Delhi, People's Publishing House, 1982. Para tener un acceso al torrente continuo del discurso académico, véase, por ejemplo, Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, Londres, Heath Cranton, 1927. Ésta es la persona de la que se burla Kipling en *Kim*.

para lo que se escribieron las Escrituras; lo demás es polémica académica o dogma teológico. Sólo aquellas Escrituras, religiones y filosofías que se puedan renovar y revivir así, constantemente, y cuya sustancia de verdad permanente se pueda reconfigurar y desarrollar sin cesar en el pensamiento interior y en la experiencia espiritual de una humanidad en desarrollo, siguen teniendo una importancia viva para los hombres [*mankind*]. Las demás permanecen como monumentos del pasado, pero no tienen ninguna fuerza real o impulso vital hacia el futuro. En el *Gītā*, hay muy poco que sea sólo local o temporal y su espíritu es tan amplio, profundo y universal que hasta ese poco se puede universalizar fácilmente⁷⁸.

Es casi como si todo el grafo hegeliano del viaje del espíritu virara bruscamente hacia un universalismo desracializado, en el que el nacionalista colonial culto puede negar el colonialismo. «La experiencia espiritual de una humanidad en desarrollo» no es ni hindú ni Hegel, sino un poco las dos cosas.

Hacia 1927, la propia voz de la «polémica académica» defiende la causa de la legitimación. Ahí tenemos a Radhakrishnan, escribiendo desde la Universidad de Oxford:

El método hindú de reforma religiosa contribuye a provocar un cambio no en el nombre, sino en el contenido. A la par que se nos permite conservar el mismo nombre, se nos alienta a ahondar en su significado. Por poner un ejemplo conocido, el Yahveh del Pentateuco es un espíritu aterrador [...]. La concepción del Ser Supremo que ama la misericordia en lugar del sacrificio, que abomina de las ofrendas que suponen la hoguera y que se revela a los que anhelan conocerle se hace valer en los libros de Isaías y Oseas. En la revelación de Jesús, tenemos la concepción de Dios como amor perfecto. El nombre «Yahveh» es el lazo común que une estas diferentes evoluciones. En el hinduismo, cuando se acepta un nuevo culto, se conserva el nombre aunque se lleve a cabo un refinamiento del contenido. Por citar un ejemplo de la primera literatura en sánscrito, es evidente que Kali, en sus diversas formas, es una diosa no aria. Pero poco a poco pasa a identificarse con la Divinidad suprema [...]. De igual modo, Krisna se convierte en la Divinidad suprema en el *Bhagavad Gītā*, con independencia de cuál pudiera haber sido su origen pasado⁷⁹.

A Radhakrishnan le resulta posible trazar un paralelismo claro y adecuado entre la evolución de lo preario a lo ario y la que se dio del judaísmo al cristianismo. El modelo de un espíritu de la humanidad en desarrollo se alinea, en su inspiración na-

⁷⁸ A. Ghose, *Essays on the Gītā*, cit., p. 3.

⁷⁹ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, cit., pp. 32-33.

rrativa, con ese mismo «Hegel» que sentenció frente a Humboldt que los descubrimientos científicos modernos habían quitado todo fundamento a la reivindicación de una grandeza transcendental de la filosofía de los hindúes, un mito perpetrado por Pitágoras y sus seguidores (véase la nota 59). El agente del hinduismo es el sujeto nacionalista/colonial culto que «refina» la religión realzando sus rasgos universalistas. (Se podría señalar que «sanskritización» significa literalmente «refinamiento».) El *Gītā* es, entonces, el manantial de la filosofía de los arios, donde la casta se reinscribe como secreto de la libertad, coincidiendo en gran medida con la famosa frase de Marx: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos»⁸⁰.

Hay con frecuencia una cierta pérdida de estilo en el descenso o paso de la alta cultura del nacionalismo dentro del imperialismo territorial a esa búsqueda de la «identidad nacional» que confunde religión, cultura e ideología en la nación que acaba de independizarse. Aunque todavía es posible toparse con los ingredientes de la universalización anterior del *Gītā*, es más común encontrar un fundamentalismo o «nativismo» férreo. Y, enfrentado a él, un lenguaje «marxista» igual de férreo que, por lo general y tal vez comprensiblemente, no tiene paciencia con los dobleces y pliegues de los textos antiguos. Comentando el modelo relativamente excepcionalista del *sthitaprajna* o del hombre-establecido-en-la-sabiduría ofrecido por Krisna, figura por completo excepcional, esto es lo que este tipo de enfoque tiene que decir:

Tenemos el famoso verso que dice, «[a]quello que es noche para todas las criaturas, es día para el dueño de sí mismo, y lo que es día para aquellas, es noche para el que ve, para el sabio» [*Bhagavad Gītā*, II, 69]. Así que lo que es día para ti y para mí, es noche para el *sthitaprajna* y lo que es noche para nosotros es día para él. La insinuación está clara. Las masas están hundidas en la ignorancia, la codicia, la voluptuosidad, la tentación, la violencia y mucho más. Aquel que ha visto la Luz no se ve afectado por todas las debilidades humanas⁸¹.

En este pasaje, no se pone en duda ninguno de los presupuestos filosóficos de las fabulaciones hegelianas o nacionalistas. Se ignoran forzosamente los mecanismos extraordinarios por los cuales el texto consigue aprobación. Es más, se considera que la admiración nacionalista por el *Gītā*, destinada a conservar un sentido de

⁸⁰ Karl Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en *Surveys from Exile*, traducción al inglés de D. Fernbach, Nueva York, Vintage, 1974, p. 146 [ed. cast.: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 11; ed. or.: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, 1852].

⁸¹ S. G. Sardesai y D. Bose, *Marxism and the Bhagvat Geeta*, cit., p. 24.

«continuidad nacional», por más falaz que sea, constituye un pretexto ennoblecedor en su tiempo y lugar.

Los impulsos hacia una nueva pedagogía estadounidense del «Tercer Mundo» no pueden dejar de engranarse en la cadena de desplazamientos que estoy reuniendo aquí, estableciendo este tipo de conexiones amplias. Tal vez su papel crítico –precisamente, el de no comprometerse con la tarea de restauración de un «indio histórico» perdido, arrasado por el cronotipógrafo hegeliano y que hoy acecha en el alma indígena generalizada– ha producido una celebración demasiado acrítica de lo «híbrido» que, sin darse cuenta, legitima lo «puro» por inversión. El nativista puede entonces olvidar que no existe ningún punto de vista indio auténtico (*eigentlich*) *históricamente* disponible que pueda ahora dar un paso al frente (*hervortreten*) y reclamar su lugar legítimo en el relato de la historia mundial. Si, como profesores y críticos literarios, hubiésemos podido enseñarnos y enseñar a nuestros estudiantes el camino hacia *figuraciones* bien fundadas de esa perspectiva «perdida», entonces la situación geopolítica poscolonial podría haber servido como una especie de paradigma para el pensamiento de la propia historia como figuración que descifra algo con «pedazos de lo real».

Escribiendo en la metrópolis o en la antigua colonia, muchos de nosotros estamos bregando por establecer negociaciones positivas con la grafía epistémica del imperialismo. Sobre algunas de las zonas oscuras de la micrología de la manipulación de la ley y la historia que atraviesan el cuerpo del gran relato del imperialismo, no se puede decir nada de bueno. Y, sin la vigilancia que intento poner en escena aquí, nuestra buena voluntad disciplinaria puede convertirse en cómplice de esas zonas. En esta panorámica general, no puedo iluminar esas zonas oscuras de manera nada detallada. Permítaseme hacer en cambio un movimiento impertinente. Puesto que la estrategia de este libro es, por lo menos en parte, tratar de persuadir a través de la discontinuidad de conexiones o reconstelaciones extrañas, invitaré al/la estudiante o al/la estudioso/a de estudios culturales a descifrar la relación entre mi versión del relato de la cronotipografía del imperialismo y la historia contada en el siguiente informe de la Comisión Internacional de Juristas y la Conferencia Cristiana de Asia:

En algunos países [de la región del sur y del sudeste asiático], la negación [de derechos civiles y democráticos básicos a los desheredados de distinto tipo] está incorporada en la constitución y en las leyes, mientras que, en algunas áreas, se esconde bajo el disfraz del fundamentalismo religioso [he estado defendiendo, con el apoyo de autores como Chatterjee y Jayawardena, que ambos son desplazamientos uno del otro en la formación discursiva poscolonial] [...]. En algunos casos, las legislaciones llevan los mismos nombres –como la *Official Secrets Act* [Ley de Secretos Oficiales] de Malasia e India– o nombres parecidos (por ejemplo, la *National Security Act* [Ley de Seguridad

Nacional] de India; la *Public Security Act* [Ley de Seguridad Pública] de Nepal; la *National Security Law* [Ley de Seguridad Nacional] de Corea del Sur; la *Internal Security Act* [Ley de Seguridad Interior] de Malasia y Singapur; y la *Internal Security Act* [Ley de Seguridad Interior] de Pakistán) [...]. La religión o las doctrinas tiránicas en nombre de la religión se están entretejiendo en las constituciones de algunos países para eliminar [estos] derechos [de las minorías étnicas, las mujeres, etcétera]⁸².

Consideren ahora el lenguaje que está utilizando la élite indígena del «Tercer Mundo» para describir los fundamentos de tales prácticas: «La monodoctrina del “Panchshila”, una ideología de Estado obligatoria, que comprende: “la Fe en un Dios supremo y único, una humanidad justa y civilizada y la unidad [de la nación] [...]”».

Si nos quedamos *atrapados* en el revoltijo entre afirmaciones y contraafirmaciones sobre una cronotipografía arbitradora y legiferante —ninguna formación disciplinaria puede escapar *del todo* a esta trampa—, la única alternativa a la admiración hiperbólica hacia el miembro de una minoría étnica bien pudiera ser proclamar que:

A decir verdad, este gigante desafiado [Estados Unidos] [...] puede estar a punto de convertirse en un David frente al creciente Goliat del Tercer Mundo. Sueño con que nuestros hijos preferirán unirse a este David, con sus errores e *impasses*, armado de nuestro error y dar vueltas sobre la Idea, el Logos, la Forma: en suma, la antigua Europa judeocristiana. Aunque no es más que una ilusión, me gusta pensar que puede tener un futuro⁸³.

Para tomar distancia de esta razonable oposición binaria, acaso podamos utilizar la perspectiva (im)posible del informante nativo. Tal como ya he indicado, la *posibilidad* del informante nativo se inscribe como prueba en la producción de conocimiento científico o disciplinario europeo de la cultura de otros: desde el trabajo de campo, pasando por la etnografía, hasta llegar a la antropología. Por supuesto que no es posible volver sobre esa subordinación aparentemente benéfica de la «organi-

⁸² «Internationalism of Oppressors», *Economic and Political Weekly* 23, 4 (23 de enero de 1988), p. 108. Los detalles de la política indonesia contemporánea y el papel que desempeña allí la «religión» son tan intrincados que están directamente fuera de mi alcance. Dejemos que esta ligera intrusión se quede aquí, marcando el abanico de conjeturas que he lanzado desde la ignorancia.

⁸³ Julia Kristeva, «My Memory's Hyperbole», en Domna C. Stanton (ed.), *The Female Autograph. Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 235. Estas palabras adquieren una violencia añadida en el momento de la corrección, en pleno despliegue de la «Operación Tormenta del Desierto». La exhortación de Kristeva en defensa de los «extranjeros» —incluida en el catálogo de la segunda Bial de Johannesburgo— sigue siendo desconcertantemente eurocéntrica.

zación del tiempo» [*timing*] al «Tiempo» (grafo de la Ley) hasta llegar a un origen restituible, si es que hay un origen que encontrar⁸⁴. Pero el/la lector/a y el/la profesor/a resistentes pueden por lo menos (e insistentemente) tratar de deshacer esa subordinación incesante a través de la figuración del nombre —«informante nativo»— dentro de la perspectiva de un/a lector/a. ¿Seguimos estando condenados a dar vueltas alrededor de «Idea, Logos y Forma» o cabe al menos invocar lo (ex)orbitante?

III

Para un marxista, Marx sigue moviéndose a medida que el mundo se mueve. Y yo sigo queriendo escribir este apartado de otro modo. Una manera sería empezar con una cita del *Manifiesto Comunista*: «Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres»⁸⁵. Aunque este pasaje viene inmediatamente después de una descripción de la fábrica *pre*-fordista, la presciencia de Marx se cumple con el posfordismo y con la explosión del trabajo doméstico global. La mujer subalterna es hoy en día, en enorme medida, el soporte de la producción.

A continuación, realizaría una lectura de la lectura que hace Marx de la forma mercancía como emplazamiento de la homeopatía que controlaría la *différance* de capitalismo y socialismo. Se ha demostrado que el imperialismo introduce una movilidad hacia la socialización y diría que esto es así tanto en el caso del comunismo internacional como en el del capitalismo internacional. Y, en el nuevo nuevo orden económico internacional tras la desintegración de la Unión Soviética, lo que se ha

⁸⁴ Este tipo de afirmaciones genera resentimiento entre anticolonialistas metropolitanos, así como entre un grupo creciente de intelectuales urbanos autóctonos que, a pesar de ser ellos mismos críticos con el nacionalismo hegemónico en India, tienen una paradójica inclinación a identificar «India» con la perspectiva de los centros urbanos donde viven y enseñan. En ocasiones, este sentimiento puede tornarse en un tipo bastante insidioso de nacionalismo que descalifica todo análisis diaspórico. Sin perjuicio de un desarrollo ulterior de una argumentación que analice esta posición, me gustaría asegurar, para calmar los ánimos, que este tipo de afirmaciones también se refiere a la naturaleza de los orígenes «auténticos» en general y actúan en contra de la autoridad de orígenes dominantes absolutamente establecidos como «Hegel». Nuestra vigilancia va dirigida a que las contraafirmaciones de orígenes alternativos, proferidas por el estrato autóctono dominante como representante autoelegido de los subordinados, no legitimen el vanguardismo de los «orígenes» establecidos por mera inversión.

⁸⁵ Karl Marx, *The Communist Manifesto*, editado por F. L. Bender, Nueva York, Norton, 1988, p. 62 [ed. cast.: K. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista* (1848), Madrid, Akal, 2001, p. 31].

socializado de manera más efectiva es el trabajo de la mujer subalterna definida en términos patriarcales.

Ampliaría esto mediante una teorización marxista de la ingeniería reproductiva y del control demográfico como socialización de la fuerza de trabajo reproductiva. [Ofrezco a continuación, de manera taquigráfica, la taxonomía no exhaustiva que este tipo de teorización me ha permitido formalizar en el aula, tentativamente, con la esperanza de que las feministas marxistas activas en la resistencia económica global puedan reproducir el análisis. Pero, ¿les interesarán Kant y Hegel? De cualquier modo, ésta es la taxonomía taquigráfica de la gestión discursiva codificada de la nueva socialización del cuerpo reproductivo: (a) derechos reproductivos (sustitución *metonímica* de la identidad de la mujer por el sujeto medio y abstracto de derechos); (b) alquiler de úteros (sustitución *metafórica* de la fuerza de trabajo reproductiva media y abstracta como sujeto femenino realizado de la maternidad); (c) trasplante (desplazamiento del erotismo y del sujeto generalizado presupuesto del afecto inmediato); (d) control demográfico (objetualización del sujeto femenino de la explotación de cara a producir una coartada para los tamaños desmesurados mediante la racionalización demográfica); y (e) trabajo doméstico posfordista (codificación clásica de la espectralidad de la razón como individualismo empirista, complicado por la ideología de género). Sólo después del análisis de una taxonomía posible de la recodificación de esta socialización, describiría el teatro de la resistencia global donde estos temas son ahora primordiales]⁸⁶.

⁸⁶ La forma mercancía es el emplazamiento del control homeopático sostenido de la *différance* crónica entre socialismo y capitalismo –porque, con las cosas, genera «más» (*Mehrwert* = plusvalor) y, con las personas, permite la abstracción y, por lo tanto, la separación de la intención individual–. El magistral ensayo de Etienne Balibar, «In Search of the Proletariat» [En busca del proletariado], podría asumir esto si se alejara del pietismo residual de la mercancía que se interpone en su camino (Etienne Balibar, «In Search of the Proletariat» en *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, traducción al inglés de J. Swenson, Nueva York, Routledge, 1994; ed. or.: «L'idée d'une politique de classe chez Marx», en *Les Temps Modernes* 451 (febrero de 1984). Hagamos saltar la oposición binaria entre «fuerza de trabajo sólo [como] mercancía» y las jerarquías heterogéneas de raza-género-migración (p. 147; cursiva del autor), y pensemos en una oscilación en la que el cálculo racional de la mercificación protege de los peligros de una política de la identidad meramente fragmentada –y no sólo en la esfera económica–. Balibar describe «el término “proletariado”» como un vocablo que «sólo connota la naturaleza “transicional” de la clase obrera [...] y acentúa la dificultad de mantener unidos, sin aporía ni contradicción, el materialismo histórico y la teoría crítica de *El capital*» (pp. 126-127). ¿Por qué los intelectuales marxistas tienen tanto interés en mantener cosas unidas, cuando la «historia», la «cultura», la «vida real» (grandes y difíciles palabras) están siempre en movimiento? –una pregunta que le hago a Fredric Jameson en el capítulo IV–. Balibar ve esta transicionalidad como una incapacidad «para formular el concepto de *ideología proletaria* en el sentido de *ideología de los proletarios*» (p. 148; cursiva del autor). Debemos leer esto como el momento en que el

Sugeriría que, en la tradición del marxismo, se ha repudiado [*foreclosed*] y se sigue excluyendo esta reinscripción actual de la perspectiva llamada el «informante nativo». Porque Marx era el intelectual orgánico del capitalismo europeo. (Esto también habría que discutirlo.) Citaría, como muestra de este repudio [*foreclosure*], a la izquierda electoral del mundo en desarrollo, así como la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de Naciones Unidas, celebrada en El Cairo en 1994, y la Conferencia Mundial sobre la Mujer de Pekín (1995); y, también, *Espec-*

texto marxiano transgrede sus propios protocolos –por el momento Balibar es nuestro guía– para que se le pueda dar la vuelta, permitiendo que el subalterno (que no tiene la misma extensión semántica que el proletario) entre en la fase colonial y dando cabida al actual sujeto nacionalista-bajo-tachadura, en deambulación por el planeta y originario del Sur (en lugar de sólo al migrante eurocéntrico), que desplazaría la Ciudadanía Económica mediante una interrupción constante, «parábasis permanente» (P. de Man, *Allegories of Reading Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, cit., p. 301). Entonces, no hay por qué describir el paso del Comercio Mundial al mercado financiero –signatura de la coyuntura postsoviética– en el lenguaje residual de la pelota que pasa de la esfera económica a la política. Sin duda, el «sujeto del “capital”» (E. Balibar, «In Search of the Proletariat», cit., p. 143) es «formal» y todo lo que se sigue de ello. El proyecto de Marx consiste en desplazar una definición restringida del sujeto [que ignoraría la «sobreadecuación», que vale más (*Mehrwert* = plusvalor) que sí mismo] con respecto a la intención del agente, para que pueda ocupar (*besetzen* –«¿cargar?») esta posición de sujeto por otros, no sólo por sí-mismos. Diríamos que esto no puede resistir por sí solo al cambio de modo de producción (económico) o gobierno (político), aunque estos cálculos le hagan de soporte. Por lo tanto, *différance*, no *Aufhebung* definitiva. Así es como rebatimos la perspicaz crítica de Balibar del «mito de la clase obrera “integrada”» (*ibid.*, p. 149), no postulando que los «“movimientos de población” son la principal base de explicación de los “movimientos de masas”» (*ibid.*, p. 146). Hace una generación, Raymond Williams asignó el marxismo a Gran Bretaña, inscribiéndolo como *El campo y la ciudad* (Raymond Williams, *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press, 1973 [ed. cast.: *El campo y la ciudad*, traducción al castellano de A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001]). La migración eurocéntrica poscolonial es histórica, «un aspecto orgánico de la forma [pos]moderna [de las relaciones capitalistas de producción]», en la misma medida en que la clase obrera «integrada» lo era con respecto a lo «moderno» (E. Balibar, «In Search of the Proletariat», cit., p. 149). A menos que superemos a Samir Amin, que extrapola esta explicación a la historia del mundo antes de Europa (véase la página 96), y estudiemos la idea esbozada de los movimientos antes de lo (ab)origen. Como bien saben Mahasweta, Toni Morrison y Coetzee (entre muchos otros), la «historia» se adentra entonces en la «geología» [véase el capítulo II y G. C. Spivak, «Acting Bits/Identity Talk», en Henry Louis Gates, Jr. y Anthony Appiah (eds.), *Identities*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 171]. A decir verdad, en la coyuntura actual, nos llega del «campo» una provechosa crítica de la homeopatía de la mercificación. Marx pensó la capitalización de la tierra como parte de la pre-historia del capital. Con la explotación, la apropiación y la contaminación actuales de la biodiversidad, la linealidad de este relato queda puesta en entredicho a través de la posmodernización de la tecnología. Y, como la tierra es irremplazable y no funciona por incentivos, el circuito del plus-valor [*more-worth*] no hace sino empobrecerla. Un límite, (como) base. Éste es el libro que no puedo escribir.

tros de Marx, de Jacques Derrida, así como «The Situation of the Left in the United States» [La situación de la izquierda en Estados Unidos], de Stanley Aronowitz, como ejemplos de aquella «perspectiva que concibe el sistema dominante no como una tradición local globalizada, sino como una tradición universal»⁸⁷.

La mujer socializada como «informante nativo» invaginaría entonces este libro⁸⁸. Lo llevaría más allá de sus contornos, ya que, en la versión actual, el último capítulo mira hacia ella en el momento en que termina. Pero no puedo hacer nada más que dejar esta marca de esa invaginación posible, porque es demasiado tarde para emprender una reescritura tan radical. A modo de recompensa insuficiente, he cambiado discretamente *Aufhebung* por *différance* para nombrar la relación entre capitalismo y socialismo. Tal cambio es aún más urgente en el contexto del proyecto global en términos estrictos: la financiarización planetaria.

Aquí tienen, pues, el texto anterior.

Carl Pletsch nos instaba a efectuar una deconstrucción kantiana, hegeliana, marxiana de la división en tres del mundo. Dejo de lado el problema de que no se puede «efectuar» una «deconstrucción» de nada. Me dispongo más bien a demostrar que, aun cuando utilicemos una visión kantiana o hegeliana para entender esta división, debemos saber también cómo leer la complicidad de los grandes filósofos europeos a la hora de nutrir tal división. He sostenido que, en la tercera Crítica de Kant y en el análisis de Hegel del simbolismo inconsciente, la figura del informante nativo era crucial y, sin embargo, se la repudiaba [*foreclosed*] –era un objeto necesariamente «perdido»–. Para los textos de Marx, no cabe el mismo tipo de comentario. Marx ha sido global de una manera en la que Kant y Hegel no lo han sido nunca. Y uno de los mayores envites de esa globalidad ha sido una comprensión de la naturaleza y del contenido del relato de la historia y de la construcción de un país no Atlántico como sujeto (agente) de la historia. ¿Dónde y cómo se insertará un país no europeo en el programa profético de lo que se considera la promesa marxista de un determinado tipo de agencia [*agency*] histórica? En el marxismo, la cuestión del informante nativo como sujeto revolucionario se institucionaliza en nombre de una vanguardia –un método más sofisticado de repudio [*foreclosure*], tal vez–, aunque el

⁸⁷ Jacques Derrida, *The Specters of Marx. The State of the Debt and the New International*, traducción al inglés de P. Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994 [ed. cast.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, traducción al castellano de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1998; ed. or.: *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993]; Stanley Aronowitz, «The Situation of the Left in the United States», *Socialist Review* 23, 3 (1994), pp. 5-79; Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, Londres, Zed, 1993, p. 10.

⁸⁸ Como siempre, mi definición de «invaginar» sigue la que Derrida ofrece en «The Law of Genre», en Derek Attridge (ed.), *Acts of Literature*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 227-228. La parte también contiene el todo, en una relación quiástica (como en la figura retórica del quiasmo).

propio Marx parecía más interesado en la cuestión de la agencia [*agency*] (acción validada institucionalmente).

Por consiguiente, en el caso de Marx, no voy a analizar el fragmento de un texto. Voy a estudiar las implicaciones de una conocida expresión que Marx probablemente sólo utilizó una vez: «El modo de producción asiático»⁸⁹. Como la extensión del campo de aplicación del término abarca la mayor parte del planeta no europeo en una época u otra, sería bastante difícil imaginar la perspectiva de un informante nativo en tales circunstancias. Después, consideraré la noción de la «forma-valor» en Marx, que puede resultar provechosa para ampliar el campo de investigación a disposición de tal perspectiva.

La crítica literaria marxista nunca mostró mucho interés en ninguno de estos dos términos. La crítica literaria marxista por lo general consideraba la cuestión del «modo asiático» resuelta por libros tendenciosos pero de fácil acceso como *Oriental Despotism* [Despotismo oriental], de Karl Wittfogel⁹⁰. En 1986, en una época en la que el interés en los estudios culturales globales se dejaba sentir de manera generalizada en las instituciones más privilegiadas de educación superior de Estados Unidos, esto es lo que Fredric Jameson tenía que decir, en un ensayo bastante influyente:

En la expansión gradual del capitalismo por el planeta, entonces, nuestro sistema económico se enfrenta a dos modos de producción muy bien diferenciados, que presentan dos tipos muy distintos de resistencia social y cultural frente a su influencia. Por un lado, las llamadas sociedades primitivas o tribales y, por otro, el modo de producción asiático o los grandes sistemas imperiales burocráticos. Las sociedades y culturas africanas, desde que se convierten en objeto de una colonización sistemática en la década de 1880, presentan el ejemplo más destacado de la simbiosis entre capital y sociedades tribales, mientras que China e India ofrecen los principales ejemplos de otro tipo, muy diferente, de compromiso del capitalismo con los grandes imperios del llamado modo asiático [...]. América Latina ofrece a su vez un tercer tipo de evolución⁹¹.

Constituye éste un esfuerzo por insertar no-Europa (ninguna palabra más digna sería suficiente) en un relato normativo eurocéntrico —«nuestro sistema económico

⁸⁹ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducción al inglés de S. W. Ryazanskaya, Nueva York, International Publishers, 1970, p. 21 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1976, p. 38; ed. or.: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 1859].

⁹⁰ Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1951.

⁹¹ Fredric Jameson, «Third-World Literature», *Social Text* (1986), pp. 68-69.

[...] dos tipos muy distintos de resistencia social y cultural frente a su influencia». Este texto simplemente acepta el «modo asiático» como un término taxonómico. Y amalgama China e India. Sin embargo, no se puede negar que el propio Jameson está decididamente en contra de la dominación atlánticoeuropea. Para entender la globalidad, entonces, ¿deberíamos desenterrar ese viejo y trasnochado modo asiático? Perry Anderson escribió en 1974 lo siguiente sobre este modo:

Estas diferencias elementales [perfiladas en su libro] no constituyen, por supuesto, ni siquiera los comienzos de una comparación de los verdaderos *modos de producción*, cuya compleja combinación y sucesión define a las verdaderas formaciones sociales de estas grandes regiones situadas fuera de Europa. [...] [Sencillamente] imposibilitan todo intento de asimilarlas a simples ejemplos de un común modo de producción «asiático». Demos a este último concepto el honroso entierro que merece⁹².

El modo de producción asiático marca un momento venerable en la teorización del otro. La manera habitual de explicarlo consiste en decir que a Marx y a Engels se les ocurrió esta expresión precisamente en respuesta a la pregunta de ¿por qué la lógica normativa del Capital no se determinó del mismo modo en todas partes? O, en términos más «teóricos», la historia del mundo, ¿es unilineal o multilineal? Al igual que la pregunta de Rousseau sobre el origen de las lenguas, la pregunta que llevó a la formulación, en gran medida insatisfactoria, del Modo de Producción Asiático es: ¿por qué hay diferencia? ¿Por qué «Europa» no es el único «mismo» idéntico a sí mismo? ¿Por qué hay una «Asia»? Es bien sabido que «Asia», en esta formulación, perdió enseguida cualquier parecido con ningún espacio empíricamente reconocible⁹³.

¿Cómo llegó Marx a la pregunta de la diferencia? ¿Y el Modo Asiático fue la única forma en que hizo esta pregunta? Para construir una respuesta a estas preguntas, pasaré por una imagen esquemática de la juventud de Marx.

⁹² P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, cit., p. 548 [ed. cast.: p. 568].

⁹³ Las preguntas sobre la diferencia, los orígenes y las historias únicos o múltiples, son, por supuesto, subproductos del imperialismo. En el Londres de la década de 1860, el conflicto entre la Sociedad Etnológica de Londres y la Sociedad Antropológica de Londres ofrece un ejemplo al respecto. Se preguntaban si la diferencia se podía articular desde el punto de vista de la lengua, en lugar del de la raza. «La creación del Instituto Antropológico [de Gran Bretaña e Irlanda en 1871] cerró la herida abierta por la Sociedad Antropológica y devolvió la antropología organizada al modelo tradicional británico de sociedades científicas que sólo se ocupan de temas científicos» (Ronald Raingere, «Race, Politics, and Science. The Anthropological Society of London in the 1860s», *Victorian Studies* [otoño de 1978], p. 70). El informante nativo pone en cuestión hasta «el modelo tradicional británico».

[Marx fue] [e]l único, posiblemente, que puso en juego su nombre [...] especialmente el porvenir político de aquello cuya firma asumió. ¿Cómo no tener en cuenta ese hecho cuando leemos a [Marx]? Poner en juego su nombre [...], hacer de todo lo que [...] ha escrito sobre [la justicia o la injusticia social] una inmensa rúbrica autobiográfica: es esto [...] de lo que debemos tener constancia [...]. Nos equivocáramos si [lo] interpretásemos como una simple presentación de identidad, suponiendo que sepamos lo que pasa con una presentación de sí mismo y con una declaración de identidad («yo, tal o cual, sujeto individual o colectivo», «yo, el psicoanálisis», «yo, la metafísica» [yo, el comunismo])⁹⁴.

Abordemos la entrada de Marx en el nombre propio a través de la cuestión de la bio-grafía así entendida. Entonces, los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 se pueden leer como «un aperitivo, un exergo, una página suelta cuyo *topos* y [cuya] temporalidad disloca[n] extrañamente aquello que, en nuestra tranquila seguridad, quisiéramos comprender como el tiempo de la vida y el tiempo del relato de la vida, de la escritura de la vida por parte del viviente»⁹⁵.

Incluso para quienes sostienen que el «verdadero» Marx empieza con *El capital*, «Marx como tal» empieza con los *Manuscritos de economía y filosofía*. De acuerdo con el protocolo de sus textos, ¿qué sentido puede haber dado Marx a su trayectoria vital, a su *currículo vitae*, hasta ese momento? ¿Cuál puede haber sido la posición de sujeto que imaginaba ocupar? Mucho más tarde, en el famoso «Epílogo a la segunda edición alemana» de *El capital* I, cuando tenía cincuenta y cinco años, se describía, implícitamente, como alguien que «representa [...] [al] proletariado»⁹⁶. Creó que se puede afirmar que, para el Marx de veintiséis años de 1844, las cosas «tenían sentido» sólo como instanciación dinámica del ritmo dialéctico: posición – negación – *Aufhebung* (negación de la negación –que destruye y conserva en otro plano, continuando el ritmo–). ¿Cómo puede haber trazado su propia vida en función de tal ritmo? Posición como filósofo, negación como activista (donde la energía para la negación la proporciona el descubrimiento de la injusticia en la Facultad de Filosofía) y *Aufhebung* como filósofo del activismo que destruye la filosofía aunque la conserve en un plano muy diferente –para especular sobre una filosofía de la práctica que será pertinente para los seres humanos en

⁹⁴ J. Derrida, «Otobiographies. The Ear of the Other», cit., pp. 6-7, 10 [ed. cast.: p. 61, 64-65]. Derrida está escribiendo aquí sobre Nietzsche, que puso en escena esta rúbrica en su obra. Forzando el pasaje para ponerlo al servicio de la lectura, he introducido los cambios pertinentes, respetando estrictamente la línea argumental general.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 11 [ed. cast.: p. 66].

⁹⁶ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., p. 98 [ed. cast.: I, pp. 15-16].

general, no sólo para la gente que se parece a él en el aquí y ahora empírica. La energía para esta *Aufhebung* la procura el descubrimiento de los cautos compromisos en el activismo ligado a la pura actualidad.

[Si estas páginas se ocupasen sólo de las rúbricas de Marx, el lector tendría que considerar un itinerario de falibilidad. La lección de relectura contenida en los *Manuscritos de economía y filosofía* nos aporta algunos documentos, dos de los cuales han reclamado la atención global. *El Manifiesto comunista*, haciendo hincapié en el abrazo dialéctico entre burguesía y proletariado, por un lado, y en la impracticabilidad de una recuperación de los talleres patriarcales o artesanos, por otro, lo aleja de los anticapitalistas románticos de diferentes tipos. *La ideología alemana* se burla de la inutilidad y de la retórica inflada de las soluciones egológico-filosóficas a los males sociales⁹⁷. Tal como muestran *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y, a decir verdad, todo lo escrito sobre la guerra civil en Francia, el fracaso de 1848 apagó en Marx la confianza en las indefectibles consecuencias del abrazo entre burguesía y proletariado⁹⁸. En el ínterin, hubo otro esfuerzo de relectura, tal como vemos en los cuadernos titulados los *Grundrisse*⁹⁹; a fin de preparar al proletario para transformar las sobredeterminaciones circunstanciales en un abrazo dialéctico entre burgués y proletario, vemos, en 1866, la creación de la Asociación Internacional de Trabajadores [*Workingmen*, hombres trabajadores] (si escribiera este apartado ahora, detectaría aquí un repudio [*foreclosure*] de la mujer, que será el agente del marxismo hoy en día, en el etiquetado indefectible de lo europeo como «internacional» y de la internacionalidad organizada como «de los hombres [trabajadores]») y el tremendo esfuerzo de escribir un manual y un programa para la Internacional con la publicación de *El capital* en 1867, año de fundación del «Imperio alemán». En esta

⁹⁷ En sus textos teóricos maduros, la ideología no es la preocupación central de Marx, sino más bien la tarea constructiva de hacerse con una visión racional de rayos X capaz de atravesar la condición de fetiche de la mercancía. El trabajador entendería y pondría en marcha el circuito del capital mercantil. Considérese el papel de hacer las cosas transparentes que se le asigna a la racionalidad en el siguiente pasaje: «El capital mercantil, como producto directo del proceso capitalista de producción, trae a la memoria este su origen y por ende es, en su forma, más racional, menos no-conceptual que el capital dinerario, en el que se ha borrado toda huella de este proceso [...]. Por eso aquí desaparece lo irracional de la expresión D... D' (D + d), en la que una parte de una suma de dinero aparece como madre de otra parte de la misma suma de dinero» (K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* II, cit., p. 131; ed. cast. II, p. 57).

⁹⁸ K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», cit.

⁹⁹ Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, traducción al inglés de Martin Nicolaus, Nueva York, Viking, 1973 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, traducción al castellano de J. Aricó, M. Murmis y P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1989; ed. or.: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Robentwurf)*, 1857-1858].

última obra, vemos el surgimiento de una comprensión de la forma-mercancía y, por lo tanto, una comprensión de la fuerza de trabajo como palanca para maniobrar la *différance* entre capital y socialismo. A continuación, llegó la decepción de 1871, el fracaso de la Comuna de París, de por sí una réplica de la Comuna Jacobina de 1793, aplastada por el mismo sector monárquico (orleanista) «moderno» de la burguesía contra el que Marx había prevenido en 1852. Y llegó el momento de que Marx se equivocara de nuevo. Los cuarteles generales de la Internacional se trasladan a Nueva York, totalmente fuera de Europa. En los análisis brillantes y reflexivos de los tres circuitos del capital que Engels publicó como parte del Libro II de *El capital* y en la manera de situar históricamente la «lucha de clases» en el Libro III de la misma obra, este Marx se centra casi por completo en la forma mercancía como *pharmakon* y en la relación diferencial entre los modos capitalista y socialista de producción de capital. Para cuando la Europa nacionalista rompe la Internacional en 1914, Marx está muerto, la falibilidad pasa a manos de intelectuales marxistas o edificadores de Estados comunistas, el acento se traslada a la ideología, hasta llegar a argumentos tan absurdos como el que sostiene que Marx fue el inventor del síntoma o imágenes tan patéticas como la que presenta a Marx como inmigrante ilegal, y el repudio [*foreclosure*] del «informante nativo» queda sellado¹⁰⁰. Sin la lectura de los Libros II y III de *El capital*, tanto seguidores como detractores, tanto sedicentes herederos como posmarxistas, convierten por igual a Marx en un ingenuo personalista. Ya no queda nadie para escribir el Dieciocho Brumario de la Revolución bolchevique en el periodo inaugurado tras 1989.

Pero hoy no puedo rescribir el apartado sobre Marx de este capítulo. Volvamos al primer texto y a Marx en 1844.]

Así pues, Marx, en la posición de sujeto de la *Aufhebung*/de aquel que efectúa una *Aufhebung*, abre los manuales de economía política para percibir, paradójicamente, el trabajo de lo negativo en la constitución de la esencia humana. El verdadero soporte de su discurso tiene dos aspectos: natural y humano, vida genérica y ser genérico°. Ambos están marcados por la ipseidad en lugar de por la alteridad. El

¹⁰⁰ La influyente obra de Georg Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, traducción al inglés de R. Livingstone, Cambridge, MIT Press, 1985 [ed. cast.: *Historia y consciencia de clase*, traducción al castellano de M. Sacristán, Barcelona, Orbis, 1985; ed. or.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied, 1923] permitiría, de hecho, una lectura fuerte de la forma mercancía. Pero dados los presupuestos filosóficos del público lector marxista occidental, no se percibe que su teoría de la reificación dé cabida al papel dinámico de la fuerza de trabajo como mercancía. También es verdad que sus referencias esporádicas al Libro II de *El capital* –sólo hay una en el capítulo sobre la «Reificación» (pp. 106-107)– traicionan el privilegio otorgado al valor de uso como lo concreto.

° En inglés, «*Species-Life*» y «*Species-Being*», son el equivalente de los conceptos marxianos de *Gattungsleben* y *Gattungswesen*, que se refieren tanto a la vida y la esencia o ser de un género o espe-

primero, inaccesible a lo social, se sitúa allí donde la naturaleza es el «gran cuerpo sin órganos» del ser humano¹⁰¹. En este aspecto de lo humano, la naturaleza es el Sujeto paradójico, sin voz-conciencia, únicamente inscrito para relacionarse consigo mismo a través de la vida física y espiritual del ser humano (¿al igual que lo hace a través de la vida física y espiritual de todos los seres vivos?).

Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo [*in beständigem Prozeß bleiben*] para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Esta idea de acuerdo con la cual el humano es el elemento vivo que puede desempeñar un papel decisivo para accionar (o manejar) inscripciones, ya sean positivas o negativas y con independencia de adónde vayan dirigidas, seguirá siendo crucial para Marx (aunque en obras posteriores el acento se desplazará del sujeto individual al agente colectivo), tal como demuestra este pasaje más tardío, citado con frecuencia, sobre el capitalista que actúa lógicamente como mente del capital:

[L]a circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización del valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital, por ende, es carente de medida [...] y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta [*des abstraktes Reich-tums*] es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como capitalista, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad¹⁰².

Ésta es la crítica fundamental del sujeto intencional que sostiene todo el pensamiento de Marx. No resulta difícil ver que las nociones de ideología y de conciencia de clase son otras formas de este modelo. El modelo es la manera en que «el huma-

cie (el género humano en este caso), como a la vida y la esencia o ser *genéricos*. Francisco Rubio Llorente los traduce al castellano como «vida genérica» y «carácter genérico» o «ser genérico» (K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., p. 111). Aquí hemos considerado más adecuado traducir en todos los casos *Gattungswesen* por «ser genérico». [*N. de la T.*]

¹⁰¹ K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 328 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., p. 111]. Puesto que la naturaleza no es exactamente «inorgánica», no puede haber duda de que *unorganisch* significa «sin órganos» [en la edición castellana, la traducción es «inorgánico», dando lugar, efectivamente, a una enigmática frase: «la naturaleza es el cuerpo *inorgánico* del hombre» (*N. de la T.*)]. El pasaje que sigue pertenece a la misma página y la traducción se ha modificado.

¹⁰² K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., pp. 253-254 [ed. cast.: I, pp. 186-187].

no» funciona (en la Naturaleza, en la Sociedad, en la Historia, en la Ideología), activando, pero no con plena intención de ello, sino mediante inscripción. Entender esto (conocer) y tomar el control de esto (hacer) sólo puede ser una empresa *crítica*, en el sentido más fuerte del término, porque se dirige contra la manera en que son las cosas, la manera en que funciona el elemento humano. Sostener, a partir de aquí, que lo racional es, por lo tanto, lo espectral, la comprensión fantasmática de lo tecnológico en la «esencia humana», es algo que excede las posibilidades de esta versión.

Con veintiséis años, dibujándose sobre el grafo en el lugar de la *Aufhebung*, Marx ve la necesidad de esta empresa crítica en el carácter específicamente «humano» del humano –en el ser genérico [*Gattungswesen*]–. Su deuda hacia la filosofía alemana clásica es inmediatamente reconocible en su concepción de este ser genérico [*Gattungswesen*]. «El hombre es un ser genérico [...] porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre»¹⁰³. Así pues, la condición definitiva del ser-humanos supone tomar el sí-mismo singular como general o universal. Tal como hemos visto antes, una filosofía que se ocupa del sujeto nouménico puede sencillamente manejar esto como posibilidad formal de la ética. El joven filósofo activista, en sus ansias por insertar el relato histórico en la filosofía, violando su forma, por así decirlo, para verificarla en el sentido más estricto del término, percibe que, dada la iniquidad social, no es posible que cada ser humano se tome a sí mismo (añadiríamos «o a sí misma») como caso general *correcto* del ser-humanos como tal. (Más tarde, la capacidad humana para la diferencia entre necesitar y hacer, secreto de la capitalización de la forma mercancía, pasará a considerarse el caso general.) El relato de la historia introduce la diferencia dentro de la mismidad o de la identidad consigo mismo del sujeto normativo (¿ético?). No resulta difícil percibir aquí un principio rector del pensamiento de Marx. En esta primera fase, el proyecto aparente de Marx parece ser establecer la identidad consigo mismo mediante el acceso a una autodeterminación que anule la diferencia establecida por la historia. (Al igual que la contradicción entre sujeto y estructura señalada por Perry Anderson, esta contradicción –entre una crítica del sujeto intencional en cada uno de sus presupuestos y un *telos* basado en el sujeto intencional– aparta también al marxismo de su núcleo interno, quizá también porque la acción como ejecución [*performance*] creativa de un guión dado se aprende dentro de un sistema basado en la responsabilidad, en lugar de en el derecho, y la intuición de Marx se dirige hacia la primera desde el interior de convicciones generadas por el segundo)¹⁰⁴. En esta primera fase,

¹⁰³ K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 327 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., p. 110].

¹⁰⁴ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 32-55 [ed. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, traducción al castellano de E. Terrén, Madrid, Siglo XXI, 1986].

antes de la formulación de la noción de valor, el objetivo de Marx para el socialismo es acometer esta anulación, aunque no vea claro el camino.

Como Hegel mantiene a raya la posibilidad de una diferencia irreductible confinando la filosofía a una esfera exclusiva, su sistema está en vías de *Aufhebung* –*das Aufheben*–, no hay una *Aufhebung* consumada. En cambio, Marx está en busca de un sistema que elimine la diferencia *después* de haberla tenido en cuenta. Así pues, la exigencia de dar cuenta de la diferencia se encuentra en el corazón del sistema de Marx.

Éste es el motivo por el que la mera sepultura de la noción de MPA, demostrando que es empírica o teóricamente insuficiente o que no tuvo importancia para Marx, no se haría cargo del problema, tal como lo perfilé antes. No se trata sólo de darle a Fredric Jameson una lista de lecturas. Por muy breve que haya sido su aparición, el Modo de Producción Asiático es el nombre y la encarnación imaginaria de una diferencia en términos que coinciden con el desarrollo del capitalismo y con una resistencia que se *adecua* a él en tanto que «lo mismo». Para verlo en funcionamiento hay que examinar los discursos de Stalin sobre nacionalismo y multiculturalismo y la justificación de la división jerárquica de la URSS. Dirige tanto la migración económica eurocéntrica como la financiarización del planeta a través del «Desarrollo» y de la reestructuración económica. Algo demostrado de manera amplia por el hecho de que, cuando «los diferentes» quisieron convertirse en agentes dentro de «lo mismo», este punto crucial no se pudo repudiar [*foreclose*] por carecer de relevancia, sino que adquirió un tipo de importancia especial. El nombre, que aparece en Marx más de una década después de los primeros manuscritos, marca el deseo de teorizar al otro de manera que el objeto, perdido en su propio espacio, pueda convertirse en una «Asia» que pueda entrar en el circuito de lo mismo mediante las crisis de la Revolución o la Conquista. La exclusión de «África» se hace patente en la generalización del «modo tribal de producción» en el pasaje de Jameson.

El Marx de los Libros I y II de *El capital* parece mucho más ocupado en desarrollar la noción de valor que en dar cuenta de la diferencia. Una vez elaborada en detalle la noción de valor, se establece una condición aparentemente alternativa del ser humanos. Cuando la actividad humana autoconsciente (ser genérico) aparece bajo la forma del valor (siendo el valor una mera «cosa» sin contenido, que se presta a la medida y al intercambio), se demuestra capaz de producir un valor que excede lo necesario para sostener el ser-natural de la vida genérica (subsistencia). Sin embargo, la diferencia entre necesidad y hacer es lo que supone no sólo la posibilidad de intercambio, sino también la posibilidad de un excedente que se preste al intercambio (o uso) posterior. Marx presupone esta condición y se centra en la codificación económica del valor. La lógica de la codificación económica lleva al desarrollo del capital que, sostiene Marx, puede experimentar una *Aufhebung* más allá del capitalismo. Así

pues, tanto el socialismo como el comunismo –dentro de los cuales cada ser humano puede ser ejemplo del humano en cuanto tal– presuponen el capital. El capitalismo crea la diferencia de clase, que debe atravesar una *Aufhebung* por medio de la lucha de clases en su camino hacia la autodeterminación universal.

Esta versión esquemática de una lógica de diferencia y exceso interior al capitalismo se enmarca en una diferencia más amplia, articulada por el relato de la historia. No todas las regiones del planeta han seguido el camino lógico hacia el capitalismo. ¿Cómo se puede explicar esta diferencia, esta transgresión de lo lógico por lo histórico-geográfico? El MPA constituye una explicación descriptiva/histórica, no lógica, un juicio heterónomo y determinante que no obstante permite que el juicio reflexionante y autónomo desarrollado por Kant ponga su granito de arena subrepticamente. En el famoso apartado de los *Grundrisse* sobre las formaciones precapitalistas, Marx resucita la noción de naturaleza como cuerpo sin órganos del hombre, que encontramos más de una década antes, en sus manuscritos de juventud¹⁰⁵. Para el miembro de una comunidad privado de la propiedad de la tierra, «tal como en la mayor parte de las formas fundamentales *asiáticas*», la propiedad «aparece mediada [...] por una franquicia que [le otorga] la unidad global –unidad que se realiza en el déspota–» [*Grundrisse* I, 435; 376-377]. El lenguaje marcadamente filosófico de este fragmento (he puesto algunas palabras en cursiva para evidenciarlo) da cuenta de cómo se presenta la «propiedad» para un individuo que aún está definido únicamente como vida genérica y no como ser genérico. La «propiedad», para este individuo, es «la relación del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con [[condiciones]] que le pertenecen, objetivas, [[que son para él el]] cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza sin órganos» [*Grundrisse* I, 435; 377].

Es casi como si la vida genérica aún no se hubiera diferenciado en el ser genérico. Hay una especie de relación, que atraviesa proyectos filosóficos muy diferentes, entre este «individuo» y el hombre rudo parasubjetivo de la Tercera Crítica y el terreno del simbolismo inconsciente en Hegel. Con una mirada freudiana retrospectiva, cabe incluso imaginar a este niño sobre el regazo de la tierra como falo de la

¹⁰⁵ K. Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, cit., pp. 472-479 [ed. cast.: I, pp. 436-442]. Todas las citas de los *Grundrisse* en este apartado pertenecen al capítulo titulado «Formas que preceden a la producción capitalista». [Spivak no da las referencias de página concretas de los pasajes que cita a continuación. En esta traducción, introduciremos, pues, en el cuerpo de texto la referencia a la edición castellana de Siglo XXI, seguida de la referencia a la edición alemana de Dietz (Berlín), de 1953, a fin de facilitar la búsqueda de las referencias en la lengua original. La traducción al castellano se ha modificado cuando se ha considerado necesario (véase al respecto la nota 101) (*N. de la T.*)]

madre, en lugar de tener un falo propio. Puesto que el mediador, de acuerdo con Marx, es el déspota como «padre».

En la segunda y tercera forma –romana y germánica, respectivamente–, el lenguaje se hace menos evidentemente filosófico. La segunda forma tiene todavía vestigios de la relación con la naturaleza que, en los manuscritos, se representa como vida genérica: «La tierra en sí [...] no ofrece obstáculos para relacionarse con ella como con la naturaleza sin órganos del individuo vivo» [*Grundrisse* I, 436; 378]. Con la forma germánica, en cambio, nos encontramos en plena Edad Media europea y en pleno feudalismo europeo y, por lo tanto, «la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo [...]; la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [[historia]] moderna es urbanización del campo» [*Grundrisse* I, 442; 382]. Esto no es una explicación, sino un intento de encajar presupuestos históricos en un molde lógico. La idea anterior, de que el ser humano tiene dos caras –natural (parte de la naturaleza, sin la especificidad *humana* de los órganos: *vida* genérica) y humana (individuo que es ejemplo de sí: *ser* genérico)–, se está ahora reestructurando como relato (histórico) secuencial y como espacialización (geografía). (Tal como señalé en la nota 86, Williams y Balibar tomarán el relevo.)

Con el espíritu de la lectura deconstructiva (no acusatoria, no justificatoria, atenta, situacionalmente productiva a través de su acción de desmantelamiento), hay que decir que la visión del tiempo –una serie ordenada de trozos de presente– es lo que permitió, en este caso, que tal esfuerzo experimentase un cambio radical de intenciones, cuando las regiones «diferentes» del planeta quisieron entrar en la corriente predictiva (la historia como consecuencia inevitable de trozos pasados de presente que conducen a trozos futuros de presente) de «lo mismo». Las advertencias que Marx se hacía a sí mismo –«la condición de que para ponerse como capital el capitalista debe introducir en la circulación valores producidos por su propio trabajo [...] no sólo por el trabajo asalariado ya existente, pasado– corresponden a las condiciones antediluvianas del capital. Esto es, a sus *presupuestos históricos* [...], pero de ningún modo a su historia *contemporánea*»¹⁰⁶– pueden ir en ambos sentidos. Podría haber sido de otro modo, pero éste es el único camino que tenemos hacia lo moderno. El esfuerzo por encajar *presupuestos* históricos (la «primera forma» –mediada por el «déspota oriental»– no tiene apenas especificidad) en la filosofía da un vuelco y se convierte en un intento de que la morfología filosófica dé su aprobación al estatus histórico del «presente» de una Rusia o una China.

¹⁰⁶ K. Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, cit., p. 459 [ed. cast.: I, p. 420; ed. or.: p. 363].

Algunos estudiosos han visto el Modo Asiático como una versión de la primera forma: el comunismo primitivo¹⁰⁷. Se podría interpretar esto como una narrativización por parte de Marx de la diferencia en el origen. Ya asimétrica, interesada. La primera forma es una versión de lo igual a sí mismo, el hombre en la naturaleza como ser genérico, con un pie en la historia. La segunda forma marca el lugar del otro, atrapado en la vida genérica, retenido para siempre en una desviación que no puede ser normativa. A mi juicio, ambas son ficciones teóricas, un presupuesto metodológico sin el cual no se puede garantizar la coherencia interna de la argumentación. Para garantizar la argumentación que expone el relato lógico de la autodeterminación del capital, Marx recurre a la «primera forma». El comunismo primitivo, alejado en el tiempo para tranquilidad de todos, no ha creado problemas significativos en la iniciativa, por lo general realista, de tratar la morfología especulativa de Marx como un programa adecuado para la justicia social. El Modo de Producción Asiático ha revelado no ser ni asiático desde el punto de vista histórico-geográfico, ni un «modo de producción» desde el punto de vista lógico.

Es bien sabido que estas «revelaciones» no cuentan en absoluto con una aceptación universal. Los seguidores de Marx, tanto en la esfera política como en la disciplinaria, han trabajado con gran ahínco para dar cuenta de esta ficción teórica parahistórica y paralógica a fin de ofrecer una justificación, adecuada o aproximada, de la planificación estatal y de la ingeniería social. Este tipo de esfuerzos son los que determinan en gran medida las discusiones sobre el colonialismo. La incómoda coexistencia de marxismo y nacionalismo con nacionalismo y antimarxismo –y la inserción asimétrica de la mujer ahí– se sostiene con frecuencia sobre la decisión de leer una ficción teórica como base de una justificación adecuada de la acción política, aun cuando el propio nombre y los rasgos fundamentales del «Modo Asiático» hayan caído ya en el olvido¹⁰⁸. En la esfera mucho más limitada de la crítica literaria, como hemos visto, es posible ofrecer ambas ficciones teóricas como base, aunque

¹⁰⁷ Un ejemplo representativo lo constituye el artículo de Humberto Mellotti, «The Primitive Commune and Its Various Forms of Dissolution», en *Marx and the Third World*, traducción al inglés de P. Ransford, Londres, Macmillan, 1977, p. 28 y ss [ed. or.: *Marx e il Terzo Mondo*, Milán, Il Saggiatore, 1972, p. 21].

¹⁰⁸ La compleja interacción entre textos «anteriores», como Henri Grimal, *Decolonization. The British, French and Dutch Empires, 1919-1963*, traducción al inglés de S. De Vos, Londres, Routledge, 1978, y James Blaut, *The National Question*, Londres, Zed, 1987, por un lado, y Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993], y Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Londres, Zed, 1986, por otro, despliega el viejo debate bajo nuevas formas. El desplazamiento más interesante se da en la justificación del desarrollo.

sólo sea de una taxonomía literaria. Pero ni siquiera las taxonomías literarias están desligadas de la política.

El Modo Asiático y el Comunismo Primitivo son, pues, nombres que habitan el espacio/tiempo prehistórico o parageográfico que marca el afuera del circuito del feudalismo-capitalismo. La aplicación del marxismo en el socialismo/comunismo supone la persistente *Aufhebung* o *différance* del capitalismo. Sin el capitalismo, la dialéctica práctica específicamente marxiana no puede funcionar.

La cuestión de la revolución se sitúa dentro de este requisito más amplio. Estrictamente hablando, una revolución introduce un nuevo modo de producción. La relación entre el modo anterior y el nuevo, sin embargo, debe coincidir en realidad con la serie feudalismo-capitalismo-comunismo/socialismo. Éste es uno de los motivos por el que constituía un imperativo determinar que Rusia estaba ya inserta en una economía capitalista desarrollada en vísperas de la Revolución. Gramsci introduce el desarrollo desigual mediante *La cuestión meridional*¹⁰⁹. Y, en un movimiento audaz, Mao Zedong había percibido la necesidad de una revolución *cultural* prescriptiva que codificase culturalmente, por así decirlo, la producción de valor, porque el modo de producción económica de valor no valía para ello. En el contexto del imperio ruso multinacional, Lenin piensa el Estado; Stalin, la Nación. En el contexto de la China mandarina, jerárquica y monolítica, Mao piensa la Cultura. Una fórmula tal vez, con los problemas que ello conlleva; pero, como cuestión de acentos, convincente.

El capitalismo es, por lo tanto, el *pharmakon* del marxismo¹¹⁰. Produce la posibilidad de funcionamiento de la dialéctica que producirá el socialismo, pero, dejado a sus anchas, será también lo que impedirá tal funcionamiento.

Al igual que en la mayoría de las situaciones teóricamente ambivalentes, hay una asimetría aquí. En el primer caso, aunque el capitalismo –con su maximización de la productividad social– permite que la dialéctica marxiana se ponga en marcha, sólo estamos hablando de la esfera económica. Si, por otro lado, estamos hablando de todo el tejido social, el marxismo sólo puede llegar a ser un enfoque *crítico*. Marx escribía antes de la llegada del capitalismo postindustrial y de la transformación de los movimientos sindicales en su interior. Pasajes como el que sigue no tendrían en la actualidad ninguna capacidad moral de convicción a gran escala:

¹⁰⁹ Antonio Gramsci, *The Southern Question*, traducción al inglés de P. Verdicchio, West Lafayette (Ind), Bordighera, 1995 [ed. cast.: *La cuestión meridional*, Madrid, Penthalon, 1978].

¹¹⁰ Sobre el *pharmakon*, veneno que es medicinal cuando se administra con sabiduría, véase Jacques Derrida, «Plato's Pharmacy», en *Disseminations*, traducción al inglés de B. Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 61-172 [ed. or.: *La Dissémination*, París, Seuil, 1972].

Aun cuando un hombre sin recursos obtenga crédito como industrial o comerciante, se le da con la expectativa de que actúe como un capitalista, de que utilice el capital que ha recibido en préstamo para apropiarse de trabajo no pagado. Se le concede crédito como capitalista potencial. Esta circunstancia, que es objeto de tanta admiración por parte de los apologistas económicos, a saber, que un hombre sin riqueza, pero dotado de energía, determinación, habilidad y visión para los negocios se pueda convertir así en un capitalista [...] refuerza realmente la supremacía del propio capital, amplía su base y le permite que reclute fuerzas siempre nuevas de los estratos más bajos de la sociedad. La manera en que la Iglesia Católica de la Edad Media construyó su jerarquía con los mejores cerebros de la nación, sin importarle su estatus, origen o riqueza, fue también un medio fundamental para reforzar la supremacía de los sacerdotes y reprimir a los laicos. Cuanto más capaz es una clase dominante de absorber a los mejores elementos de las clases dominadas, más sólida y peligrosa es su dominación¹¹¹.

No existe hoy en día ningún Estado sobre la tierra que no forme parte del sistema económico capitalista o que pueda querer evitarlo por completo. A decir verdad, en la esfera económica, el marxismo –en el mejor de los casos, una morfología especulativa, concebida por un filósofo activista que había estudiado la economía de su época lo bastante como para verla como una ciencia *humana* (en tanto que social) y, gracias a esta percepción, lanzó una rigurosa crítica de la economía política– no puede intervenir en el mundo actual más que como una crítica persistente de un sistema –el capitalismo mundial postindustrial microelectrónico– que no hay sistema de gobierno que pueda no querer habitar, porque es lo «real» de la situación. Tratar algo con un fuerte contenido especulativo como si fuera una ingeniería social predictiva, que presupone un sujeto humano plenamente racional, consciente de los derechos, así como de la responsabilidad impersonal, no puede tener sino consecuencias violentas y violadoras. Huelga decir que una taxonomía literaria que se base en este marco predictivo, por más sutiles que sean sus maniobras, puede resultar violenta y violadora en su propio ámbito restringido.

En el segundo caso, el capitalismo, dejado a sus anchas, obstruye las intervenciones del marxismo mediante la lógica del desarrollo desigual. En tales circunstancias, sólo es posible hacer frente al legado del colonialismo y al funcionamiento del neocolonialismo mediante sistemas de ética colectiva, basados en la responsabilidad, aunque azotados por la generización, que pertenecen a la esfera del informante nativo; la Ilustración europea, seguida por la revolución burguesa, no puede llegar a

¹¹¹ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* III, cit., pp. 735-736.

darnos ideas de reparación social más que a través de la noción de derechos. Marx constituye un peculiar fenómeno crítico que hizo su aparición en la segunda esfera. El tira y afloja de derechos y responsabilidades impone una irregular agonía en el campo de la *différance* entre capitalismo y socialismo. Uno de los escenarios de tal contienda [ágon] es la resistencia global explicitada como «respuestas a microproblemas locales [...] [que] de manera gradual [...] empezaron a asociarse [...] con macropolíticas de desarrollo económico y con organismos que proponían un desarrollo lineal, regido por criterios de economía de mercado, así como con instituciones financieras internacionales como el Banco Mundial»¹¹². Éste es el escenario en el que los «informantes nativos» de hoy en día tratan colectivamente de hacer su propia historia, mientras actúan (en el sentido más fuerte de la palabra agencia [*agency*]) interpretando un papel que no han elegido, dentro de un guión que tiene por cometido mantenerles en silencio e invisibles¹¹³.

Nos damos perfecta cuenta de la manera familiar e indulgente con la que se ha tratado la metedura de pata de Marx con el «Modo Asiático». Como ya he señalado, no creo que todo el problema se resuelva rellenando las lagunas en el saber que Marx tenía a su disposición para demostrar que el MPA es o no es válido desde el punto de vista empírico y/o teórico. Por consiguiente, no he hecho ningún intento de presentar un compendio de la voluminosa bibliografía producida sobre el tema y me he centrado, en cambio, en tres textos secundarios de fácil acceso¹¹⁴. Además, estos textos parecen afrontar los temas de espectro más amplio que hay implícitos en la propuesta de Marx de ese modo «asiático» que pronto perderá cualquier conexión con una Asia «real»: *A Rule of Property for Bengal* [Un régimen de propiedad para Bengala] (1963), de Ranajit Guha, el apéndice de Perry Anderson a *El Estado absolutista* (1974) y *El desarrollo desigual*, de Samir Amin (publicado en francés en 1973)¹¹⁵. Mi esperanza es sin duda que, en el mejor de los casos, el/la estudiante y el/a profesor/a de literatura *alfabetizados* en términos

¹¹² Chakravarthi Raghavan, *Recolonization. GATT, the Uruguay Round & the Third World*, Londres, Zed, 1990, p. 34.

¹¹³ K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», cit., p. 146 [ed. cast.: p. 11].

¹¹⁴ Para una panorámica general, véase Stephen P. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Nueva York, Routledge, 1982. Mi tarea se ve desde luego obstaculizada por el hecho de que no sé ruso.

¹¹⁵ Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Nueva York, Apt Books, 21982. Véase también Samir Amin, *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, traducción al inglés de B. Pearce, Nueva York, Monthly Review Press, 1976 [ed. cast.: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona, Fontanella, 1974; ed. or.: *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Éditions de Minuit, 1973].

transnacionales^p –pero, por definición, no *expertos* en asuntos transnacionales– consulten de manera analítica este tipo de fuentes generales para componerse una mirada. Pero un libro como éste debe estar preparado para lo peor: apropiación u hostilidad basada en la ignorancia sancionada tanto de los teóricos de elite como de los sedicentes activistas, en diferentes ámbitos.

A Rule of Property for Bengal nos permite ver el funcionamiento del «Modo Asiático» en India, expresamente la «fuente» primaria para esta formulación de Marx. Guha se centra en Bengala, porque Bengala fue la primera región donde los británicos adquirieron terrenos.

Un siglo antes de Marx, Philip Francis, un oficial de la Compañía de las Indias Orientales en India Oriental (básicamente, Bihar y Bengala), había asumido ya que la tenencia de la tierra en aquella región no tenía nada que ver con lo que sería la burda generalización de Marx: cuando no hay propiedad privada de la tierra, la renta de la tierra y los impuestos estatales son idénticos. «Francis consideraba que el presupuesto básico de la línea oficial, a saber, “que el poder dominante era el propietario de la tierra” [...] era “no menos falso en los hechos que absurdo en la teoría y peligroso en la práctica”»¹¹⁶. Guha ofrece un análisis detallado de los presupuestos político-económicos del grupo de oficiales de la compañía que regularizó el sistema más frecuente de tenencia de la tierra dentro de un marco colonial. Sitúa a los más visionarios de entre estos hombres, en particular, Philip Francis, en una oscilación entre la fisiocracia y el mercantilismo. (Éstas son las dos escuelas que vinieron a sustituir la economía política, objeto de la crítica de Marx.) Desde esta posición, lo que Francis en particular parecía estar intentando era facilitar el funcionamiento de ese rincón de India, primera posesión británica en el subcontinente, dentro de una lógica unilinear de propiedad de la tierra que ya se estaba desarrollando en Europa: por lo tanto, la cancelación de la diferencia.

(No había llegado aún la época de llamarlo una preparación para el modo de producción capitalista. Estos protagonistas vieron el caso de Bengala más bien como un experimento de laboratorio de la inserción en el libre mercado. Casi un siglo después, Marx nos enseñará que la capitalización de la tierra preludía el capitalismo industrial, sin interesarse demasiado por teorizar la capitalización de la tierra

^p Spivak utiliza aquí el adjetivo *literate*, que significa tanto saber leer y escribir, estar alfabetizado, como tener formación en un campo particular. La expresión *transnational literacy/illiteracy*, utilizada como un concepto clave a lo largo del libro, podría, pues, traducirse por «formación/falta de formación transnacional». Sin embargo, puesto que Spivak insiste que no se está refiriendo a manejar conocimientos expertos en asuntos transnacionales, sino a algo mucho más básico, hemos optado por la traducción «alfabetismo/analfabetismo transnacional». [N. de la T.]

¹¹⁶ R. Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, cit., p. 98.

en su propia lógica. No existe aún una crítica específicamente marxista de la economía política que haya teorizado el imperativo ecológico)¹¹⁷.

Este experimento inicial –las primeras intervenciones del colonialismo capitalista de monopolio– no tuvo como presupuesto nada que se pareciese al «Modo de Producción Asiático» porque no tuvo necesidad de ello. La dedicación precisa para aprender los aburridos detalles del sistema anterior hizo pronto irrelevantes este tipo de amplias generalizaciones. Las fuentes de Marx fueron, sin duda, documentos escritos por personas que no tuvieron una relación tan directa con el trabajo práctico de la transición.

En todo caso, de acuerdo con un grupo de historiadores, el experimento de convertir a los propietarios de tierra nativos en libres agentes del desarrollo del agrocapitalismo, tal como lo concibieron los más ilustrados de los colonizadores, no funcionó. No cuento con los conocimientos básicos para hacer un juicio al respecto, aunque mi «experiencia personal», como nieta del administrador de un terrateniente absentista, querría dar su asentimiento a tal afirmación:

Él [Thomas Law, uno de los «principales paladines» de esta política] esperaba que el mecanismo de ventas funcionara de tal manera que, con el paso del tiempo, todos quedarían excluidos de la propiedad, salvo aquellos con las necesarias habilidades empresariales, y que surgiría «una clase de señores [*gentlemen*] propietarios nativos» que ocuparía su lugar [...]. Tranquilo como estaba, no se daba cuenta de que, en los treinta y dos años desde su promulgación, el Acuerdo Permanente se había salido de la órbita que con tanto esmero calculó para él y que sus «señores propietarios», *nouveaux riches*, aunque no pudieran en su mayoría atribuirse una ascendencia noble, habían resultado estar sumamente apegados a las formas tradicionales de gestión de la propiedad: lejos de imitar a los terratenientes modélicos de Arthur Young, estaban encantados de vivir de las rentas de la tierra, pero cómodamente apartados de ella¹¹⁸.

¹¹⁷ El libro de Vandana Shiva, *Ecology and the Politics of Survival. Conflicts over Natural Resources in India*, Nueva Delhi, Sage, 1991, los artículos incluidos en Vandana Shiva e Ingunn Moser (eds.), *Biopolitics. A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, Londres, Zed, 1995, así como ensayos aparecidos en *The Ecologist* y otras publicaciones del movimiento ecologista elaboran sin duda el problema dentro de un paradigma marxista general. Pero no repiensen ni la teleología urbanista de Marx, ni el lugar de la agencia [*agency*] de la fuerza de trabajo dentro de la argumentación específicamente ecológica. El nuevo libro de James O'Connor, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, Nueva York, Guilford, 1998, promete grandes cosas en este terreno, pero ha llegado demasiado tarde como para que incorpore su lectura en este libro.

¹¹⁸ R. Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, cit., pp. 179, 182. Véase también Victor Kiernan, *Marxism and Imperialism*, Nueva York, St. Martin's, 1975, p. 191.

Dejaré que la lectora decida cómo quiere componer el relato, incluyendo la inserción asimétrica en el relato de propietarias de tierra como Rani Bhabani¹¹⁹. En ello está imbricado todo el discurso que da cuenta del colonialismo, así como del despliegue de la generización en el nacionalismo. Lo único que preciso recalcar es que el «Modo de producción asiático» como descripción «real» de «prácticas concretas» no es un tema en el tiempo y en el lugar que aparentemente le corresponden. Acabará haciéndose necesario como ficción teórica crucial que permite que la maquinaria de la transformación emancipatoria del hegelianismo se presente como sistema general. (En la década de 1950, Wittfogel puede calificar el sistema soviético de Estado despótico inspirado en el modelo asiático u oriental para distinguirlo de la democracia occidental; en la década de 1990, los hombres de negocios que quieren «modernizar» el bloque del Este definen el socialismo bajo el lema «el Estado es su cliente» para distinguirlo del individualismo posesivo.) Y, cuando cumple tal función, su propia invocación constituye, pues, su repudio [*foreclosure*].

Pero, entonces, el «Modo de Producción Asiático» ya no tiene aspiraciones empíricas muy serias o precisas, sólo una interesante historia como táctica política. Perry Anderson comenta el problema de juzgar los grandes sistemas imperiales de China y del mundo islámico mediante un presupuesto concebido paradójicamente para apuntalar la posibilidad de una descripción sistémica del Atlántico Norte como «Occidente»:

Toda exploración teórica seria del campo histórico situado fuera de la Europa feudal debe terminar con las comparaciones tradicionales y genéricas y proceder a la construcción de una tipología concreta y exacta de las formaciones sociales y de los sistemas estatales, respetando sus enormes diferencias de estructura y desarrollo. Únicamente en la noche de nuestra ignorancia adquieren el mismo color todas las formas extrañas¹²⁰.

Continuando esta breve enumeración de fuentes secundarias especulativas/empíricas básicas, planteo que la obra de Samir Amin, *El desarrollo desigual*, publicada por primera vez en 1973, forma parte justamente de este tipo de esfuerzos. Amin no rechaza el MPA de plano. Se limita a reajustar la perspectiva. No le interesa «corregir» el MPA. Nos pide que nos centremos en el hecho de que el recurso principal de este modo de producción es el «tributo». Así pues, la lógica de su análisis pasa a radicar en las grandes corrientes cambiantes del imperialismo global, en lugar de en el relato teleológico del capitalismo (que inaugura la posibilidad del socialismo como

¹¹⁹ R. Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, cit., pp. 57-58.

¹²⁰ P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, cit., p. 549 [ed. cast.: p. 568].

différance/Aufhebung en el comunismo). Esto abriría la posibilidad de incluir en nuestra caja de herramientas analítica todas las coordenadas de dominación, así como la explotación, en lugar de considerar la dominación como un puro subtexto de lo económico como instancia lógica más abstracta. (Y ahora que, en la fase actual de «capitalismo convertido en imperialismo» –la globalización del comercio y del capital financiero–, la perspectiva repudiada [*foreclosed*] del informante nativo está situada en la subalternidad global de la mujer, parece más oportuno calcular el gran relato de la historia a través de las corrientes cambiantes del imperialismo global)¹²¹.

Desde esta perspectiva, que no se centra de manera decisiva en cómo ofrecer una explicación adecuada de (a) la transformación de la tierra en capital, la cuestión no es (b) la denominada identidad entre impuesto estatal y renta de la tierra. Los estudiosos del mundo no occidental con frecuencia se enfrentan al problema de que las palabras (signos) y, por lo tanto, los conceptos que no tienen un terreno de juego en sus lugares de origen acaban aplicándose para significar ausencias. Los elementos (a) y (b) constituyen este tipo de conceptos/significantes complejos. Imaginando un rasgo más abarcador de la historia global, Amin nos invita a leer el «mismo fenómeno» no como capitalismo fallido, sino como imperialismo triunfante –las formaciones económicas que pagan tributos–. Hay ejemplos triunfantes o «fuertes» de feudalismo. Si no se mantiene la definición de feudalismo restringida al ejemplo europeo, entonces, es posible considerar ese mismo ejemplo como un caso de feudalismo débil o fallido. (Amin entra en bastante detalle al respecto.) Cabe conjeturar que el caso europeo es el único en el que una civilización *en términos generales* menos «avanzada» (un adjetivo grande, difícil, que no tenemos problema en aplicar desde arriba a los beneficiarios del imperialismo) conquistó a otra más «avanzada». El capitalismo se convirtió en un «peligroso suplemento» del momento «débil» del feudalismo europeo, porque los conquistadores no eran capaces de establecer un Estado fuerte¹²².

¹²¹ Vladimir Ilich Lenin, *Imperialism. The Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline*, Nueva York, International Publishers, 1939, p. 22 [ed. cast.: *El imperialismo fase superior del capitalismo*, Barcelona, Debarris, 2000; ed. or.: *Imperializm, kak novejsij etap Kapitalizma*, 1917].

¹²² Evidentemente, estoy comparando estilos de argumentación, no decantándome por la alternativa «correcta». Más allá de este descargo, no estoy del todo segura de por qué Jan Nederveen Pieterse cree que la iniciativa militar contradice el argumento del «feudalismo débil»: «La interpretación que explica el auge de Europa a partir de la dialéctica del atraso pasa por alto el gigantesco esfuerzo militar e imperialista de las Cruzadas [...]. En aquellos lugares en los que el comercio europeo era débil, se recurría a la fuerza de las armas para compensar el atraso europeo. La debilidad de las formaciones imperiales fuera de Europa fue, pues, lo que constituyó una parte de las condiciones del auge de Europa», Jan Nederveen Pieterse, *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale*, Londres, Pluto Press, 1990, p. 91. No es posible explicar el auge del capitalismo ni del imperialismo capitalista desde el punto de vista del tira-y-afloja entre el comercio débil y el imperialismo débil, aunque no es que

Es posible extraer muchas conclusiones de esta audaz reinscripción. Para nuestros propósitos, cabe plantear de inmediato las siguientes cuestiones.

En primer lugar, postular el carácter históricamente estático del MPA y, por lo tanto, su inferioridad social suponía confundir la poca propensión al movimiento de una morfología *filosófica*, la dialéctica, concebida en una instanciación narrativa, con la estasis *histórica*, y sacar de ello una conclusión *social* —e, inevitablemente, de inferioridad *moral*—. El hecho de que Marx no estuviera a salvo de tal «confusión» no se puede atribuir sólo a que fuera un europeo del siglo XIX, que es el motivo aducido por regla general. Creo que se podría considerar que el autopoicionamiento de Marx como agente de la *Aufhebung* se dio precisamente en virtud del estallido de la filosofía *pura* mediante su reconfiguración en la esfera de la economía política —«confundiendo» la filosofía con la «historia»—, llevando la cuestión de la diferencia al relato de la historia. Esta fuerte «confusión» metodológica corre el riesgo de restablecer la misma jerarquía —con la filosofía (ciencia) en la cúspide, «aplicándose» a la historia (materia o *hyle*): materialismo dialéctico e histórico.

Así pues, no podemos disculpar el enorme desplazamiento de paradigmas de Marx de las violentas consecuencias de la primera oleada de marxismos globales que, bajo la miríada de sobredeterminaciones de la presión militar y política, leyó el desplazamiento paradigmático dentro del presupuesto realista de que una morfología especulativa era un programa *adecuado* para la justicia social. Lo cual, por otro lado, no tiene por qué llevar necesariamente a las acusaciones académicas contra el marxismo en cuanto tal que ofrecen alternativas basadas en presupuestos similares sobre temas deconstructivos como inmediatamente traducibles en una hegemonía socialista¹²³. Estoy haciendo aquí un intento de trabajar en una «nueva política de la lectura» deconstructiva, que implica un esfuerzo por entrar en los protocolos del texto de Marx, con el objeto de reinscribirlo para su uso¹²⁴.

sea posible explicarlos convincentemente desde ningún punto de vista. De nuevo, lo que está en juego es el estilo de argumentación, la política de producción de conocimiento y las pretensiones de validez.

¹²³ Me estoy refiriendo, evidentemente, al libro, provocador y bien argumentado, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, traducción al inglés de W. Moore y P. Cammack, Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987].

¹²⁴ Protocolo no es lógica, sino prioridad de procedimiento precomprendida; retirarse de la sala en presencia de la realeza caminando hacia atrás, en lugar de cogiendo el camino más rápido; dar la prioridad al «uso público de la razón», en lugar de seguir la vía más realista: aquella que sugiere que el hombre (ser humano) (no sólo) es un animal racional; que no cabe calcular los límites de la razón mediante la teoría de las expectativas *racionales* [Spivak escribe «*the (hu)man*», haciendo un juego irreproducible en castellano entre *man* (hombre) y *human* (ser humano), que evoca la normatividad masculina de lo humano (*N. de la T.*)].

Si podemos pensar que la reinscripción de Amin toma el relato histórico como punto de entrada, entonces podemos pensar que la diferencia surge de la fuerza (feudalismos triunfantes, grandes sistemas tributarios) que obstaculiza la transformación y de la debilidad (feudalismo débil, el modo de producción servil europeo) que se reterritorializa como historia. Esto nos hace conscientes de que, en la defensa del MPA, suelen ignorarse los extraordinarios logros de las civilizaciones imperiales precapitalistas, mientras que, por el contrario, siempre se cantan las alabanzas de los logros sociales dinámicos del capitalismo, a pesar del precio pagado a cambio. (No escribo, a buen seguro, en defensa del imperialismo. Me limito a señalar las estrategias eurocéntricas de narrativización de la historia que permiten que Europa se felicite del progreso, aun cuando lo hace por omisión.) La segunda conclusión que cabe plantear es que la reinscripción de Amin nos permite pensar la religión, la cultura (como modo necesariamente inadecuado de consentir) y variantes del «nacionalismo», no necesariamente codificado convenientemente a partir de un Estado-nación europeo modélico desarrollado de forma plena –y no sólo el capitalismo–, como *pharmakoi* poderosos/peligrosos y productivos/represivos. Los tres primeros tienen largas historias de utilización por parte de los grupos dominantes para consolidar la opresión, así como por parte de los grupos subordinados para consolidar el desacuerdo, con las líneas entre unos y otros redibujándose una y otra vez, precisamente debido al carácter de *pharmakon* de los signos. Para bien y para mal, constituyen aún, en el orden mundial postsoviético, una interferencia en la recodificación del capitalismo dentro de la democracia.

La mayor virtud de *El desarrollo desigual*, para el lector general, es la atención que este libro presta a la materialidad social del África subsahariana. Frente a la posterior afirmación jamesoniana, de acuerdo con la cual es posible interpretar todo lo relativo a África desde el punto de vista de la relación del «modo de producción tribal» con el capitalismo del sistema-mundo, podemos presentar un párrafo como el siguiente, libre de aspavientos:

Para procurarse rápidamente [un] proletariado, el colonizador desposee por la fuerza a las comunidades rurales africanas, las arrincona en espacios confinados y las mantiene en estas regiones pobres sin medios de modernización ni de intensificación de su explotación. Así obliga a la sociedad tradicional a proveer emigrantes temporales o permanentes [...]. A partir de este momento, ya no podemos hablar de sociedad tradicional en esta región del continente [Kenia, Uganda, Tanzania, Ruanda, Burundi, Zambia, Malawi, Angola, Mozambique, Zimbabue, Botsuana, Lesotho, Suazilandia y Sudáfrica]¹²⁵.

¹²⁵ S. Amin, *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, cit., pp. 327-328 [ed. cast.: p. 346, traducción ligeramente modificada]. Mahmood Mamdani ha añadido nue-

Rule of Property, de Guha, demuestra que cualquier presuposición de algo que se parezca al MPA fue irrelevante en el tiempo y lugar que le corresponden. *El Estado absolutista*, de Anderson, advierte que lo que hay en discusión no es sólo la cuestión de si la historia es unilineal o multilineal (términos habituales del debate político), sino un perspectivismo radical. *El desarrollo desigual*, de Amin, intenta realizar un cambio de perspectiva desde el interior de la disciplina de la sociología histórica y reconfigura el mal llamado modo «asiático». Introduzco estas tres fuentes secundarias porque parecen esbozar caminos, cada una a su manera, para tomar distancia del debate.

El «Modo de Producción Asiático» puede, de hecho, funcionar como una especie de palanca deconstructiva para abrir el texto de Marx de manera de-constructiva. En primer lugar, la metáfora-concepto del MPA hace visibles los límites topo-específicos de los Modos de Producción como categoría explicativa¹²⁶. En el estado actual de la cuestión, Anderson opta por la «civilización», un término que los estudios culturales están replanteando y que algunos sociólogos de las regiones más «occidentales» del antiguo bloque soviético están utilizando como pasaporte hacia la cultura del capitalismo¹²⁷. Todavía espera que llegue el momento en que, con los adecuados métodos de investigación no eurocéntricos, serán posibles análisis de estos otros espacios basados en el «verdadero modo de producción»¹²⁸. Amin, gracias a su más atrevida redistribución teórica de los acentos desde el punto de vista del ejemplo dominante, reformula los términos del análisis tomando como premisa el planeta, en lugar de la excepción europea:

[T]odas las sociedades periféricas del modo tributario [entre otras, Europa noroccidental] engendra[ron] el capitalismo [...] [Con todo, l]a duración histórica del modo tributario acabado es [...], en principio, muy larga. Sin embargo, esta asimilación del progreso significará bloqueo, en términos relativos, es decir, en relación con el progreso posible en formaciones menos evolucionadas, en las que inmediatamente se producirá un conflicto entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, imponiendo la superación de las relaciones precapitalistas¹²⁹.

vo material cultural a esta argumentación, demostrando cómo los británicos construyeron las «costumbres» africanas y dieron a algunos «jefes» el poder de gobernar a través de tales «costumbres» definidas colonialmente. Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Esta tesis forma parte de mi capítulo III.

¹²⁶ Barry Hindess y Paul Q. Hirst, «The “Asiatic” Mode of Production», *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge, 1987.

¹²⁷ Analicé esto en G. C. Spivak, *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality*, Ciudad del Cabo, University of Cape Town Press, 1992.

¹²⁸ P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, cit., p. 548 [ed. cast.: p. 568].

¹²⁹ S. Amin, *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, cit., pp. 56, 54 [ed. cast.: pp. 54, 52, traducción ligeramente modificada]. No estoy sugiriendo que éste

Barry Hindess y Paul Q. Hirst abordan el potencial transgresor del MPA en dos pasos. En *Los modos de producción precapitalistas*, ambos autores percibían que el Modo Asiático era el único que no podía considerarse un modo de producción. *Mode of Production and Social Formation* [Modo de producción y formación social] «rechaza la pertinencia del concepto de modo de producción»¹³⁰. Se trata de un libro elegante e inteligente y no lo menospreciamos al decir que no ha hecho mucho más que demostrar, con Marx, que el análisis del capital debe presuponer el capital, utilizar su método reductor y ver el pasado como prehistoria del capital. «Al desplazar el concepto de modo de producción, los conceptos de relaciones de producción y formaciones sociales cobran más importancia teórica» [MP 6]. Simplificando, los autores concluyen que «[l]a posesión en la separación es [...] el concepto decisivo en el análisis de las clases» [MP 64]. Criticando la idea de que el conocimiento se adecua o corresponde a su objeto, escriben que:

Los conceptos se disponen en sucesiones ordenadas para producir [los] efectos [de análisis y soluciones]. Este orden es el orden creado *por la práctica del propio trabajo teórico*: no está garantizado por ninguna «lógica» o «dialéctica» necesaria ni por ningún mecanismo necesario de correspondencia con lo real mismo [...] [E]l discurso es interminable [...] porque las formas de cierre prometidas en los criterios epistemológicos de validez no funcionan [MP 7-8].

Cabe sin duda cuestionar su postura de todo o nada, pero, en general, sus nuevas posiciones resultan admirables. Sin embargo, por consecuencia lógica de sus propios términos, el Modo de Producción Asiático debería ser, por su modo de existencia, su principal ejemplo didáctico. Las relaciones sociales implícitas en los sistemas teóricos discursivos autorizados, amas de llave del conocimiento sistémico,

sea el relato correcto o «real». Ni siquiera estoy sugiriendo que pueda haber un relato correcto posible. Me limito a observar la inversión y el desplazamiento de los valores narrativos generalmente aceptados a este respecto. En comparación, el libro de Samir Amin, *Eurocentrism*, traducción al inglés de R. Moore, Nueva York, Monthly Review, 1989 [ed. or.: *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, París, Anthropos, 1988], es a la vez más actual y más flojo. La obra de K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, tal vez lleva el desplazamiento más allá, pero no invierte la doxa generalmente aceptada con el mismo garbo.

¹³⁰ Barry Hindess y Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge, 1975 [ed. cast: *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona, Edicions 62, 1979] y *Mode of Production and Social Formation. An Auto-Critique of Precapitalist Modes of Production*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1977, p. 2 (citado en lo sucesivo como MP, con la referencia de página de la edición original inglesa a continuación).

deben crear, en algo llamado «Asia», una excepción. En la medida en que Asia no puede permitir que sus concatenaciones locales (europeas) se cierren y se universalicen, debe quedar definida como entidad separada; y, sin embargo, esta separación revela lo absurdo del sistema posesivo y poseído. Se trata todavía de una «posesión en la separación», no de la separación racista radical reservada para África.

El MPA no ocupa este lugar didáctico privilegiado en la autocritica de Hindess y Hirst. Estos autores se limitan a repetir que «no negaron la posibilidad de existencia de las formas de relación social postuladas en el binomio impuesto/renta» [MP 43]. Por consiguiente, al no negar las relaciones interiores al MPA, niegan las relaciones entre (su propia complicidad con) el propio discurso teórico que están por fin rechazando y el MPA. «[N]o contiene los medios» –separación de los medios, en otras palabras– «para subordinar el proceso laboral». La recapitulación termina con dos reiteraciones: que el MPA no podía considerarse un modo de producción (sin ninguna alusión al nuevo estatus de este «hecho» aparente ahora que se ha rechazado tal concepto); y que el manido tópico de la vaciedad (en lugar de la no posesión) de los medios dentro del MPA no podía llevar a la producción del capitalismo.

Para nuestros propósitos, mejor ver el vaso medio lleno, como hace Amin. Mejor entonces, para dar la vuelta a la «no posesión de los medios» y convertirla en «fuerza del modo de producción tributario», que el propio sentido del «modo» se desplace, que los términos del análisis se trasladen al movimiento milenarista de los pueblos. El libro de Amin no pudo predecir lo que pasaría en virtud de la lógica interna del capital, puesto que reivindicaba su crítica de esa misma lógica como principal modelo de explicación (casi el exacto contrario estructural de la situación crítica de Hindess y Hirst): en la financiarización postsoviética del planeta, algo parecido a un sistema tributario irracional que las organizaciones de Bretton Woods endilgan como «libre mercado» a un «Estado» global fantasmático y monstruoso, con sus propios «ciudadanos económicos», actúa junto y, a la vez, de manera separada a presuntos Estados-nación, de manera que el capital autóctono del Sur no puede florecer de acuerdo con su propia lógica sin cortapisas¹³¹.

¹³¹ El cometido de una crítica «literaria» ampliada, que toma también en consideración la fabricación del «tejido» social, desborda en este caso sus fronteras. La ética de la lectura (J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading. Kant, De Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*, Nueva York, Columbia University Press, 1987; Wayne C. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, Berkeley, University of California Press, 1988), aborda aquí el estudio de la representación del otro que consolida al sí-mismo (Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo*, traducción al castellano de M. L. Fuentes, Barcelona, Debate, 2002]) y se arriesga a señalar que detenerse en acusar al Colonizador o Imperialista esencializado, que consolida al sí-mismo de igual manera, supone legitimar el colonialismo/imperialismo por inversión. En la época de la primera redacción, el reconocimiento de la «violación habilitadora» del imperialismo era el resultado de tal riesgo. Se trataba de una

Una reflexión seria sobre el Modo Asiático lleva también a los estudiosos a la idea de norma como aberración. Ya lo hemos visto en el argumento de Samir Amin sobre la pregunta central a la que se suponía que contestaba el MPA: ¿por qué el capitalismo sólo se desarrolló en Europa? En el debate soviético de la década de 1960, algunos estudiosos soviéticos, poniendo en cuestión el modelo marxiano en cinco partes y partiendo del «concepto semánticamente confuso de “esclavo”», acabaron llegando «inevitablemente [...] a la conclusión de que el orden social “clásico”, tal como lo definieron Marx y Engels, era un fenómeno aberrante»¹³². Si consideramos conjuntamente la argumentación soviética y la tesis de Amin –la primera, un producto directo de la reflexión sobre el MPA y la segunda, de la cuestión adyacente de la multilinealidad–, es posible leer el paso de la antigüedad al feudalismo en Europa, así como la transición del feudalismo al capitalismo, como procesos que tuvieron lugar dentro de una cadena de debilidad y aberración. Una mirada deconstructiva no vería una norma no europea irguiéndose frente a esta dinámica de aberraciones que escribió la historia. Más bien sugeriría que esta otra perspectiva deshace la rígida oposición entre norma y aberración y convierte la ingeniería social posrevolucionaria, basada en un origen auténtico probado (europeo, no asiático), en algo tan cargado como cualquier positivización de lo indeterminado. Entre la primera redacción y la actual revisión, esta última frase ha encontrado su propia confirmación. Los modelos de ingeniería social asiáticos (y, *mutatis mutandis*, africanos) «auténticos» han llevado a nacionalismos islamistas, hindúes o incluso étnicos que, con frecuencia exacerbados por equívocos racistas, no pueden augurar nada bueno.

El Modo de Producción Asiático, entonces, dentro de nuevas políticas de la lectura, globalizadas de diferentes maneras, torna visibles las líneas de falla en la explicación de la historia como modos de producción (europeos). Puede suplementar la laguna de la explicación dominante de manera que la identidad de la dominación

reterritorialización de la confianza de Marx en los beneficios transitorios del imperialismo: «Sólo cuando una gran revolución social haya dominado los frutos de la era burguesa, el mercado del mundo y las fuerzas productivas modernas, y los haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, dejará el progreso humano de parecerse a ese horrendo ídolo pagano que no bebe néctar más que del cráneo de los caídos» («The Future Results of the British Rule in India», *The New York Daily Tribune*, 8 de agosto de 1853, en K. Marx, *Surveys from Exile*, cit., p. 325). Ahora parece que el riesgo tiene como consecuencia la búsqueda de un desarrollo alternativo, en vez del nativismo culturalista fijado en una clase. En la segunda vuelta, el estudio «literario» o «cultural» se vuelve discontinuo con respecto al terreno de la asunción específica del riesgo. Y el rechazo del «Asia» del «Modo Asiático» se produce en nombre de la socialización alternativa de una tierra que se «mantiene» libremente en común; a su vez, pasa a primer plano el rechazo del «África» del modo tribal, en nombre de la época postapartheid.

¹³² Stephen P. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, cit., pp. 102, 97.

consigo misma empieza a tambalearse. Y, sin embargo, en su formulación ortodoxa, es precisamente el nombre de un abismo al otro lado del cual lo que hay arriba (el Estado) y abajo (la comunidad campesina) no pueden entrar en la dialéctica de la revolución. De acuerdo con esta explicación, Europa no estaba obligada a suplementar, sino a sobrevenir, a fin de proveer un Estado (colonial/capitalista) con el que la dialéctica de la resistencia pudiera hacerse posible. Está absolutamente demostrado que esta visión normalizadora del imperialismo es demasiado simple en sus elementos fundamentales. Lo que quisiera sugerir en este contexto es que, aunque se haya desacreditado y se siga desacreditando su contenido sustancial y su potencial explicativo y predictor, la estratagema de declarar que tal suplemento peligroso constituye una estasis que debe interrumpirse por su propio bien aún nos acompaña. En este sentido, el artículo de Jameson tiene una enorme importancia simbólica. En los albores de los estudios culturales globales en Estados Unidos, cose una lucha con otra.

Puede entonces que sea éste el momento de reconocer que, tal como ha sostenido Derrida con respecto a Nietzsche y al nazismo, resulta vano obviar mediante fútiles justificaciones las conexiones entre los textos de Marx y la posibilidad de leerlos como sustentáculo del totalitarismo o de la modernización¹³³. Ninguna lectura posible es una *mala* lectura. El espíritu de refutación y de desfeticización es una aventura homoerótica que simplemente concede la victoria al mejor argumentador, al mejor manipulador del poder. El desafío de la deconstrucción no es justificar, sino suspen-

¹³³ Vale la pena citar tres breves fragmentos de J. Derrida, «Otobiographies. The Ear of the Other», cit., aunque sólo sea con el objeto de animar a la lectora a consultar el texto completo de Derrida para instituir procedimientos equivalentes con Marx. Su estudio le indicará también el cuidado que requiere la lectura deconstructiva. Permitamos que esta nota a pie de página sirva de control frente a cualquier intento *aparente* por mi parte de «considerar la biografía de [Marx] como un *corpus* de accidentes empíricos que deja un nombre y una firma fuera de un sistema que se prestaría a una lectura filosófica inmanente» [p. 5] o de «[iluminar] la “juventud” con una luz teleológica en forma de “lección”» [p. 23; ed. cast.: p. 77]. A continuación, los fragmentos de Derrida: «Cabría preguntarse cómo y por qué fue posible lo que se llama de manera tan ingenua una falsificación (no se puede falsificar cualquier cosa), cómo y por qué las “mismas” palabras y los “mismos” enunciados, si en efecto eran los mismos, pudieron ponerse en diversas ocasiones al servicio de determinados significados y determinados contextos que se dice que eran diferentes, incluso incompatibles. Cabría preguntarse por qué la única institución docente o el único germen de institución docente que logró tomar como modelo las enseñanzas de Nietzsche sobre la enseñanza fue una institución nazi» [p. 24]. Y sin embargo Nietzsche no tiene la mirada retrospectiva que vosotros tenéis. «[É]l está muerto, evidencia trivial más, en el fondo, bastante increíble, pues el genio del nombre está ahí para hacérselo olvidar. Estar muerto significa por lo menos esto: ningún beneficio o maleficio, calculados o no, conciernen ya al portador del nombre, sino tan sólo al nombre» [p. 7; ed. cast.: p. 61]. «Sin embargo, no olvidemos que [Nietzsche] había “jurado” no publicar estas conferencias [“El porvenir de nuestras instituciones”]» [p. 22; ed. cast.: p. 77].

der la acusación para analizar con un cuidado meticuloso si los protocolos del texto contienen un momento que pueda producir algo que genere una lectura nueva y provechosa. En una discusión anterior, Derrida había utilizado una metáfora-concepto diferente, la de un «nombre X a título de *palanca de intervención* [...] para conservar un apoyo sobre la organización anterior que se trata de transformar efectivamente», de cara a nuevos usos, por así decirlo¹³⁴. Tal palanca –por pasar a otras piezas del vocabulario– puede percibirse como un momento de transgresión en el texto –o un momento de desconcierto que revela no sólo límites sino también posibilidades para una nueva política de la lectura–. Roland Barthes desencadenó un buen número de valiosas polémicas en ambos flancos al elegir la violenta metáfora de la *muerte* del autor para describir un fenómeno relacionado, al igual que Nietzsche eligió la *muerte* de Dios¹³⁵. La figura deconstructiva es una figura de complicidad, así como (y por lo tanto absolutamente «ni/ni») de deicidio/parricidio. El pasaje final de Barthes sólo transmite su convicción respecto a lo segundo: «Resulta ridículo condenar la nueva escritura en nombre de un humanismo que se yergue hipócritamente en defensor de los derechos del lector [...]. El precio del nacimiento del lector debe ser la muerte del Autor». Por más que pongamos en cuestión la autoridad de Marx, su fantasma sigue (nos mantiene) ahí; sólo que, como en el caso de Kant, el fantasma del «informante nativo» difiere claramente del inmigrante ilegal mesiánico que aparece al final de *Espectros de Marx*. Preferimos decir: *bhindseshi*...¹³⁶.

En cualquier caso, la política de lectura modificada que Derrida propone se muestra más circunspecta, en beneficio del «lector recién nacido» de Barthes¹³⁷. Y, en el espíritu de tal circun-spección, (ex)orbitante con respecto a los pros y contras de las lecturas establecidas, cabe preguntar: ¿dónde está en Marx esa palanca para dar la vuelta al texto, para de-con-struirlo para el uso, dónde ese momento de transgresión o desconcierto? En mi lectura de Marx de la última década, esa palanca y ese momento (metáforas-concepto necesariamente mezcladas) se encuentran en el Valor.

¹³⁴ Jacques Derrida, «Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta», en *Positions*, traducción al inglés de A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 71 [ed. cast.: «Posiciones. Entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta», traducción al castellano de M. Arranz, en *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 93; ed. or.: *Positions*, París, Éditions de Minuit, 1972].

¹³⁵ Roland Barthes, «The Death of the Author», en *Image-Music-Text*, traducción al inglés de S. Heath, Nueva York, Hill and Wang, 1977, p. 148 [ed. or.: «La mort de l'auteur», 1967].

¹³⁶ Véase el epígrafe de G. C. Spivak, «Ghostwriting», cit.

¹³⁷ Éste es, evidentemente, el título inglés del libro de Hélène Cixous y Catherine Clément, *The Newly-Born Woman*, traducción al inglés de B. Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986 [ed. or.: *La jeune née*, París, UGE, 1975]. Utilizo esta expresión en mi texto porque quiero poner de relieve la conexión entre la mujer en calidad de lectora como modelo y una nueva política general de la lectura.

Mientras que en la teoría económica ha habido una encendida controversia en torno a la utilidad de la noción de valor, la crítica cultural marxista ha mantenido un extraño silencio al respecto. Ni Raymond Williams, ni Stuart Hall en Gran Bretaña, ni la Teoría Crítica en Alemania occidental o en Estados Unidos, ni siquiera Fredric Jameson o el grupo de *Social Text* en Estados Unidos, o los althusserianos o los post-althusserianos en Francia, han trabajado nunca con las implicaciones de tal noción. Creo que tenemos aquí un texto para los historiadores de la conciencia, que dejo a un lado para señalar primero un pasaje en el que Marx advierte que un análisis basado en la teoría del valor-trabajo restringido a la descripción del desarrollo de sus formas de aparición en Gran Bretaña encontraría límites como modelo explicativo general y produciría resultados que beneficiarían a Gran Bretaña. Se trata del apartado titulado «El comercio exterior», en el Libro III de *El capital*. Merece la pena leer todo el apartado para apreciar la demostración que hace Marx de cómo la representación interesada del comercio exterior parece anular la validez de su propio análisis de la economía política, en particular su insistencia en que la tasa de beneficio tiene una tendencia a caer. Un par de frases crípticas tendrán que hacer aquí las veces de indicadores de lugar:

¿Resulta acrecentada la tasa general de beneficio en virtud de la tasa de beneficio más elevada que obtiene el capital invertido en el comercio exterior, y especialmente en el comercio colonial? [...]. Esta apariencia se desvanece en cuanto hacemos abstracción de la forma dineraria.

Por lo tanto, una frase como la siguiente cobra un significado en absoluto menor:

Para comparar el tipo de interés inglés con el indio, por ejemplo, no debemos tomar el tipo de interés del Banco de Inglaterra, sino, pongamos por caso, aquél que aplican las personas que prestan pequeñas máquinas a pequeños productores de la industria nacional¹³⁸.

Esta sugerencia se trasladará intacta a la relación entre estudios culturales globales y nacionales (poscoloniales).

Detengámonos un momento en la proposición adverbial «en cuanto hacemos abstracción de la forma dineraria».

En el Libro II de *El capital*, Marx define el capital industrial como aquel

¹³⁸ K. Marx, *Capital* III, cit., pp. 344-347, 732 [ed. cast.: III, pp. 304-305].

capital [que], en la continuidad de su ciclo, se encuentra simultáneamente en todas sus fases [capital dinerario, capital productivo y capital mercantil] y en las diversas formas funcionales que les corresponden [*entsprechende*] [...]. [N]o sólo [...] cada ciclo particular presupone (implícitamente) al otro, sino también [...] la repetición del ciclo en una forma engloba la descripción del ciclo [*Beschreibung des Kreislaufs*] en las otras formas. De esta manera, toda la diferencia se presenta [*stellt sich dar*] como diferencia meramente formal [*bloss formaler*] [...]. El proceso cíclico del capital es interrupción permanente, [...] cada una de estas fases no sólo trae aparejada la otra, sino que al mismo tiempo la excluye¹³⁹.

Por lo tanto, entender el capital industrial a través de uno solo de sus ciclos no resulta tanto incorrecto como incompleto. Mantengamos esto en la cabeza mientras decimos algunas palabras sobre el ciclo del capital dinerario.

Todo el capítulo que se ocupa de ese ciclo específico subraya que dinero y capital dinerario no son idénticos. Pero, como ambos se presentan bajo la forma dineraria, al economista burgués no le cuesta nada tapar este hecho y representar el capital industrial como nada más que una misteriosa reproducción del dinero¹⁴⁰. Si esto es cierto en el caso del capital industrial debido a su complejidad racional, en el caso del «comercio exterior», aunque Marx mantenga su argumentación limitada a la magnitud del valor de la fuerza de trabajo, pasajes como «el comercio exterior abarata [...] los medios de subsistencia necesarios en los que se transforma el capital variable [fuerza de trabajo]» y «el empleo de esclavos y culíes, etc.» nos permiten suplementar el análisis de Marx sugiriendo que, en especial en aquella rama del comercio exterior que es el «comercio colonial», uno de los motivos por los que la «forma dineraria» como modelo explicativo resulta particularmente engañosa es que, en comparación con la productividad social del «país favorecido», la «forma total o desplegada de valor» todavía tiene operatividad en las colonias. Tal como he defendido en otro lugar, esta forma, compuesta por «mosaico(s) [...] [o] serie(s) infinita(s) [...] de expresiones de valor divergentes y heterogéneas», resulta particularmente rica para el análisis de las expresiones de la forma valor en sus mani-

¹³⁹ *Ibid.*, II, pp. 133, 181, 182, traducción modificada [ed. cast.: II, pp. 120, 118, 119].

¹⁴⁰ No deja de sorprenderme que Derrida insista en acogerse a esta visión. (Sigo pensando que debe de haber una cuestión filosófica más allá que se me escapa, como les sucede a quienes creen que Derrida está insultando la gran cultura oral al hacer hincapié en la grafemática.) Véase, por ejemplo, su análisis de la crematística en Aristóteles y de su equivalente anterior en Platón como explicaciones económicas serias y completas en *Given Time. I. Counterfeit Money*, traducción al inglés de P. Kamuf, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 157-159 [ed. cast.: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, traducción al castellano de C. de Peretti, Buenos Aires, Paidós, 1995; ed. or.: *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991].

festaciones no económicas¹⁴¹. Sin embargo, en el segundo pasaje que he citado del Libro III de *El capital*, Marx parece introducir la disparidad incluso en la explicación burguesa del capital como generación de dinero: la «divergencia y heterogeneidad» entre el Banco de Inglaterra y los préstamos de dinero indígenas.

Para dibujar la perspectiva de nuestro informante nativo en este espacio en el que la forma dineraria del valor va dejando entrar subrepticamente la forma total o desplegada, debemos desanclar el curso de las formas de valor de una linealidad históricamente evolutiva. Es posible entonces ver la textura social heterogénea e irregular de aquello a lo que se dio la cómoda nomenclatura de «Modo de Producción Asiático», a través de la rejilla de formaciones imperiales de Samir Amin, como emplazamientos diferenciados de conflictos similares entre la forma general y las formas totales o desplegadas de valor. Sobre estos emplazamientos, una variedad débil toma el camino del capitalismo: la historia del tránsito de siervo a burgués que Marx presenta como avance normativo en el *Manifiesto comunista*. El capital, resultado de una debilidad en la configuración política imperial, es un veneno que puede convertirse en medicina. Debido al guión mucho más amplio de las formaciones imperiales en cuyo seno desempeña su papel el capitalismo, el aparente avance de este último se ve entorpecido y reconducido hacia el imperialismo precisamente por medio del ciclo dinerario: capital financiero. En la actualidad, vivimos una transformación así. La posibilidad de su transformación diferencial en socialismo se interrumpe a medida que se densifica en su minuciosa particularidad a raíz del incesante tira y afloja entre el sí-mismo y el otro, entre derechos y responsabilidad¹⁴². En su configuración actual, con la esclavitud de la deuda y el sistema tributario practicados por la ayuda internacional (Fondo Monetario Internacional y Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento) y el comercio exterior (el GATT, Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio, y la Organización Mundial de Comercio), en el relato continuado de formaciones imperialistas cambiantes, quien carga con el sistema es la nueva subalterna generizada¹⁴³.

¹⁴¹ K. Marx, *Capital* I, cit., p. 154 [ed. cast.: III, p. 303, 304; I, 79]; C. G. Spivak, *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 75-76.

¹⁴² «Después» de la cesura irreductible, originaria, de un «sí-mismo» con respecto a/hacia el otro, ésta es la segunda sesión, el juego de tira y afloja entre el sí-mismo y el otro (capitalismo/socialismo) de nuestro cotidiano, la *différance* de nuestra temporización.

¹⁴³ Esta expresión la utilizan mucho los entusiastas. Yo me refiero simplemente a una persona del estrato inferior de la sociedad que es ya una víctima de prácticas patriarcales. Si nos quedamos en el ámbito del Comercio Mundial, podemos citar el trabajo a domicilio, la mano de obra hiperexplotada y el trabajo infantil, todas ellas cosas a las que resulta fácil oponerse. Pero si pasamos a la globalización como financiarización, el feminismo universalista global trabaja para el imperialismo a través de su poco meditado entusiasmo por el engatusamiento con créditos de la subalterna generizada: la llamada microempresa de mujeres.

No es pura coincidencia que, cuando permanece en la subalternidad, antiguas formaciones culturales, que han atado su mente dentro de una responsabilidad poco razonable, la violen epistémicamente. Y, aunque esta última cuestión nos aleje claramente de la línea argumental de este libro, merece la pena mencionar que, cuando la nueva subalterna generizada participa de la resistencia colectiva que se está desplegando globalmente en las bases frente al imperialismo del comercio y de las ayudas, se encuentra en un terreno en el que los movimientos por la autogestión local, cada uno con su cadena de valores, por así decirlo, suponen una interferencia inmediata para lo global. Volviendo al lenguaje de Marx en «El comercio exterior», es como si la «industria nacional» cuestionara el Banco de Inglaterra. Por el contrario, y paradójicamente, las campañas por la justicia multicultural en el Norte, con conciencia de una identidad «global», siguen aún constreñidas por la estructura civil del Estado-nación del Norte.

En la explicación que Marx ofrece en «El comercio exterior», se demuestra que un análisis basado en la forma dineraria resulta inadecuado o engañoso en el contexto del comercio colonial. Pero la economía burguesa siempre ha explicado el capital a través de la forma dineraria. Y, para el capitalista, el mejor modelo explicativo ha sido el circuito de producción (del valor como capital —*aunque expresado en la forma dineraria*—, no de bienes y servicios). Combinando ambos en el mundo postsoviético, cuando la financiarización del planeta parece al fin posible, la solución capitalista de este problema consiste en «desarrollar» y reestructurar la «colonia» de manera que el análisis encaje. También Marx creyó que el colonialismo capitalista sacudiría el Modo de Producción Asiático, encauzándolo hacia la evolución histórica normativa, con lo que la resistencia unilineal podría comenzar. Por lo tanto, no resulta sorprendente que a Marx la forma total o desplegada de valor le pareciera «deficiente»¹⁴⁴.

La forma total o desplegada de valor resulta desde luego deficiente para un análisis de la lógica del capital. Pero para lecturas de la producción de valor cognitivo, cultural, político o afectivo, ésta es la forma que hemos llegado tácitamente a reconocer. (Si estuviese escribiendo este apartado hoy, quitaría la apostilla de la nota 117 y señalaría la utilidad de esta forma en la «multicultura» —en el sentido de Shiva, cercano a las raíces latinas de la palabra, donde la propia «raíz» es tanto «metafórica» como «literal»— de la resistencia global desde abajo frente al «Desarrollo»: la perspectiva del informante nativo, que la supuesta crítica radical está repudiando [*foreclosing*] en la actualidad. Prosigo, aquí, con una modificación de la versión anterior de este texto:). Si disociamos la forma total o desplegada de una codificación necesariamente *económica*, podemos ver el parecido familiar, la similitud estructural, de hecho, la continuidad discursiva, de las dos metáforas-concepto: «valor» [*va-*

¹⁴⁴ K. Marx, *Capital* I, cit., pp. 156-157 [ed. cast.: I, pp. 78-79].

lue] (o valía [*worth*], *Wert* en Marx), «poder» en Foucault y «deseo» en el Deleuze y el Guattari del *Anti-Edipo*. Sin duda es posible encontrar otros ejemplos. En la forma total o desplegada, el campo lo constituyen la miríada de posibilidades heterogéneas de codificación del valor. Las cadenas de codificación del valor cobran importancia, constituyen intercambios y se diseminan, en el mismo momento en que se articulan polos de resistencia en o como el *socius*. La denominada fenomenicidad de las resistencias tiene su ser en virtud de formaciones discursivas, de la misma manera en que el valor se expresa con diferentes contenidos sustantivos a través de distintas formas de manifestación.

En el mismo capítulo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault sugiere que un estudio exclusivamente de focos [*foyers*] locales no bastaría para un análisis del poder/saber. Es preciso detectar al mismo tiempo las líneas más amplias de las estrategias globales. Sabemos que Foucault nos previene contra el estudio del poder desde el punto de vista de la Ley. Cuando cuestiona a Marx, parece también contraponerse a los análisis generales en términos de modos de producción. Sin embargo, en el contexto de la Ilustración y de la postilustración europeas, sus propios análisis parecen dar por sentada la relación entre modos de producción y formaciones sociales en un sentido general¹⁴⁵. Si intentamos leer a Marx y a Foucault conjuntamente, utilizando el «valor» como palanca, entonces, tal vez sea posible sugerir que, en el análisis de las estrategias globales, no se puede prescindir, de hecho, de la codificación de lo económico como motor impersonal más importante de las estrategias de poder y de la organización del saber¹⁴⁶. Lo económico es la última instancia, en el sentido de que es la más abstracta. Lyotard nos ha prevenido contra «la idea de que el pensamiento es capaz de construir un sistema de saber total sobre las nubes de pensamientos, pasando de un lugar a otro y acumulando las visiones que produce en cada lugar» como «el pecado por excelencia, la arrogancia de la mente»¹⁴⁷. Y, sin embargo, si se admite un pensamiento que no sea el del historiador o el del filósofo, lo más asombroso del pensamiento del economista/capitalista (las expectativas ra-

¹⁴⁵ Esta tendencia aparece particularmente acusada en Michel Foucault, *Discipline and Punish*, traducción al inglés de A. Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2008; ed. or.: *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975], así como en la argumentación subyacente sobre la modernidad del capítulo «Periodización», en Michel Foucault, *History of Sexuality* I, traducción al inglés de R. Hurley, Nueva York, Vintage, 1990, pp. 115-131 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad* I. *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 140-159; ed. or.: *La Volonté de Savoir*, París, Gallimard, 1976].

¹⁴⁶ La idea de lo económico «bajo tachadura» está desarrollada en G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., p. 168.

¹⁴⁷ Jean-François Lyotard, *Peregrinations. Law, Form, Event*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pp. 6-7 [ed. cast.: *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimiento*, Madrid, Cátedra, 1992].

cionales en la ética y en la planificación) es que el «pecado» tiene éxito, de hecho lo tiene de manera seductora, en sus propios términos, en el mismo momento en que proporciona coartadas para el nuevo imperialismo.

Así pues, la idea foucaultiana del análisis bifronte resulta particularmente apropiada para los estudios culturales transnacionales si se articula con una lectura deconstructiva de Marx a través del «valor». Y, como seguiré insistiendo, también *viceversa*. A grandes rasgos, lo económico es la instancia más abstracta y racional. Se encuentra entre los aparatos de agregación visibles cuyos componentes irreductibles constituyen el campo heterogéneo de *pouvoir/savoir*, donde la forma total o desplegada de valor se codifica sin cesar, afectivamente, cognitivamente y bajo formas que, al nombrarse, se borran en la misma medida en que se revelan.

He señalado antes que estos dos focos se despliegan en la resistencia económica actual de las mujeres subalternas: lo local enfrentándose a lo global, el saber diversificado enfrentándose a la monocultura. Aunque, en términos estrictos, no compartan la perspectiva del informante nativo, también es posible analizar la situación de exilio de las mujeres diaspóricas subproletarias desde el punto de vista de estos dos focos. Ya que, si lo económico está entre las dimensiones más importantes del campo de la estrategia global, la generización está entre las dinámicas más importantes de la forma desplegada de lo local. El ser humano no puede ser propio de sí mismo si no asume la aparición de la diferencia sexual bajo la forma-valor de los «sistemas de sexo/género»¹⁴⁸. Aunque *El Anti-Edipo* no retoma en realidad en ningún momento la noción de la forma-valor, es el texto que más se acerca a elaborar las posibilidades de la teoría del valor como ausencia de contenido inmediatamente codificable en Marx. Para los autores se trata de la «producción deseante». De la misma manera que «valor» es de por sí una palabra engañosa porque, estrictamente ha-

¹⁴⁸ Gayle Rubin, «The Traffic in Women. On the "Political Economy" of Sex», en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review, 1975, pp. 157-210. Para un análisis del desarrollo de una ética de la diferencia sexual en Luce Irigaray, que lleva esta insistencia más allá de la mera convicción, véase G. C. Spivak, «French Feminism Revisited», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 163-171. Por más inoportuno que pueda resultar, un estudio serio de la tesis de la diferencia sexual implicaría el conocimiento de una lengua, al menos [véanse los comentarios de Ellen Rooney sobre esta postura en «What Is to Be Done», en Elizabeth Weed (ed.), *Coming to Terms. Feminism, Theory, Politics*, Nueva York, Routledge, 1989, pp. 230-239]. Sencillamente, no hay manera de patrocinar los estudios culturales globales de la generización simplificada sin caer en el neocolonialismo. De otro modo, un Marx podría diagnosticar que no hay «ninguna transformación social» cuando no tiene nada con lo que captar una sociedad en transformación. Y, en la actualidad, en el campo más restringido de la crítica literaria, un Jameson podría diagnosticar un acceso «denegado» al «psicologismo y la subjetividad privada» sin el beneficio de una sensibilidad hacia los recovecos y ranuras del lenguaje, único lugar desde el que se puede bloquear tal acceso.

blando, implica una catacresis, la palabra «deseo» resulta engañosa debido al peso paleonímico de una pasión fenoménica originaria –de la intencionalidad filosófica, por un lado, a la carencia psicoanalítica irrevocable, por otro–. Los autores intentan soslayar la catacresis postulando la máquina como condición irrevocable de lo humano. Este gesto puede compararse con la insistencia de Marx en el trabajo abstracto cada vez que se mide la magnitud del valor, ya sea de uso o de cambio, un punto que a la mayoría de los lectores les resulta anti-intuitivo.

En el marco de este libro, está fuera de lugar una reflexión extensa sobre la relectura que Deleuze y Guattari hacen de Marx. En pocas palabras, estos autores vienen a sugerir, en primer lugar, que (la producción de) el código es más importante que (la producción de) el intercambio. A mi juicio, esto se debe a que los cálculos abstractos del intercambio sólo son los más viables e importantes en lo económico. En segundo lugar, mantienen la relación entre producción deseante y producción social fuera de todo cálculo (aunque ineludible para el análisis) y dan prioridad a ambas. En tercer lugar, piensan el acto de dar nombre a un cuerpo sin órganos como parte de la mecánica de la producción deseante que surge en forma de código. Así pues, en su libro, no sólo el Capital es «producido», sino también la Naturaleza como tal nombre.

Al escribir en el marco de una codificación de la producción deseante y social en la que se presupone tajantemente que la segunda es anterior a la primera, Marx basa toda su crítica de la ideología en la idea de que el «capital es el cuerpo sin órganos del [...] ser capitalista»¹⁴⁹. Pero para el polo contrario –los límites del ser humanos, el Reino de la Libertad, la vida genérica, donde la «Naturaleza es el gran cuerpo sin órganos del hombre»–, cabe, en opinión de Deleuze y Guattari, la misma interpretación: el «cuerpo lleno [...] puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital»¹⁵⁰. Cuando se llega a llamar a los efectos de todas las máquinas deseantes en cualquier lugar *cualquier cosa* –el capital, o la naturaleza, o el déspota–, se ha producido ya mucha codificación inaccesible. Por citar a Derrida, eso inaccesible es lo indecible a través de lo cual todas las decisiones deben abrirse paso¹⁵¹.

¹⁴⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 10 [ed. cast.: p. 19].

¹⁵⁰ El pasaje de Marx, citado en la página 85, pertenece a K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 328 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., p. 111]. El fragmento de Deleuze y Guattari corresponde de nuevo al *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 10 [ed. cast.: pp. 18-19].

¹⁵¹ J. Derrida, «Force of Law», cit., pp. 963-965 [ed. cast.: pp. 52-56]. Este reconocimiento de lo indecible en el juicio de la culpa humana después de la muerte produjo desazón y gazmoñería tanto en defensores como en adversarios en los intercambios excepcionalmente prolongados sobre los escritos de Paul de Man del periodo bélico y la política de Heidegger. Véase Jacques Derrida, *Mémoires for Paul de Man*, traducción al inglés de C. Lindsay et al., Nueva York, Columbia University Press, 1986 [ed. cast.: *Memorias para Paul de Man*, traducción al castellano de C. Giardini, Barcelona, Gedisa, 1988]; y

Porque hay una diferencia política enorme entre que el nombre sea capital, o déspota, o naturaleza.

En francés, el título principal de *El Anti-Edipo* es «Capitalismo y esquizofrenia». Su crítica del psicoanálisis institucional es cuando menos tan importante como la relectura que hace de Marx. En pocas palabras, se puede exponer tal crítica del siguiente modo: el psicoanálisis toma el campo total o desplegado de la codificación de valor (que más tarde recibirá el nombre de rizomático), constituido por la producción deseante/producción social imbricada bajo formas parafenómicas, y lo somete a la forma general del valor, que conduce a un sistema de equivalencia general (universal) de codificación afectiva/cognitiva.

¿Hay una especie de relación entre este impulso y el deseo de los economistas burgueses de explicar todos los fenómenos económicos a través de la forma dineraria? ¿Se parece la seducción del psicoanálisis a la seducción de la forma dineraria: un aparato de decodificación «no deficiente»? Esta posibilidad se vuelve particularmente problemática cuando se aplica a los discursos coloniales, poscoloniales, migrantes y de la postemancipación. Ya que, cuando utilizamos el psicoanálisis en la producción de descripciones taxonómicas dentro de la crítica literaria y cultural, lo que desaparece es el terreno de la práctica, que norma continuamente los presupuestos del psicoanálisis en la acción responsable. Dicho con otras palabras, la dinámica cambiante del momento ético en el psicoanálisis, instalada en el ir y venir de transferencias y contratransferencias, queda vaciada en semejante actividad teórica. El subalterno no da un paso hacia el teórico con la esperanza de una «cura». Más allá de la inteligibilidad, ¿cuáles son las prioridades ético-políticas del psicoanálisis como descripción taxonómica colectiva dentro de la crítica cultural?

En la línea de su gran proyecto reconfigurativo, las breves observaciones que Deleuze y Guattari hacen sobre el Modo Asiático resultan sorprendentemente innovadoras para el no especialista. A continuación, enumero de forma sintética algunos de sus puntos fuertes.

La frescura de su lectura resulta aún más sorprendente teniendo en cuenta que aceptan de manera ciega la división de Morgan y Engels de la historia del mundo en salvajes, bárbaros y civilizados. Al describir la formación bárbara, rescriben amablemente a Marx, atribuyendo al MPA un foco de cambio y una fluidez de ritmo que es justo lo que falta en su versión establecida:

Of Spirit. Heidegger and the Question, traducción al inglés de G. Bennington y R. Bowlby, Chicago, University of Chicago Press, 1989 [ed. cast.: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, traducción al castellano de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989; ed. or.: *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987]; así como mi comentario sobre este último en C. G. Spivak, «Responsibility», en *Boundary 2*, 21/3 (otoño de 1994), pp. 19-49. Lo asombroso de estos textos es que Derrida haga lo que dice, aun bajo coacción.

Es de este modo que Marx define la producción asiática: una unidad superior del Estado se instaura sobre la base de las comunidades rurales primitivas, que conservan la propiedad del suelo, mientras que el Estado es su verdadero propietario de acuerdo con el movimiento objetivo aparente que le atribuye el excedente de producto, le proporciona las fuerzas productivas en los grandes trabajos y le hace aparecer como la causa de las condiciones colectivas de la apropiación¹⁵².

Así pues, en la medida en que ven el *socius* como superficie de recodificación (reterritorialización), son capaces de subvertir los modelos evolucionistas e interpretar al Déspota-o-Estado-como-causa como una-forma-de-nombrar-el-cuerpo-lleno-como-causa, en la misma medida que el capital o la naturaleza. Desde el punto de vista del miembro medio de la sociedad, el modelo evolutivo es ideológico en el sentido más simple.

A su vez, como Deleuze y Guattari ven la producción deseante/social (o al revés, al mismo tiempo) como codificación y recodificación del cotidiano en connivencia con los grandes relatos *milagroseadores*, pueden ver el Modo Asiático como lugar de constantes conexiones, en lugar de abismo no salvado e insalvable. Ambos polos están implicados porque ambos polos están entretejidos de manera fragmentaria y disyuntiva con máquinas hechas de piezas y fragmentos, entre ellas la máquina «humana»:

El Estado despótico [...] forma un nuevo cuerpo lleno desterritorializado; por otra parte, mantiene las antiguas territorialidades, las integra en concepto de piezas u órganos de producción en la nueva máquina [...]. [E]l Estado [...] es la esencia abstracta originaria que no se confunde con el comienzo [...]. En cuanto a los propios subconjuntos, máquinas primitivas territoriales, son lo concreto [...], pero sus segmentos entran aquí en relaciones con la esencia¹⁵³.

Deleuze y Guattari no son especialistas en Asia. Y, sin embargo, gracias, en mi opinión, a que han aplicado una intuición general sobre la producción y la codificación del valor al estudio de la globalidad, son capaces de insinuar una formulación de un «tercer mundo» lleno de «agentes» de codificación. Algo totalmente diferente del «ningún cambio económico, sólo político» de Marx, donde la agencia [*agency*] se entrega al colonizador para la brutal inserción en el circuito de lo mismo. Por consi-

¹⁵² G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 194 [ed. cast.: p. 201].

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 198-199 [ed. cast.: pp. 205-206]. Para una consideración del Estado «despótico» otomano como lugar de conexiones constantes, véase G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies», *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 263-266.

guiente, les resulta posible lanzar la siguiente bomba silenciosa, entre paréntesis: «[Y] no hay gran cambio, desde este *punto de vista*, cuando el Estado no hace ya más que garantizar la propiedad privada de una clase dominante de la que se distingue»¹⁵⁴. No hay gran cambio, desde *este punto de vista*, entre el MPA y el feudalismo europeo, ya que la cuestión o *telos*, para Deleuze y Guattari, no se limita a la aparición del capitalismo. Hay una diferencia, una orquestación de diferencias. Pero «la máquina despótica tiene esto en común con la máquina primitiva [...]: el horror de los flujos descodificados»¹⁵⁵. Hemos visto que, de acuerdo con este razonamiento, el capitalismo comparte este horror y el psicoanálisis surge para aplacar el horror.

En el caso de Gayle Rubin, lo que conduce a una revalorización de lo que estamos llamando, con Marx, forma total o desplegada de valor es su convicción de la construcción heterogénea de lo femenino en la sociedad. Esto resulta aún más digno de admiración en tanto que ella tiene mucha fe en el psicoanálisis y en la antropología estructuralista –ambos, sistemas de equivalencia general (universal)– como modelos explicativos.

Rubin llama a la codificación multiforme de los sistemas de sexo/género una «economía política». Como la codificación económica del valor tiene una posición de abstracción tan dominante en la teoría del valor, una postura que cuestione la abstracción y la univocidad puede querer mantenerse alejada de tal nombre. Un ensayo como el de Rubin, dado el momento de su aparición, hizo a toda una generación de feministas estadounidenses y atlánticas consciente del sexo/género como condición y efecto de sistemas de codificación heterogéneos. Así pues, cabe a buen seguro decir que, aunque se mantenga dentro de los límites y presupuestos del individualismo humanista, Gayle Rubin puede contarse entre los pensadores que han empujado el pensamiento del valor de Marx hacia una nueva política de la lectura. Si señalo un problema bastante sintomático en su ensayo, lo hago con el espíritu de quien comparte una lucha.

Tal como he apuntado ya, Rubin tiene confianza en el psicoanálisis y en la antropología estructural. Con estas nuevas herramientas (transformadas por el feminismo), quiere abrir la articulación que hace Engels de la *herstory* con la *history*⁹.

¹⁵⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 196 [ed. cast.: p. 203].

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 197 [ed. cast.: p. 203].

⁹ Juego de palabras ya frecuente en textos feministas, que lejos de pretender un reequilibrio lingüístico entre los géneros, por cuestiones de «corrección política», subraya que la historia [*history*] o relato de los acontecimientos históricos puede entenderse como «*his-story*», es decir, como «relato de él», relato narrado desde el punto de vista del sujeto masculino dominante, que oculta las múltiples «*her-stories*», «relatos de ella», desde las que cabría tejer narraciones de la historia menos androcéntricas. [N. de la T.]

Lo que me parece que, hasta cierto punto, cabe someter a una interpretación antiimperialista es su elección del campo apropiado de acción para estas dos nuevas disciplinas. Se trata de una versión inadvertida de los elementos más problemáticos de la «Literatura del Tercer Mundo» de Jameson: el psicoanálisis (tal como es) para nosotros; la antropología (como en Jameson el nacionalismo) para ellos. Tal como ha señalado Johannes Fabian, para el antropólogo, «[l]a diseminación en el espacio [puede] reflejar [...] directamente [...] la secuencia en el Tiempo»¹⁵⁶. (En el capítulo III, propondré investigaciones de psicobiografía reguladora.) En su asignación de funciones al psicoanálisis y a la antropología, Rubin comparte con Jean-François Lyotard, con Robert Morris, con cierto Lévi-Strauss (a quienes analizaré en el último capítulo) y, a buen seguro, con la mayor parte de los que nos encontramos en condiciones de escribir libros como éste, la tendencia a asignar una etnicidad estática al Otro para situar la crítica o la confirmación del pensamiento o del acto más sofisticado de Occidente. Creo que es necesario que todos nosotros nos mantengamos muy atentos frente a la curiosa política de este movimiento tan sumamente tentador. En otro lugar, he llamado a esta vigilancia «una crítica persistente de lo que no podemos no querer». De nuevo con un espíritu de solidaridad, sugeriría que éste es el motivo por el que, aunque podamos encontrar en Rubin una crítica feminista de Engels, no podemos encontrar los ingredientes para una crítica del «Modo de Producción Asiático» que *El origen de la familia* da por sentado¹⁵⁷.

Al final de su ensayo, Rubin promete que el feminismo estará en condiciones de curar el masculinismo de su complejo de Edipo si utiliza el método que ella propone para analizar la complicidad de éste en la fabricación de los sistemas de sexo/género. Un enfoque deconstructivo, paradójicamente más «realista» respecto a los grandes resultados, lo plantearía en el lenguaje del esfuerzo constante y la realización diferida, en un «futuro» que no es un mero «presente» futuro. Al igual que *El Anti-Edipo* no es capaz de irrumpir en el feminismo, Gayle Rubin no es capaz de romper con Edipo. Esta manera de trabajar, mitad dentro y mitad fuera de lo que tenemos a mano, negociando con estructuras preexistentes de violencia, es la manera que funciona, la manera en la que las cosas funcionan, afirma la deconstrucción, digan lo que digan los puristas.

En este capítulo, he intentado leer dos momentos en Kant y en Hegel para revelar cómo se repudia [*foreclose*] la perspectiva del informante nativo en parte del

¹⁵⁶ Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, p. 12.

¹⁵⁷ F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1942 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Alianza Editorial, 2008; ed. or.: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Zurich, 1884].

pensamiento medular de la tradición atlántica moderna, en la figuración de la ética y de la historia. Como Marx no ha dejado de ser un contemporáneo con el que lidiar, he reunido un dossier sobre el «Modo de Producción Asiático» y el «Valor», sugiriendo, supongo, que es posible mantener constantemente bajo control la sintomaticidad de un concepto utilizando el esquema conceptual del otro; y que, en diferentes sentidos, cabe utilizar ambos como palancas deconstructivas para una nueva política de la lectura de este filósofo que quiso insertar la historia en la ética. Mi esfuerzo general ha ido dirigido a hacer visible la utilidad particular de la deconstrucción a la hora de dejar al descubierto tales huellas.

Se trata de los últimos Tres Sabios¹ de la tradición continental (europea). Los he utilizado para seguir las huellas de un repudio [*foreclosure*]: el del informante nativo. Los capítulos restantes tratan de textos de mujeres, de fragmentos de vidas de mujeres y de la representación de las mujeres. Cuando el relato histórico se desplaza de la colonia a la poscolonia y a la globalidad, se expele al informante nativo –por utilizar la metáfora-concepto freudiana de *Verwerfung*– al mundo discursivo como criptónimo que nos habita, de manera que no podemos reclamar el reconocimiento de nuestro nombre propio.

¹ «*Three Wise Men*» en el original; al utilizar esta expresión, en mayúsculas, Spivak está también haciendo una alusión irónica a los Reyes Magos, conocidos en el mundo anglosajón como «*the Three Wise Men*». [N. de la T.]

II

Literatura

I

Como prometí, este capítulo tratará de los avatares del informante nativo como figura en la representación literaria. Trabajo aquí con una oposición binaria bastante anticuada entre filosofía y literatura, donde la primera concatena argumentos y la segunda imagina lo imposible. Para ambas, el informante nativo parece insoslayable. Mantengamos esta oposición, aunque sólo como *différance* en la que un polo empuja el otro, de manera que nuestro discurso pueda vivir.

En el capítulo anterior, escribí que cuando el Sujeto Amo [*Master Subject*] coloca a la Mujer fuera de la Filosofía, hay una argumentación que conduce a esta exclusión, no se la repudia [*foreclose*] con un gesto retórico casual, y que las estrategias contra el otro racial son diferentes. Estas tendencias textuales son la condición y el efecto de ideas establecidas. La resistencia y el objeto de la resistencia encuentran con frecuencia su mejor articulación en este tipo de tendencias disponibles como campo de recolecta de interpelaciones dadas y tomadas. Puedo captar las energías impetuosas del feminismo burgués decimonónico de la Europa noroccidental, del que nosotras, como mujeres que publican dentro del negocio editorial internacional, somos al menos en parte herederas, en tanto que interpeladas como punto de resistencia dentro de ese campo de recolecta. Tales relatos son «verdaderos» porque movilizan. Como en cualquier acto de institución, por más poco sistemático que sea, el sujeto del feminismo se produce a través de la performatividad de una declaración de independencia, que necesariamente debe afirmarse como ya dada, en una afirmación constatativa de la identidad y/o la solidaridad, natural, histórica, social, psicológica, de las mujeres. Cuando esta solidaridad se enuncia bajo el

modo triunfalista, debe querer «celebrar lo femenino, en vez de deconstruir lo masculino»¹. Pero, ¿qué feminidad es el sujeto de este tipo de celebración, de tal declaración de independencia? Si conlleva una complicidad no reconocida con los propios hombres que rehusamos deconstruir, puede que resulte oportuno someterla a una crítica constante². Es un tópico decir que la ley está constituida por su propia transgresión: tal intimidad trivial constituye la relación entre el feminismo decimonónico y la axiomática del imperialismo.

Al leer a mujeres que escriben, a hombres que celebran lo femenino y a hombres y mujeres que critican el imperialismo en la sustancia y en la retórica de su texto, parece que no he hecho mucho más que reiterar un relato muy conocido: los filósofos varones de la Europa noroccidental han repudiado [*foreclosed*] al «informante nativo» a fin de instaurar el sujeto europeo noroccidental como «el mismo», ya sea desde arriba o desde abajo. Las mujeres que publican son no-del todo-no-informantes nativas, incluso para las estudiosas feministas. Cuando las mujeres que publican pertenecen a la «cultura» dominante, a veces comparten con los autores varones la tendencia a crear un «otro» embrionario (con frecuencia femenino), que no es ni siquiera un informante nativo, sino una prueba material que, de nuevo, instaaura el sujeto europeo noroccidental como «el mismo». Estas tendencias textuales son la condición y el efecto de ideas establecidas. Y, sin embargo, contra todas las señales adversas, una debe escribir con la esperanza de que no se trata de algo sellado para siempre, de que es posible resistir desde dentro.

A fin de resistir, deberíamos tener presente que, en principio, no debería ser posible leer la literatura británica del siglo XIX sin recordar que el imperialismo, entendido como misión social de Inglaterra, constituía un elemento crucial de la representación cultural de Inglaterra para los ingleses. Y no se debería ignorar el papel de la literatura en la producción de la representación cultural. Cuando escribí por primera vez estas palabras, estos dos «hechos» evidentes no se tenían desde luego en cuenta en la lectura de la literatura británica del siglo XIX. En cambio, en la actualidad, un sector del denominado feminismo poscolonialista insiste en estos hechos con cierto narcisismo. Esto de por sí da fe del éxito sostenido del proyecto imperialista, desplazado y diseminado bajo formas más modernas.

De nuevo, durante la primera redacción de este capítulo, algunas de nosotras albergábamos la esperanza de que, de recordarse estos «hechos», no sólo en el estu-

¹ Reseña de Shari Benstock, *Women of the Left Bank*, publicada en *News from Nowhere* 6 (primavera de 1989), p. 64.

² Para una advertencia similar, véase Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands*, Londres, Zed, 1987, p. 9.

dio de la literatura británica, sino también en el estudio de las literaturas de las culturas colonizadoras europeas de la gran era del imperialismo, produciríamos un relato, dentro de la historia literaria, del «mundear» [*Welten*] de lo que en otro tiempo podía llamarse el «Tercer Mundo» y que ahora recibe el nombre de «Sur», el cual incorpora cada vez con más frecuencia y de manera dispar el Segundo Mundo. Pero resulta que la coyuntura actual produce una dominante «culturalista» que parece empeñada en promover la consideración del antiguo Tercer Mundo como un conjunto de culturas lejanas, explotadas pero con patrimonios literarios ricos e intactos, a la espera de ser recuperados, interpretados e incorporados en los programas educativos en su traducción inglesa/francesa/alemana/holandesa, dando lugar al surgimiento de un «Sur» que sería la prueba del intercambio cultural transnacional.

Resulta particularmente lamentable cuando la perspectiva emergente de la crítica feminista reproduce los axiomas del imperialismo. La admiración aislacionista por la literatura del sujeto femenino de Europa y Angloamérica establece la norma del alto feminismo^a. Viene a respaldarla y accionarla un acercamiento a la literatura del «Tercer Mundo» (un término cada vez más «emergente», hasta extremos insultantes) que se basa en la recuperación de información y que con frecuencia emplea de forma deliberada una metodología «no teórica» con acartonada rectitud.

He escrito extensamente sobre este fenómeno en el mundo postsoviético. En este capítulo, analizo su prefiguración en la literatura del siglo XIX. Tomo en consideración dos textos del siglo XX que se comprometen a modificar la situación, a refigurar textos anteriores con intimidad crítica. Incluyo un fugaz vistazo asimétrico a una escritora poscolonial que es ex-orbitante con respecto a este itinerario.

En primer lugar, un texto celeberrimo del feminismo: *Jane Eyre*³. Determinemos el alcance y la profundidad de la novela y localicemos sus motores estructurales. Leamos a continuación *Ancho mar de los Sargazos* como reinscripción de *Jane Eyre* y *Frankenstein* como un análisis –incluso una deconstrucción– de un «mundear» como

^a *High feminism* en el original. En otro texto, Spivak describirá sucintamente el «alto feminismo»: «En cuanto al alto feminismo, no creo que tenga que explicar a qué me refiero. En pocas palabras, pienso en ese alto feminismo cuando veo cómo mujeres muy privilegiadas se miran la cara en el espejo y definen “Mujer” (con M mayúscula) a partir del reflejo que descubren ahí: a veces se miran la cara, a veces se miran los genitales y, a partir de ello, deciden sobre las mujeres propiamente dichas. Tengo muy poca paciencia con esto», G. C. Spivak entrevistada por Terry Threadgold y Frances Bartkowski, «The Intervention Interview», en G. C. Spivak y Sarah Harasym (ed.), *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Nueva York, Routledge, 1990, p. 119. [N. de la T.]

³ Charlotte Brontë, *Jane Eyre* [1847], Nueva York, 1960 [ed. cast.: *Jane Eyre*, traducción al castellano de E. Power, Madrid, Cátedra, 2008]. En lo sucesivo, las referencias a esta obra aparecerán incorporadas en el cuerpo del texto, junto al acrónimo JE: primero la paginación de la edición inglesa y, a continuación, la de la edición en castellano.

el de *Jane Eyre*. Rhys y Shelley critican la axiomática del imperialismo en la sustancia y en la retórica. «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha» [Pterodáctilo, Puran Sahay y Pirtha], de Mahasweta Devi, desplaza esta axiomática al discurso poscolonial⁴.

No hace falta que mencione que el objeto de mi investigación es el libro impreso, no su «autora». Es evidente que establecer esta distinción supone ignorar las lecciones de la deconstrucción. Tal como apunté en el capítulo anterior, existe un tipo de enfoque crítico deconstructivo que desencuadraría el texto, desharía la oposición entre el texto verbal y la bio-grafía del sujeto bautizado «Charlotte Brontë» y vería cada uno de ellos como escenario de escritura del otro. En este tipo de lectura, la vida que se escribe como «mi vida» es una producción en el espacio psicosocial (se le pueden encontrar otros nombres) tanto como lo es el libro escrito por el titular de la vida bautizada; un libro que, a continuación, se entrega a lo que las más de las veces se reconoce como auténticamente «social»: el mundo de la edición y de la distribución⁵. Sin embargo, en este contexto, tocar la «vida» de Brontë de esta manera sería demasiado arriesgado⁶. Debemos más bien guarecernos en un enfoque

⁴ Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea*, Harmondsworth, Penguin, 1966 [ed. cast.: *Ancho mar de los Sargazos*, traducción al castellano de A. Bosch, Barcelona, Anagrama, 1998]. Mary Shelley, *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, Nueva York, New American Library, 1965 [ed. cast.: *Frankenstein, o el moderno Prometeo*, traducción al castellano de M. Serrat, Madrid, Unidad Editorial, 1999]. Todas las referencias ulteriores a estas dos obras se incorporarán en el cuerpo del texto, con la paginación inglesa seguida de la castellana y precedidas por las correspondientes abreviaturas: AMS para *Ancho mar de los Sargazos* y F para *Frankenstein* [aunque citamos la referencia de página de la edición en castellano de *Frankenstein* de Unidad Editorial, la traducción que reproducimos es propia]. Mahasweta Devi, «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha», en *Imaginary Maps*, traducción al inglés de G. C. Spivak, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 95-196 (las referencias a esta obra también se incorporarán en el cuerpo del texto, acompañadas por la abreviatura IM). Sobre «mundear» [*Welten*], véase Martin Heidegger, «The Origin of the Work of Art», en David Farrell Krell (ed.), *Basic Works. From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, San Francisco, Harper, 1992, pp. 137-212 [ed. cast.: «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, traducción al castellano de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995, pp. 11-74; ed. or.: «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1950] [Cortés y Leyte traducen el «*ein Welten der Welt*» de Heidegger por «un mundo hace mundo». Sin embargo, aquí consideramos más adecuada la traducción más literal de «un mundear el mundo», que conserva las resonancias enigmáticas de la frase en alemán (*N. de la T.*)]. En este contexto, resulta útil la idea de Heidegger de acuerdo con la cual los elementos fundamentales del conflicto en la elaboración del texto se establecen o plantean en él en la medida en que es una obra de arte. Lo que estoy haciendo con estos textos está evidentemente influido por mi percepción de que la deconstrucción, en su modalidad de puesta-a-trabajar, es una reinscripción del privilegio que Heidegger concede al arte (véase el Apéndice).

⁵ Intenté hacer esto en mi ensayo «Unmaking and Making in *To the Lighthouse*», en G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., pp. 30-45.

⁶ En el capítulo anterior, se analizó el acercamiento deconstructivo a «una vida», al «reconocimiento de un nombre propio» (véase la nota 94). La vida de Brontë se ha rescrito y se sigue rescribiendo.

más conservador que, sin querer perder los importantes beneficios obtenidos por el feminismo estadounidense, seguirá respetando las sospechosas oposiciones binarias –libro y autor, individuo e historia– y empezará con una garantía del siguiente tipo: mis lecturas no intentan aquí socavar la excelencia del artista individual. De conseguir mínimamente lo que se proponen, despertarán cierto grado de cólera contra la narrativización imperialista de la historia, justo en tanto que produce un guión tan abyecto para una mujer que preferiríamos celebrar. Ofrezco estas garantías para concederme cierto espacio a fin de situar el individualismo feminista en su determinación histórica, en lugar de limitarme a canonizarlo como feminismo propiamente dicho.

Algunas feministas estadounidenses receptivas han observado que no hago justicia a la subjetividad de Jane Eyre. Tal vez resulten pertinentes unas palabras de explicación. Mis presupuestos, a grandes rasgos, son que lo que está en juego, para el individualismo feminista de la era del imperialismo, es precisamente la producción de seres humanos, la constitución e «interpelación» del sujeto no sólo como individuo sino también en tanto que «individualista»⁷. Este envite se representa en dos registros: la crianza de niños y la creación de almas. En el primer caso, se trata de sociedad-doméstica-a-través-de-la-reproducción-sexual, cargada como «amor de pareja»; en el segundo, del proyecto imperialista cargado como «sociedad-civil-a-tra-

biendo de acuerdo con presupuestos muy diferentes. Además de Rebecca Fraser, *Charlotte Brontë*, Londres, Methuen, 1988 y *The Brontës. Charlotte Brontë and Her Family*, Nueva York, Crown, 1988; Lyndall Gordon, *Charlotte Brontë. A Passionate Life*, Nueva York, W. W. Norton, 1995; Elizabeth Cleghorn Gaskell (1810-1865), *The Life of Charlotte Brontë*, una encantadora biografía femierótica contemporánea, editada por A. Shelston (Harmondsworth, Penguin, 1975); Margot Peters, *Unquiet Soul. A Biography of Charlotte Brontë*, Garden City (NY), Doubleday, 1975; y Tom Winniffrith, *A New Life of Charlotte Brontë*, Basingstoke (Hampshire), Macmillan, 1988; está la conspicua correspondencia y *The Life and Works of Charlotte Brontë and Her Sisters*, Londres, John Murray, 1920-1922, iniciada en 1899 por la infatigable Mrs. Humphrey Ward y continuada hasta 1929. Todo lo que podemos hacer en las páginas que siguen es señalar la estructura del repudio [*foreclosure*] en la novela.

⁷ Como siempre, tomo esta fórmula de Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)», en «*Lenin and Philosophy*» and *Other Essays*, traducción al inglés de B. Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pp. 127-186 [ed. cast.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974, pp. 105-170; ed. or.: «Idéologie et appareils idéologiques d'état», *La pensée* 151 (1970)]. Para una fina diferenciación entre individuo e individualismo, véase V. N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, traducción de L. Matejka e I. R. Titunik, Nueva York, Studies in Language, 1973, pp. 93-94 y 152-153 [ed. or.: *Marksizm i filozofija jazyka*, Leningrado, 1929-1930]. Para un análisis «convencional» de las raíces y ramificaciones del «individualismo» inglés, véase C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 [ed. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979].

vés-de-la-misión-social». Cuando el sujeto femenino individualista, no-del-todo-no-varón, se articula en una relación cambiante con lo que está en juego, la «subalterna nativa» (*dentro* del discurso, *como* significante) queda excluida de cualquier participación en esta norma incipiente⁸. Si leemos este relato desde una perspectiva aislacionista dentro de un contexto «metropolitano», no vemos más que la psicobiografía del sujeto femenino combativo. En cambio, en una lectura como la mía, se trata de zafarse de un tirón del foco hipnótico de la «constitución del sujeto» de la mujer individualista.

Para desarrollar un poco más la idea de que mi postura no es necesariamente acusatoria, haré referencia a un pasaje de *Calibán*, de Roberto Fernández Retamar, aunque, por lo que a mí respecta, tal como espero que quede claro al final de este libro, no creo que lo poscolonial deba tomar a Calibán como modelo ineludible⁹. José Enrique Rodó había sostenido en 1900 que el modelo para el intelectual latinoamericano, en relación con Europa, podría ser el Ariel de Shakespeare¹⁰. En 1971, Retamar, negando la posibilidad de una «Cultura Latinoamericana» identificable como tal, refundió el modelo conforme a la figura de Calibán. Como era de esperar, este poderoso cambio sigue excluyendo cualquier consideración específica de las civilizaciones de los mayas, los aztecas, los incas o las naciones menores de lo que hoy en día se llama América Latina¹¹. Démonos buena cuenta de que, en este

⁸ Estoy construyendo una analogía con la poderosa noción de «no-del-todo/no-blanco» que Homi Bhabha desarrolla en su «Of Mimicry and Man. The Ambiguity of Colonial Discourse», *October* 28 (primavera de 1984), p. 132. Debería añadir asimismo que utilizo aquí la palabra «nativa» en reacción al término «Mujer del Tercer Mundo». No se puede, desde luego, aplicar con igual justicia histórica al contexto antillano que al indio, ni a los contextos del imperialismo por traslación. Definiremos a la subalterna en el siguiente capítulo. Baste aquí decir que se la ve en oposición a la burguesía emergente de las colonias, cuya participación en la emancipación femenina forma parte de otra historia. La Bertha Mason de *Jane Eyre* no es, en este sentido, una subalterna. Tal como defenderé, su locura la destituye de la movilidad de clase burguesa; los locos son un tipo particular de subalternos. Habría que agregar, además, que la categoría de subalternidad, tal como sucede con la categoría de exilio, funciona de manera diferente para las mujeres.

⁹ Roberto Fernández Retamar, «Caliban. Notes Towards a Discussion of Culture in Our America», traducción al inglés de L. Garafola *et al.*, en *Massachusetts Review* 15 (invierno-primavera de 1974), pp. 7-72 [ed. or.: «Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América», *Casa de las Américas* 68 (septiembre-octubre de 1971); ed. revisada: *Todo Calibán*, La Habana, 2000]. En lo sucesivo, se incorporarán en el cuerpo del texto las referencias a esta obra, primero a la edición inglesa y, a continuación, a la edición revisada de 2000, acompañadas por la abreviatura C.

¹⁰ José Enrique Rodó, *Ariel*, edición de G. Brotherston, Cambridge, Cambridge University Press, 1967 [ed. or.: *Ariel*, 1900].

¹¹ Gordon Brotherston, editor de *Ariel*, escribió a continuación *The Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through Their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, un libro inspirado por la percepción del repudio [*foreclosure*] efectivo de las Américas nativas en el debate sobre la cuestión de la identidad latinoamericana.

punto de mi argumentación, esta «conversación» entre Europa y América Latina (sin ninguna consideración específica de la economía política del «mundear» del «nativo») proporciona una descripción temática suficiente de nuestro intento de hacer frente al benévolo *double bind* etnocéntrico y contra-etnocéntrico (es decir, la consideración del «nativo» como objeto para la recuperación entusiasta de información, negándole con ello su propio «mundear») esbozado en los párrafos iniciales de este libro.

En un pasaje vibrante de *Calibán*, Retamar identifica tanto a Calibán como a Ariel con el intelectual en el neocolonialismo:

No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Calibán es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual. [...] [E]l deforme Calibán, a quien Próspero robará su isla, esclavizará y enseñará el lenguaje, lo increpa: «Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve / El saber maldecir [...]» [*You taught me language, and my profit on't / Is, I know to curse* (William Shakespeare, *La tempestad*, acto I, escena 2)] [C 28; 31, 9].

Mientras intentamos desaprender nuestro supuesto privilegio como Arieles y queremos de un cierto «Calibán el privilegio de un puesto en sus filas revueltas y gloriosas», no les pedimos a nuestros estudiantes y compañeros que nos emulen, sino que nos atiendan [C 72; 80]. Sin embargo, si nos empuja una nostalgia por los orígenes perdidos, también nosotros corremos el riesgo de borrar al «nativo» y presentarnos como «el verdadero Calibán», de olvidar que es un nombre en una obra de teatro, un espacio en blanco inaccesible circunscrito por un texto interpretable¹². Las representaciones de Calibán operan junto a la narrativización de la historia: la afirmación de *ser* Calibán legitima ese mismo individualismo que debemos intentar socavar desde dentro una y otra vez.

Elizabeth Fox-Genovese, en un artículo sobre historia e historia de las mujeres, nos muestra cómo definir el momento histórico del feminismo en Occidente desde el punto de vista del acceso femenino al individualismo¹³. La batalla por el individualismo femenino se libra en el teatro mayor de la instauración del individualismo

¹² Para una elaboración de este «espacio en blanco inaccesible circunscrito por un texto interpretable», véase el capítulo III.

¹³ Elizabeth Fox-Genovese, «Placing Women's History in History», *New Left Review* I/133 (mayo-junio de 1982), pp. 5-29. Tal vez debería añadir aquí que cada vez me resulta más difícil sentirme en sintonía con las consecuencias que Fox-Genovese ha extraído de esta intuición en las décadas que han transcurrido desde entonces.

meritocrático, indexado en el campo estético por la ideología de «la imaginación creativa». La tesis de Fox-Genovese nos guiará mientras nos adentramos en el comienzo maravillosamente orquestado de *Jane Eyre*.

Se trata de una escena de marginación y privatización de la protagonista: «No pudimos salir a pasear aquel día [...] salir de la casa era impensable. Yo me alegré» [JE 9; 87]. El movimiento continúa con una ruptura por parte de Jane de las reglas de la topografía adecuada del retiro. La familia, en el centro, se retira al espacio arquitectónico sancionado del salón^b o sala de estar; Jane, por su parte, se inserta en el margen: «Al lado del salón había una pequeña salita, donde me escabullí» [JE 9; 87-88; cursiva mía].

La manipulación de la inscripción doméstica del espacio dentro de las corrientes de ascenso social de la burguesía de los siglos XVIII y XIX en Inglaterra y Francia es bien conocida. Parece adecuado que el lugar al que se retira Jane no sólo no sea el salón, sino tampoco el comedor, lugar sancionado de las comidas familiares. Tampoco se trata de la biblioteca, lugar apropiado para la lectura. En la salita «[h]abía una librería» [JE 9; 88]. Tal como escribió Rudolph Ackerman en su *Repository* [Surtidor] (1823), uno de los muchos manuales del gusto que circulaban en la Inglaterra del siglo XIX, estos pequeños muebles y librerías estaban diseñados para «contener todos los libros que pueden desearse para un salón sin tener que recurrir a la biblioteca»¹⁴. Incluso en este lugar descentrado ya de manera triple, «habiendo corrido casi del todo la cortina de lana roja, [yo, Jane] me hallaba doblemente retirada del mundo» [JE 9-10; 88].

Allí, en la unicidad automarginada de Jane, la lectora se convierte en su cómplice: la lectora y Jane están unidas; ambas están leyendo. Y, sin embargo, Jane continúa conservando su extraño privilegio, puesto que sigue en todo momento sin hacer lo apropiado en el lugar apropiado. Poco le importa leer lo que *se supone* que hay que leer: la «letra impresa». Lee las ilustraciones. El poder de esta hermenéutica singular reside precisamente en que puede convertir lo externo en interno. «A ratos, al volver las hojas de mi libro, estudiaba el aspecto de la tarde invernal». Tras las lunas transparentes de la ventana, ya no cala la lluvia y el «melancólico día de noviembre» constituye más bien un «aspecto» unidimensional que hay que «estudiar»: no se trata de descodificarlo, como con la «letra impresa», sino, como se hace con las ilustraciones, de descifrarlo con la imaginación creativa única de la individualista marginal [JE 10; 88].

Antes de seguir el curso de esta imaginación única, consideremos la posibilidad de trazar el progreso de Jane Eyre a través de una disposición secuencial de la díada

^b La palabra utilizada para salón en el original inglés es «*withdrawing room*» que, literalmente, significa «habitación de retiro». [N. de la T.]

¹⁴ Rudolph Ackermann, *The Repository of Arts, Literature, Commerce, Manufactures, Fashions, and Politics*, Londres, R. Ackermann, 1823, p. 310.

familia/contra-familia. En la novela, nos encontramos, en primer lugar, con los Reed como familia legítima y Jane, hija de la hermana del difunto señor Reed, como representante de una contra-familia casi incestuosa; en segundo lugar, los Broc-klehursts, que dirigen la escuela a la que Jane es enviada, como familia legítima, y Jane, la señorita Temple y Helen Burst como contra-familia insuficiente en la medida en que no es más que una comunidad de mujeres; en tercer lugar, Rochester y la loca señora Rochester como familia legítima y Jane y Rochester como contra-familia ilícita. Cabría añadir otras piezas a la cadena temática de esta secuencia: Rochester y Celine Varens como contra-familia estructuralmente funcional; Rochester y Blanche Ingram como disfraz de legalidad, etc. Durante esta secuencia, Jane se desplaza de la contra-familia a la familia política. En la siguiente secuencia, la propia Jane restituye el estatus pleno de familia a la comunidad de hermanos hasta entonces incompleta, los Rivers. La secuencia final del libro es una *comunidad de familias*, con Jane, Rochester y sus hijos en el centro.

Desde el punto de vista de la energía narrativa de la novela, ¿cómo se desplaza Jane del lugar de la contra-familia a la familia política? Lo que proporciona el campo discursivo es el *pouvoir-savoir* activo o la capacidad de producción de sentido del imperialismo¹⁵.

(La definición operativa de «campo discursivo» que utilizo debe presuponer la existencia de «sistemas de signos» discretos disponibles en el *socius*, cada uno de ellos vinculado a una axiomática específica. En otro lugar, expliqué con detalle en qué sentido una definición así se encontraría en un mayor nivel de instanciación social que el «murmullo» o red preóntico o subindividual de base de *pouvoir* [poder] y *savoir* [saber] reducido a la fuerza y el enunciado tal como lo teorizó Foucault. Identifico estos sistemas con los campos discursivos. El «imperialismo como misión social» genera la posibilidad de una de estas axiomáticas. Espero demostrar a través del siguiente ejemplo que el artista individual aprovecha el campo discursivo disponible, con gran habilidad, cuando no con clarividencia transhistórica, para hacer que la estructura narrativa se mueva. Es crucial que extendamos nuestro análisis de este ejemplo más allá del diagnóstico mínimo del «racismo»)¹⁶.

¹⁵ Para una explicación del *pouvoir-savoir* como capacidad de producción de sentido, véase G. C. Spivak, «More on Power/Knowledge», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 34-36.

¹⁶ Esta precaución parece tener particular importancia. Es evidente que el «racismo» es un tema inmensamente complejo. (Se puede empezar a percibir su complejidad teórica consultando la obra de Anthony Appiah, Kimberley Crenshaw, Kendall Thomas y Patricia Williams, entre otros.) Pero sus usos diagnósticos y minimizadores son otra cuestión. Desde su primera publicación en 1985, la versión en forma de artículo de este capítulo se ha reeditado por lo menos once veces y sigue siendo objeto de reediciones a un ritmo alarmante. En su versión original, el artículo surgió del impacto que me produjo el descubrimiento de la axiomática del imperialismo en un texto muy conocido desde la infancia en

Consideremos el personaje de Bertha Mason, personaje producido por la axiomática del imperialismo. A través de Bertha Mason, la criolla jamaicana blanca, Brontë confiere a la frontera humano/animal una indeterminación aceptable, de manera que quepa esgrimir un bien mayor que el texto de la Ley. He aquí el famoso pasaje, en boca de Jane:

En la penumbra del otro extremo del cuarto, corría de un lado a otro una forma. Si era humana o animal [...] no se podía distinguir; se arrastraba a cuatro patas, manoteando y gruñendo como un extraño animal salvaje, pero estaba cubierta de ropas, y una mata de cabello oscuro y enmarañado como una melena de león ocultaba el rostro [JE 295; 407].

En un pasaje equivalente, narrado en boca de un Rochester que le habla a Jane, Brontë presenta el imperativo de un desplazamiento más allá de la Ley: casi impulsado por un mandamiento divino en vez de por un motivo humano. En los términos de la argumentación que desarrollaré en este capítulo, podríamos decir que no se trata del registro del mero matrimonio o de la reproducción sexual, sino de Europa y su Otro todavía-no-humano, de la creación de almas. El campo de la conquista imperial se inscribe aquí como el Infierno:

Una noche me despertaron sus chillidos [...] era una noche turbulenta de las Antillas [...].

«¡Esta vida!», me dije al fin, «¡es un infierno! Este aire, estos sonidos, son los de un pozo sin fondo. *Tengo derecho* a liberarme si puedo [...]. ¡Me desprenderé de la vida y me reuniré con Dios!» [...].

Sopló sobre el océano desde Europa un viento fresco, que penetró por la ventana abierta: estalló la tormenta con lluvia, truenos y rayos, y se purificó el aire [...], fue la verdadera Sabiduría la que me consoló en aquella ocasión y me mostró el camino correcto a seguir [...].

El dulce viento de Europa seguía susurrando entre las hojas frescas y el Atlántico bramaba en gloriosa libertad^c [...].

«Vete», dijo la Esperanza, «a vivir a Europa de nuevo» [...], «habrás hecho todo lo que Dios y los seres humanos pueden esperar de ti» [JE 310-311; 426-427, cursiva mía].

la India inmediatamente posterior a la independencia. Por lo tanto, el artículo no contenía ninguna señal de la conciencia de la complicidad de clase que se iría desarrollando lentamente después. La mera invocación de la raza y el género, sin las riendas de la autocrítica, consigue ocultar la explotación. Éste es el motivo, creo, de la popularidad de la versión anterior.

^c Esta frase aparece omitida en la traducción al castellano que hace Elizabeth Power. [N. de la T.]

Así pues, lo que condiciona el desplazamiento de Jane del escenario contrafamiliar al de la familia política es el *pouvoir-savoir* no cuestionado de la axiomática imperialista. Críticos marxistas como Terry Eagleton no han considerado esto más que desde el punto de vista de la ambigua posición de *clase* de la institutriz¹⁷. Sandra Gilbert y Susan Gubar, por su parte, se han limitado a ver a Bertha Mason en términos psicológicos, como doble oscuro de Jane¹⁸.

No entraré en los debates críticos que se plantean aquí. Simplemente, desarrollaré la tesis de que el individualismo feminista decimonónico pudo concebir un proyecto «mayor» que el acceso al círculo cerrado de la familia nuclear. Se trata del proyecto de creación de almas más allá de la «mera» reproducción sexual. En este contexto, el «sujeto» nativo no es casi un animal, sino más bien el objeto de lo que cabría llamar violación, en nombre del imperativo categórico¹⁹.

Utilizo a «Kant» en este ensayo como metónimo de ese momento ético sumamente flexible del siglo XVIII europeo que he leído en el capítulo anterior. Kant formula el imperativo categórico, concebido como ley moral universal dada en la razón pura y «prescrita [por la razón práctica] al pensamiento práctico (a la voluntad empírica) [como] [...] realizame», del siguiente modo: «En toda la creación, todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, puede ser empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*»²⁰. Se trata, pues, de un desplazamiento móvil de la ética cristiana de la religión a la filosofía²¹. Tal como escribe Kant: «Con todo esto [...] concuerda muy bien [*stimmt zusammen*] la posibilidad del mandato: *Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*. Pues éste exige, como mandamiento, respeto [*Achtung*] hacia una ley que ordena amor y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio».

Lo «categórico» en Kant no se puede representar adecuadamente en la acción con un fundamento determinado. De hecho, el argumento central de *L'imperatif ca-*

¹⁷ Terry Eagleton, *Myths of Power. A Marxist Study of the Brontës*, Nueva York, Barnes & Noble, 1975: ésta es una de las tesis generales del libro.

¹⁸ Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 360-362.

¹⁹ En el contexto de la mujer de raza no especificada, Derrida considera a Kant como el «pornógrafo categórico» (Jacques Derrida, *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, p. 128; ed. or.: *Glas*, París, Galilée, 1974).

²⁰ Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, cit., p. 175 e Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, traducción al inglés de L. White Beck, Nueva York, Macmillan, 1993, p. 90 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, traducción al castellano de E. Miñana y M. García, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 111 (traducción ligeramente modificada); ed. or.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788]. El siguiente pasaje citado de Kant corresponde a la página 86 [ed. cast.: p. 107].

²¹ Para una comparación con la no disponibilidad de esta coyuntura *histórica* para el islam, véase G. C. Spivak, «Reading *The Satanic Verses*», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 238-240.

tégorique, de Jean-Luc Nancy, es que el imperativo categórico es la marca de la alteridad (el amor no depende de la libertad de elección, como daría a entender el texto citado) en lo ético. Sin embargo, el peligroso poder transformador de la filosofía estriba en que de su sutileza formal puede hacerse una caricatura al servicio del Estado. Este tipo de caricatura, en el caso del imperativo categórico, puede justificar el proyecto imperialista, produciendo la siguiente fórmula: haz humano al bárbaro, para que pueda ser tratado como un fin en sí mismo, con el objeto de admitir al hombre rudo en el nóumeno; imperialismo de ayer, «Desarrollo» de hoy²². Este proyecto se presenta como una especie de tangente en *Jane Eyre*, una tangente que escapa al círculo cerrado de la conclusión narrativa. La tangente es la historia de St. John Rivers, al que se le concede la importante tarea de concluir el texto.

Al final de la novela, el lenguaje alegórico de la psicobiografía cristiana –en lugar de la gramática textualmente constituida y en apariencia privada de la imaginación creativa que he señalado al comienzo de la novela– marca la inaccesibilidad del proyecto imperialista como tal para la incipiente perspectiva «feminista». El pasaje final de *Jane Eyre* coloca a St. John Rivers en la línea de *El progreso del peregrino* [John Bunyan, 1678]. Eagleton no presta ninguna atención a este elemento, sino que acepta el léxico ideológico de la novela, que establece el heroísmo de St. John Rivers mediante la equiparación de la vida en Calcuta con la elección incondicional de la muerte. Gilbert y Gubar, definiendo *Jane Eyre* como «el sencillo progreso de Jane», consideran que la novela simplemente sustituye el protagonista masculino por el femenino. No advierten la distancia entre la reproducción sexual y la creación de almas, ambas realizadas a través del lenguaje no cuestionado de los presupuestos imperialistas, evidente en la última parte de *Jane Eyre*:

Constante, fiel y devoto, lleno de energía y celo, [St. John Rivers] lucha por su raza^d [...], su austeridad es la del guerrero Greatheart, que protege a sus peregrinos del ataque

²² En el capítulo III, intenté justificar la reducción de problemas socio-históricos a fórmulas o proposiciones. La «caricatura» de la que hablo no le llega por accidente a la ética kantiana, en su pureza, sino que existe dentro de sus elementos fundamentales como suplemento posible, tal como sostengo en el capítulo I. En el registro del ser humano como niño, en lugar de como bárbaro, es posible encontrar la fórmula que planteo en «What Is Enlightenment?», en Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, «What is Enlightenment?» and a Passage from «The Metaphysics of Morals», traducción al inglés y edición de L. White Beck, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1959 [ed. cast.: ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2004]. Dan Rather habló de los haitianos como «niños» durante un reportaje sobre la ocupación estadounidense de Haití emitido en las *Evening News* de la CBS en septiembre de 1994. Véase también G. C. Spivak, «Academic Freedom», en *Pretexts* 5, 1/2 (1995), pp. 117-156.

^d La traducción al castellano de Elizabeth Power dice: «lucha por sus semejantes». Sin embargo, el original reza «labours for his race»: si bien traducir «his race» por «sus semejantes» no es del todo inadecua-

de Apollyon [...]. Su ambición es la del espíritu puro que quiere ocupar un lugar en la primera fila de los redimidos de la tierra, que se presentan libres de pecado ante el trono de Dios, que comparten las últimas grandes victorias del Cordero, que son llamados y elegidos y se mantienen fieles [JE 455; 582-583: traducción ligeramente modificada].

En un momento anterior de la novela, el propio St. John Rivers justifica el proyecto:

¡Renunciar! ¿A mi vocación? ¿A la gran obra? [...] ¿A mis esperanzas de contarme entre los que se dedican sólo a mejorar la raza, a llevar los conocimientos al reino de la ignorancia, a sustituir la guerra por la paz, la esclavitud por la libertad, la superstición por la religión, el miedo al infierno por el deseo del Cielo? [JE 376; 498-499].

El imperialismo y su proyecto territorial y de constitución del sujeto intentan una violenta deconstrucción de las oposiciones en las que este pasaje insiste.

Cuando Jean Rhys, nacida en la isla caribeña de Dominica, leyó *Jane Eyre*, siendo niña, se sintió conmovida por Bertha Mason: «Pensé que trataría de escribirle una vida»²³. *Ancho mar de los Sargazos*, la pequeña novela publicada en 1965, al final de la larga carrera de Jean Rhys, es esa «vida».

He apuntado que la función de Bertha en *Jane Eyre* es hacer indeterminada la frontera entre humano y animal y, de esta suerte, menoscabar sus derechos bajo el espíritu, si no el texto, de la Ley. Cuando Rhys rescribe la escena de *Jane Eyre* en la que Jane escucha «un sonido salvaje, agudo y estridente» y, a continuación, se encuentra a Richard Mason sangrando [JE 210; 310], mantiene intacta la humanidad de Bertha. Grace Poole, otro personaje presente originariamente en *Jane Eyre*, le describe a Bertha el incidente en *Ancho mar de los Sargazos*:

¿De manera que no recuerda que atacó a este caballero con un cuchillo? [...], no oí lo que el caballero dijo, salvo «no puedo interponerme, legalmente, entre tu mari-

do, se borran con ello las connotaciones semánticas más marcadamente imperialistas que tiene «*bis race*», frente a otras expresiones inglesas como «*bis kinds*»; connotaciones que concuerdan, por otro lado, con el modo de plantear el proyecto misionero de St. John Rivers en otros pasajes de la novela. [N. de la T.]

²³ Jean Rhys, en una entrevista con Elizabeth Vreeland, citada en Nancy Harrison, *Jean Rhys and the Novel as Women's Text*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988, p. 128. Maggie Humm, *Border Traffic. Strategies of Contemporary Women Writers*, Nueva York, Manchester University Press, 1991, pp. 62-93, y otras han añadido posteriormente detalles sobre el contexto antillano de manera mucho más minuciosa de lo que yo he podido hacer. El excelente ensayo de Humm sostiene, de manera inexplicable, que «minimizo» la figura de Christophine. Lo repito: creo que una de las virtudes de la novela de Rhys es que pone en escena la no contención de Christophine. Desde luego que se trata de una poderosa figura materna, pero, al final, textualmente, se la deja ir.

do y tú». En el momento en que dijo «legalmente» se abalanzó usted sobre él [AMS 150; 181].

En la reescritura de Rhys, lo que provoca la violenta *reacción* de Bertha es la duplicidad de Richard, que ella reconoce en la palabra «legalmente», y no una pura bestialidad suya.

A través de la figura de Antoinette, a la que Rochester rebautiza violentamente en *Ancho mar de los Sargazos* como Bertha, Rhys sugiere que algo tan íntimo como una identidad personal y humana podría estar determinado por la política del imperialismo. Antoinette, una niña criolla blanca que crece durante el periodo de la emancipación de Jamaica, se ve atrapada entre los imperialistas ingleses y los nativos negros. Al narrar la evolución de Antoinette, Rhys reinscribe algunas de las temáticas de Narciso.

En el texto hay, claramente, muchas imágenes de espejos. Citaré una de la primera parte. En este pasaje, Tia es la pequeña criada negra, la compañera más íntima de Antoinette:

Habíamos compartido la comida, habíamos dormido la una al lado de la otra, y nos habíamos bañado en el mismo río. Mientras corría, pensé, viviré con Tia y seré como ella [...]. Cuando me acerqué, vi la piedra de rugosa superficie que sostenía en la mano, pero no vi cómo la arrojaba [...]. Nos miramos, con sangre en mi cara y lágrimas en la suya. Tuve la impresión de verme a mí misma. Como en un espejo [AMS 38; 47-48].

Una secuencia posterior de sueños refuerza el imaginario del espejo. En su segunda manifestación, el sueño está en parte ambientado en un *hortus conclusus*, un «jardín cerrado»—Rhys utiliza la expresión [AMS 50; 62]—, una reescritura romance del *topos* de Narciso como lugar de encuentro con el Amor²⁴. En el jardín cerrado, Antoinette no encuentra el Amor, sino una extraña voz intimidatoria que dice simplemente «aquí, aquí», invitándola a una cárcel disfrazada de legalización del amor [AMS 50; 62].

En la *Metamorfosis* de Ovidio, la locura de Narciso se revela cuando reconoce a su otro como sí mismo: «*Iste ego sum*»²⁵. Rhys hace que Antoinette se vea como su

²⁴ Véase Louise Vinge, *The Narcissus Theme in Western European Literature up to Early Nineteenth Century*, traducción al inglés de R. Dewsnap et al., Lund (Suecia), Gleepers, 1967, capítulo V.

²⁵ Para un estudio detallado de este texto, véase John Brenkman, «Narcissus in the Text», *Georgia Review* 30 (verano de 1976), pp. 293-327; y G. C. Spivak, «Echo», en Donna Landry y Gerald McLean (eds.), *The Spivak Reader*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 126-202.

otra, la Bertha de Brontë. En la última parte de *Ancho mar de los Sargazos*, Antoinette representa el final de *Jane Eyre* y se reconoce como el supuesto fantasma de Thornfield Hall: «Salí con la vela en la mano. Entonces lo vi, el fantasma de la mujer. La mujer con el largo cabello suelto. Estaba rodeada por un marco dorado, pero la conocía» [AMS 154; 185-186]. El marco dorado enmarca un espejo: al igual que el estanque de Narciso refleja al otro en-si-mismado [*selfed other*], este «estanque» refleja al sí-mismo alterizado [*othered self*]. En este punto, termina la secuencia de sueños, con una invocación nada menos que de Tia, la otra a la que no era posible en-si-mismar, porque lo que se interponía era la fractura del imperialismo, en lugar del estanque ovidiano. (Volveré sobre esta difícil cuestión.) «Aquella era la tercera vez que tenía el sueño, y el sueño terminó [...]. Había gritado Tia. Salté y desperté» [AMS 155; 184, 187]. Sólo entonces, al final del libro, puede Antoinette/Bertha decir: «Ahora, por fin, sé por qué me trajeron aquí y sé lo que debo hacer» [AMS 155-156; 187]. Podemos leer esto como su traída a la Inglaterra de la novela de Brontë: «Esta casa de cartón» –un libro entre tapas de cartón– «que recorro por la noche no es Inglaterra» [AMS 148; 179]. En esta Inglaterra ficticia, Antoinette/Bertha debe interpretar su papel, representar la transformación de su «sí misma» en esa Otra ficticia, prenderle fuego a la casa y suicidarse, para que Jane Eyre pueda convertirse en la heroína individualista feminista de la ficción británica. Debo leer esto como una alegoría de la violencia epistémica general del imperialismo, la construcción de un sujeto colonial que se autoinmola para la glorificación de la misión social del colonizador²⁶. Rhys se encarga de que no sea la mujer de las colonias la que se sacrifique cual animal enloquecido por la consolidación de su hermana.

Algunos críticos han comentado que *Ancho mar de los Sargazos* trata a Rochester con comprensión y empatía²⁷. A decir verdad, él es el narrador de la parte central del libro. Rhys deja claro que es una víctima de la ley sucesoria patriarcal de primogenitura y no de la preferencia natural de un padre por su primogénito: en *Ancho mar de los Sargazos*, la situación de Rochester es claramente la de un hijo menor enviado a las colonias para comprar a una heredera.

Sí, en el caso de Antoinette y su identidad, Rhys utiliza la temática de Narciso, en el caso de Rochester y su patrimonio, toca la temática de Edipo. (En esto, da con el *quid*

²⁶ Me veo en la obligación de asegurarle a Arun P. Mukherjee que no creo que ésta sea la *única* violencia perpetrada por el imperialismo («Interrogating Postcolonialism. Some Uneasy Conjunctures», en Harish Trivedi y Meenakshi Mukherjee [eds.], *Interrogating Postcolonialism. Theory, Text and Context*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1996, p. 19). Sólo que es muy posible que personas como ella y como yo nos veamos afectadas por ésta sin darnos cuenta, por lo cual, merece la pena señalarla.

²⁷ Véase, por ejemplo, Thomas F. Staley, *Jean Rhys. A Critical Study*, Austin, University of Texas Press, 1979, pp. 108-116. Es interesante señalar la incomodidad que le genera esto a Staley y su consiguiente descontento con la novela.

de nuestro «momento histórico». Si, en el siglo XIX, la constitución del sujeto se presenta como crianza de niños y creación de almas, en el siglo XX, el psicoanálisis permite que Europa noroccidental marque el itinerario del sujeto desde Narciso [lo «imaginario»] hasta Edipo [lo «simbólico»]²⁸. No obstante, este sujeto es el sujeto masculino normativo. En la reinscripción que hace Rhys de estos temas, dividida entre el protagonista femenino y el masculino, el feminismo se reúne con una crítica del imperialismo.)

En lugar de la escena del «viento desde Europa», Rhys añade la perspectiva de una carta eliminada a un padre, una carta que vendría a ser la explicación «correcta» de la tragedia del libro²⁹. «Pensé en la carta que hubiera debido mandar a Inglaterra, hace una semana. Querido padre...» [AMS 57; 69].

Éste es el primer paso: la carta no escrita. Poco después:

Querido padre. Me han pagado las treinta mil libras, sin formular preguntas ni imponer condiciones. No se ha asignado renta o capital alguno a mi esposa (hay que enmendar esta situación). Ahora tengo un modesto patrimonio. Nunca será una vergüenza para ti o para mi querido hermano, el hijo a quien tú amas. No habrá cartas mendicantes, ni peticiones mezquinas. No habrá esas furtivas y sórdidas maniobras propias de los hijos menores. He vendido mi alma, o tú la has vendido y, a fin de cuentas, ¿ha sido un mal trato? Se dice que la chica es hermosa. Es hermosa. Pero... [AMS 59; 72].

Éste es el segundo paso: la carta no enviada. La carta formal carece de interés: me limitaré a citar un fragmento.

Querido padre. Hemos llegado, procedentes de Jamaica, después de unos cuantos días, pocos, de incomodidades. Esta pequeña finca en las islas Windward forma parte del patrimonio familiar y Antoinette le tiene mucho cariño [...]. Todo va bien y todo se ha desarrollado de acuerdo con tus proyectos y deseos. Desde luego, traté con Richard Mason [...]. Me tomó enseguida afecto, y confió totalmente en mí. Este lugar es muy hermoso, pero mi enfermedad me ha dejado exhausto, y no puedo apreciar debidamente la belleza de estos contornos. Te volveré a escribir dentro de pocos días [AMS 63; 77-78: traducción ligeramente modificada].

²⁸ Desde luego que éste es un burdo resumen de la operación que lleva a cabo Lacan de depuración del guión freudiano de su contenido narrativo. Todos los usos que hace este libro de la «teoría» son reconfigurativos o escrupulosamente «errados». Sobre el uso reconfigurativo del psicoanálisis, véanse pp. 279-282. No deja de fascinarme que los críticos tengan una fe ciega hacia la aplicabilidad universal de la base probatoria utilizada por Freud y Lacan.

²⁹ Intenté relacionar la castración y las cartas eliminadas en mi «The Letter As Cutting Edge», en G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., pp. 3-14.

Etcétera.

La versión que ofrece Rhys del intercambio edípico es irónica y no un círculo cerrado. No podemos saber si la carta llega realmente a su destino: «Me pregunté dónde se echan aquí las cartas», piensa para sí Rochester. «Doblé la mía y la puse en un cajón del escritorio [...]. Hay en mi mente lagunas que no pueden colmarse» [AMS 64; 78]. Es como si el texto nos instara a advertir la analogía entre la carta y la mente.

Rhys le niega al Rochester de Brontë lo único que se supone que está asegurado en la transferencia edípica: el Nombre del Padre o patronímico. En *Ancho mar de los Sargazos*, el personaje que corresponde a Rochester no tiene nombre. Una imagen de *pérdida* del patronímico preside, en el sentido más estricto posible, su escritura de la última versión de la carta a su padre: «Había una burda estantería para libros, formada por tres estantes unidos, *sobre el escritorio*, y miré los títulos de los libros. Vi los poemas de Byron, unas cuantas novelas de sir Walter Scott, las *Confesiones de un fumador de opio* [...] y, en el último estante, *Vida y correspondencia de...* El resto del título estaba como carcomido» [AMS 63; 77; cursiva mía].

Una de las virtudes de *Ancho mar de los Sargazos* es que es capaz de marcar, con una siniestra claridad, los límites de su propio discurso: en Christophine, la niñera negra de Antoinette. Tal vez podamos inferir la distancia entre *Jane Eyre* y *Ancho mar de los Sargazos* observando que la historia inacabada de Christophine es la tangente del segundo relato, de la misma manera en que la historia de St. John Rivers lo es del primero. Christophine no es una nativa de Jamaica: es de Martinica. Desde un punto de vista taxonómico, pertenece a la categoría de buena criada y no a la de nativa pura. Pero, dentro de estos límites, Rhys crea una figura vigorosamente sugerente.

Christophine es la primera intérprete y el primer sujeto con nombre que habla en el texto. «Las señoras de Jamaica nunca aceptaron a mi madre, debido a que era “muy suya, muy suya”, como decía Christophine» [AMS 18; 19]. Pese a ser una persona mercificada («Christophine fue el regalo de bodas que me hizo tu padre», explica la madre de Antoinette, «uno de los regalos que me hizo» [AMS 18; 23]), Rhys le asigna algunas funciones decisivas en el texto. Christophine es quien estima que las prácticas rituales negras tienen una especificidad cultural y que los blancos no pueden utilizarlas como remedios baratos para los males sociales, como puede ser la falta de amor de Rochester hacia Antoinette. Sobre todo, Christophine es la única a la que Rhys permite hacer un duro análisis de las acciones de Rochester, desafiarle en un encuentro cara a cara. Todo el extenso pasaje merece ser comentado. Cito un breve extracto:

Es criolla y lleva el sol en el cuerpo. Ahora, diga la verdad. Ella no fue a su casa, en ese lugar llamado Inglaterra, del que a veces me hablan, ella no fue a su hermosa casa para suplicarle que se casara con ella. Usted fue quien hizo el largo viaje hasta la

casa de Antoinette, para pedirle que se casara con usted. Y ella le amó y le dio cuanto tenía. Ahora, usted dice que no la ama y la avasalla. ¿Y qué piensa hacer con el dinero de Antoinette, eh?

[Y entonces Rochester, el hombre blanco, comenta silenciosamente para sí:] Había hablado, como antes, en voz baja, pero advertí un siseo al pronunciar la palabra «dinero» [AMS 130; 156-157].

No obstante, Rhys no idealiza las heroicidades individuales de los oprimidos. Cuando el Hombre apela a las fuerzas de la Ley y el Orden, Christophine reconoce su poder. Esta exposición de la desigualdad civil resalta frente a la invocación que hace Christophine, justo antes de la eficaz amenaza del Hombre, de la emancipación de los esclavos en Jamaica, proclamando: «No hay policía aquí, no hay cadenas, no hay oscuros calabozos. Es un país libre y yo soy una mujer libre» [AMS 131; 158].

Tal como acabo de mencionar, Christophine es tangencial con respecto a este relato. El texto de Rhys no intentará contenerla en una novela que rescibe un libro canónico inglés dentro de la tradición novelística europea en beneficio de la criolla blanca y no de la nativa. Ninguna perspectiva crítica con el imperialismo puede convertir al otro en un sí-mismo, porque el proyecto del imperialismo, históricamente, ha refractado siempre ya lo que podría haber sido un otro inconmensurable y discontinuo, convirtiéndolo en un otro domesticado que consolida el sí-mismo imperialista. (Seguiré recalcando esta cuestión a lo largo del libro.) El Calibán de Retamar, atrapado entre Europa y América Latina, refleja tal condición. Podemos leer la inscripción que hace Rhys de Narciso como una tematización de esta misma problemática.

Desde luego que no podemos conocer los sentimientos de Jean Rhys al respecto. Sin embargo, podemos estudiar la escena de inscripción de Christophine en el texto. Inmediatamente después del intercambio entre ella y el Hombre, mucho antes del final de la novela, se la retira con discreción de la historia, sin que haya una justificación para ello, ni narrativa, ni relacionada con el personaje: «Escribir y leer no sé. Otras cosas, sí». Y se fue, sin volver la vista atrás» [AMS 133; 160]. Un mensaje orgulloso de abdicación textual; «escribir y leer». A mi juicio, la escenificación de la abdicación es una virtud singular, no una debilidad, de *Ancho mar de los Sargazos*³⁰.

³⁰ La opinión de Mary Lou Emery, más rica desde el punto de vista contextual, es algo diferente (en *Jean Rhys at «World's End»*. *Novels of Colonial and Sexual Exile*, Austin, University of Texas Press, 1990). No está desde luego en mi mano ser «responsable» dentro del texto de Christophine (desde el punto de vista de las psicobiografías disponibles) como lo he intentado ser con Bhubaneswari Bhaduri en el siguiente capítulo. Y habría que ser así de «responsable» para aventurar un juicio sobre la representación de Christophine. Éstos son los límites y oportunidades de los estudios culturales no localistas, que no se mantienen confinados al origen nacional.

En realidad, aunque Rhys rescribe el ataque de la loca contra el Hombre haciendo hincapié en el abuso de la «legalidad», no puede aún enfrentarse al pasaje que corresponde a la justificación que hace St. John Rivers de su propio martirio, ya que tales justificaciones se han trasladado al lenguaje actual de la modernización y el desarrollo. Los intentos de construir la «Mujer del Tercer Mundo» como significativa nos recuerdan que la definición hegemónica de literatura está de por sí atrapada en la historia del imperialismo. No es fácil que una reinscripción literaria completa prospere en la fractura o discontinuidad imperialista, oculta por un sistema legal extranjero que funciona como la Ley propiamente dicha, una ideología extranjera establecida como Verdad única y un conjunto de ciencias humanas ocupadas en instituir al «nativo» como otro que consolida al sí-mismo.

Por lo menos en el caso indio, resultaría difícil encontrar una clave ideológica a la violencia epistémica planificada del imperialismo a través de una mera reorganización de *curricula* o planes de estudios dentro de las normas existentes de pedagogía literaria. En relación con un periodo posterior del imperialismo –cuando el sujeto colonial constituido ha cobrado estabilidad–, es posible llevar a cabo sencillos experimentos de comparación entre, por ejemplo, la India funcionalmente estúpida de *Mrs. Dalloway*, por un lado, y la producción literaria y cultural de India en la década de 1920, por otro. Pero la primera mitad del siglo XIX se resiste a un cuestionamiento que se valga de la historia o de la crítica literaria, en el sentido estricto definido por la axiomática para (y contra) la producción disciplinaria colonial, porque una y otra están implicadas en el proyecto de producir a Ariel. Para reabrir la fractura sin sucumbir a la nostalgia por los orígenes perdidos, el crítico literario debe acudir a los archivos de la gobernanza imperial³¹.

Mary Lou Emery (véase la nota 30) sostiene que Jean Rhys emplea estrategias estilísticas específicamente caribeñas que enriquecen la lectura del libro. Su explicación de estos detalles como una manera de «cimarronearse»^c me resulta de lo más convincente. Su tesis más audaz –que las prácticas textuales de *Ancho mar de los Sargazos* se inspiran y representan la técnica del *obeah*– complica mi convicción de que no es posible en-si-mismar del todo al otro. No puedo ver esto más que como una marca de los límites del deseo de en-si-mismar al otro, un deseo que se refleja

³¹ El trabajo que está desarrollando Gauri Viswanathan constituye un ejemplo excelente de este paso.

^c «*Being marooned*» en el original: aunque el verbo «*maroon*» puede aplicarse de manera genérica a la acción de abandonar o refugiarse en un lugar aislado y apartado, designa más específicamente a los esclavos que, en las Antillas durante los siglos XVII y XVIII, huían de la esclavitud y se refugiaban en los montes, creando comunidades de hombres libres. De hecho, el término proviene etimológicamente de la palabra *cimarrón*. En la América Meridional, el verbo *cimarronear* se utiliza con el significado de huir, escapar, hacerse cimarrón. [N. de la T.]

en el propio poema de Rhys titulado «*Obeah Night*» [Noche del *Obeah*], cuyos dos últimos versos son un subíndice: «*Edward Rochester or Raworth / Written in Spring 1842*»³². Al igual que en el caso del Viernes de *Foe*, una novela que leeré más adelante en este capítulo, no puedo sino considerar la escenificación de la partida de Christophine como una medida para proteger el margen.

El *Frankenstein* de Mary Shelley surge de una coyuntura diferente de la historia de clases británica. Texto de un feminismo incipiente, mantiene un halo críptico sencillamente, creo, porque no habla el lenguaje del individualismo feminista que hemos dado en proclamar como lenguaje del alto feminismo dentro de la literatura inglesa. El breve estudio de Barbara Johnson intenta rescatar este texto recalcitrante en beneficio de la autobiografía feminista³³. En cambio, George Levine lee *Frankenstein* en el contexto de la imaginación creativa y de la naturaleza del héroe. Considera que esta novela es un libro sobre su propia escritura y sobre la escritura misma, una alegoría romántica de la lectura dentro de la cual Jane Eyre, como crítica desenvuelta, encajaría bastante bien³⁴.

Propongo que saquemos a *Frankenstein* de este terreno y que nos centremos en esta novela desde la perspectiva de ese sentido de la identidad cultural inglesa que invoqué al principio de este ensayo. Dentro de este enfoque, estamos obligados a admitir que, aunque *Frankenstein* trate aparentemente del origen y de la evolución del hombre en la sociedad, no utiliza la axiomática del imperialismo con funciones textuales decisivas.

Permítaseme decir de inmediato que *Frankenstein* está lleno de sentimientos imperialistas secundarios. Pero mi tesis, dentro de la línea argumental de este ensayo, es que el campo discursivo del imperialismo no produce correlatos ideológicos no cuestionados para la estructuración narrativa del libro. El discurso del imperialismo aflora de una manera curiosamente poderosa en la novela de Shelley y más adelante analizaré el momento en el que aparece. No obstante, *Frankenstein* no es un campo de batalla entre un individualismo masculino y un individualismo femenino, articulados en términos de reproducción sexual (la familia y lo femenino) y producción del sujeto social (la raza y lo masculino). Tal oposición binaria se deshace en el la-

³² «Edward Rochester o Raworth / Escrito en la primavera de 1842». Jean Rhys, «Obeah Night», en Paula Burnett (ed.), *The Penguin Book of Caribbean Verse in English*, Harmondsworth, Penguin, 1986. Es interesante que Rhys haga, en la novela, un gesto que mina el superíndice. No le concede un nombre a Rochester.

³³ Barbara Johnson, «My Monster / My Self», *Diacritics* 12 (verano de 1982), pp. 2-10.

³⁴ Mary Poovey, «My Hideous Progeny. Mary Shelley and the Feminization of Romanticism», *PMLA* 5, 95/3 (mayo de 1980), pp. 332-347. Véase también George Levine, *The Realistic Imagination. English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 23-35.

laboratorio de Victor Frankenstein: un útero artificial donde ambos proyectos se acometen de forma simultánea, aunque sus términos nunca se enuncien detallada y abiertamente. El aparente antagonista de Frankenstein es Dios mismo como Creador del Hombre, pero su verdadera rival es la mujer como creadora de niños. No se trata sólo de que el sueño que tiene Frankenstein de la muerte de su madre y de su novia y la muerte real de su novia estén asociados con la visita de su «cadáver» ho- moerótico monstruoso, antinatural en tanto que despojado de una infancia deter- minable: «Ningún padre había velado mis días infantiles, ninguna madre me había bendecido con sonrisas y caricias; o, si lo habían hecho, mi vida pasada era ahora una nebulosa, un vacío ciego en el que no distinguía nada» [F 115; 126]. La propia idea, ambigua y desacertada, que tiene Frankenstein del verdadero motivo del ca- rácter vengativo del monstruo revela su rivalidad con la mujer como creadora:

[C]reé una criatura racional y tenía la obligación de velar por su felicidad y por su bienestar en la medida de mis posibilidades. Tal era mi deber, pero tenía otro aún ma- yor. Mis obligaciones para con los seres de mi propia especie exigían en mayor medi- da mi atención, porque de ello dependía una proporción mayor de felicidad o de mi- seria. Impelido por tal creencia, me negué, e hice lo correcto al negarme, a crear una compañera para la primera criatura [F 206; 232].

Resulta imposible no advertir el tono de trasgresión que modula el momento en que Frankenstein destruye su experimento de creación de la futura Eva. Aun en el laboratorio, la mujer-en-proceso-de-creación no es un cadáver corpóreo sino «un ser humano». La (i)lógica de la metáfora le confiere una existencia previa que Fran- kenstein aborta, en lugar de una muerte anterior que él reencarna: «Los restos de la criatura a medio terminar que había destruido sembraban el suelo y me sentí como si hubiera destrozado a golpes la carne viva de un ser humano» [F 163; 180].

Desde la perspectiva de Shelley, la soberbia del hombre como creador de almas usurpa el lugar de Dios y, a la vez, intenta –en vano– efectuar una *Aufhebung* de la prerrogativa fisiológica de la mujer³⁵. A decir verdad, satisfaciendo aquí una fanta- sía freudiana, podría plantear que, si dar y negar un falo a la madre es *el* fetiche mas-

³⁵ A finales de la década de los ochenta, sugería a la lectora que consultase las publicaciones de la Red Feminista Internacional (Feminist International Network) para obtener la mejor panorámica del debate actual sobre tecnologías reproductivas. A mediados de los años noventa, sugeriría que siguiera, por un lado, las publicaciones de Naciones Unidas y, por otro, a la Red Feminista Internacional de Re- sistencia a las Nuevas Tecnologías Reproductivas y a la Ingeniería Genética (FINRRAGE). En el aná- lisis final, nada puede sustituir los informes realizados sobre el terreno por mujeres locales. Este libro termina con un minúsculo grano de arena en este sentido en relación con el trabajo infantil.

culino, entonces, dar y negar un útero al hombre podría ser el fetiche femenino en un mundo imposible de equilibrio psicoanalítico³⁶. El icono del útero sublimado del hombre es sin lugar a dudas su cerebro productivo, la caja de la cabeza.

A juicio del psicoanálisis clásico, la madre fálica sólo existe en virtud del hijo angustiado por la castración; a juicio de *Frankenstein*, el padre histérico (Victor Frankenstein, dotado de su laboratorio, útero de la razón teórica) no puede producir una hija. En este contexto, el lenguaje del racismo –el lado oscuro del imperialismo, entendido como misión social– se combina con la histeria del masculinismo para dar lugar al dialecto (la negación) de la reproducción sexual, en lugar de al de la constitución del sujeto; y el texto los juzga. Los papeles del hombre y de la mujer individualistas se ven, por lo tanto, invertidos y desplazados. Frankenstein no puede producir una «hija» porque «podría volverse diez mil veces más maligna que su compañero [...] [y porque] uno de los primeros resultados de esos afectos de los que estaba sediento aquel demonio sería tener hijos y una raza de diablos se propagaría sobre la tierra, haciendo de la propia existencia de la especie del hombre una condición precaria y sumida en el terror» [F 158; 174-175].

Esta particular hebra narrativa lanza también una profunda crítica contra los discursos europeos del siglo XVIII sobre el origen de la sociedad a través del hombre (occidental cristiano). ¿Habría que mencionar que Frankenstein se declara «ginebrino de origen» [F 31; 31], de manera muy similar a Jean-Jacques Rousseau en sus *Confesiones*?

En este texto abiertamente didáctico, lo que Shelley intenta transmitir es que la planificación social no debería estar basada únicamente en la razón pura, teórica o científica-natural, lo cual constituye una crítica implícita a la visión utilitaria de una sociedad modelada por la ingeniería. Con este fin, la autora presenta en la primera parte de su historia, deliberadamente esquemática, a tres personajes, amigos de infancia, que parecen representar la concepción tripartita que Kant tenía del sujeto humano: Victor Frankenstein, las fuerzas de la razón teórica o «filosofía natural»; Henry Clerval, las fuerzas de la razón práctica o «las relaciones morales de las co-

³⁶ Sobre el fetiche masculino, véase S. Freud, «Fetishism», *SE* XXI 152-157; «Fetichismo», *OC* CLV [ed. or.: «Fetichismus», en *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M., Fischer, 1927]. Para un estudio freudiano más «serio» de *Frankenstein*, véase Mary Jacobus, «Is There a Woman in This Text?», *New Literary History* 14 (otoño de 1982), pp. 117-141. Evidentemente, mi «fantasía» se vería refutada por el «hecho» de que la oposición masculino/femenino es asimétrica y que a una mujer le resulta más difícil ocupar la posición de fetichista que a un hombre; véase Mary Ann Doane, «Film and the Masquerade. Theorising the Female Spectator», *Screen* 23 (septiembre-octubre de 1982), pp. 74-87. De nuevo, un «error» de categoría. Escribí lo anterior antes de emprender el estudio de Melanie Klein. Ahora, debería prescindir de la justificación. He ampliado este punto en G. C. Spivak, «“Circumfession”. My Story as the (M)other’s Story», de próxima aparición.

sas»; y Elizabeth Lavenza, ese juicio estético —«las aéreas creaciones de los poetas»— que, de acuerdo con Kant, constituye «el enlace de la esfera del concepto de naturaleza con la del concepto de libertad [...] [que] favorece [...] el sentimiento *moral*» [F 37, 36; 38, 37, 36; CJ 39; 127].

(En el capítulo I, intenté mostrar que, en el espacio no planificado de lo sublime dentro del apartado planificado reservado a la estética —tan retirado estructuralmente como el retiro tras la cortina de *Jane Eyre*—, se halla el repudio [*foreclosure*] del informante nativo que permite que el texto de Kant construya un puente entre la naturaleza y la libertad. Intentaré mostrar en estas páginas que, con el Monstruo, el texto de Mary Shelley intenta poner en primer plano una versión del informante nativo. A mi juicio, entonces, cabe sostener que el texto de Shelley se encuentra en una relación aporética con el soporte narrativo de los recursos filosóficos que debe utilizar [¿acaso existen resonancias entre *Frankenstein* y yo porque mi relación con la deconstrucción es similar?]; someter la solución de la antinomia que ofrece Kant a las preguntas del Monstruo supondría destruir el relato aceptable que permite que el sistema se sostenga³⁷. Y, de hecho, el sistema no se sostiene, entre otras cosas porque, como sucede en Kant, el sujeto masculino intenta manejarlo solo.)

El sujeto tripartito no funciona de manera armoniosa. El hecho de que Henry Clerval, asociado como lo está a la razón práctica, tenga por «proyecto [...] visitar India, creyendo que su conocimiento de las diferentes lenguas del país y las ideas que había adquirido de su sociedad le ponían en condiciones de contribuir materialmente al progreso de la colonización y del comercio europeos» es una prueba de ello y forma asimismo parte de los sentimientos imperialistas secundarios de los que he hablado antes [F 151-152; 166-167]. Habría que señalar que el lenguaje en este caso es empresarial y no misionero: «Vino a la universidad con la intención de llegar a dominar por completo las lenguas orientales, puesto que ello le permitiría abrir un campo para el plan de vida que se había trazado. Decidido a no seguir una carrera sin gloria, volvíase hacia Oriente, tierra en la que su espíritu emprendedor encontraría campo abonado para la acción. El persa, el árabe y el sánscrito le seducían poderosamente» [F 66-67; 69].

Pero la demostración más convincente de que las múltiples perspectivas del sujeto tripartito kantiano no pueden cooperar en armonía si se permite que la mujer y el informante nativo entren en el recinto viene de la mano, desde luego, de Victor Frankenstein, con su extraño itinerario de obsesión con la filosofía natural. Frankenstein crea un sujeto humano putativo a partir únicamente de la filosofía natural.

³⁷ Sobre la noción de relatos aceptables, véase Melanie Klein, «Love, Guilt and Reparation», en *Love, Guilt and Reparation and Other Works*, Londres, Hogarth, 1975, pp. 317, 328.

De acuerdo con su propia y desatinada recapitulación: «En un ataque de entusiasta locura, creé una criatura racional» [F 206; 232]. No resulta en absoluto exagerado decir que el imperativo categórico de Kant puede confundirse con suma facilidad con el imperativo hipotético –un mandato a basar en la comprensión cognitiva aquello que sólo puede aprehenderse por medio de la voluntad moral– al colocar la filosofía natural en el lugar de la razón práctica.

Me debería apresurar a añadir que, de la misma manera que lecturas como ésta no acusan necesariamente al individuo bautizado Charlotte Brontë de albergar sentimientos imperialistas, tampoco elogian necesariamente al individuo bautizado Mary Shelley por haber escrito una alegoría kantiana lograda. Lo máximo que puedo decir es que, dentro del marco del imperialismo y del momento ético kantiano, cabe leer estos textos de una manera políticamente provechosa. Este tipo de planteamiento debe presuponer con ingenuidad que una lectura «desinteresada» trata de hacer transparentes los intereses del público lector hegemónico. (Es posible proponer asimismo otras lecturas «políticas»: por ejemplo, que el monstruo es la naciente clase obrera.)

Frankenstein se incorpora a la tradición epistolar establecida de marcos múltiples. En el centro de los marcos múltiples, el relato del monstruo (tal como Frankenstein se lo narra a Robert Walton, que a su vez se lo cuenta a su hermana en una carta) habla de cómo éste casi aprende, clandestinamente, a ser humano. Siempre se resalta que el monstruo lee *El paraíso perdido* (John Milton, 1668) como si fuese historia real. Lo que no se resalta con tanta frecuencia es que también lee las *Vidas* de Plutarco, «las historias de los primeros fundadores de las antiguas repúblicas», que compara con las «vidas patriarcales de mis protectores» [F 123, 124; 133]. Y su educación se da a través de las «*Ruinas de los imperios*, de Volney», que pretendió ser una prefiguración de la Revolución francesa, publicada después del acontecimiento y después de que el autor completara su teoría con la práctica [F 113; 123]. El libro de Volney es un intento de historia ilustrada, universal y secular, en vez de cristiana y eurocéntrica, escrita desde la perspectiva de un narrador «desde abajo»³⁸.

Esta educación de Calibán en la humanidad (universal y secular) tiene lugar gracias a que el monstruo escucha a hurtadillas la formación de una Ariel-Safie, la «ára-

³⁸ Constantin François Chasseboeuf de Volney, *The Ruins; or, Meditations on the Revolutions of Empires*, Londres, 1811 [ed. cast.: *Las ruinas o meditación sobre las revoluciones de los imperios*, Valencia, Librerías París-Valencia, 2000; ed. or.: *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, 1791]. En *Time and the Other*, Johannes Fabian nos enseña la manipulación del tiempo en las «nuevas» historias seculares de este tipo. La omisión más sorprendente de la educación del monstruo a través de Volney se encuentra en el texto, por lo demás brillante, de Sandra Gilbert, «Horror's Twin. Mary Shelley's Monstrous Eve», *Feminist Studies* 4 (junio de 1980). Su producción posterior ha llenado esta laguna de manera muy convincente: véase, por ejemplo, su artículo sobre *She*, de H. Rider Haggard, en «Rider Haggard's Heart of Darkness», *Partisan Review* 50, 3 (1983), pp. 444-453.

be» cristianizada que «odiaba la idea de vivir en Turquía» [F 121; 131]. Al describir a Safie, Shelley utiliza algunos lugares comunes del liberalismo del siglo XVIII que muchos comparten en la actualidad: el padre musulmán de Safie era víctima de los (malos) prejuicios religiosos cristianos, pero, no obstante, él mismo era un hombre calculador e ingrato, no tan refinado desde el punto de vista moral como su (buena) madre cristiana. Tras haber probado la emancipación de la mujer, Safie no podía volver a casa. La confusión entre «turco» y «árabe» también encuentra equivalentes en la actualidad.

Aunque estemos aquí muy lejos de la axiomática del imperialismo que cabe encontrar, encubierta y no cuestionada, en *Jane Eyre*, en nada nos beneficiaría celebrar la piedad ligada a una época que Shelley, hija de dos antievangélicos, produce. Más interesante resulta para nosotras que Shelley diferencie al Otro, elabore la distinción entre Calibán y Ariel y *no pueda* hacer al monstruo idéntico a la verdadera destinataria de las lecciones. Para mí, el escrupuloso distanciamiento es una señal de la importancia política del libro. Aunque el monstruo se había «[enterado] del descubrimiento del Hemisferio americano y [había llorado] *con Safie* la desdichada suerte de sus habitantes originarios» [F 114; 123: cursiva mía], Safie no puede corresponder su cariño. Cuando le ve por primera vez, «Safie, incapaz de acudir en auxilio de su amiga [Agatha], salió corriendo de la casa» [F 129; 141].

En la taxonomía de personajes, la Safie musulmana-cristiana se sitúa junto a la Antoinette/Bertha de Rhys. Y, de hecho, el sujeto creado por orden de la filosofía natural constituye, al igual que Christophine, la buena criada, el momento tangencial no resuelto de la novela. La mera insinuación de que el monstruo es humano por dentro pero monstruoso por fuera y de que si es vengativo es porque se le ha empujado a ello no basta sin duda para sostener el peso de un dilema histórico tan grande.

A decir verdad, en determinado momento, el Frankenstein de Shelley intenta domoñar al monstruo, humanizarlo introduciéndolo en el circuito de la Ley: «Me dirigí a uno de los jueces penales de la ciudad y [...] [e]xplicqué [...] toda mi historia, conciso, pero con firmeza» –primera versión, displicente, de la manera de narrar de Frankenstein–, «señalando las fechas con exactitud y sin dejarme llevar por las invectivas ni la excitación [...]. Concluí mi narración diciendo, “éste es el ser a quien acuso y para cuya captura y castigo apelo a usted a fin de que ejerza todo su poder. Es su deber como magistrado”» [F 189, 190; 210, 211].

La pura racionalidad social de la prosaica voz del «magistrado ginebrino» de Shelley nos recuerda que no es posible en-si-mismar a aquel que es radicalmente otro, que el monstruo tiene «propiedades» que no es posible contener con las medidas «oportunas»: «[H]aré todo lo que esté en mi mano» –dice– «y si está en mi poder capturar al monstruo, tenga la seguridad de que se le castigará de acuerdo con sus

crímenes. Pero temo, a partir de la descripción que usted mismo hace de sus propiedades, que resulte una empresa impracticable; y, por lo tanto, aunque se tomarán todas las medidas oportunas, debería prepararse para una decepción» [F 190; 212].

Al final, como resulta evidente para la mayoría de los lectores, las distinciones de la individualidad humana parecen esfumarse de la novela. El monstruo, Frankenstein y Walton parecen convertirse en relevos uno de otro. La historia de Frankenstein acaba en muerte; Walton concluye su propia historia dentro del marco de su función como escritor de cartas. En la conclusión *narrativa*, él es el filósofo natural que aprende del ejemplo de Frankenstein. Al final del *texto*, el monstruo, tras haber confesado su culpa hacia su creador y aparentemente con intención de autoinmolarse, se aleja arrastrado por las olas sobre una placa de hielo. No vemos la conflagración de su pira funeraria, la autoinmolación no se consuma en el texto: el texto tampoco puede contenerlo a él. Y poner en escena esa no contención constituye, insisto, una de las virtudes de *Frankenstein*. Desde el punto de vista de la lógica narrativa, «se perdió en la oscuridad y la distancia» [F 211; 239] —estas son las últimas palabras de la novela—, en una temporalidad existencial que no es congruente ni con la imaginación individual territorializadora (como en las primeras páginas de *Jane Eyre*), ni con el guión autorizado de la psicobiografía cristiana (como al final de la obra de Brontë). La propia relación entre reproducción sexual y producción del sujeto social —el *topos* decimonónico dinámico del feminismo-en-el-imperialismo— sigue siendo problemática dentro de los límites del texto de Shelley y esto constituye, paradójicamente, su principal virtud.

En otra ocasión ofrecí una lectura de la mujer como poseedora de un útero en *Frankenstein*. Ahora sugeriría que hay una mujer marco en el libro que ni es tangencial, ni está envuelta, pero tampoco envuelve. «Señora de Saville», «magnífica Margaret» y «querida hermana» son las inscripciones tanto del tratamiento que recibe como de su relación de parentesco [F 15, 17, 22; 13, 16, 20]. Es el motivo, aunque no la protagonista, de la novela. Es el *sujeto* femenino, no la mujer individualista: cumple la función de *destinataria* irreductible de las cartas que componen *Frankenstein*. Ya he comentado la singular hermenéutica apropiadora de la lectora que lee con Jane en las páginas iniciales de *Jane Eyre*. En este caso, el lector debe leer con Margaret Saville en el sentido decisivo de que debe *interceptar* la función de destinatario, leer las cartas *como* destinatario, para que la novela exista³⁹. Margaret Saville no responde para cerrar el texto como un marco. De esta manera, el marco a la vez no es un marco y el

³⁹ «Una carta está siempre y *a priori* interceptada [...], los “sujetos” no son los remitentes ni los receptores de los mensajes [...]. Lo que constituye una carta es su interceptación» (Jacques Derrida, «Discussion», sobre Claude Rabant, «Il n’a aucune chance de l’entendre», en René Major [ed.] *Affranchissement du transfert et de la lettre*, París, Confrontation, 1981, p. 106: traducción propia). A Margaret Saville se la crea para que se apropie del «sujeto» del lector en la firma de su propia «individualidad».

monstruo puede saltar «más allá del texto» y «perderse en la oscuridad». Dentro de la alegoría de nuestra lectura, este gran texto fallido deja abierto el lugar tanto de la dama inglesa como del monstruo innombrable. Para un lector poscolonial, resulta reconfortante considerar esto una solución noble para una novela inglesa decimonónica. La propia Shelley se «identifica» mucho con Victor Frankenstein⁴⁰.

La visión emancipatoria de Shelley no puede extenderse más allá de la situación especular de la empresa colonial, donde sólo el amo tiene una historia, el amo y el que está sujeto están encerrados en el espejo roto del presente y el futuro del que está sujeto, aunque incierto, se orienta específicamente hacia y lejos del amo. Dentro de esta visión restringida, Shelley concede al monstruo el derecho de rechazar la retención de la mirada que le devuelve el amo, de rechazar, por así decirlo, un *apartheid* de la reflexión: «“[N]o me dejaré arrastrar a un enfrentamiento con vos [...]. ¿Cómo puedo conmoveros?” [...]. Puso ante mis ojos [los de Frankenstein] sus odiadas manos, que aparté con violencia; “aparto así de vos una visión que aborrecéis. Pero aún así podéis escucharme”» [F 95, 96; 103, 104].

Lo que pide, y no se le concede, como hemos visto, es un futuro generizado, un sujeto femenino colonial.

Llegados a este punto, quisiera llevar la argumentación un poco más allá y plantear una tesis contrastante. La empresa del escritor poscolonial, descendiente del sujeto femenino colonial que de hecho la historia produjo, no puede quedar restringida al cercamiento especular de amo y esclavo que tan poderosamente se escenifica en *Frankenstein*. Me ocuparé ahora de «Pterodactyl, Pirtha and Puran Sahay», de Mahasweta Devi, para medir algunas de las diferencias entre la escenificación colonial de comprensión y apoyo de la situación de rechazo de la retención del intercambio especular a favor del sujeto colonial monstruoso y la ejecución [*performance*] poscolonial de la construcción del sujeto constitucional de la nueva nación en la subalternidad, en lugar de como ciudadano, como sucede la mayoría de las veces cuando se rebautiza al sujeto colonial⁴¹. Con ello, el informante nativo se adentra en el contexto contemporáneo descrito en el último apartado del capítulo anterior.

⁴⁰ La prueba interna más llamativa la proporciona el «Prólogo de la autora»: Shelley, después de soñar con el personaje de Victor Frankenstein, aún sin nombre, y sentirse aterrada por el monstruo (a través, y sin embargo todavía no del todo a través, de él) en una escena que más tarde reproducirá en la historia de Frankenstein, empieza su relato «a la mañana siguiente [...] con las palabras “en una lóbrega noche de noviembre”» [F XI]. Éstas son las primeras palabras del capítulo V del libro acabado, en el que Frankenstein empieza a contar la creación propiamente dicha de su monstruo [F 56; 57].

⁴¹ Habría que mencionar que la obra de Mahasweta Devi no es en absoluto representativa de la ficción bengalí (o india) contemporánea y, por lo tanto, no puede servir de ejemplo de la «literatura del tercer mundo» jamesoniana.

La obra de Devi se centra en los llamados habitantes originarios o *ādivāsis* (y en las antiguas castas inferiores hindúes, los intocables) de India, más de 80 millones de personas, de acuerdo con el último cálculo, una cifra increíblemente minimizada en los estudios coloniales y poscoloniales⁴². Hay trescientos y pico grupos, la mayoría de ellos con su propia lengua singular, aunque se reúnan en cuatro grandes agrupaciones lingüísticas. Con frecuencia he defendido la tesis evidente de que, a fin de introducir lo subalterno en la hegemonía –la ciudadanía del Estado poscolonial, el estatus de sujeto constitucional–, el movimiento al que está vinculada Devi impone una unidad estructural sobre este vasto grupo. Se trata de un ab-uso de la Ilustración y no de un identitarismo divisivo.

En «Pterodactyl», Devi pone en primer plano este espíritu de ab-uso (o catacrexis, no existe ningún referente literal para el concepto «nación india originaria» o *ādim bhāratiya jāti*) de la unidad aborígen en su epílogo: «[No se ha utilizado aquí ningún nombre –como Madhya Pradesh o Nagesia– en su sentido literal. Madhya Pradesh significa en este contexto India y la aldea de Nagesia, toda la sociedad tribal. He mezclado deliberadamente las maneras –normas y costumbres de los diferentes grupos y tribus *áustricos*– y la idea del alma ancestral también es mía. Sólo he intentado expresar mi opinión, nacida de la experiencia, sobre la sociedad aborígen india a través del *mito* del pterodáctilo]. Mahasweta Devi»⁴³.

Al final de *En busca del tiempo perdido*, Proust escribe largamente sobre la tarea que tiene por delante, la escritura, cabe suponer que del libro en muchos volúmenes que acabamos de terminar. El gesto de Devi pertenece a este *topos*. Tras la experiencia de todo el relato, la autora nos dice que la única autoridad de la historia es retórica. Nos regala una aporía pequeña pero decisiva, el valor de verdad de la historia, como interpolación entre corchetes, «la severa economía de una escritura que

⁴² Dhirendranath Baske, *Paschimbanger Adibasi Samaj I*, Calcuta, Shubarnorekha, 1987: cifra calculada a partir de la p. 17.

⁴³ IM 196; traducción modificada. La catacrexis que la expresión «nación india originaria» supone no tiene sólo que ver con que no existe una «tribu» que incluya a todos los aborígenes que vivían en lo que hoy es «India». Tiene que ver asimismo con que el propio concepto de «India» no es «indio» y, además, no coincide con el concepto de *Bharata*, así como «nación» y *jati* tienen historias diferentes. Por otro lado, el sentimiento de toda una nación como lugar de origen no existe como formulación dentro de las formaciones discursivas aborígenes, en las que la localidad tiene mucha mayor importancia. Señalo esto con algo de detalle porque, en primer lugar, la palabra «catacrexis» es una de las mayores culpables del crimen general de inaccesibilidad; en segundo lugar, hasta la identidad más hegemónica resultaría catacrética si se la somete a un análisis atento; y, por último, el (ab)-uso de la Ilustración a fin de construir una sociedad civil pone la formación discursiva subalterna en crisis, hace que se deconstruya. Habría que mencionar asimismo que la palabra «tribal», aunque ya no cuenta con el beneplácito internacional a causa de la situación africana, todavía puede encontrar usos internos en India, donde la palabra se utiliza en contraposición a «casta».

contenía una declaración dentro de la disciplina de unas marcas muy controladas»⁴⁴. Esta verdad no es la exactitud. No podemos «aprender sobre» el subalterno limitándonos a leer textos literarios o, *mutatis mutandis*, documentos sociohistóricos. «Es justo que haya derecho, [aunque] el derecho no es la justicia»⁴⁵. Es responsable leer libros, pero la lectura de libros no es la responsabilidad.

El informante nativo no es en este caso una catacresis, sino, en un sentido bastante literal, la persona que nutre la antropología. La nota final de la novela corta nos dice que la autora no será una. En la propia historia, encontramos al menos dos poderosos personajes de los que no es posible apropiarse dentro de esta perspectiva. Parte de su inmunidad a la apropiación les viene a través del tema de la resistencia al Desarrollo (insinuado en los intersticios de mi lectura de Marx) como resistencia aborigen. El caso más extremo es el de Shankar, que podría reunir con bastante facilidad todas las condiciones para ser un auténtico informante nativo, pero para quien la idea misma sería irrelevante:

«No puedo veros. Pero os digo con toda la humildad que no podéis hacer nada por nosotros. Nos ensuciamos en el momento mismo que entrasteis en nuestras vidas. No más carreteras, no más ayudas, ¿qué le daréis a un pueblo a cambio de los desaparecidos campos para el cultivo, la vivienda y la sepultura?». Shankar se acerca y dice, «¿Podéis trasladaros lejos? ¿Muy lejos? ¿Muy, muy lejos?» [IM 120].

Devi pone en escena los engranajes del Estado poscolonial con conocimiento minucioso, rabia y desesperación amorosa⁴⁶. Aparecen radicales disidentes que sufren represión, un gobierno nacional deseoso de publicidad electoral, burócratas sistémicos por debajo del bien y del mal y funcionarios públicos subalternos para quienes los denominados principios ilustrados de la democracia son anti-intuitivos. Y, luego, aparece el peor producto de la poscolonialidad: el indio que utiliza el pretexto del Desarrollo para explotar a los tribales y destruir sus sistemas de vida. En contraposición con él, se encuentra un puñado de empleados gubernamentales, comprensivos y de principios, que actúan a través de un sistema de sabotaje oficial y

⁴⁴ J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, cit., p. 32.

⁴⁵ J. Derrida, «Force of Law», cit., p. 947 [ed. cast.: p. 39].

⁴⁶ Devi se afilió al legendario Partido Comunista de India, aún sin escisiones, en 1942. Participó en las luchas anticoloniales en la misma medida en que, más tarde, sería testigo del fracaso de la descolonización. Hay poco «discurso colonial» en su ficción. En «Choli ka pichhe» [Tras el corpiño], en Mahasweta Devi, *The Breast Stories*, traducción al inglés de G. C. Spivak, Calcuta, Seagull, 1997, p. 140, hay un momento maravillosamente irónico contra la tendencia a achacar todos los males de la sociedad contemporánea al colonialismo británico.

pequeños acuerdos. El personaje central es Puran Sahay, un periodista. (La propia Devi, además de una activista en los ámbitos de la ecología, la salud y la alfabetización y una escritora de ficción, es también una infatigable periodista intervencionista. He sido muy escrupulosa con no acusar a los autores. Sobre las alabanzas no recae el mismo tipo de gravamen.)

La concepción de la vida privada de Puran, inscrita delicadamente en el marco de la emancipación de género de la sociedad india entre los sectores comprometidos de la clase media baja metropolitana y urbana, merecería un análisis aparte. En la novela corta, Puran abandona este escenario marco para subir las colinas de Pirtha y descender al valle de Pirtha, terreno aborigen en desarrollo. (Puede que este «desmarque» de Puran sea también una «liminalización».) El resultado de sus viajes es el tipo de reportaje organizativo que la propia Devi realiza, bajo la forma de un informe para su aliado Harisharan. No vemos el informe más público que escribirá para el periódico *Dibasjyoti*. También hay otro informe (que) no (debe ser) enviado, pero (que está) «enviado» en la medida en que está disponible en el espacio literario de esta novela corta, que cuestiona cada una de las afirmaciones del Estado descolonizador con una estampa de las colinas de Pirtha.

Al igual que el monstruo de *Frankenstein*, también Puran salta más allá del relato de esta novela corta, pero para entrar en acción dentro de la nueva nación poscolonial: «Pasa un *camión*. Puran levanta la mano, se sube».

Hasta el momento he resumido una historia que trata de la libertad de los subalternos en la nueva nación. Pero esa historia es también un marco. Antes de que proceda a revelar el curioso corazón de la historia, permítaseme recordar a la lectora que las mujeres autóctonas hindúes de casta, no pertenecientes a la elite y auto-«liber»-adas (Saraswati, la compañera de Puran y las mujeres de los demás trabajadores comprometidos) esperan en el marco fuera de este marco. No puede haber aún continuidad entre el relato de la libertad de los subalternos y la (auto-)emancipación femenina, aunque sea en los estratos medios autóctonos⁴⁷.

El corazón, entonces: una historia de ritos funerarios y, a través de ella, la iniciación de Puran, el periodista intervencionista, en una responsabilidad subalterna que choca (es asintótica, asimétrica, aporética, fuera de la discursividad, *différend*) con la lucha por los derechos. Un muchacho aborigen ha dibujado la imagen de un pterodáctilo en la pared de una cueva. Puran y un «buen» funcionario público impiden que esto se haga público. Una vez más, no hay informante nativo. A través de una

⁴⁷ Un pequeño momento del texto que contribuye a la liminalización de Puran. Sin embargo, la negación de estas diferencias es lo que puede dar lugar a la sororidad global necesaria para la financierización del planeta. ¿A quién silencia la heroína? (Véanse las páginas 343-406, último movimiento del libro.)

«predicción» de lluvia involuntariamente acertada, Puran pasa a formar parte del registro histórico permanente del grupo. Ve al pterodáctilo. O tal vez el pterodáctilo se le revela bajo la peculiar corporeidad del espectro⁴⁸.

Si el intercambio entre el monstruo sin nombre (sin historia) y Victor Frankenstein es un rechazo, al final fútil, de una especularidad retenida, la situación de la mirada entre el pterodáctilo (antes de la historia) y una historia «nacional» que mantiene unidos a aborígen y no aborígen es algo diferente. En este caso no puede haber reflexión: en un espacio textual separado retóricamente del funeral contrafáctico, el aborígen y el no aborígen deben colaborar. Aquí tenemos a Puran, mientras el pterodáctilo mira, y tal vez lo mira a él:

«Estás inmóvil, con las alas plegadas, no quiero tocarte, estás fuera de mi discernimiento, mi razón y mis sentimientos, ¿quién puede tocar con la mano el momento axial del final de la tercera fase del Mesozoico y el comienzo de la era geológica del Cenozoico?» [...]. ¿Qué quieren decirle sus ojos a Puran? [...]. No hay comunicación entre los ojos. Sólo una oscura espera, sin fin. Qué quiere decir: nos extinguimos por la inevitable evolución geológica natural. También vosotros estáis en peligro. También vosotros os extinguiréis con explosiones nucleares o con la guerra o con el agresivo avance del fuerte que arrasa al débil [...], pensad si estáis avanzando o retrocediendo [...]. ¿Qué cultivaréis al final en la tierra, después de haber asesinado a la naturaleza con la aplicación de sucedáneos impuestos por el hombre? [...]. Los oscuros ojos sin párpados se mantienen inmutables [IM 156-157].

Para el indio moderno, el pterodáctilo es una imposibilidad empírica. Para el indio aborígen moderno, el pterodáctilo puede ser el alma de los antepasados, tal como la imagina la autora, que ha puesto su firma fuera del marco⁴⁹. La ficción no decide entre los registros de la verdad y de la exactitud, se limita a ponerlos en escena en espacios separados. No se trata de ciencia ficción. Y el pterodáctilo no es un símbolo.

El pterodáctilo muere y Bikhiya, el muchacho que ha perdido el habla –retirándose de la comunicación al convertirse en el «custodio» del pterodáctilo, su «sacerdote»–, lo entierra en las cavernas subterráneas del río, de deslumbrantes paredes cubiertas de pinturas rupestres aún no «descubiertas», quizá antiguas, quizá con-

⁴⁸ J. Derrida, *The Specters of Marx. The State of the Debt and the New International*, cit., p. 6 y *passim* [ed. cast.: p. 20 y *passim*].

⁴⁹ Sobre la dinámica laberíntica de la firma del autor que promete que el (don del) texto está falsificado fácticamente, véase J. Derrida, *Given Time. I. Counterfeit Money*, cit., pp. 107-172. El interés aquí no es sólo «reflexivo». Tiene relación en alguna medida con el hecho de que, al leer literatura, aprendemos a aprender de lo singular y de lo no verificable.

temporáneas. En este texto, no se museiza al aborigen. El aborigen permite que Puran le acompañe. El propio entierro difiere de la práctica actual. Ahora, dice Shankar, queman los cuerpos, como los hindúes. «Enterramos la ceniza y recibimos una piedra. He oído que antaño enterrábamos los cuerpos». Y esta memoria está contenida, sin duda, dentro de la imaginación de una identidad imaginada, de prácticas ficticias. Este duelo no es antropológico, sino ético-político. (Puran considera que su estudio de la antropología –transcodificaciones del discurso del informante nativo– resulta útil, pero no está a la altura de estos encuentros.)

Puran, un hindú de casta, extranjero procedente de un lugar remoto en una tierra ahora de mayoría hindú, se gana el derecho de asistir al entierro de una civilización aborigen anterior, en sí misma catacrética cuando se la imagina como unidad, en un espacio retórico que está separado textualmente de un relato marco que también podría ser el relato central, como unidad de las prioridades diferentes de las resistencias tribales y periodísticas al Desarrollo, cada una de ellas aporética para la otra, emplazamiento de un dilema.

El lamento fúnebre, la elegía irreal que debe acompañar todos los comienzos, se sitúa al final del relato, justo antes de que Puran coja el camión y comience el epílogo firmado por la autora. El sujeto de la elegía está suspendido entre el personaje del periodista y la figura de la autora:

El asombrado corazón de Puran descubre cuánto amor por Pirtha alberga en su corazón, quizá no puede mantenerse como un frío espectador en ningún punto de la vida. Los ojos del pterodáctilo. Los ojos de Bikhiya. Oh, civilización antigua, cimiento y base de la civilización de India, oh, primera civilización que nos ha sostenido, estamos de verdad derrotados. ¡Un continente! Lo destruimos sin descubrirlo, al igual que estamos destruyendo el bosque primigenio, el agua, los seres vivos, el humano. Pasa un *camión*. Puran levanta la mano, se sube [IM 196].

A mi juicio, y a pesar de las contundentes objeciones críticas, *Ancho mar de los Sargazos* está necesariamente sujeta por el campo de acción de la novela europea. Lo mismo le sucede a «Pterodactyl». Y también invoca la narratividad aborigen, al igual que Rhys invoca el *obeah*. No tenemos más elección que permitir a la imaginación literaria sus promiscuidades. Pero si, como críticos, deseamos reabrir la fractura epistémica del imperialismo sin sucumbir a la nostalgia por los orígenes perdidos, debemos recurrir a los archivos de la gobernanza imperialista. En este capítulo, no he dado semejante paso. En el siguiente capítulo, a través de una «lectura» modesta e inexperta de «archivos», intentaré extender, más allá del campo de la tradición novelística europea, la sugerencia más poderosa de *Ancho mar de los Sargazos*: que es posible leer *Jane Eyre* como preparación y puesta en escena de la autoinmolación

de Bertha Mason como «buena esposa». El poder de tal sugerencia no queda muy claro si no tenemos suficiente información sobre la historia de la manipulación legal del sacrificio de las viudas dentro del programa del gobierno británico en India. En este sentido, cabe considerar mis esfuerzos en el siguiente capítulo como un paso en dirección a una práctica menos limitada de los estudios culturales.

A través de este tipo de pasos, en lugar de *decidiendo* meramente celebrar lo femenino, puede la crítica feminista constituir una fuerza de cambio de la disciplina. Para ello, sin embargo, debe reconocer su propia complicidad con la institución dentro de la cual busca un espacio. Esta lenta labor podría hacer que pasara de la oposición a la crítica.

Permítaseme describir determinado ámbito de esta complicidad desde una perspectiva teórica e histórica.

Un uso restringido de un enfoque crítico o resistente puede llevar al descubrimiento de que la base de cualquier pretensión de verdad no es más que un tropo. En el caso del feminismo académico, el descubrimiento es que tomar al varón privilegiado de la raza blanca como norma de la humanidad universal no es más que una figuración políticamente interesada. Es un tropo que se hace pasar por verdad y pretende que la mujer o el otro racial no son más que un tipo de tropo de esa verdad del hombre —en el sentido de que deben entenderse *como* diferentes (no idénticos) a él y, sin embargo, *en* referencia a él—. En la medida en que participan en este descubrimiento, hasta el feminismo o el análisis de raza más «esencialistas» pueden consagrarse a una deconstrucción tropológica. No obstante, desde el momento en que establecen la verdad de este descubrimiento, empiezan a ejecutar [*perform*] los problemas inherentes a la institución de producción epistemológica, en otras palabras, de producción de cualquier tipo de «verdad». En virtud de esta lógica, las diferentes formas de teoría y práctica feminista deben tener en cuenta la posibilidad de que, al igual que cualquier otra práctica discursiva, estén marcadas y constituidas por el campo de su producción, a la vez que lo constituyen. Si gran parte de lo que escribo aquí parece aplicarse tanto a las operaciones generales de la práctica disciplinaria imperialista como al feminismo es porque deseo señalar los peligros de no reconocer las conexiones entre ambos.

(Estos problemas —que las «verdades» sólo pueden apuntalarse por medio de exclusiones estratégicas, declarando oposición allí donde hay complicidad, negando la posibilidad de aleatoriedad, proclamando un origen o un punto de partida provisional como fundamento— son la sustancia de las preocupaciones deconstructivas. El precio de llegar a comprender la naturaleza tropológica de una pretensión de verdad es la ceguera de contar la verdad)⁵⁰.

⁵⁰ Las referencias a estas preocupaciones se encuentran muy presentes en todas las últimas obras de Paul de Man y en los primeros trabajos de Jacques Derrida. Para referencias específicas, véanse P.

Mi advertencia histórica es, en definitiva, que el feminismo, dentro de las relaciones e instituciones sociales de la metrópolis, tiene una especie de relación con la lucha por el individualismo en la política cultural burguesa de movilidad ascendente de clase del siglo XIX europeo. Así pues, en el mismo momento en que las críticas feministas descubrimos el error tropológico de la pretensión masculinista de verdad de la universalidad u objetividad académica, ejecutamos *[perform]* la mentira de la constitución de una verdad de sororidad global en la que el modelo hipnótico sigue basándose en los contrincantes masculino y femenino de una sexualidad generalizable o universalizable, principales protagonistas de un combate europeo. Para reivindicar la diferencia sexual allí donde marca una diferencia, la sororidad global debe acoger esta articulación, aunque las hermanas en cuestión sean asiáticas, africanas o árabes⁵¹. O eso pensaron algunas de entre nosotras. En la atmósfera actual de globalización triunfalista, en la que el viejo eslogan de «las mujeres en el desarrollo» se ha convertido alegremente en «género y desarrollo» y, en un folleto publicitario del Banco Mundial, una mujer blanca con casco le enseña el camino a una mujer árabe sonriente vestida con indumentaria étnica, tal utopismo queda relegado al futuro anterior.

II

Intentaré consolidar mis argumentos generales a través de una lectura de tres textos masculinistas: «El Cisne» [*Le Cygne*], de Baudelaire, «William la conquistadora», de Kipling, y un documento de discusión presentado ante una reunión secreta de la Junta Directiva de la Compañía de las Indias Orientales. Se puede hacer que los dos primeros –un sutil poema lírico y un relato clásico «popular» de sentimientos imperialistas– nos ofrezcan un espejo de nuestra ejecución *[performance]* de determinadas estructuras ideológicas imperialistas en el mismo momento en que deconstruimos el error tropológico del masculinismo celebrando lo femenino. El tercer documento, simplemente las actas de una reunión, muestra la afinidad entre tales estructuras y algunos de los burdos presupuestos del racismo.

El increíble poema de Baudelaire empieza con «*Andromaque, je pense à vous*» [¡Andrómaca, pienso en vos!]. El poeta transforma la «verdad» de la memoria de

de Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, cit., pp. 205, 208-209, 236, 253; y Jacques Derrida, «Limited inc: abc», *Glyph* 2 (1977).

⁵¹ Como los países latinoamericanos han tenido una relación más directa y prolongada con el imperialismo estadounidense, la relación y las reivindicaciones están mejor fundadas y son más específicas, aunque sean opresivas. La Latin American Studies Association puede encumbrar a Rigoberta Menchú.

un paisaje urbano en un tropo alegórico de la historia literaria y en una metáfora de la melancolía que lo consume. La mujer en cuestión, la Reina Andrómaca, no es más que el objeto del poeta, no sólo traída a la existencia textual por el magistral «pienso en vos», no sólo alabada como heroína positiva de Homero junto al errante Héleno, no sólo empleada para establecer la continuidad clásica de la fraternidad de la poesía europea –loando mujeres desde Homero, pasando por Virgilio y Racine, hasta llegar a Baudelaire–, sino también utilizada así a través de la pulcra invocación de una mujer que llora la pérdida de su marido⁵². Por si esto no bastara, el juego de palabras, absolutamente evidente, del título [en francés, *cygne* y *signe* (signo) suenan igual] le da desde el principio a esta mujer el estatus de signo, en lugar del de sujeto. Sin embargo, este vaciamiento –por convención fonocéntrica, un signo significa algo diferente de sí mismo, mientras que una persona es próxima a sí misma, incluso idéntica a sí misma– viene acompañado de los gestos habituales de la admiración hiperbólica. Cuando el cisne «real» aparece, su figuración como signo no queda asegurada, precisamente porque resulta que la palabra *cygne* significa, propia o literalmente, «cisne». Es como si, al ser el signo de la habilidad del poeta, la Reina Andrómaca fuera más cisne que el propio cisne. Empieza entonces a parecer posible que, en el mundo del poema de Baudelaire, el estatus de signo no sea necesariamente menos feliz desde el punto de vista ontológico que el estatus de persona o, de hecho, que es muy posible que, en «Le Cygne», la categoría de persona no funcione de acuerdo con las leyes del fonocentrismo cotidiano, que privilegia la voz-conciencia por encima de cualquier sistema de meros signos⁵³. Y, sin embargo, tal como defendí en otro lugar, cualquiera que sea la casilla del camino de distanciamiento del fonocentrismo a la que tiremos el dado y cualquiera que sea el modo en que se critique el fonocentrismo, el diferencial óntico entre el poeta-que-actúa-como-sujeto-del-control y la mujer-manipulada-como-signo no desaparecerá⁵⁴.

Una vez admitido esto, somos libres de señalar el poder de Andrómaca dentro de la lógica sintáctica y metafórica del poema. Se pone la memoria de la ciudad real

⁵² Intenté mostrar otro ejemplo de la invocación de la fraternidad de los poetas europeos en G. C. Spivak, «Finding Feminist Readings. Dante-Yeats», en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit. He citado más de una vez G. Lloyd, *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*, cit. Derrida pone en escena la homoeotricidad de la filosofía europea en la columna de la izquierda de *Glas*, cit.

⁵³ Sobre el carácter dudoso (desconocido) de la verdad de la categoría de persona en Baudelaire, véase Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 35 y *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, p. 243 [ed. cast.: *La retórica del romanticismo*, traducción al castellano de J. Jiménez, Madrid, Akal, 2007].

⁵⁴ G. C. Spivak, «Displacement and the Discourse of Woman», en Mark Krupnick (ed.), *Displacement. Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 184-186.

(presentada en el simple modo declarativo del reportaje) bajo el hechizo del reflejo de la Andrómaca mítica (representada metonímicamente por sus penas) en el falso río de sus propias lágrimas (representación que se aleja en cuatro movimientos) a través de la fuerza del *jadis* [antaño], repetido de manera estratégica:

*Ce petit fleuve
pauvre et triste miroir où jadis resplendit
L'immense majesté de vos douleurs de veuve*

Este riacho,
Pobre y triste espejo donde *antaño* resplandeció
La inmensa majestad de vuestros dolores de viuda.
[vv. 1-3; cursiva mía]⁵⁵

Y «[*Il s'étalait jadis une ménagerie*]» [allí se mostraba antaño una casa de fieras: I.13, cursiva mía]. Si Andrómaca está siempre presente en cada lectura del poema a través del acto de pensamiento del poeta, el cisne real, tal como aparece introducido después del hipnótico *jadis*, está controlado por el pasado absoluto, más fuerte que el pretérito en inglés «*I saw*»: «*je vis*» [«vi», v. 14].

Así pues, Andrómaca es la condición de aparición de la imagen del cisne. Pero es a su vez su efecto, ya que, cuando el poeta caracteriza mejor su figura a través de sus inscripciones de parentesco, la compara metonímicamente con el cisne en las palabras «*vil bétail*» («vil rebaño»; la palabra tiene unas connotaciones de ganado de cría que contribuirán de manera curiosa a hacer de Andrómaca también la condición y el efecto de la fecundación de la memoria de Baudelaire). A diferencia de lo que sucede con la descripción de la condición de la Mujer como Reina de la Gran Tradición, a la descripción de la condición del poeta no se la hace oscilar retóricamente entre el estatus de prerrequisito y el de efecto. Los versos 29-33 («*Paris change [...] une image m'opprime*» —«¡París cambia! [...] una imagen me oprime») tienen una existencia independiente. De hecho, no podemos estar seguros de cuál es la imagen que oprime al poeta: él guarda el secreto. Se hace que el «sí-mismo» del poeta se mantenga aquí herméticamente otro con respecto al lector. El delicado gesto paratáctico de los dos puntos con los que se abre el siguiente movimiento: «*Je pense à mon grand cygne*» [«pienso en mi gran cisne», v. 34], lleva sin duda al lector a

⁵⁵ Charles Baudelaire, *Baudelaire*, traducción al inglés de F. Scarfe, Baltimore, Penguin, 1961, p. 209 [ed. cast.: «El cisne», poema LXXXIX de «Cuadros parisienses», en *Las flores del mal*, edición bilingüe de E. M. S. Dañero, Proyecto Espartaco, pp. 128-129 (traducción ligeramente modificada); ed. or.: *Les fleurs du mal*, París, Garnier, 1961]. Indicaremos el número de verso en el cuerpo del texto.

pensar que esa imagen es la del cisne. Pero, ¿no es posible que este orador obsesionado, oprimido y melancólico pase a una memoria querida para escapar de la opresión de una imagen? A buen seguro, un T. S. Eliot reivindicaría su afinidad con Baudelaire sobre la cuestión de la «huida de la Personalidad» hacia «un medio [...] en el que las impresiones y experiencias se combinan de formas peculiares e inesperadas»⁵⁶. En tanto que la parataxis permite tal indeterminación, en mayor medida aún que la pregunta retórica, parece justo esperar que la lógica sintáctica pausada del poema la acoja.

Lo que sostengo, entonces, es que, más allá de cuál pueda ser la espectacular mecánica manipuladora de Andrómaca como agente fecundador, en «Le Cygne», el orador-poeta conserva una casa sintácticamente impenetrable y una «subjetividad» retóricamente enigmática.

Al final del poema, la «à» de «*penser à*» [pienso en] parece cambiar de función y convertirse en un «a» dedicatorio dirigido a muchos grupos de personas solitarias, hasta que el texto parece desaparecer en la vaga aleatoriedad de «*bien d'autres encore*» [muchos otros más]. Aunque Andrómaca no aparezca, la fuerza del contraste reafirma su control singular (como signo-memoria enmarcado por el apóstrofe del poeta). Se mantiene como el único «vos» en el apóstrofe que no es exactamente uno: «*pienso en vos*». Parece como si la metáfora de la mujer poderosa hiciera posible la autodeconstrucción del poeta.

Éste es el esbozo de una lectura que muestra que el tropo de la mujer puede accionar no sólo el poder del hombre, sino incluso su autodebilitamiento. Sin lugar a dudas, deberíamos considerarla un momento importante en nuestra educación cuando aprendamos a leer así la Gran Tradición homoerótica⁵⁷. Este tipo de lectura puede constituir un suplemento nada insignificante a la hora de teorizar sobre la subjetividad femenina y recuperar a la mujer como objeto de investigación, dos actividades con razón importantes dentro de la crítica literaria feminista en su modalidad europea noroccidental. Sin embargo, el precio de aprender este tipo de deconstrucción tropológica del masculinismo ha sido la ejecución [*performance*] de una ceguera hacia la *otra mujer* en el texto.

Introduciendo la lista de personas anónimas al final del poema, se yergue una mujer anónima que mueve los pies en el lodo y no se distingue más que por un color, un nombre burlón para su etnicidad: «*Je pense à la négresse*» [«pienso en la negra»: v. 42]. En este caso, el objeto del pensamiento aparece claramente en tercera

⁵⁶ T. S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent», en *The Sacred Woode. Essays on Poetry and Criticism*, Londres, Methuen, 1967, pp. 58, 56.

⁵⁷ Como en G. C. Spivak, «Finding Feminist Readings. Dante-Yeats», cit., nota 4.

persona. De hecho, a esta vaga figura, con la mirada huraña, casi se la «naturaliza» o «despersonifica». (Por el contrario, el cisne «natural», que mira hacia el cielo, como, para Ovidio, sólo hace el hombre, puede parecer «personificado».) La negra es una imagen no de semiosis sino de lo que De Man ha llamado «el trastabilleo, el *piétinement*» (la única acción suya que se nombra en el poema) «de una enumeración que no conduce a nada»⁵⁸. El cisne está dotado de habla. «*Eau, quand donc pleuvras-tu?, quand tonneras-tu, foudre?*» [«Agua, ¿cuándo lloverás? ¿Cuándo tronarás, rayo?»: vv. 23-24], le oyó el poeta decir. Esta mujer es muda. Andrómaca comienza el poema y usurpa la primera mitad de la segunda parte, que Baudelaire concluye volviendo a llamarla por su nombre y caracterizándola, mediante intrincados ecos de Virgilio, como viuda de Héctor y mujer de Héleno. La geografía de Andrómaca no sólo está implícita en su historia. Al principio, con un cambio de género metafórico, el *falso* río Simios, creado por las lágrimas *de ella*, había fecundado la memoria *de él* con la intrincada cartografía de la cambiante ciudad de París, sobre la que se proyecta de forma inverosímil la sombra del nombre del héroe de Homero: «*Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit, / a fécondé soudain ma mémoire fertile*» [«Ese Simois mentiroso que con vuestras lágrimas crece, / ha fecundado de pronto mi memoria fértil»: vv. 4-5]. Todos estos intercambios y especificidades laberínticas entre masculino y femenino se contraponen con la enorme vaguedad del espacio de la negra, perfilado en sólo tres palabras: «*la superbe Afrique*» [África soberbia: v. 44].

De hecho, mientras Andrómaca es la condición sobrecaracterizada de aparición de la imagen-título (el cisne), la única función posible de la negra consistiría en marcar el momento indeterminado cuando tal caracterización se disuelve al final del poema. Baudelaire no pone en escena su no contención por parte del texto (como hacen Rhys con Christophine y Shelley con Frankenstein), sino que la mantiene contenida para liberar a los «muchos otros» que son la posteridad del poema.

Recordemos la idea de lectura por interceptación del texto en el momento en que pasa del lector implícito al destinatario implícito dando vida a la perspectiva del informante nativo: denegación de acceso a la autobiografía tal como la reconoce la tradición euroteleológica; «autobiografías» mediadas por un inquisidor dominante

⁵⁸ Consideraré más adelante la cuestión de Jeanne Duval, la amante afroeuropea de Baudelaire. Aquí permítaseme decir que me interesa la puesta en escena de la figura de la negra en el texto. A propósito de Duval, Baudelaire escribió en su nota de suicidio a la edad de veinticuatro años: «Es la única mujer a la que he amado —no tiene nada» (Charles Baudelaire, *Correspondance générale* I, edición de J. Crépet, París, Louis Conrad, 1947, p. 72; traducción propia). Aun leyendo el poema simplemente como una transcripción biográfica directa, cabría maravillarse de la ironía histórica que produce una presentación tan jerarquizada de la única mujer amada.

o investigador de campo, utilizadas como «prueba objetiva» para las «ciencias» de la antropología y la etnolingüística; seguidas por la curiosa posición de sujeto «objetualizado» de ese otro en una «historia oral» politizada por un «testimonio» excepcionalizado.

Una lectura así, tal como he señalado, constituye un «error», que no se corresponde con el texto. Y, sin embargo, los enfoques deconstructivos sugieren que cualquier lectura puede suponer un desbaratamiento parasitario del texto. Utilizo aquí los recursos de la deconstrucción «al servicio de la lectura» para desarrollar una estrategia (no una teoría) de lectura que se ajuste a aquella situación de lectura que podría llevar a una crítica literaria del imperialismo, aunque su propia inclusión entre las tapas de un libro la exponga a una borradura o neutralización como estrategia. Tal vez se trata de una lectura que, *en cierto sentido*, cae presa de su propia crítica.

Si, para desarrollar este tipo de perspectiva, examinamos el modo de nombrar a la negra, revelamos una historia curiosa. Desde luego que podría «ser» Jeanne Duval, la famosa amante afroeuropea de Baudelaire. Pero hay además otra pista, textual. Los versos 41-44 de «Le Cygne» utilizan dos versos de otro poema de Baudelaire titulado «A une malabaraise» [A una malabaresa]⁵⁹: «*L'oeil pensif, et suivant, dans nos sales brouillard, / Des cocotiers absents les fantômes épars*» [«Pensativa la mirada, y siguiendo, en nuestras sucias neblinas, / de los cocoteros ausentes los fantasmas dispersos», vv. 27-28]. El «original» de la negra en «Le Cygne» es un palimpsesto textual del «original» de la agonista de «A une malabaraise», una de las dos mujeres que Baudelaire encontró en las islas de Mauricio y Reunión respectivamente. ¿Quiénes son estas «malabaresas»? Malabar es el nombre de la franja más meridional de la costa sudoeste de India. Las islas de Mauricio y Reunión, territorios de intercambio colonial militar entre Francia y Gran Bretaña, tienen una población de origen indio de considerable tamaño a resultas de las importaciones británicas de trabajo servil indio. Estas personas no proceden necesariamente, ni siquiera en gran parte, de la costa malabaresa de India. Esta manera de nombrarlas es, al igual que los apelativos de «indios americanos» o «*turkey cock*»⁶, producto de una cartografía hegemónica falsa. En la época en la que escribe Baudelaire, los colonos franceses trataban a estos desafortunados con tal dureza que las autoridades imperiales británicas acabaron por prohibir la emigración de trabajadores desde India (1882). A esa vaga mujer, encontrada en cualquiera de las dos posesiones coloniales, que lleva un nombre que no le corresponde por convención blanca, también Baudelaire la desplaza y la coloca en un lugar que no le corresponde, por exigencias del *poema*,

⁵⁹ C. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, cit., p. 382 [ed. cast.: p. 224].

⁶ *Turkey cock*, literalmente «gallo turco», es la expresión por la que se conoce en inglés al pavo, a pesar de no ser un animal que proceda de Turquía. [N. de la T.]

un lugar nativo imaginado tan generalizado como «África». La historia literaria la recupera como mulata inmigrante europeizada con cierta movilidad de clase. Es como si la puesta en escena de Safie/Frankenstein y Antoinette/Christophine se diera aquí en los márgenes velados del texto⁶⁰.

Bajo los principios del *New Criticism*, no está permitido introducir consideraciones tan «extrínsecas» en la lectura de un poema. La lectora recordará mi invocación de un acercamiento deconstructivo al texto de la «vida» en la página 82. En este libro, he hecho un uso moderado de tales consideraciones con Marx y, ahora, con Baudelaire. Debería mencionar en este punto que la lectura deconstructiva, a diferencia de la crítica psicobiográfica, no privilegia el texto de la vida como objeto obligatorio de investigación. Éste forma parte del texto que se lee, escrito de otro modo y en otro lugar⁶¹. Estoy intentando leer un trozo de esa parte del texto para sugerir en estas páginas que, mientras que Baudelaire, al inscribirse como poeta dentro de la tradición de la poesía europea, se muestra meticuloso con respecto a la especificidad de esa tradición, sólo es posible descifrar la inscripción que hace de sí mismo como admirador de negras mediante conjeturas que se salen de los lindes del poema. Tales revelaciones son aparentemente irrelevantes para el funcionamiento adecuado del poema. Y se hunden en el lodo de una despreocupación hacia las identidades étnicas, sancionada por la convención y que tiene bastante poco que ver con el «hecho» evidente de que todas las identidades son irreductiblemente híbridas y están instituidas de manera inevitable por la representación de la ejecución [*performance*] como afirmación⁶². Estoy sugiriendo, además, que, si reconocemos los elementos fundamentales de la dominación en el primer caso e ignoramos el repudio [*foreclosure*] en el segundo, somos, en parte, cómplices de Baudelaire.

A decir verdad, hay por lo menos tres maneras de ignorar la inscripción de la «negra». En primer lugar, afirmando, como hizo una estudiante estadounidense de mi clase, que tal vez Baudelaire quería centrarse en su condición de exiliada sin historia ni geografía. Sin atender al desarrollo de la perspectiva del informante nativo, una afirmación de este tipo puede por desgracia caer en lo que Lisa Jardine ha llamado la «recuperación de un mensaje radical oculto en una escritura en apariencia

⁶⁰ Sobre algunas distinciones importantes entre el orientalismo y el discurso sobre África, véase Christopher Miller, *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp. 14-23.

⁶¹ Véase la estrategia que utiliza Derrida para leer a Hegel en *Glas*, cit., y a Freud en *The Post Card. From Sócrates to Freud and Beyond*, traducción al inglés de A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987 [ed. cast.: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México D.F., Siglo XXI, 2001; ed. or.: *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980].

⁶² Sobre este último punto, véase Jacques Derrida, «Declarations of Independence», en *New Political Science* 15 (1982), pp. 7-15.

reaccionaria»⁶³. La segunda manera de ignorar a la negra pasa por traer precisamente a colación los detalles sobre Jeanne Duval o la *malabaraise* esquiva, sin prestar atención a la manera en que la negra aparece presentada en el poema. La tercera manera, y ésta es la que más me molesta, consiste en sugerir, tal como ha hecho Edward Ahearn, que la negra es de algún modo el oscuro doble de Baudelaire⁶⁴. Esto

⁶³ Esta sagaz frase, pronunciada en la Conferencia sobre Diferencia Sexual celebrada en 1985 en Southampton, desaparece en la versión publicada, pero está sin duda en consonancia con la línea argumental general. Véase Lisa Jardine, «Girl Talk (for Boys on the Left), or Marginalising Feminist Critical Praxis», *Oxford Literary Review* 8, 1/2 (1986), pp. 208-217.

⁶⁴ Edward Ahearn, «Black Woman, White Poet. Exile and Exploitation in Baudelaire's Jeanne Duval Poems», *French Review* 51 (1977), pp. 212-220. Andrew Bush, centrándose en los problemas edípicos de Baudelaire, reduce el despliegue asimétrico de las dos mujeres a través de un enfoque continuista que ignora la textura retórica del poema; véase «“Le cygne” or “El cisne”. The History of a Misreading», *Comparative Literature Studies* 17, 4 (diciembre de 1980), pp. 419, 423. Edward W. Kaplan considera que el deseo de apropiación del útero y de lo femenino en general se cumple con la declaración, en «Baudelaire's Portrait of the Poet as Widow. Three Poèmes en Prose and “Le Cygne”», *Symposium* 34, 3 (otoño de 1980), pp. 245, 246. Christopher Miller ofrece una lectura benevolente del poema como «alteridad sin prejuicios» (*Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, cit., p. 136); aunque, desde luego, percibe que «[h]ay un elemento que impide la igualdad plena: el sujeto poético» (*ibid.*, p. 138). Tal como indica el subtítulo, su investigación se centra específicamente en el africanismo francés y, de este modo, suplementa mi lectura más generalista. Un breve apunte sobre la utilidad de la noción de alegoría de Paul de Man. La fuente de Miller parece ser «The Rhetoric of Temporality», incluida en la segunda edición (1983) de P. de Man, *Blindness and Insight* (1971), cit., pp. 187-228. Ni siquiera en ese texto postular que no hay «ninguna posibilidad de [...] identidad» en el vacío de «diferencia temporal» significa postular la «diferencia pura [que] se convierte en pura identidad». «Renunciar» a la nostalgia (De Man) supone precisamente no «anularla» (C. Miller, *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, cit., p. 131). Sin embargo, tal como he indicado discretamente en el capítulo I, la fuente de la definición de alegoría de De Man es *Alegorías de la lectura*, un texto que nos incita a una «ironía» envolvente, donde la definición de alegoría experimenta una *Aufhebung*: parábasis permanente, interrupción constante. Miller se remite a una conversación en la nota 47 (p. 134) para decir que De Man «renega[ba] totalmente del artículo [“Rhetoric of Temporality”]». En 1970, en la atestada sala del departamento de inglés de la Universidad de Iowa, justo después de que finalizara una conferencia y debate, De Man respondió a mi cumplido sobre su recién publicada «Rhetoric» con palabras que me desarmaron: «No había leído aún a Derrida». Cuando Miller escribe «si tomamos la palabra “alegoría” en su sentido más amplio, como designación de una *distancia entre el discurso y su objeto*, todas las declaraciones africanistas son alegóricas» (p. 136; cursiva mía), quisiéramos recomendar la definición deconstructiva de la alegoría de De Man, en tanto que se desborda hacia una «ironía» —le doy, así, consecuentemente, la vuelta a De Man— que tiene en cuenta el activismo de «hablar de otro modo»; y quisiéramos sugerir que se trata entonces de cambiar la distancia por una interrupción constante, donde la agencia [*agency*] del *allegorein* —emplazada en una alteridad inemplazable presupuesta por un identitarismo responsable y mínimo— se ve, pues, situada en el *otro* del otro modo. Hay una especie de relación entre esto y la insistencia de Marx en que, a menos que se lograra, con mucho esfuerzo, transformar en una *crisis* la *tendencia* a caer de la tasa de beneficio, el socialismo no podría con-

nos recuerda, sin lugar a dudas, a Jane y a Bertha. Estas lecturas, en la medida en que deconstruyen un error, ejecutan [*perform*] una mentira.

La profesora de literatura de Europa noroccidental, alfabetizada en términos transnacionales, no tiene que ir a buscar lejos para encontrar material para la investigación. El azar reunió a Baudelaire, Kipling y la Compañía de las Indias Orientales para esta lectora. Descubrí el escándalo en el poema de Baudelaire porque quería enseñar un autor sobre el que hubiera escrito Walter Benjamin dentro de un curso que combinaba teoría e historia en la crítica práctica: no podía soslayar las diferentes reacciones ante la «era de la revolución [europea]». Descubrí la historia de Kipling en un volumen que me prestó un amigo sudafricano blanco radical ante mi necesidad desesperada de algo que leer antes de dormir. ¿No hay cierta ironía histórica en que el texto que le pase un sudafricano a una india para ayudarlo a entrar en el mundo de los sueños sea *The Penguin Book of English Short Stories* [El libro Penguin de Relatos Cortos Ingleses]? Las actas de la Compañía de las Indias Orientales las encontré en la India Office Library de Londres mientras «buscaba otra cosa». Y las advertencias deconstructivas, que buscan complicidad donde sólo se percibe la euforia de la oposición, hicieron que un trío tan aleatorio de textos arrojara el doble rasero inquietante que funciona bajo los auspicios de la crítica literaria feminista en el lugar de trabajo. El presente cambiante –también un texto escrito de otro modo y en otro lugar– se convierte en efecto en trabajo de campo interminable para la estudiante de política cultural. Si el sujeto colonial de éxito, relacionado con el informante nativo, pero no idéntico a él, es él mismo (o, de hecho, ella misma) un «antropólogo salvaje» que logra convertirse en un simulacro («hombre/mujer mimético/a») de su objeto de estudio impuesto a medida que adquiere «competencia civilizatoria», el sujeto poscolonial, para resistir a la mera celebración del hibridismo global, debe servirse de esa formación salvaje y antropologizar el legado euro-estadounidense de manera más deliberada.

En la década de 1880, al escribir su relato corto «William la conquistadora», Kipling trata de crear una especie de Nueva Mujer; y, en el intento, revela gran parte de las deficiencias de un masculinismo benévolo⁶⁵. William es el nombre de la pro-

vertirse –en este sentido activista– en una alegoría irónica del capitalismo (K. Marx, *Capital* III, cit., pp. 317-375; ed. cast.: III, pp. 309-343; por supuesto Marx no utiliza la palabra «alegoría», no conoce más que su uso establecido). Si el argumento de Miller se refiere a la raza, el imperativo de Marx se refiere a la clase. Utilicé esta noción de alegoría en el contexto del género en G. C. Spivak, «Acting Bits. Identity Talk», en Dennis Crow (ed.), *Geography and Identity. Exploring and Living Geopolitics of Identity*, Washington, Maitsonneuve, 1996.

⁶⁵ Espero que la lectora tolere esta palabra [«*masculinism*», en inglés]. Me gusta el eco de «*muscling*» que resuena en ella, de manera apenas perceptible [«*muscling*» es el gerundio de *muscle*, que, como verbo, significa abrirse paso, introducir o mover a la fuerza; a su vez, el sustantivo *muscle* significa «múscu-

tagonista. Al dar a entender maliciosamente que su conquista del corazón del protagonista debe compararse con la conquista normanda de Inglaterra, ¿está Kipling produciendo una parodia proléptica de «lo personal es político»? Imposible saberlo. No obstante, si, al considerar esta pregunta, pasamos por alto el hecho de que, bajo la pantalla de la historia de amor, se está borrando y reinscribiendo la conquista de India como un acontecimiento históricamente apropiado, en lugar de como algo a lo que en efecto cabría llamar «conquista», estamos, una vez más, aplicando el aciago doble rasero.

La Nueva Mujer de Kipling es a todas luces poco hermosa. «Su rostro era blanco como el hueso, y en el centro de la frente tenía una gran cicatriz plateada del tamaño de un chelín: la señal de una llaga de Delhi»⁶⁶. Hace lo menos femenino que puede hacerse: viajar en un tren espantoso, cruzando una India horrible en compañía de hombres, para cuidar de los indios, míseros y bestiales, azotados por la hambruna de Madrás de 1876-1878. Kipling se muestra sin duda irónico (de nuevo, con cierta malicia, pero éste es su tono habitual) sobre la circulación de chicas británicas en las colonias. En compensación, para dar otro trato a «William», la convierte prácticamente en un hombre. «Se parecía más que nunca a un muchacho» [WC 229; 167] y su hermano admite que «es tan lista como un hombre, maldita sea» [WC 235; 173]. Sin embargo, al final, Kipling demuestra que una mujer es una mujer a pesar de todo y conquista con el amor, como hacen las mujeres. «La vida con hombres que tenían mucho trabajo que hacer, y muy poco tiempo para hacerlo, le había enseñado el arte de pasar desapercibida y valerse por sí misma» [WC 236; 175: traducción ligeramente modificada]. Y cultiva sentimientos propios de una verdadera «mujer de hom-

lo» y, en sentido figurado, «fuerza», «autoridad» (*N. de la T.*). El «masculinismo» parece tener que ver con ser masculino; la palabra correspondiente, asociada con ser femenina, sería «feminismo».

⁶⁶ Rudyard Kipling, «William the Conqueror», *The Writings in Prose and Verse XXXI*, 1, Nueva York, Scribner's, 1913, p. 227 [ed. cast.: «William la conquistadora», en *Los constructores del puente. El trabajo de cada día*, traducción al castellano de R. Lassaleta, Madrid, Valdemar, 1994, p. 165: en la traducción al castellano del título se pierde en gran parte la evocación directa a «Guillermo el conquistador» (y a la conquista normanda), que el inglés permite gracias a la inexistencia de marca de género en sus adjetivos calificativos; hubiera sido diferente si el traductor hubiera titulado el relato «Guillermo la conquistadora», pero tal vez le pareció demasiado disonante (*N. de la T.*). En lo sucesivo citado en el cuerpo de texto como WC, seguido de la paginación inglesa y, a continuación, la castellana. «Era una historia sobre “un nuevo tipo de mujer”, escribió Carrie [esposa de Rudyard] y “salí de maravilla” [...]. Aparece situada en el centro del escenario, como no había sucedido con ninguna de las anteriores heroínas de Kipling» (Charles Carrington, *Rudyard Kipling. His Life and Work*, Londres, Macmillan, 1955, pp. 276, 277). Pero hasta un gesto «feminista» tan comedido es enseguida objeto de malinterpretaciones. A la protagonista se la describe como «una jinete joven y apasionada con predilección por los hombres de acción» (Stephen Lucius Gwynn, «The Madness of Mr. Kipling», en Roger Lancelot Green [ed.], *Kipling. The Critical Heritage*, Londres, Routledge, 1971, p. 213).

bre»: «Eso [reírse de una chica] es distinto [...], era sólo una jovencita, y no había hecho otra cosa que caminar como una codorniz, y lo *sigue haciendo*. Pero no está bien burlarse de un hombre» [WC 257; 199: traducción ligeramente modificada].

Kipling no escribe con sutileza sobre la diferencia sexual. Señalaré un detalle más para mostrar el tipo de función que cumple en el texto. Con el objeto de crear un tipo «diferente» de idilio, Kipling dota a su héroe de algunas cualidades suaves y «femeninas». Los protagonistas se enamoran cuando él le enseña a ella cómo ordeñar cabras para alimentar a bebés indios famélicos. Pero, mediante el debido correlato objetivo de la pastoral clásica con trasfondos bíblicos, se impide un posible afeminamiento. «Alguien que aguardaba a la puerta de la tienda contempló con ojos nuevos a un hombre joven, hermoso como Paris, un dios con un halo de polvo dorado, que caminaba lentamente a la cabeza de sus ganados, mientras a la altura de sus rodillas corrían pequeños Cupidos desnudos» [WC 249; 189]⁶⁷. Antes de desechar este pasaje como *kitsch* victoriano –a algunos críticos les parece admirable–, deberíamos advertir que, dentro del relato, es el icono del imperialismo *in loco parentis*⁶⁸. Unas páginas más tarde, queda meridianamente claro: «Soñó por vigésima vez con el dios del polvo dorado y despertó recuperada para dar de comer a odiosos niños negros» [WC 261; 202 (traducción ligeramente modificada)]; «La actitud de Kipling hacia los niños, con su particular ternura y comprensión»]⁶⁹. En todo caso, el amor florece y, al final de la historia, durante la fiesta de Navidad, «acercándose más a Scott [...] esta vez fue William la que se secó los ojos», mientras algunos hombres del Club cantaban «grandes alegrías os traigo / a vosotros y a toda la humanidad» [WC 274; 217-218]. Uno de los clichés del imperialismo es que el poblamiento de las colonias –¿la liberación de Kuwait?– forma parte de estas buenas nuevas.

Hay mucho «color local» estudiado en el relato. A primera vista, entonces, podría parecer que la queja contra Baudelaire, de que niegue a la negra un espacio propio y específico, no puede aplicarse en este caso. Y sin duda es correcto afirmar

⁶⁷ No puedo resistir la tentación de incluir en este contexto un fragmento comparable de orientalismo, que convierte el escenario indio real en un Oriente bíblico, dentro de la obra coetánea de J. W. Kaye, *History of the Sepoy War in India, 1857-1858*, Londres, W. H. Allen, 1880-1888. Kaye describe a unas mujeres británicas a las que los soldados indios insurgentes llevan a moler el grano durante la denominada Rebelión de los Cipayos: «Mientras estaban allí sentadas, en el suelo, estas prisioneras cristianas deben haber tenido reminiscencias de sus estudios bíblicos y deben haber recordado que, *en Oriente*, moler el grano siempre se consideró un símbolo de sujeción» (*ibid.*, II, p. 355, cursiva mía; citado en Rudrangshu Mukherjee, «“Satan Let Loose upon Earth”. The Massacres in Kanpur in the Revolt of 1847 in India», ponencia presentada en la Conferencia de Estudios de la Subalternidad, Calcuta, 23 de diciembre de 1989).

⁶⁸ Para valoraciones favorables de este pasaje, véase R. L. Green (ed.), *Kipling. The Critical Heritage*, cit., p. 213 y C. Carrington, *Rudyard Kipling. His Life and Work*, cit., p. 224.

⁶⁹ Kingsley Amis, *Rudyard Kipling and His World*, Nueva York, Scribner's, 1975, p. 25.

que Kipling es un cronista de la «vida india». Detengámonos, pues, un momento en la técnica que utiliza Kipling para caracterizar a India.

«¿Se ha declarado ya oficialmente?», son las primeras palabras del texto. La lógica narrativa da mucho peso a la respuesta a esta pregunta. De hecho, el primer movimiento de la energía narrativa de «William la conquistadora» parece ser una demostración de cómo podría configurarse una respuesta afirmativa a tal interrogante. Poco a poco el lector se va percatando de que el sujeto de la pregunta es el preciso sustantivo descriptivo «Hambruna» y que la respuesta afirmativa a la pregunta inicial se codifica con un imperialismo benévolo: «las operaciones del Código contra la Hambruna» [WC 223; 160: traducción ligeramente modificada]; los británicos, exasperados pero heroicos, cuidando de los indios del Sur, incompetentes, poco racionales y pueriles. La heterogeneidad panorámica de las gentes y del paisaje de la India meridional se presenta a modo de declaración de la rúbrica monolítica (la Hambruna) y en aposición a ella.

El propósito narrativo de la «Hambruna» –contenedor de la especificidad de la India meridional– es instrumental. Una vez que ha servido para fomentar el amor entre dos actores humanos (es decir, británicos), la rúbrica se disuelve, la declaración se deshace: «Y así el Amor recorría el campamento sin contratiempos a plena luz del día mientras los hombres recogían las piezas y se las llevaban a las Ocho Regiones de la Hambruna» [WC 204; 214]⁷⁰.

La acción vuelve al Noroeste de India, donde comenzó. He aquí una descripción de este cambio:

Resultaba agradable escuchar los nombres grandes y abiertos de las diferentes localidades de la tierra natal. Umballa, Ludhiana, Phillour, Jullundur sonaban en sus oídos como las inminentes campanas nupciales, y William se sentía profunda y

⁷⁰ No estoy planteando aquí la tan discutida cuestión del «imperialismo» de Kipling. Más bien, analizo el hecho de que la diferencia sexual sólo cobra relevancia en este texto desde el punto de vista del colonizador. Sin embargo, vale la pena señalar una prueba dolorosa de los efectos del imperialismo. Casi todos los críticos occidentales que he leído, muchos de ellos (como T. S. Eliot, George Orwell, Lionel Trilling, Randall Jarrell) convenientemente reunidos en R. L. Green (ed.), *Kipling. The Critical Heritage*, cit., y Eliot L. Gilbert (ed.), *Kipling and the Critics*, Nueva York, New York University Press, 1965, hablan del impacto formativo de las historias y novelas de Kipling en su niñez. Compárese con este testimonio colectivo la siguiente observación de un escritor bengalí: «Leí por primera vez el *Libro de la selva*, de Kipling, cuando tenía diez años en una aldea de Bengala oriental, pero no volví a leer ningún otro libro suyo por temor a que su arrogancia racial me hiciese daño» (Nirad C. Chaudhuri, «The Wolf without a Pack», *TLS*, 6 de octubre de 1978); lo que acabo de citar es un recuerdo; le sigue, en el artículo de Chaudhuri, un juicio sobre la llamada descolonización y la negación de lo económico con el que no puedo estar de acuerdo.

verdaderamente apenada por todos los extranjeros y las gentes de fuera: los visitantes, los turistas, y los que acababan de llegar para servir en el país [WC 273; 216: traducción ligeramente modificada].

Estos sonoros topónimos están en Panyab. Hemos dejado atrás Madrás, al igual que hemos dejado atrás la «Hambruna». La mención de la «casa» y del «afuera» no es en absoluto una caracterización de India, sino más bien la desaparición de esa India definida como lugar donde habitan los indios. La descripción del «regreso a casa», en el Norte, de William y Scott deja la clara impresión de que el Norte es más británico; allí, India se ha retirado. Así es como se presenta la lista de nombres que acabo de citar:

Había desaparecido el Sur de las pagodas y los palmerales, el pobladísimo Sur hindú. Allí estaba la tierra que ella conocía y amaba, y ante ella se abría la buena vida que entendía entre gentes de su casta y mentalidad. Recogían gente en casi todas las estaciones: hombres y mujeres que iban a pasar la semana de Navidad, con raquetas, los bultos de los palos de polo, los queridos y gastados bates de críquet, *fox terriers* y sillas de montar [...]. [Scott] de vez en cuando iba hasta la ventanilla de William y murmuraba: «¿No está mal, verdad?», y William contestaba con suspiros de puro placer: «La verdad que no está nada mal» [WC 272; 215-216: traducción ligeramente modificada].

Por consiguiente, el conjuro de los nombres, lejos de ser una composición de lugar, constituye precisamente la combinación de borradura de la especificidad y apropiación que podríamos llamar violación. Empieza muy pronto, de manera benévola, cuando encontramos al héroe poniéndose su ropa de noche: «Scott se dirigió sin prisas a su habitación y se puso la *ropa de noche adecuada para la estación y el país*: lino blanco inmaculado de la cabeza a los pies, con una ancha faja de seda» [WC 225; 162 (traducción ligeramente modificada); cursiva mía]. La «ropa adecuada para la estación y el país» sutura naturaleza y cultura e inscribe la naturaleza convenientemente. De esta manera, «casa» y «afuera» se convierten en términos de una distinción entre los antiguos y los nuevos británicos de India. Las palabras «*panyabi*» y «*madrassi*» se utilizan, por consiguiente, para los británicos que «sirven» en esas regiones de India. La palabra «nativo», que significa supuestamente «autóctono», queda recodificada de manera paradójica, para designar a una parahumanidad no individualizada, que no puede aspirar a habitar en el sentido pleno del término⁷¹.

⁷¹ Esta apropiación del topónimo resulta mucho más llamativa en el caso estadounidense. Sobre el «paralelismo fallido» entre India y Estados Unidos, véase G. C. Spivak, «Scattered Speculations

Kipling utiliza muchas palabras hindustaníes en su texto —una versión simplificada y rudimentaria del hindustaní, tosca a los oídos del hablante nativo, carente de conexiones sintácticas, siempre fuera de lugar, casi siempre incorrecta—. La práctica narrativa sanciona este uso y lo establece como «correcto», desde luego sin traducción alguna. Se trata de una tosca versión británica, originada en la decisión de que el hindustaní es una lengua de criados de la que no merece la pena alcanzar un dominio «correcto»; ésta es la versión de la lengua que se establece textualmente como «correcta»⁷². Por el contrario, el habla hindustaní de los criados indios se traduce con mucho esmero a un inglés arcaico y torpe. Las incursiones esporádicas que los criados hacen en el inglés se presentan ridiculizadas con una transcripción fonética. Llamemos a este conjunto de movimientos —en efecto, una señal de la percepción de una lengua como subordinada— traducción-como-violación. Y contraponámoslo con un importante momento europeo en la discusión sobre la traducción propiamente dicha.

Walter Benjamin escribió lo siguiente sobre el tema de la traducción del griego clásico al alemán:

[...] en lugar de acercarse al significado [...], la traducción debe recrear en su lengua, amorosamente y hasta en el más mínimo detalle, la manera de significar del original, para que una y otra lengua sean reconocibles como fragmentos de una lengua mayor.

Este pasaje presupone, de manera bastante lógica, que la lengua desde la que se traduce es la lengua de la autoridad, no de la subordinación. Comentando este pasaje, De Man escribe:

La traducción fiel, que siempre es literal, ¿cómo puede ser también libre? Sólo puede ser libre si revela la inestabilidad del original y si revela esa inestabilidad

on the Question of Cultural Studies», *Outside, in the Teaching Machine*, cit., p. 262. Cuando la violación epistémica surte efecto, estas recodificaciones se interiorizan. Esto no tiene por qué ser necesariamente un callejón sin salida. Es posible deshegemonizar tales interiorizaciones, cargando el nombre del opresor con un significado resistente, que favorezca la unificación estratégica. Para comentarios sobre este desplazamiento en el contexto tribal indio, véase G. C. Spivak, «Woman in Difference. Mahasweta Devi's "Dolouti the Bountiful"», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 77-95.

⁷² No estoy hablando, por supuesto, de los estudios británicos de las lenguas indias, por lo general centrados en la filología y en la determinación de una gramática. Ese trabajo especializado ocupa su lugar en la historia de la constitución de disciplinas y, como tal, en el proyecto epistémico del imperialismo. Me ocuparé brevemente de ello en el siguiente capítulo.

como tensión lingüística entre tropo y significado. Tal vez la lengua pura esté más presente en la traducción que en el original, pero bajo la modalidad del tropo⁷³.

El lejano modelo de este refinado discurso sobre la traducción es el Renacimiento europeo, en el que una tremenda actividad de traducción de textos de la Antigüedad clásica contribuyó a configurar la autorrepresentación cultural de la Europa hegemónica. (La autorrepresentación cultural alemana, en los siglos XVIII y XIX, de no participación en el Renacimiento, que invoqué en el capítulo I, otorga un carácter particular a las especulaciones específicamente alemanas sobre el problema de la traducción.) Sin embargo, cuando la violencia del imperialismo monta una lengua sometida, la traducción puede convertirse también en una especie de violación. Los argumentos sobre la libertad-en-el-tropo procedentes del Renacimiento europeo no tienen una aplicación directa en la traducción-como-violación del texto de Kipling⁷⁴.

Como tampoco niegan el hibridismo irreductible de toda lengua. Cuando Mahasweta construye una lengua subproletaria híbrida y única de India oriental y la utiliza hábilmente en contraposición a pasajes en bengalí sanscritizado, la política de su técnica es muy diferente de la de Kipling.

He venido sosteniendo que la deconstrucción tropológica del masculinismo no nos exime de ejecutar [*perform*] la mentira del imperialismo. Consideremos en este marco el ensayo de David Arnold sobre la hambruna de Madrás. (Parte de la documentación que Arnold presenta pone en cuestión el guión de los blancos nobles que ayudan a los negros incompetentes)⁷⁵. Por mi experiencia, el análisis del número de doma de la marimacho entre los dos protagonistas blancos absorbe la mayor parte de las discusiones que se dan en el aula sobre el relato de Kipling. En una de estas clases, cuando quedaba poco para terminar, desvié la discusión hacia una cita del ensayo de Arnold de unos ripios tameses sobre la inversión de roles sexuales que cantan las campesinas para que termine la sequía: «Se ha producido una maravilla, ¡señor! / El varón muele el mijo y la hembra ara los campos / ¡¿No se apiada su co-

⁷³ Walter Benjamin, «Die Aufgabe des Übersetzers», *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1955 [ed. cast.: «La tarea del traductor», *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 127-143]; Paul de Man, «“Conclusions”. Walter Benjamin’s “The Task of the Translator”», en *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 91-92 [ed. cast.: «Conclusiones acerca de “La tarea del traductor” de Walter Benjamin», traducción al castellano de Nora Catelli, *Diario de poesía* 10, Buenos Aires, 1986, pp. 17-22].

⁷⁴ Desarrollé esta argumentación de manera más extensa en «The Politics of Translation», en G. C. Spivak, *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 179-200.

⁷⁵ David Arnold, «Famine in Peasant Consciousness and Peasant Action. Madras 1876-1878», en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society* III, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 62-115. El pasaje citado a continuación corresponde a la página 73.

razón, señor?! / La viuda *brahmani* ara el campo». Para pensar que este ritual popular es potencialmente eficaz al servir de recordatorio del caos en un universo que debería estar sujeto al orden divino, las mujeres deben tomarse en serio la división patriarcal del trabajo sexual. La insistencia de una joven en que las campesinas deben haber cantado la estrofa irónicamente se llevó el poco tiempo que quedaba de clase. Sin duda, ésta es una posibilidad entre muchas. Pero cuando desconocemos el marco histórico y los mecanismos de *pouvoir-savoir* que constituyen e interpelan a un sujeto dentro de tal marco, la insistencia en este tipo de ironía psico-popular surge en la mayoría de las ocasiones de la imposición de nuestra propia constitución histórica y voluntarista dentro de la segunda ola del feminismo académico estadounidense como modelo «universal» de las reacciones «naturales» de la mente femenina⁷⁶. También esto puede definirse como un ejemplo de traducción-como-violación.

La estructura de la traducción-como-violación describe de manera más directa determinadas tendencias dentro de la pedagogía literaria tercermundista. Esto forma desde luego parte de mi argumentación general de que, a menos que el feminismo tercermundista desarrolle una vigilancia contra este tipo de tendencias, no podrá evitar participar de ellas. Nuestra propia obsesión por las antologías de «literatura del tercer mundo», cuando el profesor o crítico con frecuencia no está preparado para apreciar las lenguas originales o la constitución de sujeto de los agentes sociales y generizados en cuestión (y cuando, por consiguiente, el estudiante no puede percibir esto como pérdida) participa más de la lógica de la traducción-como-violación que del ideal de traducción como libertad-en-el-tropo. Lo que está en juego ahí es un fenómeno que cabe denominar «ignorancia sancionada», en la actualidad más sancionada que nunca por una invocación de la «globalidad» (una palabra que sirve para ocultar la financiarización del planeta) o del «hibridismo» (una palabra que sirve para borrar el hibridismo irreductible de toda lengua).

Examinemos brevemente el documento de la Compañía de las Indias Orientales. (A pesar de ser una compañía comercial, entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, la Compañía de las Indias Orientales gobernó sus posesiones en India. Haremos referencia a ello de manera más detallada en el siguiente capítulo. Baste aquí con que recordemos que estamos leyendo sobre el nombramiento de indios en puestos dentro de su propio gobierno.) El lenguaje en este caso es tan explícito que no hace falta mucho esfuerzo analítico. Permítaseme enumerar las cuestiones en las que haré hincapié. Este documento refleja un intento de revisar la discriminación racial basada en el cromatismo, la diferencia visible en el color de la piel, por el bien

⁷⁶ El último capítulo del conmovedor libro de Carolyn G. Heilbrun, *Writing a Woman's Life*, Nueva York, Norton, 1988, pp. 124-131, constituye también un ejemplo de ello.

de la eficacia. (El cromatismo parece tener una cierta influencia en la filosofía oficial del feminismo antirracista estadounidense. Cuando no es «mujeres del tercer mundo», el cliché es «mujeres de color». Esto lleva a absurdos. Por ejemplo, ¿a las japonesas hay que catalogarlas como «mujeres del tercer mundo»? A las hispanas hay que considerarlas «mujeres de color» y a los sujetos femeninos poscoloniales, aunque sean mujeres de la elite indígena de Asia y África, ejemplos evidentes de la producción de compañeras de Ariel, se las invita a hacerse pasar por Calibanas en los márgenes. Esta nomenclatura se basa en la aceptación implícita de que «blanco» es «transparente» o «sin color» y se constituye en reacción a la autorrepresentación de los blancos.)

Los criterios que se aplican en el documento para legitimar la discriminación racial muestran que tanto el hombre nativo como la mujer nativa son claramente inferiores a la mujer europea. De hecho, al igual que en «William la conquistadora» y en las reacciones que suscita en el aula, la diferencia sexual sólo entra en juego en el ruedo blanco. El concepto de legitimidad en la unión de los sexos no aparece sino con la introducción del europeo. Y, a la vez que se define a Calibán, no se admite en el ruedo más que al Ariel producido: el requisito final para el mestizo aceptable es que tenga una «formación liberal europea»⁷⁷. Aquí tenemos, pues, extractos del propio documento:

El presidente presentó [ante una Junta Directiva secreta de la Honorable Compañía celebrada el 6 de marzo de 1822] un Documento firmado por él mismo y por el Vicepresidente que planteaba varias sugerencias de cara a un desarrollo y a una clarificación práctica de la Orden Permanente de 1791, que estipula «que no se nombre a ninguna persona hija de un indio nativo para ningún cargo dentro del Servicio Civil, Militar o Marino de la Compañía»⁷⁸.

He aquí los pasajes sobre el cromatismo y la aceptabilidad de la mujer europea:

Cabe deducir *honestamente* que la *tez* de estas personas era a ojos de la Junta una objeción seria para su admisión [...]. El siguiente objeto de consideración es la descendencia de una unión entre un europeo y un mestizo; y *parece resultar irrelevante si la sangre europea procede del lado masculino o femenino*. A los Candidatos a la admisión al servicio de la Compañía que han pertenecido a este tipo de personas se les ha sometido desde 1791 al examen de uno de los Comités de la Dirección; y, si presentaban signos de origen nativo en el color o en otros aspectos, el Comité los ha aceptado

⁷⁷ Sobre una investigación de antecedentes y una cristianización selectiva de esclavos en Sudáfrica comparables, véase Robert Shell, *Children of Bondage. A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*, Hanover (NH), University Press of New England, 1994.

⁷⁸ L/P & S/1/2, *Minutes of the Secret Court of Directors, 1784-1858*.

o rechazado en función del punto hasta el cual su tono resultaba o no desagradable. Estos rechazos [...] han producido algunas anomalías. Se ha aceptado a un hermano y se ha rechazado a otro. Europeos con ambos progenitores europeos han estado a punto de ser rechazados a causa de su tez oscura [...]. Se han planteado discrepancias debido a los diferentes puntos de vista mantenidos por el Comité [cursiva mía].

En beneficio de una gestión eficaz de estas anomalías y absurdos, se ofrecen los siguientes criterios. Nos encontraremos en el texto con la exclusión implícita del coito entre nativos de lo que se entiende estrictamente por legitimidad, así como con el requisito decisivo de una «formación liberal europea».

Se propone:

Que los hijos de nativos aborígenes de India y de los Países hacia el Este, de indios portugueses nativos, de antillanos nativos y de africanos de ambos sexos que sean descendientes de una unión de estos nativos con europeos queden excluidos invariablemente de cualquier nombramiento [...]. Que los Descendientes de indios nativos aborígenes de la segunda y sucesivas generaciones sean considerados aptos para un nombramiento [...] en virtud de la producción de determinados Certificados [...] que acrediten que el abuelo o la abuela del Candidato [...] era europeo *bona fide* [...] y que el padre o la madre del Candidato era europeo *bona fide*. Un Certificado matrimonial del padre y la madre del candidato. El certificado de bautismo del Candidato. Un certificado del Director o de los Directores de un seminario o seminarios reputados en el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda que acredite que el Candidato ha disfrutado de una formación liberal bajo su tutela por un periodo de seis años [...]. Los inconvenientes que pudieran surgir de la admisión indiscriminada o incondicional al servicio de la Compañía de los Descendientes de indios nativos aborígenes de la segunda y sucesivas generaciones se evitarán [...] mediante la certificación estipulada del *nacimiento legítimo* y de la formación liberal europea [cursiva mía].

Repito que este documento describe la articulación eficaz del derecho de acceso a un mundo blanco que administra a los negros⁷⁹. Como creo que nunca se insistirá lo bastante en esta cuestión, lo he presentado como Prueba n.º 3 en mi argumentación de que gran parte de la práctica disciplinaria supuestamente transcultural, aunque sea «feminista», reproduce y repudia [*foreclose*] estructuras colonialistas: la ignorancia sancionada y una denegación del estatus de sujeto y, por lo tanto, de la humanidad; y de que un cromatismo no revisado no sólo no es ninguna solución,

⁷⁹ La palabra «aborigen» se emplea aquí para referirse a los subcontinentales de pura cepa.

sino que pertenece al repertorio de la axiomática colonialista. A simple vista, el documento parece infinitamente más brutal que nada de lo que pueda pasar en la comunidad crítica feminista⁸⁰. Pero las meras intenciones benévolas no eliminarán la posibilidad de que dos fenómenos tan dispares puedan compartir el efecto *estructural* del acceso limitado a la norma.

En la presentación de versiones de esta argumentación general a grupos de recursos de mujeres universitarias o similares, la afinidad parece instantánea. Y, sin embargo, debido a la presencia de un doble rasero, la diferencia en la calidad o grado de generosidad del discurso y de las asignaciones para temas del primer y del tercer mundo sigue siendo asombrosa. La discordancia se observa también dentro de la programación de los planes de estudio. En la distribución de recursos, la crítica literaria feminista celebra a las heroínas de la tradición del Atlántico norte de manera individualista y singular y la presencia colectiva de mujeres de otros lugares de un modo pluralizado e incipiente. Nuestras batallas en los *campus* a favor de la discriminación positiva para las «mujeres de color» o las «conferencias internacionales», que utilizan fondos extraordinarios (*soft money*)^{*} como sustitutos del cambio en los planes de estudio, no tapan estas tendencias. No cabe duda de que tales batallas deberían librarse con toda nuestra participación, ni que tales conferencias deberían organizarse cuando desbancan a los muchachos blancos que hablan de la poscolo-

⁸⁰ Más de una década después de la primera redacción, me consuela saber que Colette Guillaumin ya hablaba de esto en 1977. Colette Guillaumin, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, traducción al inglés de R. Miles, Londres, Routledge, 1995, pp. 141-142 y *passim*. ¿Cómo hay que leer la religiosidad y el nacionalismo en la producción de la protesta estadounidense? Piénsense en los «serios recelos con respecto al peso de las tendencias retrógradas en la cultura política de la República Federal» (Richard Wolin, «Introduction», en Jürgen Habermas, *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, traducción al inglés de S. Weber Nicholzen, Cambridge, MIT Press, 1989, p. XXXI). Piénsese en la Segunda Guerra Mundial y en la novela de John Okada, *No-No Boys* (Seattle, University of Washington Press, 1957; véase la tesis doctoral aún en elaboración de Sanda Lwin, Columbia University). Piénsese en la globalización y se acabará comprendiendo que lo que Guillaumin llama «la idea de raza», sería el equivalente, en el ámbito del sexo, no a la «idea de sexo», sino al género; y que, a finales del presente siglo, ésta puede «transformarse» mucho más fácilmente «en un medio para que [el capital global; en realidad ella, como europea en plena Guerra Fría, sigue hablando del «Estado»] alcance sus propios objetivos de dominio, explotación y exterminio. Esto es simple y llanamente un hecho» (p. 99). Las políticas de control demográfico como genocidio forman parte de la tesis de Malini Karkal. La transformación de «las Mujeres en el Desarrollo» en «Género y Desarrollo» (política reconocida del Banco Mundial y de las Naciones Unidas) para conseguir la financiarización del planeta es parte de ese trabajo mío de la actualidad que amenaza constantemente con desquiciar este libro.

^{*} Literalmente, «dinero blando»: nombre por el que se conocen las donaciones políticas realizadas utilizando trucos y vericuetos para evitar las regulaciones o límites que establece la ley federal estadounidense para la financiación política. [N. de la T.]

nialidad. Pero son actividades antisexistas y antirracistas *ad-hoc* que habría que distinguir de una revolución específicamente feminista en los hábitos de pensamiento y de intervención a través de una presencia en las aulas que persista en la crítica. En ausencia de una vigilancia constante, no hay ninguna garantía de que una mujer de color con una movilidad ascendente dentro del mundo universitario estadounidense no vaya a participar en la estructura que acabo de perfilar, cuando menos, hasta el punto de mezclar los problemas de la dominación étnica en Estados Unidos con los problemas de la explotación a lo largo de la división internacional del trabajo; del mismo modo que muchas personas en Gran Bretaña tienden a confundir esto con los problemas de la ley de extranjería. Puede resultar doloroso admitir que también esto constituye un caso de acceso limitado a la norma para los mestizos acreditados. Es casi como si el problema del racismo dentro del feminismo sólo se pudiese considerar como tal en el caso de los residentes o aspirantes a residentes del Norte.

De hecho, aquellas de nosotras que reclamamos estos criterios nos estamos viendo marginadas dentro del feminismo mayoritario. Tenemos un profundo interés en la deconstrucción tropológica del universalismo masculinista. Pero cuando se plantean cuestiones relativas a la inscripción de los efectos del sujeto femenino, no queremos quedar atrapadas dentro de la ejecución [*performance*] institucional de la mentira imperialista. Sabemos que la «corrección» de una deconstrucción ejecutiva [*performative*] pasa por apuntar a otro tropo y, por lo tanto, a otra ejecución [*performance*] errante, y que la crítica debe ser constante. Queremos tener la oportunidad de entrar en ese proceso vertiginoso. Y tal vez esto pueda empezar a pasar cuando, desde el punto de vista de los criterios disciplinarios, se conceda a ese teatro mayor, profundamente estratificado, que es el Sur, a ese escenario de la denominada descolonización, igualdad de derechos en la especificidad histórica, geográfica y lingüística y en la agencia [*agency*] teórica. Si se ve sustituido por el Feminismo, junto a los estudios sobre la etnicidad como estudios americanos o junto al poscolonialismo como hibridismo migrante, el Sur vuelve a quedar en la sombra y el sujeto diaspórico acaba reemplazando al informante nativo.

III

Conviene recordar esto cuando nos congratulamos muy correctamente de la crítica literaria actual en Estados Unidos, atenta a la representación y a la autorrepresentación de los márgenes. De hecho, tanto es así que el Foro del Presidente del congreso anual de la Modern Language Association se ocupa de manera casi rutinaria de cuestiones referentes a la marginalidad. La American Comparative Literature

Association dedica una atención particular al multiculturalismo en un reciente documento autocrítico⁸¹. Estas congratulaciones son, en general, oportunas, porque también es verdad que se ha venido consolidando, tal vez a resultas de estas campañas, una fuerte demanda para que la cultura estadounidense se mantenga puramente «occidental»⁸². Pero este enfrentamiento, con toda su importancia, no equivale a conceder igualdad de representación al Sur, sino que da cuenta de la transformación interna del Norte en respuesta a las tendencias globales. Bajo la presión de este debate interno, con frecuencia mezclamos ambas cosas; y tendemos a monumentalizar algo que llamamos los «márgenes», con lo que la distinción entre Norte y Sur queda do-

⁸¹ Los resultados desde entonces se han recogido en Charles Bernheimer (ed.), *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.

⁸² Algunos de los textos iniciales fueron Allan Bloom, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987 y E. D. Hirsch, *Cultural Literacy. What Every American Needs to Know*, Nueva York, Vintage, 1988. Es interesante comparar estos libros, por ejemplo, con Nathan Glazer, *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, MIT Press, 1963. Hasta aquí llegué en la primera redacción. Pero el panorama cambia rápido en este terreno. En el momento de la revisión, la historia se ha complicado. Arthur Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America*, Nueva York, Norton, 1992, exhorta al nuevo multiculturalismo a adoptar el sueño pluralista americano a la manera americana sancionada. Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1993 y Zbigniew K. Brzezinski, *Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, Nueva York, Scribner, 1993 se apropian de algunos de los lemas de la parte contraria. Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992; Bruce Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1992 y John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 llegan a aceptar el multiculturalismo en la coyuntura postsoviética de manera más sofisticada. Su tratamiento apunta en la dirección del trabajo que estoy desarrollando en estos momentos. Vuelvo ahora a la nota original. No he actualizado el original con la recopilación de desagradables argumentos a favor de la discriminación inversa: «Los profesores izquierdistas han creado una atmósfera en la que aquellos que cuestionan el valor de los estudios de mujeres y de los estudios sobre la etnicidad son tachados de sexistas, racistas o «combatientes de la guerra fría»», en Lawrence W. Hyman, «The Culture Battle», *On Campus* 8 (abril de 1989), p. 5; véase también Lee Dembert, «Left Censorship at Stanford», *The New York Times*, 5 de mayo de 1989, p. A35. Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Nueva York, Harper, 1990, sigue siendo un clásico discutible. No puedo resistir la tentación de señalar dos escaramuzas recientes: el gobernador Pete Wilson, en calidad de miembro del consejo de administración de la Universidad de California, obliga a ese sistema a abandonar la discriminación positiva; la Universidad de Yale devuelve 20 millones de dólares —donados para impartir cursos sobre la «civilización occidental»— al ex alumno Lee Bass. Esta nota podría fácilmente invaginar este libro, ya que en este país el informante nativo cambia tan rápido como la deuda nacional. Al respecto, sigue siendo pertinente, creo, mi artículo «Teaching for the Times», en Jan Nederveen Pieterse y Bhikhu Parekh (eds.), *The Decolonizing of the Imagination*, Londres, Zed, 1995, pp. 177-202. Pero hay que resignarse a escribir para una antropología del futuro.

mesticada. Y, sin embargo, por el bien del trabajo cotidiano sobre el terreno, debemos seguir levantando la persistente voz de la autocrítica, no sea que ocupemos sin darnos cuenta la posición de sujeto del informante nativo, irreconociblemente desplazada.

En nuestro intento de reforzar nuestras defensas, tendemos a dejar indemne la política de los especialistas del margen: los estudios regionales, la antropología, etc. Los estudios sobre el Tercer Mundo, incluidos los estudios feministas sobre el Tercer Mundo en lengua inglesa, se diluyen tanto que, con frecuencia, se ignora toda la especificidad lingüística o toda la profundidad científica en el estudio de la cultura. De hecho, obras en traducciones inglesas con frecuencia mediocres u obras escritas en inglés o en lenguas europeas en las regiones recién descolonizadas del planeta o escritas por personas de un supuesto origen étnico que viven en el espacio del Primer Mundo están empezando a constituir algo llamado «literatura del Tercer Mundo». Dentro de este ruedo de la educación superior en literatura, el ex marginal con movilidad ascendente que busca *justificadamente* validación puede contribuir a mercificar la marginalidad. En ocasiones, con la mejor de las intenciones y en nombre de la conveniencia, tiende a establecerse un doble rasero institucionalizado: un criterio de preparación y de prueba para nuestros semejantes y otro muy diferente para el resto del mundo. En el mismo momento en que participamos de la batalla por instaurar el estudio institucional de la marginalidad, debemos aún seguir diciendo «y sin embargo...».

Piénsese en Sartre, hablando de su compromiso justo después de la Segunda Guerra Mundial:

Y, si bien los proyectos del hombre pueden ser diversos [*projets*: esta palabra tiene el sentido existencialista general de iniciativa para construir una vida], por lo menos ninguno me es del todo ajeno [...]. Todo proyecto, aun el del chino, el del indio o el del negro, puede ser comprendido por un europeo [...]. [E]l europeo de 1945 puede lanzarse [*pro-yectarse*] a partir de una situación que concibe hacia sus límites [*se jeter à partir d'une situation qu'il conçoit vers ses limites*] de la misma manera y [...] puede rehacer [*refaire*] en sí el proyecto del chino, del indio o del africano [...]. Siempre hay una forma de comprender al idiota, al niño, al primitivo o al extranjero *si se dispone de la suficiente información*⁸³.

No se puede dudar de la buena fe política y personal de Sartre. Y, sin embargo, comentando la antropologización que Sartre hace de Heidegger, Derrida escribió

⁸³ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, traducción al inglés de P. Mairet, Nueva York, Haskell House, 1948, pp. 46-47 [ed. cast.: *El existencialismo es un humanismo. Seguido de «carta sobre el humanismo»*, de Martín Heidegger, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1988, pp. 33-34; ed. or: *L'existentialisme est un humanisme*, París, Les Éditions Ángel, 1946]. Traducción modificada.

en 1968: «Todo ocurre como si el signo “hombre” no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico»⁸⁴. De hecho, si analizamos la huella retórica de Roma en «ninguno [de los proyectos del hombre] me es del todo ajeno» [*humani nil a me alienum puto* (Terencio, a través de los *philosophes*)], nos damos cuenta que la historia borrada aquí es la de la arrogancia de la conciencia humanista europea radical, que se consolidará a sí misma imaginando al otro o, tal como lo expresa Sartre, «rehaciendo en sí el proyecto del otro», a través de la recopilación de información. Gran parte del globalismo o tercermundismo de nuestra crítica literaria no puede siquiera estar a la altura de la concienciación de esta arrogancia.

A pesar de que es imposible negar su importancia política, el punto de vista contrario, que sólo el marginal puede hablar por el margen, puede, en sus consecuencias institucionales, legitimar tal arrogancia de la conciencia. Ante este *double bind*, consideremos algunas sugerencias metodológicas:

1. Aprendamos a distinguir entre «colonización interna» –las pautas de explotación y dominio de grupos desprovistos de derechos dentro de un país metropolitano como Estados Unidos o Gran Bretaña– y la colonización de otros espacios, de la cual la isla de Robinson Crusoe es un ejemplo «puro»⁸⁵.
2. Aprendamos a discernir entre los términos *colonialismo* (en la formación europea que se extiende desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX), *neocolonialismo* (maniobras económicas, políticas y culturalistas dominantes, que han surgido en nuestro siglo tras la disolución desigual de los imperios territoriales) y *poscolonialidad* (la condición global contemporánea, en la medida en que se supone que se ha producido o se está produciendo un tránsito de la situación que describe el primer término a la situación que describe el segundo).
3. Tomémonos en serio la posibilidad de que los sistemas de representación se vuelven accesibles cuando conseguimos tener nuestra *propia* cultura, nuestras propias explicaciones culturales. Considérese la siguiente serie:

⁸⁴ J. Derrida, «The Ends of Man», cit., p. 116 [ed. cast.: p. 152]. Derrida ha escrito desde entonces sobre la complicidad filosófica de Heidegger con el nazismo en J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, cit.

⁸⁵ Sobre la colonización interna, véase S. Amin, *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, cit., p. 369 [ed. cast.: p. 389]; Philip S. Foner y George E. Walker, *Proceedings of the Black National and State Conventions, 1865-1900*, Filadelfia, Temple University Press, 1986; Cherrie Moraga, *The Last Generation*, Boston, South End Press, 1993.

- a. La creación de un estadounidense se define cuando menos por un deseo de incorporarse al «*We the People*» [Nosotros, el Pueblo] de la Constitución. No se puede descartar esto como puro «esencialismo» y posicionarse contra los derechos civiles, la Enmienda sobre la Igualdad de Derechos o las opiniones transformadoras a favor de los derechos reproductivos de las mujeres. En Estados Unidos, no podemos no querer habitar esta abstracción racional.
- b. Tradicionalmente, este deseo del «*We the People*» estadounidense, colectivo y abstracto se ha visto recodificado por la invención de enclaves étnicos, subculturas delimitadas afectivamente, simulacros para la supervivencia que, afirmando conservar el *ethnos* de origen, se alejan más y más de las vicisitudes y transformaciones de la nación o grupo de origen. «¿Cuán en serio podemos [los africanos] tomarnos [...] el África [de Alice Walker], que se presenta como una lámina de Sudáfrica superpuesta sobre una Nigeria perfilada con imprecisión?»⁸⁶.
- c. Nuestra tendencia actual a borrar las diferencias entre la colonización interna estadounidense y las transformaciones y vicisitudes en el espacio descolonizado en nombre del nativo puro impregna la agenda etnocultural ya establecida. En el peor de los casos, fija el «Ellos» del desarrollo o de la agresión frente al «Nosotros» constitucional. En el mejor de los casos, encaja a la perfección con nuestra conveniencia institucional, trayendo el Tercer Mundo a casa. El doble rasero puede entonces empezar a funcionar⁸⁷.

Frente al *double bind* de la arrogancia eurocéntrica o del nativismo no revisado, las sugerencias anteriores son fundamentales. Las advertencias deconstructivas casi pondrían un marco crítico alrededor de ellas (nunca podemos ser plenamente críticos) y entre ellas, para que no ajustemos el problema imaginando el *double bind* resuelto con demasiada facilidad. A decir verdad, y en el sentido más práctico, los *double binds* facultan de manera menos peligrosa que la unilateralidad de los dilemas resueltos. Por lo tanto, si tenemos sólo en cuenta las sugerencias fundamentales, podríamos querer ayudarnos con un esfuerzo mayor de contextualización histórica. Sin embargo, también esto, si no viene acompañado del hábito de la lectura crítica, puede alimentar la arrogancia eurocéntrica de la declaración de Sartre:

⁸⁶ J. M. Coetzee, «The Beginnings of (Wo)man in Africa», *The New York Times Book Review*, 30 de abril de 1989.

⁸⁷ Los últimos párrafos son una cita a mí misma, en el texto «Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies», cit., pp. 278-279.

«Siempre hay una forma de comprender al [otro] si se dispone de la suficiente información». El marco crítico, necesariamente abierto, nos recuerda que la organización institucional del contexto histórico no es más que *nuestro* punto de partida ineludible. Se mantiene la pregunta: con esta preparación necesaria, por citar de nuevo a Sartre, ¿de qué manera rehace «el europeo» –o, en el contexto neocolonial, el crítico y el profesor estadounidenses de humanidades– «en sí el proyecto del chino, del indio o del africano»?

Ante esta pregunta, la deconstrucción podría proponer un doble gesto: empieza desde donde estés; pero, cuando busques justificaciones absolutas, recuerda que el margen como tal es el linde imposible que delimita al completamente otro y que el encuentro con el completamente otro, como puede imaginarse, tiene una relación imprevisible con nuestras reglas éticas. El marginal que lleva tal nombre es tanto una ocultación como una revelación del margen y, cuando revela, el/ella es singular. Este doble gesto informa el comentario realizado en 1968 en un coloquio filosófico: «Pensaba inicialmente en todos estos lugares culturales, lingüísticos, políticos, etc., donde la organización de un coloquio filosófico simplemente carecería de sentido, donde no tendría ningún sentido suscitarlo ni menos prohibirlo»⁸⁸.

Para meditar sobre la figuración del completamente otro como margen, analizaré una novela en lengua inglesa, *Foe*, escrita por un sudafricano blanco, J. M. Coetzee⁸⁹. Esta novela reabre dos textos ingleses en los que el comienzo del siglo XVIII trató de constituir la marginalidad: *Robinson Crusoe* (1719) y *Roxana* (1724), de Daniel Defoe⁹⁰. En *Crusoe*, el hombre blanco, marginado en la selva, se encuentra con Viernes, el salvaje en el margen. En *Roxana*, la mujer individualista se infiltra en la sociedad burguesa naciente. En la novela de Coetzee, se ejecuta [*perform*] un doble gesto. En el relato, Roxana empieza su construcción de lo marginal desde donde está, pero cuando su proyecto se acerca a su consumación, el texto interviene para recordarnos que Viernes está en el margen como tal, que es aquel que detenta el lugar (el *lieutenant*, lugar-teniente) del completamente otro, la figura que hace visible la imposibilidad.

⁸⁸ J. Derrida, «The Ends of Man», cit., pp. 112-113 [ed. cast.: p. 149].

⁸⁹ J. M. Coetzee, *Foe*, Nueva York, Viking, 1987 [ed. cast.: *Foe*, traducción al castellano de A. García Reyes, Barcelona, DeBolsillo, Mondadori, 2006]. En lo sucesivo, citado en el cuerpo del texto como *Foe*, con la paginación inglesa y la castellana a continuación.

⁹⁰ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe. An Authoritative Text/Backgrounds/Sources/Criticism*, edición de Michael Shinagel, Nueva York, Norton, 1975 [ed. cast.: *Robinson Crusoe*, traducción al castellano de J. Cortázar, Barcelona, DeBolsillo, Mondadori, 2005], en lo sucesivo, citado en el cuerpo del texto como RC (con la paginación de la edición inglesa y, a continuación, la castellana), y Daniel Defoe, *Roxana. The Fortunate Mistress*, edición de Jane Jack, Oxford, Oxford University Press, 1964, en lo sucesivo citada en el cuerpo del texto con el acrónimo R.

Utilizo la novela como material didáctico para compartir con mis estudiantes algunos de los problemas sobre los que he estado escribiendo. Para la provisión fundamental de lo que puede llamarse un contexto histórico, empleo el artículo de Derek Attridge, «Oppressive Silence. J. M. Coetzee's *Foe* and the Politics of the Canon» [Silencio opresivo. *Foe*, de J. M. Coetzee, y la política del canon]⁹¹. Mi lectura intenta suplementar la suya. Se ocupa del procedimiento retórico del texto cuando éste pone en escena la escritura y la lectura. Albergó la esperanza de que la atención que dedico a tal cuestión señale que la interpretación tradicional históricamente contextualizada podría producir cierres que resultan tan problemáticos como razonables y satisfactorios, que «el peligro al que responde la decisión soberana [del crítico histórico tradicional] es la indecidibilidad»⁹². A pesar de todos los esfuerzos legalistas de la crítica literaria, la literatura sigue siendo singular y no verificable.

La novela de Coetzee representa el margen singular y no verificable, la barrera refractante frente al completamente otro que uno adopta en la oscuridad⁹³. El informante nativo desaparece en este refugio⁹⁴.

Si queremos empezar algo, debemos ignorar que nuestro punto de partida es, *a pesar de todos los esfuerzos*, inestable. Si queremos terminar algo, debemos ignorar que, *a pesar de todas las previsiones*, el final será inconcluyente. Este ignorar no es una disposición olvidadiza activa; es más bien una *marginación* activa de lo pantanoso, lo cenagoso, la falta de base sólida en los márgenes, al principio y al final. Aquellos de nosotros que «sabemos» esto, sabemos también que la filosofía filosofa en esos márgenes. Estos márgenes necesaria y activamente marginados asedian lo que empezamos y terminamos, como extraños guardianes. De manera paradójica, si no los marginamos, sino que los convertimos en el centro de nuestra atención, se es-

⁹¹ En Karen R. Lawrence (ed.), *Decolonizing Tradition. New Views of Twentieth-Century «British» Literary Canons*, Urbana, University of Illinois Press, 1992, pp. 212-238.

⁹² Werner Hamacher, «Journals, Politics. Notes on Paul de Man's Wartime Journalism», en Werner Hamacher *et al.* (eds.), *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 439.

⁹³ En 1972, Derrida publica sus *Marges. De la philosophie* (París, Minuit). Me encantó la cesura (aquí representada por el punto convencional) en el título. En *De la grammatologie*, Derrida dejó que el título se sostuviera por sí solo. Cinco años después, un Derrida más astuto clavó la palabra «márgenes» antes de un título con una estructura análoga: *de la philosophie*. Las conjeturas evidentes: yo, el filósofo, hago filosofía en los márgenes; la filosofía tiene su extraño ser en los márgenes; aquí hago filosofía de manera no autorizada, atendiendo a los márgenes; y otras que pueblan la cabeza. La palabra ausente es «margen» en singular.

⁹⁴ En 1987-1988, en la presentación del Instituto Inglés, me había refugiado en la periferia rudimentariamente no filosófica de lo que parecía el cercamiento deconstructivo. Con su exquisita minuciosidad, la deconstrucción acabó por alcanzarme.

cabullen y nada llega a término. Tal vez, *parte* de los problemas de *parte* de lo que se reconoce como deconstructivo estriban en una aparente fijación por el origen paralizado y el final paralizado; muchos nombres para la *différance* y la *aporía*. El trabajo de Derrida sobre lo ético, sobre la justicia y el don, afronta estos problemas⁹⁵. Permítaseme aquí decir algo más rudimentario: si olvidamos la inquietud productiva por que lo que hacemos con el mayor cuidado se juzgue en los márgenes, en el campo político, tendremos el pluralismo liberal de la tolerancia represiva y la ignorancia sancionada, así como distintas variedades de fundamentalismo, totalitarismo y revolución cultural; y en el campo de la enseñanza y la escritura sobre literatura, tendremos el conservadurismo benévolo o resentido de la elite académica y la farsa multiculturalista de los privilegiados que se hacen pasar por desheredados, o por su libertador, ambos anclados en una falta de respeto por la singularidad y por la imposibilidad de verificación de la «literatura en cuanto tal».

Esto es lo marginal en sentido general, nada más y nada menos que una fórmula para hacer cosas: la marginación activa y necesaria de los extraños guardianes del margen que nos guardan del vanguardismo. Lo marginal en sentido estricto son las víctimas de la bien conocida historia de centralización: el surgimiento del hombre propietario, cristiano, blanco y heterosexual, como sujeto ético. Como hay una especie de relación entre el sentido general y el sentido estricto, el problema de crear un margen en la casa del feminismo puede plantearse de otra manera. En su influyente ensayo, «La risa de la Medusa», ya un clásico, Hélène Cixous escribe: «Como sujeto *para* la historia, la mujer se presenta simultáneamente en diferentes lugares»⁹⁶. Se puede entender que esto significa que, en un relato histórico en el que determinados personajes masculinos individuales o grupos de hombres resultan decisivos, la mujer o las mujeres como tales no pueden acabar de encajar en las rúbricas o categorías de periodización establecidas. Elevada al máximo, tal como continúa señalando Cixous, esta afirmación podría significar también que la mujer feminista se convierte en parte de toda la lucha, *en cierto modo*.

El feminismo académico estadounidense no ha formado realmente parte de toda la lucha. Pero el creciente interés actual por la marginalidad multiculturalista o poscolonial, por la marginalidad en sentido estricto, es un indicio de por dónde sopla el viento globalizador dentro del feminismo en el mundo universitario. La euforia de

⁹⁵ En J. Derrida, «Force of Law», cit., *Given Time. I. Counterfeit Money*, cit., *The Gift of Death*, cit., *Aporias*, cit., y *passim* (como dicen); véase el Apéndice.

⁹⁶ Hélène Cixous, «The Laugh of the Medusa», en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms. An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980, p. 252 [ed. cast.: «La risa de la medusa», en *Deseo de escritura*, editado por Marta Segarra, Barcelona, Icaria, 2004; ed. or.: «La rire de la Méduse», *L'Arc*, 61, pp. 39-54].

tal interés en ocasiones pasa por alto un problema: que no se puede movilizar el interés por mujeres, y hombres, a los que no se ha escrito en la *misma* inscripción cultural (una hipótesis de trabajo que funciona bien en situaciones coloniales) *de la misma manera* que una investigación de la generización dentro de la inscripción cultural propia. No es imposible, pero hay que aprender y enseñar nuevos modos y hay que renovar de manera constante una atención al margen en general. Nos cuesta menos entenderlo cuando personas de la otra inscripción de *género* quieren sumarse a nuestra lucha. Por ejemplo, dada la historia de siglos de privilegio patriarcal —que incluye actitudes malévolas y benévolas hacia las mujeres— confieso sentir cierta desazón —desde luego, no prohibitiva— en la celebración del texto de un hombre sobre una mujer. En cambio, cuando queremos intervenir en el legado del colonialismo o en la práctica del neocolonialismo, tomamos nuestra buena voluntad por garantía.

En el umbral de la lectura que hace Coetzee de *La vida y las aventuras de Robinson Crusoe*, se encuentra el párrafo de Marx sobre la novela de Defoe⁹⁷. La interpretación habitual dice que habla del capitalismo, pero, en realidad, no es así. El sentido principal del capítulo de Marx en el que el párrafo aparece es que, en la producción generalizada de mercancías, la mercancía tiene un carácter fetichista. Representa la relación entre personas como una relación entre cosas. En modos de producción diferentes al capitalista, este carácter fetichista desaparece. Marx elige cuatro ejemplos, tres anteriores al capitalismo y uno posterior. De los tres ejemplos precapitalistas, Robinson es el primero y el más interesante, porque los otros dos son situaciones de intercambio, aunque no de intercambio generalizado de mercancías. El ejemplo de Robinson es el de la producción de valores de uso.

El anticapitalismo romántico produce axiomáticas cómodas: uso bueno, intercambio malo; uso concreto, intercambio abstracto; etcétera. Pero, en realidad, el valor de uso y el valor de cambio, para Marx, son formas de aparición [*Erscheinungsformen*]. Y, si hay que medir la magnitud del valor, ya sea de uso o de cambio, la única manera de hacerlo es a través del trabajo medio abstracto. El hecho empírico de que, por lo general, no necesitemos medir la magnitud del valor de algo que vamos a utilizar inmediatamente es irrelevante en este contexto: «[U]n valor de uso o un bien [*Gut*], por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado [*vergegenständlicht*] o materializado trabajo abstractamente humano»⁹⁸. El gran ejemplo que pone Marx al respecto es Robinson. Su crítica a los economistas políticos, Ri-

⁹⁷ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., pp. 169-170 [ed. cast.: I, pp. 93-94]. A menos que se indique lo contrario, todos los pasajes de Marx están tomados de estas dos páginas.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 129 [ed. cast.: p. 47].

cardo incluido, es que lo leen como los comentaristas de *Robinson Crusoe* creen que Marx lo lee: aplicando los criterios capitalistas.

Marx no está interesado en la novela y todas las traducciones inglesas ocultan esto al convertir la presentación que hace de Robinson en: «*Let us first look at Robinson on his island*». Sin embargo, el personaje de Robinson es para Marx una forma de aparición del hombre en la naturaleza, capaz de calcular el trabajo medio abstracto en la medida en que el trabajo es todo suyo: «*Let Robinson first appear on his island*», escribe Marx^h. En su situación, de hombre en la naturaleza, Robinson imagina ya, por «necesidad», el trabajo abstracto. Marx está impartiendo al obrero la lección anti-intuitiva de que la complicidad entre *valor* de uso y *valor* de cambio demuestra que lo privado se mide en función de lo social y contiene en su seno su posibilidad. El individuo aparentemente concreto se afirma gracias a la posibilidad de abstracción⁹⁹: «[S]abe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, [...] nada más que diferentes modos del trabajo humano [...]. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son [...] sencillas y transparentes [...]. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor». El tiempo, en lugar del dinero, es el equivalente general de Robinson. Toco esta cuestión, antes de adentrarme en *Foe*, porque, en mi lectura, el libro de Coetzee parece interesado en el espacio, en lugar de en el tiempo, mientras pone en escena las dificultades de una investigación que mide el tiempo ante un espacio que no proporcionará su inscripción¹⁰⁰.

Marx no utiliza a Robinson (tal vez no puede utilizarlo) en su forma de aparición como simple colono, tal como debe hacer Coetzee. *Foe* habla más de espaciamiento

^h La frase en alemán es: «*Erscheine zuerst Robinson auf seiner Insel*». En la traducción al inglés que cita al principio Spivak, se invita a «mirar» o «examinar» [*look at*] a Robinson en su isla, cuando el verbo alemán «*erscheinen*» significa «aparecer» o «comparecer», en inglés «*appear*»: de ahí que la autora corrija la frase, proponiendo como traducción alternativa «*Let Robinson first appear on his island*» [dejemos primero que Robinson aparezca en su isla]. En efecto, en la edición castellana de Siglo XXI, Pedro Scaron traduce: «Hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla». En cambio, en la edición de Akal, la traducción de Vicente Romano García cae en el mismo error de la traducción inglesa: «Veamos primero a Robinson en su isla» (Madrid, Akal, 2000, pp. 108-109). [*N. de la T.*]

⁹⁹ He analizado esto de manera mucho más extensa en G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», cit., y «Limits and Openings of Marx in Derrida», en *Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 97-119.

¹⁰⁰ Si se lee *Robinson* como un libro para Europa, difícilmente cabe superar el estudio de Pierre Macherey en *Theory of Literary Production*, traducción al inglés de Geoffrey Wall, Nueva York, Methuen, 1978; y Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, traducción al inglés de Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986. Ambos estudios hacen hincapié en la organización del tiempo [*timing*].

y desplazamiento que de organización del tiempo [*timing*] del trabajo. Al igual que, para la reescritura que hace la blanca jamaicana, Jean Rhys, del clásico decimonónico inglés, *Jane Eyre*, Jane no resulta útil como paradigma de la norma feminista, para la reescritura que hace el blanco sudafricano de un clásico del siglo XVIII, Crusoe no resulta útil como hombre normativo en la naturaleza que hace visible una cronometría constitutiva. Este Crusoe lega un espacio ligeramente inscrito para un futuro indefinido: «Nosotros no plantaremos –respondió–. No tenemos nada que plantar, esa es nuestra desgracia [...]. La siembra queda para aquellos que vengan después de nosotros y que tengan la previsión de traer semillas. Yo lo único que hago es desbrozarles el terreno» [*Foe* 33; 35]. El tema de la transición de la tierra al capital agrícola no es, después de todo, más que una veta importante de la misión del imperialismo.

El Crusoe de *Foe* no tiene ningún interés en controlar el tiempo. De hecho, la narradora de *Foe*, que *no* es Crusoe, «mir[ó] en las estacas [...] pero no hall[ó] la menor inscripción, ni muescas tan siquiera que indicaran que llevaba el cómputo de sus años de exilio o de los ciclos de la luna» [*Foe* 16; 18]. Le ruega que deje un testimonio escrito, pero él se niega tajantemente. A pesar de ser un producto del capitalismo mercantil, Crusoe no tiene ningún interés en ser su agente, ni siquiera en suficiente medida como para rescatar herramientas. El centro de atención de Coetzee es el género y el imperio, no el relato del capital.

¿Quién es esta narradora de Robinson Crusoe? Sabemos que, en el original, no hay cabida para las mujeres. Está la madre estereotipada, viuda benévola cuyo papel consiste en hacer de viuda benévola, la esposa sin nombre, que se casa y muere en el modo condicional en una frase, para que Crusoe pueda partir hacia las Indias orientales el mismo año en que se funda el Banco de Inglaterra; y, por último, pero no menos importante, las «siete mujeres» que envía al final de la historia, a las que trata de «elegir aptas para ocuparse de las faenas de la isla y con las que podrían casarse quienes lo quisieran», junto con «cinco vacas, tres de ellas con terneros» [*RC* 237; 323]. De manera que ¿quién es la narradora? Ha llegado el momento de enumerar algunas de las maneras en las que Coetzee modifica a Defoe cuando lo cita.

En primer lugar, considérese el título. Sabemos, por supuesto, que *Foe* es el patronímico propio de Defoe, hijo de James y Ann Foe. Pero al restituir su verdadero apellido –y, por lo tanto, implícitamente, el libro *verdadero* escrito por el autor *verdadero*– Coetzee lo convierte a su vez en un nombre común¹. ¿El *Foe* [enemigo] de quién es el señor Foe? Dejemos la pregunta en suspenso por ahora.

¹ «*Foe*» en inglés es asimismo un sustantivo que significa «enemigo», «adversario» y, en general, alguien o algo que se opone, daña o impide. Es importante tener presente este doble sentido a lo largo de la lectura. [*N. de la T.*]

La narradora de *Foe* es una mujer inglesa llamada Susan Barton, que quiere adoptar la función de «padre» para «inseminar» su relato en la historia, con la ayuda del señor Foe. Coetzee tiene problemas para arreglárselas con una posición generizada: tanto el texto como él bregan por hacer evidentes tales problemas. Este texto no se defenderá de la indecidibilidad ni de la incomodidad de imaginar una mujer. ¿Acaso esa grave palabra, *padre*, se está viendo aquí transformada en una analogía (catacresis) falsa pero útil? ¿O tal vez se está haciendo que la Susan de Coetzee accione ese topos masculinista tradicional de inversión (que hemos visto en *Frankenstein*) y ponga a Foe a «gestar»? No podemos saberlo. Tal como señala Attridge, en *Foe* se habla de «libre elección».

En cualquier caso, Susan Barton ha escrito un título, *La Naufraga*, así como unas memorias y muchas cartas, que ha enviado al señor Foe, aunque no todas hayan llegado a su destino¹⁰¹. «Muchos más peligros ofrece la historia que está usted escribiendo ahora, lo admito, pues no sólo ha de contar la verdad acerca de nosotros, sino complacer asimismo a sus lectores. No obstante, ¿podrá no olvidarse de que mientras su libro no esté terminado mi vida pende de un hilo?» [*Foe* 63; 65]. ¿Qué le pasa a *La naufraga*? Susan Barton comienza la novela con unas comillas, citándose a sí misma: «Al final me sentí incapaz de seguir remando» [*Foe* 5; 7]. Esta primera parte –el relato del descubrimiento de Crusoe y Viernes, la muerte de Crusoe a bordo del barco que les lleva de regreso a Inglaterra y la llegada de Susan a Inglaterra con Viernes– son sus memorias. En cuanto a su historia, ya no podemos saber si es la que narra el libro de *Robinson Crusoe* o el libro de *Foe*. Llegados a este punto, no es más que la marca de la cita y de la modificación que es cada lectura, una alegoría del guardián que vigila cualquier pretensión de demostrar la verdad de un texto mediante citas. Al principio del texto hay una cita sin origen fijo.

Antes de que la historia de la inseminación paterna pueda ir más allá, tiene lugar una extraña secuencia. Es como si los márgenes de los libros encuadernados se disolvieran en una textualidad general. Coetzee hace que el episodio final de *Roxana*, la otra novela de Defoe, se infiltre en esta cita de *Robinson Crusoe*. La Susan Barton de Coetzee es asimismo la Roxana de Defoe, cuyo nombre de pila también es Susan. (Hay otros parecidos adicionales.)

Como se hace que Crusoe y Susan/Roxana habiten el mismo texto, nos vemos obligados a hacer otra pregunta: ¿qué sucede cuando se permite que la desigual balanza de la determinación de género en la representación de lo marginal se incline?

¹⁰¹ Para complejizar la temática de la diferencia sexual, se podría consultar Jacques Derrida, «The Purveyor of Truth», en *The Post Card. From Sócrates to Freud and Beyond*, cit., pp. 411-496 [ed. cast.: «El cartero de la verdad», traducción al castellano de T. Segovia, en *La Tarjeta Postal. De Sócrates a Freud y más allá*, cit., pp. 387-486]. ¿Qué pasa cuando las cartas no llegan a su destino?

En la imaginación de principios del siglo XVIII, el hombre marginal podía ser el cristiano contemplativo y solitario, que se gana el derecho a la creación de almas imperialista al mismo tiempo que, en otro lugar, se enmarca dentro del relato dinámico del capitalismo mercantil. La mujer marginal es la emprendedora *excepcional* para la que el contrato matrimonial resulta un inconveniente cuando el marido es un necio. (Un siglo y medio después, Tillie Olsen escribió la conmovedora tragedia de una revolucionaria excepcional casada con un hombre apabullado, «normal» y simplemente patriarcal)¹⁰². No sólo por la propia producción patriarcal de Defoe, sino también por las convenciones de la picaresca, su heroína debe ser una bribona, una marginal social que acaba volviendo al centro por medio del matrimonio. En tal empresa, *utiliza* el dinero que *poseen* los hombres como aristócratas y que *hacen* los hombres como comerciantes; y utiliza su sexualidad como fuerza de trabajo.

En la presentación de este relato, Defoe tiene por lo menos dos problemas pre-visibles que suscitan importantes cuestiones sobre los principios y sobre la simulación de principios, así como sobre la posibilidad de negociar todos los compromisos a través de la producción y codificación del valor.

En primer lugar: la relación entre principios y *simulación* de principios. Defoe no puede hacer que su Roxana declare su pasión por la libertad de la mujer salvo como estratagema de su verdadero deseo de poseer, controlar y manejar dinero:

Aunque podría renunciar a mi Virtud [...], no renunciaría a mi Dinero, algo que, aunque cierto, se me hacía en verdad demasiado burdo como para reconocerlo [...]. Me vi obligada a darle otro enfoque y a hablar con cierto tono grandilocuente [...] del siguiente modo: le dije que tal vez tenía Ideas sobre el Matrimonio diferentes que las que los Usos y Costumbres nos habían transmitido; que creía que una Mujer era un Ser libre como el Hombre, que había nacido libre y que, si era capaz de manejarse adecuadamente por sí sola, podía disfrutar de la Libertad con la misma determinación que los hombres [R 147].

En segundo lugar: la representación del valor afectivo de la maternidad, contrapuesta al destino del individualismo femenino. Susan Suleiman analizó en fecha reciente las enormes ramificaciones de esta oposición binaria en «Writing and Motherhood» [Escritura y maternidad]¹⁰³. Añadiré una explicación teórica del problema de representación de Defoe: la sexualidad utilizada como fuerza de trabajo fuera de la institución del matrimonio (no sólo a principios del siglo XVIII británico y no sólo

¹⁰² Tillie Olsen, *Tell Me a Riddle*, Nueva York, Peter Smith, 1986.

¹⁰³ En Shirley Nelson Gerson et al. (eds.), *The (M)other Tongue. Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 352-377.

entre la burguesía) produce hijos como mercancías que no se pueden intercambiar de manera legítima y pueden producir un valor afectivo que no es posible codificar del todo. El alquiler de úteros ha visibilizado esto en nuestra época.

Creo que hay una razón importante por la cual ninguna de estas cuestiones le resulta muy relevante a Coetzee: está enfrascado en una revisión inverosímil desde el punto de vista histórico, pero provocadora desde el punto de vista político. Intenta representar a la burguesa individualista de principios del capitalismo como *agente* de una ética orientada al *otro*, en lugar de como combatiente dentro de la ética preferencial del interés propio; como antítesis de Jane Eyre, como complicación contraída de la William de Kipling. Es un sujeto *para* la historia. Por lo tanto, ella es la que se enfrasca en la construcción del marginal –tanto Cruso (en la grafía de Coetzee) como Viernes, *así como* ella misma como personaje– como objeto de conocimiento. La retórica de *Foe*, en particular el último apartado, muestra que, como tal agente, Susan es también el instrumento de defensa contra la indecidibilidad. Éste es el lastre del «sentido de responsabilidad por la conciencia humana» típicamente europeo¹⁰⁴.

Así pues, para Coetzee, el tema elemental del matrimonio y de la sexualidad, liberado en la isla de la pesada determinación histórica, se convierte en un elemento contrafáctico radical: la mujer que da placer, sin la carga afectiva habitual, *como* valor de uso, *en* la necesidad. De esta manera, además, en *Foe*, el problema de la simulación del deseo de libertad como estratagema para el control de dinero queda ennoblecido en la agencia [*agency*] capitalista *plena*, aunque no reconocida, ni admitida, ni desarrollada, que ya hemos señalado: el anhelo de Susan de «libertad de elección al escribir su historia», el deseo de Susan de utilizar el *tiempo* como equivalente general, rogando a Cruso que lleve la cuenta del tiempo, fechando de hecho meticulosamente su propio apartado del libro durante su estancia inicial en Clock Lane; y el problema de la representación del valor afectivo de la maternidad en contraposición con la ambición del individualismo posesivo femenino, que la Susan Barton de Coetzee desecha como las ideas del señor Foe sobre un dilema de mujer, como meras fantasías «nacidas de padre».

Si tomamos en consideración aquí el doble valor abierto, la abisalidad, de *Padre*, no resulta fácil tomar una decisión. «Sin aventurarnos aquí hasta esta peligrosa necesidad», decidamos que el problema se reformula desde el punto de vista de la feminista como agente, que intenta a un mismo tiempo salvar la maternidad de la codificación patriarcal europea y al «nativo» de la interpretación colonial¹⁰⁵. Desde el

¹⁰⁴ Zbigniew Herbert, citado en Shula Marks (ed.), *Not Either an Experimental Doll. The Separate Lives of Three South African Women*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, epígrafe.

¹⁰⁵ Ser consciente de las necesidades peligrosas y no aventurarse hasta ellas es una primera versión de la marginación activa del margen. Véase J. Derrida, *Of Grammatology*, cit., pp. 74-75 [ed. cast.: p. 97] y el Apéndice.

punto de vista de una ético-política orientada al otro, dentro de esta subtrama madre-hija, Coetzee marca una aporía.

Susan Barton había partido a Bahía Blanca en busca de su hija y había naufragado en la isla de Crusoe en su viaje de regreso. (Aunque la Roxana de Defoe es una gran viajera en el mundo europeo noroccidental, deseosa de sumergirse en el tumulto de la transición del capital mercantil y comercial, no se aventura en la nueva cartografía del espacio de la conquista.) Ahora una mujer que pretende ser su hija asedia sus pasos y quiere que la recupere como tal. Sin embargo, Susan Barton no puede reconocerla como su hija perdida e intenta librarse de ella por diferentes vías. Está convencida de que este encuentro y esta persecución son invención de Foe. (Attridge nos da pistas de la contribución del Defoe «histórico» a este argumento). Esta explicación no puede convencernos. El sentido común cotidiano nos dice que aquí la credibilidad o la cordura de Susan Barton se verían puestas en tela de juicio. Pero, ¿qué lugar tiene la credibilidad o la posibilidad de verificación en este libro (o en la «literatura»), una cita real o imaginada del libro real de Defoe y del libro irreal de Barton, que se asemeja a la «cita» que hace el sueño de la realidad de la vigilia? Estoy sugiriendo que puede que aquí el libro esté mostrando por señas la imposibilidad de restablecer la historia del imperio y de recuperar el texto perdido de la maternidad *en el mismo registro de lenguaje*. Es verdad que cada una de nosotras está sobredeterminada, en parte historiadoras, en partes madres, y muchas otras determinaciones más. Pero la propia sobredeterminación puede revelarse cuando la prosa psicoanalítica ha aclarado el jeroglífico condensado en el sueño. A causa de esta dislocación, no puede haber una política basada en una multiplicidad sobredeterminada continua de agencias [*agencies*]. Es puramente defensivo disfrazar la deseabilidad estratégica de una política de alianzas y de un pluralismo concienciado en el espacio continuo abierto por el capital socializado con la lengua de la indecibilidad y de la pluralidad. La misteriosa expulsión de la hija a mitad de *Foe* puede leerse como indicador de esta aporía. (En «Schibboleth», Derrida toma la cita de Paul Celan del grito de febrero de 1936, en vísperas de la Guerra Civil Española –*No pasarán*¹⁰⁶– y la traduce, en términos estrictos, como *aporía*)¹⁰⁶. No se puede pasar por una aporía. Y sin embargo Franco pasó. El poema de Celan hace de custodio, marcan-

¹ En castellano en el original. [N. de la T.]

¹⁰⁶ Jacques Derrida, «Schibboleth», en D. Attridge (ed.), *Acts of Literature*, cit., p. 399 y ss. Véase asimismo la versión anterior, con una traducción algo diferente, en Geoffrey H. Hartman y Sanford Budick, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 307-347 [ed. cast.: *Schibboleth. Para Paul Celan*, traducción al castellano de J. Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002; ed. or.: *Schibboleth. Pour Paul Celan*, París, Galilée, 1986].

do la fecha, 13 de febrero de 1936, recuerdo de una historia que no fue. El relato principal de *Foe* pasa por esta secuencia obstinada: fragmentos de ficción que no pueden articularse formando una historia. Susan Barton lleva a su extraña hija a lo más profundo del Bosque de Epping y le dice: «Eres nacida de padre [...]. Cuanto sabes de tu familia te lo han contado en forma de historias, y esas historias proceden todas de una única fuente» [*Foe* 91; 91: traducción ligeramente modificada]. Sin embargo, también esto podría ser un sueño. «Nacida de padre, ¿qué es lo que quiero decir con eso?», se pregunta Susan en la carta en la que le narra el suceso a Foe. «Me despierto en un gris amanecer londinense y la frase sigue resonando aún en mis oídos [...]. ¿La he expulsado, desterrado, abandonado finalmente en el bosque?». Pero, ¿acaso un sueño contenido en la cita de un sueño conlleva una pérdida de autoridad? Este primer corte no es limpio. Susan vuelve a escribir a Foe: «[H]e de hablarle de la niña muerta» que encuentra envuelta en la cuneta a unas cuantas millas de Marlborough. «[P]or mucho que me lo propusiera no podía desterrar de mis pensamientos a la pequeña durmiente que nunca habría de despertar de su sueño, con sus ojitos cerrados que jamás contemplarían el cielo y aquellos dedos enroscados como un rizo que nunca se abrirían. ¿Quién era aquella niña, sino yo misma en otra vida?» [*Foe* 105; 104-105]. Leo «en otra vida» también como en otra historia, en otro registro, y paso a otras explicaciones más verosímiles ofrecidas por este texto, en el que la verosimilitud es plural.

Podríamos «explicarnos» esta extraña secuencia de diferentes maneras. Podríamos culpar a Coetzee de no permitir que una mujer tenga libre acceso a la autoría y a la maternidad a la vez. Podríamos elogiarle por no pretender producir un texto acabado sobre la maternidad. Yo más bien me inclinaría por salvar el libro, definirlo como marca de la *aporía* en el centro y enseñarles a mis estudiantes algo sobre la imposibilidad de un programa político basado en la sobredeterminación¹⁰⁷.

En el marco de esta peculiar aporía, la decisión de conservar o rechazar la historia de la madre y la hija se presenta desde el punto de vista de la creación de relatos. En primer lugar, se imagina a Susan imaginando a Foe imaginando la historia de *La náufraga*. En mi lectura, estos actos de imaginación no pueden sino expresar la idea que tiene Defoe de lo que es un dilema de mujer, tematizada aquí como el problema de Foe para escribir la historia. En primer lugar, Susan Barton se imagina un recha-

¹⁰⁷ Aunque no acuñaron esta expresión, Laclau y Mouffe, en su *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., tratan en términos generales de sentar las bases de un programa así. Por el contrario, el ensayo de Louis Althusser, «Contradiction and Overdetermination», en *For Marx*, traducción al inglés de B. Brewster, Nueva York, Vintage, 1969 [ed. cast.: «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967; ed. or.: «Contradiction et Surdetermination», en *Pour Marx*, París, Maspero, 1965], habla más de teoría que de estrategia.

zo: «Sigo escribiendo mis cartas, las sello y las echo al buzón. Un día, cuando nos hayamos ido, usted las sacará y les echará un vistazo. “Ojalá sólo hubieran estado Cruso y Viernes –murmurará para sus adentros–. Ojalá no hubiera estado la mujer”. Y, sin embargo, ¿qué sería de usted ahora sin la mujer? [...]. ¿Habría usted imaginado a Cruso y a Viernes, y la isla [...]. Creo que no. Muchas son las cualidades que como escritor le adornan, pero, desde luego, la inventiva no es una de ellas» [Foe 71-72; 72-73; traducción ligeramente modificada].

Estas cavilaciones describen el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe tal como lo conocemos hoy, sin la mujer como inventora y progenitora. Y, sin embargo, en el relato de Coetzee, éste se describe como un camino abandonado. Lo real se presenta como lo contrafáctico. El *Robinson Crusoe* de Defoe, que engendra Foe, no existe.

A continuación, cuando Susan se encuentra con Foe, él intenta hacerle preguntas sobre los detalles del argumento. Se trata de una larga serie de preguntas y el propio Foe proporciona las respuestas y le cuenta a Susan la estructura de su relato de *La náufraga*:

Tenemos, pues, resumiendo, cinco partes: la desaparición de la hija, la búsqueda de la hija en el Brasil, el abandono de la mencionada búsqueda y la subsiguiente aventura de la isla; la búsqueda que a su vez emprende la hija, y finalmente, el reencuentro de madre e hija. Así es como se hace un libro: pérdida, búsqueda y recuperación, o planteamiento, nudo y desenlace. La novedad viene dada tanto por el episodio de la isla, que en sentido estricto constituye la segunda mitad de la parte central, como por ese intercambio de papeles en el que la hija emprende una búsqueda que la madre ya ha abandonado [...]. La isla por sí sola no da para una historia –prosiguió Foe en tono amable [Foe 117; 116-117].

No leemos esta novela que se proyecta en Foe. Me gustaría pensar que, desde el punto de vista de la estrategia *textual*, el texto de Coetzee hace que el libro de (De)foe comparta sus propias preocupaciones. Mis observaciones anteriores sobre las peculiaridades formales de la subtrama de madre e hija sugerían que el feminismo (dentro de «la misma» inscripción cultural) y el anticolonialismo (a favor o en contra de «otros» raciales) no pueden ocupar un espacio (narrativo) continuo. En esta novela, se hace al señor Foe tomar una decisión parecida dentro del marco de su estrategia *estructural*. La isla es la historia central tanto del *Robinson Crusoe* real como de esa novela ficticia y proyectada que es *La náufraga*. En la primera, el relato marco es el capitalismo y la colonia. En la segunda, sería la historia de la madre y la hija. Las dos no pueden ocupar un espacio continuo. Susan Barton intenta romper la oposición binaria planteando el margen real que ha estado asediando el texto desde la primera página: «En las cartas que no ha leído –le respondí–, le expresaba mi

convicción de que si la historia parece un tanto estúpida, la razón no es otra que ese silencio que tan celosamente guarda. Esas sombras que usted tanto echa en falta están ahí: en la pérdida de la lengua de Viernes» [Foe 117; 117].

En *Foe*, a Viernes le han cortado la lengua; los tratantes de esclavos, dice Robinson. (Attridge proporciona el detalle «real» de la respuesta que Coetzee da a esto en una entrevista, un género generado para poner la indecibilidad bajo control.) Susan quiere conocerle, dotarle de palabra, aprender de él, ser padre de la historia de él, que será también la historia de ella: imposible resumir el relato de su angustia al ver cómo Viernes se va aletargando en Londres; su anhelo del deseo de Viernes y su exasperación ante sí misma; la orquestación de su deseo de construir a Viernes como sujeto para que pueda ser su informante. Le pide a Viernes que explique el origen de su pérdida mediante unos dibujos. Debe reconocer apesadumbrada que su dibujo del posible momento en que Robinson le cortó la lengua a Viernes «podría interpretarse como que Cruso, en el papel de padre benefactor, le metía al niño Viernes un trozo de pescado en la boca» [Foe 68-69; 69]. Cada dibujo falla de la misma manera. No es posible repetir más que imperfectamente el carácter irrepetible del acontecimiento único. Y, a su vez, «¿[q]uién nos puede asegurar que no existan en África tribus enteras en las que los hombres sean mudos y en las que el lenguaje sea patrimonio exclusivo de las mujeres?» [Foe 69; 70]. En efecto, ¿quién? Susan está desesperada. También eso constituye un margen. Cuando empieza «a dar vueltas como le había visto hacer a Viernes cuando bailaba», no es una *con*-versación –dar vueltas juntos– ya que «Viernes [estaba] durmiendo [perezosamente] sobre una empalizada detrás de la puerta» [Foe 104; 102, 104]. Pero su proyecto sigue siendo «dar voz» a Viernes:

La historia de la lengua de Viernes es una historia imposible de narrar, o yo al menos soy incapaz de hacerlo. Es decir, sobre la lengua de Viernes pueden contarse múltiples historias, pero la verdad sólo Viernes la sabe, y Viernes es mudo. Hasta que, no consigamos, mediante el arte, que Viernes hable con voz propia, la verdadera historia no se sabrá jamás [Foe 118; 117-118].

¿Dónde está la garantía de esta visión tecnocientífica? (El «arte» es también «artificio», «prótesis».) ¿Dónde está la garantía de la convicción de Attridge de que Viernes es una metáfora de la obra de arte? Aun de acuerdo con las reglas tradicionales de lectura, ¿es Susan Barton la voz del libro?

Compárese esto con el texto de Defoe. Muy rápidamente, tras la primera publicación de *Robinson Crusoe*, se reseñó que Defoe había mantenido en un nivel bajo las habilidades de Viernes para el aprendizaje de la lengua. También es reseñable que, en su primer encuentro, «empecé a hablarle y a enseñarle a hablarme» [RC 161; 209: traducción ligeramente modificada]. Al igual que nosotros, tampoco Cru-

soe necesita aprender a hablar al inferior racial. No cabe duda que Crusoe sabe que los salvajes tienen una lengua. Y es un topos antiguo que los bárbaros, por definición, no hablan ninguna lengua. Pero el contraste en este caso se da entre el colonialista (que da un habla al nativo) y la antiimperialista de la metrópoli (que quiere dar voz al nativo). (En la entrevista citada por Attridge, Coetzee presenta la diferencia racial entre el Viernes de Crusoe y el suyo. A mis estudiantes les pido que lo tengan en cuenta, no que hagan de ello el camino hacia un cierre improductivo.) La última frase del relato de Susan se alza como una advertencia para ambos. Antes de leerla, quiero que recordemos la última escena en la que Viernes aparece en *Robinson Crusoe*. Viernes no sólo es el «contra-tipo domesticado», como le llama John Richetti¹⁰⁸; también es el prototipo del sujeto colonial de éxito. Aprende el habla de su amo, hace el trabajo de su amo, jura lealtad alegremente, cree que la cultura del amo es mejor y mata a su otro sí mismo para entrar en las umbrosas llanuras de Europa noroccidental: migrante económico eurocéntrico. La exhausta tripulación acaba de escapar de los lobos. Hace un frío glacial, avanza la noche. Entonces, Viernes se brinda a divertir a la tripulación con un enorme oso amenazante y, sorprendentemente, Robinson se lo permite. Viernes le habla al oso *en inglés*. El oso entiende su tono y sus gestos. Como dos hermanos de sangre, bailan en los árboles. Por fin, Viernes mata al oso disparándole en la oreja. Ha reinscrito su condición salvaje. Para los nativos, ésta es una forma de diversión. Viernes convierte a sus amos en espectadores y sustituye la flecha por una escopeta. Está en la vía de salida del margen. Mientras Bertha Mason tenía que ocupar el espacio indeterminado entre animal y humano, el Viernes de Crusoe cruza ese espacio.

Analicemos ahora la última escena en la que Viernes aparece en el relato de Susan. Foe le pide a Susan que enseñe a Viernes a escribir. La discusión sobre el habla y la escritura entre estos dos protagonistas europeos es muy interesante. A Susan le parece una mala idea, pero accede «[v]iendo que discutir con Foe era algo [...] ingrato» [Foe 144; 144]. Habría que analizar en detalle, en una lectura en el aula, la puesta en escena de esta escena errante de escritura.

Una de las palabras que Barton intenta enseñarle a Viernes es *África*. Este esfuerzo está cargado de significado y de sus límites. La antiimperialista de la metrópoli no puede enseñar al nativo el nombre propio de su nación o continente. Y «es imposible distinguir un continente de una isla, una península o una enorme masa de tierra»¹⁰⁹. *África*, un nombre romano para lo que los griegos llamaban «Libia», en sí mismo tal vez una latinización del nombre de la tribu bereber Aourigha (quizá pronunciada «Afarika») es un metónimo que indica una gran indeterminación: el halo

¹⁰⁸ John Richetti, *Defoe's Narratives. Situation and Structures*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 56.

¹⁰⁹ K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, cit., p. 23. Un poco antes, en el mismo párrafo, leemos: «No es difícil percibir

misterioso del espacio sobre el que hemos nacido. *África* no es más que una manera ligada a una época de llamar algo; como todos los nombres propios, es una marca con una conexión arbitraria con su referente, una catacreción¹¹⁰. La tierra como morada temporal no tiene ningún nombre fundamental. El nacionalismo sólo puede ser una prioridad política crucial contra la opresión. A pesar de los anhelos de lo contrario, no puede ofrecer la garantía absoluta de una identidad.

Esta escena de escritura puede ser también una tematización inacabada de la diseminación, donde las palabras están perdiendo su modo de existencia como semas. «Viernes escribió las cuatro letras de “c-a-s-a” [*b-o-u-s*], o cuatro palotes que podían pasar aceptablemente por las letras respectivas: que fueran de verdad las cuatro letras, que representasen de verdad la palabra “casa” [*house*], el dibujo que yo le había hecho y la cosa misma, es algo que sólo él sabía» [Foe 145-146; 145].

En este punto, la única letra que Viernes parece capaz de reproducir es la *b* aspirada. La *b* aspirada es una extraña letra en este libro, la letra de la mudez misma. La primera vez que Cruso le enseñó a Susan la lesión de Viernes,

- La, la, la –canturreó Cruso y le hizo señas a Viernes para que lo repitiera.
- Ha, ha, ha –tarareó Viernes desde el fondo de su garganta.
- No tiene lengua –explicó Cruso. Y, cogiéndole a Viernes por el pelo, puso su cara casi contra la mía–. ¿Lo ve? –me preguntó.
- Está demasiado oscuro –contesté.
- La, la, la –insistió Cruso.
- Ha, ha, ha –repitió Viernes.
- Yo me hice a un lado y Cruso soltó el pelo de Viernes [Foe 22-23; 24-25].

La *b* aspirada es la ecolalia fallida del mudo. A lo largo de todo el libro, la letra *b* se eleva y separa tipográficamente de la línea de escritura, en una vaga imitación del tipo de letra del siglo XVIII. Es reseñable porque ninguna otra letra del alfabeto recibe este tratamiento. Es también un recordatorio de la alteridad de la historia, ¿una línea que no podemos cruzar?

Al día siguiente, Viernes se viste con la ropa de Foe y se pone a escribir: una sucesión abigarrada de letras «o». «Es un comienzo –concluyó Foe–. Mañana le tiene que enseñar la “a”» [Foe 152; 152: traducción ligeramente modificada]. En este punto termina el relato de Susan, con la orden de continuar unas lecciones de escri-

que la identidad y la totalidad del “conjunto excluido”, Asia [y, *mutatis mutandis*, África], sólo se mantendrán en el tiempo mientras la identidad del “conjunto de conjuntos”, Europa, se mantenga intacta».

¹¹⁰ Para una breve descripción de la violencia de esa manera de llamar algo, véase C. Miller, *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, cit., pp. 6-14.

tura que nunca tienen lugar. Se puede decir, desde luego, que Foe se equivoca. No es un comienzo, a menos que se olvide el acto de olvido anterior; y cabe la posibilidad de que «o» sea *omega*, el final.

Recordamos asimismo que, en *Robinson Crusoe*, «decir “¡Oh!”» es la rudimentaria traducción que hace Viernes de la palabra que se usa en su lengua nativa para la plegaria; y, en torno a las prácticas de plegaria, Robinson nos habla de las dos negaciones de la razón. En la ley natural, lo que niega la razón es la *sinrazón*. Su ejemplo es Viernes y el «decir “¡Oh!”» de su tribu. En la ley divina, la revelación niega, de manera sublime, la razón. Su ejemplo son las incoherencias de la doctrina cristiana, señaladas ingenuamente por Viernes. De la misma manera en que Susan confiesa no tener aptitudes para enseñar a escribir, Robinson confiesa no ser un buen instructor religioso, ya que no puede hacer que el salvaje puramente razonable acceda a la revelación [RC 169-173; 219-223]. A la luz de esto, resulta particularmente interesante reseñar la escena que Coetzee inserta entre los márgenes internos del primer y el segundo día de las lecciones de escritura:

Mientras Foe y yo hablábamos, Viernes se había instalado en su estera con la pizarra [...] [y] la estaba llenando con [...] ojos bien abiertos, cada uno sobre un pie humano: hileras e hileras de ojos montados sobre pies: filas de ojos andantes.

[...] — ¡Dámela! ¡Viernes, dame la pizarra! —le ordené.

Y entonces, en vez de obedecerme, Viernes se metió tres dedos en la boca, los mojó con saliva y borró la pizarra completamente [Foe 147; 147].

Aquí tenemos al guardián del margen. Ni el relato ni el texto conceden un lugar de honor a este fragmento; mimando tal vez la marginación activa del margen; pero, ¿dónde acabarían tales conjeturas abisales? Este acontecimiento sólo modifica el curso de la conversación de Foe y Susan en la medida en que Susan concluye diciendo: «¿[c]ómo va Viernes a saber lo que es la libertad si apenas sabe siquiera su propio nombre?» [Foe 149; 149]. Puede que las respuestas estén en ese margen que no podemos penetrar, que de hecho debemos ignorar para avanzar.

¿Acaso esos ojos andantes son acertijos, jeroglíficos, ideogramas o consiste su secreto en que no guardan ningún secreto? Cada esfuerzo meticuloso por descodificar o descifrar trae su propia recompensa; pero existe una posibilidad estructural de que no sean nada. Incluso entonces, serían escritura, pero este argumento no tiene cabida aquí¹¹.

¹¹ Véase Jacques Derrida, *Spurs*, traducción al inglés de B. Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 125-128 [ed. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, traducción al castellano de M. Arranz Lázaro en Pre-Textos, Valencia, 1981; ed. or.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978].

Lo interesante, desde el punto de vista del relato de Susan Barton, es el acto de callar algunas cosas. La noche antes, Susan le había dicho a Foe: «Aún está en mis manos la posibilidad de guiar y corregir. Y, sobre todo, de callar algunas cosas. Valiéndome de tales recursos me propongo seguir ejerciendo la paternidad de mi historia» [Foe 123; 122-123: traducción ligeramente modificada]. Después de esto, Foe y Susan Barton copulan por primera vez.

Sin embargo, el discreto agente del acto de callar algunas cosas en el texto es Viernes, no Susan. Por cada espacio territorial que constituye un valor codificado por el colonialismo y por cada exigencia del anticolonialismo metropolitano de que el nativo aporte su «voz», hay un espacio donde se callan algunas cosas, marcado por un secreto que puede que no sea un secreto pero es imposible de desentrañar. «El nativo», independientemente de lo que esto pueda significar, no es sólo una víctima, sino también un agente. El extraño guardián en el margen que no informará.

Benita Parry nos ha criticado a Homi Bhabha, Abdul JanMohammed y Gayatri Spivak por estar tan encandilados con la deconstrucción que no dejamos que el nativo hable¹¹². Ha olvidado que también nosotros somos nativos. Hablamos como el Viernes de Defoe, aunque mucho mejor. Después de todo, han pasado cerca de trescientos años desde que Defoe inventó a Viernes. El imperialismo territorial, muy próximo entonces, ha dado lugar al neocolonialismo y, ahora, a la globalización. Dentro de la amplia taxonomía que propongo aquí, y cuando escribí esto, el proyecto infernal del *apartheid* mantenía a Sudáfrica atrapada dentro de ese sistema anterior¹¹³. Ahora ha accedido al contexto descolonizado. No me cabe la menor duda de que, entre la población migrante del espacio metropolitano, el sudafricano poscolonial resistente también se convertirá en un escándalo si parece no celebrar la voz nativa con exaltación reverente.

Las personas poscoloniales de países anteriormente colonizados podemos comunicarnos, intercambiar y establecer lazos sociales entre nosotros (y con personas de

¹¹² Benita Parry, «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», *Oxford Literary Review* 9 (1987), pp. 27-58.

¹¹³ Las negociaciones con la coyuntura actual han llevado a diferentes maniobras internas que exceden el alcance de este capítulo. David Atwell, de la Universidad de Pietermaritzburg, me ha señalado la existencia de la noción de un «colonialismo de un tipo particular» en Sudáfrica, un colonialismo que, por lo general, no exportaba plusvalor. Atwell propone la interesante teoría de que esto podría explicar, también, la actitud de indiferencia del Cruso de Coetzee hacia los intereses metropolitanos clásicos. No obstante, yo me atengo a mi tesis menos afinada de la presencia territorial, aunque, incluso en este caso, hay que tener en cuenta la diferencia entre colonias de pobladores como Sudáfrica, Australia, Canadá y Estados Unidos e imperialismos territoriales de acuerdo con el modelo del África subsahariana, Argelia, India, etcétera.

la metrópoli) porque hemos tenido acceso a la denominada cultura del imperialismo. ¿Atribuiremos entonces a esa cultura cierto grado de «suerte moral»?¹¹⁴. Creo que no puede haber ninguna duda de que la respuesta es «no». Este «no» imposible frente a una estructura que criticamos y, sin embargo, habitamos de manera íntima es la posición deconstructiva, de la cual la poscolonialidad es un ejemplo histórico. El anticolonialista neocolonial sigue anhelando el objeto de una etnografía concienciada, en ocasiones marcada por una perspectiva de género para el feminismo: «en la que las mujeres se inscriban como curanderas, ascetas, cantantes de canciones sagradas, artesanas y artistas»¹¹⁵.

No tengo ninguna objeción contra la etnografía concienciada, aunque estoy prevenida por su relación con la historia de la disciplina de la antropología. Pero la respuesta particular que le daría a Parry es que los extraños márgenes, de los que Viernes con su pizarra que calla algo no es más que una marca ficticia, juzgan tanto sus esfuerzos (por dar voz al nativo) como los míos (por advertir de los problemas que ello conlleva). Puede que ese nombre arbitrario (Viernes) sea «el nombre de la posibilidad [...] de guardar un secreto visible para el interior [*à l'intérieure*], pero no para el exterior [*à l'extérieure*]»¹¹⁶.

¿Recupera el libro *Foe* este margen? El último apartado, narrado por un lector de un género y una época sin especificar, constituye una especie de lección de lectura que sugeriría lo contrario. Para rescatar tal sugerencia, volvamos a la copulación de Barton y Foe.

Coetzee interpreta el registro de la banalidad legible con garbo. Es la segunda toma sobre el fracaso de la historia entre madre e hija. Un poco antes esa misma tarde, la supuesta hija de Susan está presente. La escena se cierra con estas palabras significativamente irrelevantes: «Sus comparecencias, o apariciones, o lo que fuesen, ahora que la iba conociendo mejor, me turbaban mucho menos» [*Foe* 136; 136]. Foe retiene a Barton con artes de seductor. En la cama, Susan reclama: ««[L]a primera noche me corresponde un privilegio» [...]. Luego me despojé de la camisa y me senté a horcajadas sobre él, postura que en una mujer no pareció hacerle mucha gracia. “Así es como se comporta la Musa cuando visita a los poetas”, le dije al oído» [*Foe* 139; 139].

En la agradable pausa que llega tras esta inseminación de la musa-padre, un acto que es también una escenificación deliberada de la escritura (futura) (muy diferen-

¹¹⁴ Bernard Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 20-39.

¹¹⁵ B. Parry, «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», cit., p. 35.

¹¹⁶ J. Derrida, *The Gift of Death*, cit., p. 108.

te de la escritura no revelada de Viernes), Susan empieza a adormilarse y Foe habla, inesperadamente, de bestias marinas; y continúa: «Y es a nosotros a quien [Viernes] deja la tarea de descender al interior de ese ojo [que Viernes surca remando y saliendo ileso]» [Foe 141; 141].

Esta bestia marina, una imagen engendrada en la representación de la escena primordial de escritura, pero también desenterrada de *La tempestad*, una obra leída reiteradas veces como representación de la dialéctica colonizador-colonizado, es lo que permite que el lector indeterminado, personaje central del último apartado, descienda al «hogar de Viernes»¹¹⁷. En otras palabras, esta lectura se entreteje con la escena de la extraña inseminación paterna de Susan, dejando a un lado la lección de escritura de Viernes.

«En un rincón de la casa, a una altura por encima de la cabeza, hay una placa atorillada a la pared. “Daniel Defoe, autor”, reza en caracteres blancos sobre fondo azul, y luego hay más cosas escritas, pero en letra demasiado menuda para poder leerlas» [Foe 155; 154]. Hemos visto estas placas en Londres. Defoe está muerto y se le conmemora, pero las fechas aparecen en caracteres demasiado pequeños para leerlos.

Bajo el nombre del padre muerto, entramos y descubrimos el libro de Susan Barton, inédito. La primera hoja se deshace. A continuación, el lector lee una cita de la primera frase de *Foe*, ahora dirigida a quien corresponde: «Querido señor Foe». Claras señales textuales para una lectura controlada.

Las comillas desaparecen y el lector se ve puesto en escena ocupando la posición de sujeto, porque el texto de Barton continúa. Lo que sigue es una lectura fácil. No se cita nada, todo es al mismo tiempo real y fantástico, todas las indulgencias permisivas de la ficción narrativa en sentido estricto están disponibles para el lector, que es el único conmutador^k en este viaje. El paseo es tranquilo, el viaje no lleva a la

¹¹⁷ Attridge señala muchos ecos de *La tempestad* en *Foe*. Véase también Rob Nixon, «Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*», en Robert von Hallenberg (ed.), *Politics and Poetic Value*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 185-206.

^k *Shifter* en el original: Spivak alude aquí al término propuesto por Roman Jakobson para definir una clase especial de unidad gramatical que se encuentra «repleta de significado» sólo porque está vacía: su «significación general [...] no puede definirse sin hacer referencia o remitir al mensaje». Esta referencia obligatoria de los conmutadores al mensaje o discurso que los contiene hace que, en ellos, código y mensaje se recubran o se solapen mutuamente. Un ejemplo de conmutador sería el pronombre personal «yo», que no designa a una clase concreta de individuos, sino, cada vez, a la persona que dice «yo». La relación del pronombre personal «yo» con el individuo al que en cada ocasión se aplica es, por un lado, convencional (ya que sólo es aplicable a la función de locutor, o sea, a quien pronuncia este pronombre), y por otro, existencial (por cuanto el locutor se designa a sí mismo y a su acto locutorio al pronunciar el pronombre «yo»). Véase Roman Jakobson, «Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso», *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975. En el caso del

isla de Crusoe, sino a los restos de un segundo naufragio, donde Susan Barton se halla hinchada y muerta. *Robinson Crusoe* no se ha escrito y *Foe* ha quedado abortado, ya que Barton no llegará ya a la isla de Crusoe. Se asevera que Viernes está allí, el margen atrapado en el imperio de los signos. «Éste es un lugar en el que los cuerpos son sus propios signos. Es el hogar de Viernes» [*Foe* 157; 157: traducción ligeramente modificada]. Debemos negar todo lo que ha venido antes en el libro para no preguntar: ¿cuál es la garantía de semejante confianza?

Para *este* final, los textos son porosos. Pasan en pos de una realización. Y, sin embargo, también sabemos que todo el libro de Coetzee nos advierte que el cuerpo de Viernes no es su propio signo. En este final, que puedo leer como escenificación del deseo de invadir el margen, las algas parecen suspirar: si por lo menos no hubiera textos. El final está escrito con el mayor cuidado y no renunciaremos a él. Pero no podemos mantener unidos, en un espacio narrativo continuo, el viaje de lectura al final del libro, el relato de Susan Barton y la pizarra que calla algo del nativo que no será un informante.

Acaso éste sea el mensaje de la novela: la política imposible de la sobredeterminación (generación materna, generación mediante la escritura, dar voz al nativo «en» el texto; un escritor sudafricano blanco dedicado a tales inscripciones «fuera» del texto) no debería regularizarse dentro de una continuidad despreocupada, donde la europea rehaga en sí misma el proyecto del primitivo. Puede, sin embargo, conducir a una política escrupulosamente diferenciada, dependiendo de «dónde esté» cada cual. Cabe explicar que el texto de Coetzee:

1. corrige la manera en que Defoe imaginaba al marginal, con camaradería;
2. reinscribe a la mujer blanca como agente, como doble asimétrico del autor (tal vez los problemas con la figura de la «inseminación paterna» marquen esta asimetría);
3. sitúa la política de la sobredeterminación como aporía;
4. se detiene ante Viernes, ya que para Coetzee, aquí y ahora, *así como* para Susan Barton y para Daniel Foe, ése es el nombre arbitrario del límite que algo calla.

En un principio, había querido terminar con la siguiente frase: el señor Foe es el *Foe* [enemigo] de todos, el violador habilitador, ya que sin él no hay nada que citar. Un mes después de acabar de escribir, escuché la ponencia de Derrida sobre la

apartado final de *Foe* el «yo lector» hace de conmutador, afirmando en el mismo acto de lectura su identidad con la primera persona del singular en la que está escrita esta parte. [*N. de la T.*]

amistad¹¹⁸. Quisiera decir, después de aquello, que este *Foe*, en la historia, es el lugar en el que se desdibuja la línea entre amigo y *foe* [enemigo]. Cuando queremos ser amigos del otro, ésta retira su espacio grafemático. *Foe* permite que tal relato sea narrado.

No hay duda de que, si pude hacer este ejercicio didáctico, fue porque escuché y leí los textos de Derrida sobre amistad y márgenes y leí *Moral Luck* [Suerte moral], de Bernard Williams. Sé que Stanley Fish no pone objeciones contra la aceptación de las consecuencias de *leer* teoría¹¹⁹. En verdad, la teoría no tiene en sí misma ninguna consecuencia. Es autosecucional, más que automática. La teoría es la producción de teoría, perdida en el momento en que se pone a trabajar. Siempre se retira de ese fin abierto, al igual que de aquello que quiere teorizar. La teoría es un poco como el Señor *Foe*, siempre errada y, sin embargo, aquello que desdibujamos al trabajar. Sin ella, no queda nada más que la deseada falta de articulación del cuerpo natural: «[U]na lenta corriente, sin aliento, sin interrupción», traicionada por el espaciamento de las palabras que la desean [*Foe* 157; 157: traducción ligeramente modificada].

Albergo la esperanza de que mis estudiantes tengan presente este doble agente de la marginación activa –la teoría, nuestro amigo *Foe* [enemigo]– cuando lean textos intervencionistas (de «ficción» y «no ficción») con informada comprensión. *To Every Birth Its Blood* [A cada origen su sangre], de Mongane Serote, es un ejemplo de ficción intervencionista no «necesariamente destinada al público lector internacional de elite» –nosotros– «a los que se dirigían escritores sudafricanos como J. M. Coetzee y Nadine Gordimer». *Nor Either an Experimental Doll. The Separate Lives of Three South African Women* [Tampoco una muñeca experimental. Las vidas diferentes de tres sudafricanas] es el relato de «no ficción» de la frustración inevitable (a mediados de nuestro siglo, con la intervención de una mujer blanca de la metrópoli, activista anticolonialista, y de una mujer negra, sujeto colonial de éxito, ambas deseosas de ayudar) de la nativa que busca agencia [*agency*] (en lugar de guardársela para sí): Lily Moya, una adolescente huérfana «bantú», pobre y cristiana¹²⁰.

¹¹⁸ Jacques Derrida, «The Politics of Friendship», traducción al inglés de G. Motzkin y M. Syrotinski, *American Imago* 50, 3 (otoño de 1993), pp. 353-391. Posteriormente, el texto se amplió y publicó en forma de libro como *The Politics of Friendship*, traducción al inglés de G. Collins, Nueva York, Verso, 1997 [ed. cast.: *Políticas de la amistad. Seguido de «El oído de Heidegger»*, traducción al castellano de P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998; ed. or.: *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994]. Me estoy refiriendo a mi experiencia como asistente en la presentación oral del primer texto. Hay una buena nota a pie de página sobre la «rehabilitación moderna de la palabra *foe* [enemigo]» en la p. 109 (nota 13) del libro publicado.

¹¹⁹ Stanley Fish, «Consequences», en *Doing What Comes Naturally*, Durham, Duke University Press, 1989, pp. 315-341.

¹²⁰ Mongane Serote, *To Every Birth Its Blood*, Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1989. La frase citada pertenece al artículo de William Finnegan, «A Distant Rumbling in the Township», *New York*

En una carta a Mabel Palmer, la activista anticolonialista blanca, Lily escribe con convicción: «Hacemos que la gente crea que la civilización llegó con el mal». Menos de dos años más tarde, después de que Palmer le envíe un mensaje «de rechazo total y emocionado, unido al acto de generosidad de pagarle a Lily un colegio alternativo», Lily se desdice de aquella afirmación y escribe: «No estoy hecha para ser una piedra, sino un ser humano con sentimientos; tampoco estoy hecha para ser una muñeca experimental»¹²¹. La piedra es (está en el) margen.

En una conferencia reciente, Coetzee yuxtapuso pasajes de Mothobi Mutloatse y Nadine Gordimer y comentó: «El escritor blanco en Sudáfrica se encuentra en una posición imposible»¹²². La deconstrucción consideraría la experiencia de lo imposible como prototipo de la experiencia. Y, sin embargo, este patrón humano común sólo se hace visible *in extremis*, en lo excepcional¹²³: en este caso, de la mano del escritor blanco responsable en Sudáfrica. Coetzee pone en escena la extensión de esta experiencia al reivindicar su camaradería y complicidad correctiva con Foe, con Susan Barton. La novela es una puesta en escena del surgimiento de la experiencia de lo imposible cuando la elite histórica o nacional, ante el fácil camino del llamamiento a las armas, no abdica de su responsabilidad por medio de un vanguardismo que, desde luego, nunca hay que admitir.

Times Book Review, 7 de mayo de 1989, p. 38; S. Marks (ed.), *Not Either an Experimental Doll. The Separate Lives of Three South African Women*, cit. El diagnóstico de «esquizofrenia» de Moya (p. 201) constituye una siniestra demostración de la tesis de Deleuze y Guattari en *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., pp. 166-184 [ed. cast.: pp. 173-190].

¹²¹ S. Marks (ed.), *Not Either an Experimental Doll. The Separate Lives of Three South African Women*, cit., pp. 89, 42. He reorganizado partes de la frase para dar coherencia a la cita.

¹²² Conferencia sobre «Re-defining Marginality», University of Tulsa, 30 de marzo de 1989. Se trata de una posición que Coetzee ha descrito en otro lugar como «generada por las preocupaciones de personas que ya no son europeas, pero aún no son africanas» (J. M. Coetzee, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 11). Coetzee yuxtapuso Mothobi Mutloatse, «Editor's Introduction», en M. Mutloatse (ed.), *Reconstruction*, Johannesburgo, Ravan Press, 1981, p. 6, así como la cita del mismo en N. Ndebele, «The English Language and Social Change in South Africa», *Tri-Quarterly* 69 (1987), p. 235, nota 17; y Nadine Gordimer, «Living in the Interregnum», en *The Essential Gesture. Writing, Politics and Places*, Nueva York, Knopf, 1988, pp. 275-276.

¹²³ Derrida comenta, por ejemplo, después de una «lectura» especulativa infinitamente detallada del poema de Paul Celan, «Aschenglorie» (Paul Celan, *Gesammelte Werke* II, Francfort, 1986, p. 72 [ed. cast.: «Gloria de cenizas», *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999]), que no necesitamos el Holocausto para vivir las paradojas de ser testigos y dar testimonio que el poema pone a trabajar. Podemos experimentarlas en las presuposiciones precomprendidas de la posibilidad de la comunicación cotidiana (sesión 2, Seminario sobre el Secreto y el Testimonio, New York University, otoño de 1994). Ésta es la paradoja de «la excepción universal»: J. Derrida, *The Gift of Death*, cit., pp. 82-85.

Una compañera me sacó de mis casillas sugiriendo que este libro, al igual que todas las transacciones entre hombres, dejaba a las mujeres en el anonimato. Debería pasar por alto tal sugerencia, pero la utilizaré para repetir mis advertencias iniciales. ¿Acaso no tiene el signo «mujer» «ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico»? Hemos visto a las mujeres de *Robinson Crusoe*. En *Foe*, la angustia de la buena mujer blanca choca con una ignorancia con la que sólo la antropología parece poder acabar: «¿Quién nos puede asegurar que no existan en África tribus enteras en las que los hombres sean mudos y en las que el lenguaje sea patrimonio exclusivo de las mujeres?». En mis viajes por Estados Unidos, asesorando a programas de estudios de la cultura que aspiran al reconocimiento oficial, me encuentro con mucha resistencia a la investigación entre el profesorado, lo cual me hace callar cuando, del otro lado, escucho la crítica de que los estudios de la cultura minan el rigor de los estudios literarios. ¿Qué relación hay entre esta resistencia a la investigación y la exigencia de que Coetzee introduzca una Viernes para que podamos entonces criticarle por infrarrepresentación? Prefiero el momento de angustia, que fantasea con una sociedad basada en el poder de las mujeres en algún lugar de la alteridad subalterna: una romantización que encontramos también a menudo en el mundo académico.

Por otro lado, esta compañera decía: «Coetzee ha leído mucha teoría y se ve. Pero...». ¿Pero qué? «La teoría debería llevar a la práctica». (Y eso era todo lo que tenía que decir sobre la falta de consecuencias de la teoría)¹²⁴. ¿Qué debería haber sido la práctica en este caso? ¿Un libro que no dejara ver que el autor lee teoría, que se pareciera más a «lo que una novela [feminista o política] debería ser», lanzando un llamamiento a las armas que satisfaga a la profesora universitaria, pero nunca llegue a los responsables de elaborar las políticas que se aplican? ¿Debería mi compa-

¹²⁴ En mi opinión, Aristóteles, a quien cierta crítica que juzga de oídas liquida simplemente como un pensador que valora la teoría, es bastante más cuidadoso al distinguir el objeto de la teoría (atención concentrada) de la práctica (buena acción), ya que el objeto de la teoría es invariable [ἀίδια] «sin nacimiento» [αγέντα, el círculo ecológico o $e=mc^2$ podría considerarse como un objeto tal-] e inefable [ἀφραστα] [directamente]: *Ética a Nicómaco* 6.3.3. Al igual que en el capítulo I, he hecho una traducción muy poco fluida para evitar la fuerte cristianización de «*what is eternal does not come into existence or perish*» (en *Nicomachean Ethics*, traducción al inglés de H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1956, p. 333 [la traducción al castellano que hace Pedro Simón Abril es muy similar a la de Rackham en inglés: «lo que es perpetuo jamás nació ni pereció»: véase *Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Orbis, 1984, II, p. 15]). Aristóteles afirma sin rodeos que el entendimiento [διάνοια] no mueve nada por sí mismo [*Ética a Nicómaco* 6.2.5] y cuando, tomando la precaución del *découpage* de un teorema, empieza simplemente dando por sentado que en la psique hay cinco maneras de llegar a la verdad afirmando o negando, coloca a la cabeza la lista la τέχνη: «una cualidad para obtener la verdad preocupada por la práctica que conduce a lo que está bien y lo que está mal para los seres humanos» [*Ética a Nicómaco* 6.5.4].

ñera haber sabido que su bonita idea de la relación entre teoría y práctica ha provocado y está provocando mucho sufrimiento en el mundo? Si consideramos la figuración como un *tipo* de producción teórica (una práctica entre muchas) o como algo que hace visible lo imposible como condición de posibilidad de cualquier puesta a trabajar de la teoría, ¿podría otra política de la lectura haberla llevado a la conclusión de que su deseo de ayudar a otros coloniales racialmente diferenciados tenía un umbral y un límite? «Me gusta mucho la metaficción, pero...», agregó. ¿Para qué tipo de pataficción de la experiencia concreta debemos reservar nuestro sello de aprobación? El campo de trabajo es un lugar roto e irregular. La autopista convencional de un solo tema políticamente correcto no es más que la distancia más corta entre dos salidas señalizadas.

Si, de acuerdo con nuestra antigua concepción, la filosofía crea concatenaciones y la literatura genera figuraciones, la historiografía feminista a menudo efectúa excavaciones. ¿Cuál es el destino del informante de los historiadores? Como sabe cualquier estudiante de historia, el saber histórico no se puede establecer a partir de un solo caso. Por eso, este capítulo no es trabajo histórico, de la misma manera que el capítulo I no hacía filosofía. La angustia del denominado trabajo interdisciplinario es que nos tenemos que valer de la formación metodológica de una sola disciplina, por muy transformada que esté. Este capítulo consta de dos relatos sobre el informante en la historia.

En el capítulo anterior, intenté sostener que una intimidad crítica con la deconstrucción podía ayudar a que la celebración feminista metropolitana de lo femenino reconociera una responsabilidad hacia la huella del otro, por no hablar de una responsabilidad hacia otras luchas. Tal reconocimiento es tanto una recuperación como una pérdida del completamente otro¹. La tarea de excavar, recuperar y celebrar el individuo histórico mujer, el esfuerzo de hacerlo accesible, se inscribe en este

¹ La obra de Melanie Klein sobre la reparación resulta pertinente a este respecto. El bebé evoca a partir de objetos parciales. A medida que el niño crece, empieza a construir personas enteras, una situación que determina la pérdida de la escena de diferencia original, caracterizada por el espacio de un sujeto incipiente y un objeto parcial, por lo general, el pecho. Cuando el escenario pendular de responsabilidad como reparación hacia las figuras paternas enteras (*imago* y «reales») se consolida, constituye en cierto sentido una conmemoración de esa pérdida inicial *como pérdida*. Evidentemente, no es éste el momento de compendiar el trabajo increíblemente meticuloso de Klein con niños. Espero elaborar sus sugerencias y posibilidades en el futuro. El texto más famoso en el que se plantea la idea de reparación es «Love, Guilt and Reparation», cit., pp. 306-343.

double bind del que partimos. Pero un mundo justo debe conllevar normalización; la promesa de justicia debe hacerse cargo no sólo de la seducción del poder, sino también de la angustia de que el saber deba eliminar la diferencia, así como la *différance*, de que un mundo totalmente justo sea imposible, siempre diferido y diferente de nuestras proyecciones, ese elemento indecidible ante el cual debemos arriesgar la decisión de que podemos escuchar al otro.

En 1982, el grupo de sociología de la literatura de Essex propuso una conferencia con el título «*Europe and Its Others*» [Europa y sus Otros]². Este título, que resultaría perfectamente adecuado en el momento actual, lo cual es una señal de la cantidad de trabajo realizado en la última década y media, estaba entonces poco meditado, por lo menos en tres sentidos. En primer lugar, el esfuerzo de presentar Europa como otro implica una meticulosa preparación disciplinaria en la cuestión del Otro, así como una impaciencia política con el tema de Europa. Aún no éramos un grupo con tales características. La tarea de analizar la representación de Europa por otras culturas requiere una preparación con la suficiente amplitud y profundidad para frenar los entusiasmos y condenas superficiales. (*The Invention of Africa* [la invención de África], de V. Y. Mudimbe, sigue siendo un modelo de la amplitud y la profundidad a las que me refiero)³. Es de esperar que la sociología de la política académica no impida que el experto tenga en consideración, *mutatis mutandis*, nuestras propias aportaciones teóricas.

En segundo lugar, el título alternativo, tal como se propuso hace una década y media, ignoraba el hecho de que la historia y la teoría que una conferencia así requería y, de hecho, debería querer exponer eran precisamente las de cómo Europa se había consolidado como sujeto soberano definiendo a sus colonias como «Otros», a la vez que las constituía, a fines administrativos y de expansión de los mercados, como casi-imágenes programadas de ese mismo sí-mismo soberano. En tercer lugar, la revisión propuesta suponía de manera nostálgica que una crítica del imperialismo restablecería la soberanía del sí-mismo perdido de las colonias, con lo cual se podría colocar de una vez por todas a Europa en el lugar del otro que siempre fue. A decir verdad, esto supondría renegar de una huella de ese otro, que lleva el vago nombre propio de «Europa», en nuestra propia historia híbrida; una Europa a la que hoy se invita a reconocer su propio pasado híbrido⁴.

² Las actas de esta conferencia se publicaron como Francis Barker (ed.), *Europe and Its Others*, Colchester, University of Essex Press, 1985, en dos volúmenes.

³ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, cit.

⁴ Sobre el pasado híbrido de Europa, véase J. Derrida, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, cit., p. 83 y la nota 28 del capítulo I. Una de las muchas virtudes de la obra de Homi Bhabha es que nunca ha perdido de vista el hibridismo del colonizado.

Si, en lugar de esto, las personas con nuestro perfil o *découpage* disciplinario se centraran en documentar y teorizar el itinerario de consolidación de Europa como sujeto soberano, es más, soberano y Sujeto, entonces, apuntaríamos a una geografía alternativa del «mundear» del Sur global actual. Cuando empecé este libro, «el Tercer Mundo» ofrecía todo un *campo* discursivo privilegiado dentro de la crítica radical metropolitana. En ese campo, «La Mujer del Tercer Mundo» constituía un significante particularmente privilegiado⁵. Tal como he mencionado ya, en la actualidad, en beneficio de la financiarización del planeta, se ha cambiado el lema de «las mujeres en el desarrollo» por «género y desarrollo»⁶. El resultado es un intercambio totalmente acelerado de estudios culturales entre Norte y Sur, donde las identidades nacionales se deben conservar intactas⁷. (El falso problema de la oposición racista-nacionalista a los estudios culturales, en lugar de la benevolencia imperialista globalizadora, hace que la autocritica encuentre particulares dificultades.) Sobre el terreno de este intercambio, la Mujer del Sur constituye un significante especialmente privilegiado, como objeto y mediador; a la par que, en el mercado, constituye el agente-como-instrumento predilecto de la capacidad globalizadora del capital transnacional⁸. Más adelante en este capítulo me referiré a la encarnación actual del instrumento del capital transnacional de las clases privilegiadas. Pero analicemos primero a la Rani de Sirmur, una encarnación anterior de la mujer de clase privile-

⁵ En un extremo, esta «Mujer del Tercer Mundo» es la estudiante perteneciente a una minoría étnica que asiste a clase dentro de una institución estadounidense privilegiada de educación superior. En el otro extremo, es la heroína sofisticada y paródica de «La mujer más pequeña del mundo», de Clarice Lispector: «The Smallest Woman in the World», en Clarice Lispector, *Family Ties*, traducción al inglés de G. Pontiero, Ustin, University of Texas Press, 1972, pp. 88-95 [ed. cast.: «La mujer más pequeña del mundo», *Lazos de familia*, traducción al castellano de C. Peri-Rossi, Barcelona, Montesinos, 1988; ed. or.: «A Menor Mulher no Mundo», *Laços de Família*, 2, São Paulo, Francisco Alves, 1961].

⁶ Este cambio aparece sin duda reflejado en diferentes documentos del Banco Mundial, aunque, en el momento en que escribo, no se ha merecido aún una entrada en su sitio *web*. Informo de ello desde la experiencia de la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres (Pekín, 1995). La descripción que el Banco Mundial hace del trabajo de «Director de Género y Desarrollo» puede ser de interés aquí (*The Economist*, 22 de marzo de 1997). Desde abril de 1997, el Banco Mundial ha abierto una página *web* sobre género «para promover el diálogo entre el Banco, sus socios y las organizaciones e individuos de todo el mundo interesados en *el género y el desarrollo*; y una vez que se haya probado íntegramente el sistema, la mayor parte del material estará disponible en este sitio para consultas externas» (cursiva mía).

⁷ Véase G. C. Spivak, «Translator's Preface», en *IM XXIII-XXIX*.

⁸ Para un análisis particularmente incisivo, véase Farida Akhter, «Eugenic and Racist Premise of Reproductive Rights and Population Control», en *Depopulating Bangladesh. Essays on the Politics of Fertility*, Dacca, Narigrantha Prabartana, 1992, pp. 41-56. Debería agregar enseguida que el corte aparentemente tendencioso de algunas de las posiciones, resultado de la amargura sitiada de la activista, no es nada en comparación con la ignorancia cultural sancionada y estereotipada que abunda de nuestro lado.

giada de otras latitudes como agente/instrumento del imperio naciente del capitalismo industrial⁹.

Una de las dificultades principales con la consolidación de una imagen del siglo XIX británico en India como objeto de conocimiento es que, durante la última década y media, se ha construido concienzudamente a la India británica como una mercancía cultural con una función dudosa. La profundización de la división internacional del trabajo a resultas del nuevo capitalismo microelectrónico, la proliferación de la agresividad neocolonial en todo el mundo, la posibilidad de un holocausto nuclear y, ahora, las exigencias de la globalización invaden la constitución de la vida cotidiana de los Estados Unidos anglo. La era de la *Pax Britannica*, captada con esplendor lírico surrealista en la televisión, el cine y los libros de bolsillo, proporciona al mismo tiempo a ese público una justificación del imperialismo, encubierto bajo el trazo de una autocritica manejable y benévola. Y, ¡ay!, esto es particularmente evidente en la historia y en la denominada crítica poscolonial archivística.

Es posible entrever el carácter desdeñosamente espurio del proyecto, en sus aspectos más superficiales, si lo comparamos, por ejemplo, con el del «cine nostálgico» estadounidense, que Fredric Jameson ha descrito como «historicismo [...] casi libidinal». En opinión de Jameson, «para los estadounidenses, la década de 1950» es «el más privilegiado de los objetos de deseo perdidos», en parte por lo menos porque constituye el símbolo de «la estabilidad y la prosperidad de la *pax americana*». Hablando de la «insensible colonización del presente por las modas de la nos-

⁹ Más adelante en este capítulo, se plantearán cuestiones en relación con la subalternidad y la palabra subalterna. Harish Trivedi está en lo cierto al sugerir que no deberíamos «buscar a la subalterna en una reina», pero se equivoca al creer que eso es lo que pretendo aquí; véase «India and Post-Colonial Discourse», en Harish Trivedi y Meenakshi Mukherjee (eds.), *Interrogating Post-Colonialism. Theory, Text and Context*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1996, p. 240. Dos puntualizaciones. En primer lugar, puede ser algo precipitado traducir «Rani» por «reina» (no propongo ninguna alternativa), con toda la parafernalia británica o europea que la palabra evoca (véanse las consideraciones sobre la «filosofía» africana en Paulin Hountondji, *African Philosophy. Myth and Reality*, traducción al inglés de Henri Evans, Londres, Hutchinson, 1983; y el problema de traducir *dharma* como «religión», *nyāya* como «lógica», etc., analizado en B. K. Matilal y G. C. Spivak, *Epic and Ethic. Indian Examples*, cit). En segundo lugar, cuando, en 1986, visité el «palacio» de Sirmur en Nahan, me impresionó que los documentos del archivo empezaran *después* de la Rani. La cuestión de lo colonial y lo precolonial y el uso de las mujeres bien situadas constituyen los hilos comunes de este capítulo, así como el tema de la tentativa de acto de habla de la mujer que representan el *sati* para la Rani y el contra-*sati* para Bhubaneswari, ninguno de los dos escuchado y considerado como tal. [Se conoce por *sati* el ritual funerario practicado en algunas comunidades hindúes por el cual la esposa que acaba de enviudar se inmoló en la pira funeraria de su marido. El término procede del nombre de la diosa Sati, también conocida como Dakshayani, que se inmoló, incapaz de soportar la humillación a la que su padre Daksha sometió a su marido Shiva (con vida). En la India actual el *sati* es muy poco frecuente y está prohibido (N. de la T.).]

talga» en una película como *Fuego en el cuerpo*, Jameson observa que «la puesta en escena se ha diseñado estratégicamente, con gran ingenuidad, para evitar la mayor parte de los signos que habitualmente transmiten la contemporaneidad de Estados Unidos en su era multinacional [...] como si [la película] se hubiera rodado en una década de 1930 eterna, más allá del tiempo histórico»¹⁰. No hace falta esta ingenuidad en el caso del simulacro espurio de la India imperial o del África colonial. El paisaje rural de *Gandhi* o *Memorias de África*, que pasa sin problemas por telón de fondo del *Raj* o de la colonia, es en realidad el paisaje de la India o el África rurales de hoy en día, sin ningún retoque. El diferente eco que ha tenido *Ghare Baire* (*The Home and the World*)^a en India y en Europa noroccidental constituye otro ejemplo muy al caso.

Contra estas tendencias disciplinarias y culturales de representación, propuse, a mediados de los años ochenta, una «lectura» de algo de material de archivo, fragmentos de «la documentación histórica no procesada»¹¹. En aquella fase, se trataba de reconciliar tal lectura con el hecho de que, dentro de la disciplina de la historia, figuras influyentes como Dominick LaCapra y Hayden White estaban poniendo en cuestión la prioridad que se daba a los archivos:

La idea de que el lenguaje [...] es el *instrumento de mediación* entre la conciencia y el mundo que la conciencia habita [escribe White con cierta sorna] [...], no constituye ninguna novedad para los teóricos de la literatura, pero los historiadores aún no se han dado por enterados, enterrados como están entre archivos, con la esperanza de encontrar, a través de lo que llaman una «criba de los hechos» o una «manipulación de los datos», la forma de la realidad que servirá de objeto de representación en el relato que escribirán «cuando hayan conocido todos los hechos» y por fin hayan «esclarecido la historia tal como fue»¹².

Mi posición podría estar en consonancia con la de White en tanto que una historiografía europea hegemónica del siglo XIX designaba los archivos como depósitos de «hechos» y yo proponía, en cambio, que había que someterlos a una «lectura».

¹⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, pp. 20-21 [ed. cast.: *Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, traducción al castellano de J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 47-52].

^a Esta película del cineasta bengalí Satyajit Ray, basada en la novela homónima de Rabindranath Tagore, fue traducida en España como *El mundo de Bimala*. [N. de la T.]

¹¹ Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 5.

¹² Hayden White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 125-126.

Los documentos que leí mostraban a los soldados y a los administradores de la Compañía de las Indias Orientales construyendo el objeto de representaciones que se convirtió en una realidad de India. Esto es «literatura» en el sentido genérico –en la medida en que los archivos conservan de manera selectiva el cambio de la episteme– como condición; con la «literatura» en sentido estricto –todos los géneros– como efecto. La distinción –entre archivo y literatura– se desdibuja algo más tarde. Para entender la distinción, el crítico literario debe recurrir a los archivos. Dentro de determinado registro de la teoría literaria, en cierto sentido muy valioso, es posible decir que se trataba de la construcción de una ficción cuya tarea consistía en producir toda una colección de «efectos de lo real» y que la «lectura errónea» de esta «ficción» producía el nombre propio «India». El colonizador se construye a sí mismo a la vez que construye la colonia. La relación es íntima, un secreto a voces que no puede formar parte del saber oficial.

Como crítica literaria de formación, era bastante escéptica con respecto a la prioridad que White concedía a la crítica literaria. Revelar la naturaleza irreductiblemente topológica del trabajo histórico restablece el equilibrio en la disciplina de la historia. Sin embargo, esta idea tendría peso si se planteaba desde una perspectiva igualmente preparada en la especificidad del estudio de la historia y del estudio de la literatura como disciplinas institucionalizadas. En «The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory» [El momento del absurdo en la teoría literaria contemporánea], junto a la meticulosa historia (narrativa) de la historia, la historiografía y la filosofía de la historia *dentro de la disciplinarización* de la historia, White presentaba una taxonomía laxa del desarrollo de la crítica literaria reciente, bastante exterior con respecto a la historia de su institucionalización. En ella, parecía aceptar el supuesto valor de los *New Critics* estadounidenses, cuya efigie ideológica sigue rigiendo nuestra disciplina. Esto le permitía llegar a un punto en el que podía hablar de la «moral» y la «estética» como si fueran una cuestión de mera preferencia en la elección de un campo¹³.

Quizá porque se benefició del trabajo pionero de White y de una exposición más benéfica a Derrida, Foucault y Lacan, la posición de Dominick LaCapra parece a la vez más audaz y más comedida. También él «insta al historiador intelectual a aprender de los avances [...] en crítica literaria y filosofía». Pero también es consciente de que

en este momento, las formas más experimentales de crítica literaria, si no sustituyen a las antiguas modalidades de crítica formal o «nueva», corren el riesgo de no pasar de ser delicadas miniaturas [...]. La «Historia» misma puede invocarse como categoría

¹³ H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, cit., pp. XI-XII.

extremadamente abstracta, de hecho atemporal, tanto para defender como para reprobar métodos de crítica más formales y micrológicos. O los «contextos» a los que se apela para desarrollar una interpretación pueden ser producto de conjeturas disparatadas, en vez de resultar de la investigación meticulosa¹⁴.

No obstante, LaCapra también nos advierte contra el «archivismo» entusiasta y acrítico, contra su

mística indiscriminada [...], estrechamente ligada a las pretensiones hegemónicas [...]. El archivo como fetiche es un sustituto literal de la «realidad» de un pasado que está «siempre ya» perdido para el historiador. Cuando está fetichizado, el archivo es algo más que un depósito de huellas del pasado que puede ser utilizado en su reconstrucción por deducción. Es un sinónimo del pasado que trae la experiencia mistificada de la cosa misma, una experiencia que es siempre cuestionable cuando lidiamos con textos escritos u otro tipo de inscripción¹⁵.

Estos consejos me parecen justos, aunque sigo preocupada por el estatus ontológico del «pasado» de una manera que se muestra propensa a las conjeturas disparatadas. Sin embargo, LaCapra produce estos consejos en defensa de la consideración que el historiador (occidental) tiene de las «grandes obras». Pero, tal como sugerí en el capítulo anterior, en una época de completa renovación epistémica y de establecimiento de una relación íntima entre lo «literario» y lo «colonial», la lectura de obras literarias puede suplementar la escritura de historia directamente y con sospechosa facilidad¹⁶. En el capítulo II, apunté que no es fácil que florezcan grandes obras de literatura en la fractura o discontinuidad tapada por un sistema legal extranjero que se hace pasar por la ley propiamente dicha, una ideología extranjera instaurada como verdad única y un conjunto de ciencias humanas ocupadas en establecer al «nativo» como otro que consolida al sí-mismo («violencia epistémica»). Para la primera parte del siglo XIX en India, el crítico literario debe recurrir a los archivos del gobierno imperial para suplementar la consolidación de lo que llegará a reconocerse como literatura «nacionalista». Una vez más, la introducción de la te-

¹⁴ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 344.

¹⁵ Dominick LaCapra, *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 92, nota 17.

¹⁶ Esta facilidad se refleja en la utilización que hace Benedict Anderson de la novela para producir una teoría influyente y cautivadora del nacionalismo en *Comunidades imaginadas*. Sobre la transformación del término «literatura» en el caso bengalí, véase Sumanta Banerjee, *The Parlour and the Streets. Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta*, Calcuta, Seagull Books, 1989.

mática del imperialismo modifica los argumentos radicales. «Con frecuencia, cuando se usa un documento pura y simplemente como una cantera de la que extraer hechos para la reconstrucción del pasado», escribe LaCapra, «se van eliminando las dimensiones que hacen de él un texto de determinado tipo, con su propia historicidad y sus relaciones con los procesos sociopolíticos (por ejemplo, las relaciones de poder)»¹⁷. Ni siquiera una reflexión sobre la construcción del objeto del imperialismo tan modesta como la del presente ensayo puede dejar de incurrir en tal error.

Quizá mi propósito sea desplazar (no trascender) la mera inversión de lo literario y lo archivístico implícita en gran parte de la obra de LaCapra. La literatura y los archivos me parecen cómplices, en el sentido de que ambos son un trenzado de condensaciones, un tráfico de símbolos compactados, que es demasiado fácil leer como repetición-con-un-desplazamiento uno del otro. La autoridad del autor es equiparable en este sentido al control del arconte, custodio oficial de la verdad¹⁸. Lógicamente, lo que nos interesa es la archivización.

En un contexto ligeramente diferente, repensando la historia intelectual, LaCapra propone que la «relación entre las prácticas del pasado y los relatos históricos de las mismas» es «transferencial»; y, añade, «utilizo “transferencia” en el sentido psicoanalítico modificado de repetición-desplazamiento del pasado en el presente, que a la vez influye necesariamente en el futuro».

La situación de transferencia en el psicoanálisis se caracteriza por un tira-y-afloja del deseo que funciona de *ambos* lados, tanto del lado de la persona que se está psicoanalizando como del psicoanalista, aunque el acento recaiga inevitablemente en el primero. Ambos pasan a ocupar la posición de sujeto en un intercambio progresivo-regresivo desigual. La tarea de «construcción» de una «historia» está en manos de ambos. Pretender reproducir este mecanismo en la historiografía disciplinar podría señalar simplemente el emplazamiento de una versión radical del deseo de poder del intelectual académico. Es posible detectar este deseo en el desliz entre la sugerencia de que la relación entre las prácticas pasadas y los relatos históricos es transferencial y, tal como continúa diciendo en cuatro párrafos LaCapra, la sugerencia de que, por más difícil que pueda ser, una «relación transferencial» debe ser «negocia[da] críticamente»¹⁹. En la primera posición, el historiador se tumba en el

¹⁷ D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, cit., p. 31.

¹⁸ Jacques Derrida, «Archive-Fever», *Diacritics* 25 (verano de 1995), pp. 9-63.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 72-73. El trabajo de Slavoj Žižek, cuando utiliza el modelo explicativo lacaniano para entender la ley (decididamente en minúsculas), sus consecuencias y su alcance, sigue constituyendo una excepción al círculo hermenéutico descrito en el texto. Véase en particular Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993. Esto puede perfectamente estar relacionado con el hecho de que, habiendo prestado sus servicios y estado activo en las más altas esferas del gobierno, Žižek demuestra una «responsabilidad» dentro del

diván con cierta incomodidad. En la segunda, la lógica de la analogía haría que el historiador compartiese la responsabilidad del psicoanalista. La distancia que el deslíz entre estas dos posiciones encubre se cifra precisamente en la metáfora de la «cura». Aunque por lo general tengo buena disposición hacia el uso que hace LaCapra del modelo transferencial en la crítica disciplinaria y en la crítica de la escuela historiográfica de la «historia de las mentalidades», no puedo pasar por alto el hecho de que encubrir el espacio de la «cura» inhabilita cualquier analogía metodológica tomada de la transferencia. En otro lugar, escribiendo directamente sobre la crítica *literaria* psicoanalítica, sostuve que quizá esta inhabilitación sea irreductible²⁰. El capítulo I considera la crítica, más seria, que hacen Deleuze y Guattari del propio psicoanálisis como producción de un equivalente general que gestiona la crisis del capitalismo. La metáfora psicoanalítica para la práctica disciplinaria transformadora en las humanidades no dejará de ser en ningún momento una catacresis, ya que no puede haber ninguna distinción entre neurosis de transferencia y rememoración fuera de la práctica clínica: por no mencionar que, por lo menos, de acuerdo con Freud, las neurosis de transferencia son la fuente de la ciencia²¹.

LaCapra es un pensador demasiado sofisticado para no sospechar esto. En lugar de esta catacresis, nos ofrece una «ficción»: «Constituye una útil ficción crítica creer que los textos de fenómenos que están por interpretar pueden contestarnos e incluso resultar lo bastante convincentes para hacernos cambiar de opinión»²². Si el «pasado» es totalmente «otro», esta «ficción útil» podría rastrear los mecanismos de construcción del otro *que consolida al sí-mismo*, del pasado como un presente pasado; una historia que constituye en cierto sentido una genealogía del historiador. Lo que está marcado es el lugar del deseo. No hace falta que insista en esta cuestión.

Me habría gustado establecer una relación de transferencia con la Rani de Sirmur. En lugar de ello, rezo por que su fantasma me asedie, sorteando la arrogancia

cálculo político que pocos críticos culturales académicos pueden tener. Si Freud marcó la pauta de la institucionalización de la lectura del relato como instanciación ética, el uso que Žižek hace de Lacan ofrece lecturas del relato como instanciación política, minimizando el problema habitual de leer el resumen del razonamiento como representación no mediada de la morfología psicoanalítica.

²⁰ G. C. Spivak, «The Letter As Cutting Edge», cit. Véase también G. C. Spivak, «Woman in Difference. Mahasweta Devi's "Dolouti the Bountiful"», cit. Ronald Inden tiene una interesante idea del material de la historia como «sueño» en *Imagining India*, Londres, Blackwell, 1990, pp. 55-56, 40-41; por supuesto, Inden no sugiere en estas páginas que el crítico pueda activar una transferencia. Para un relato como sueño contrafáctico y surreal, Bhudeb Mukhopadhyay, «Swapnalabdha Bharatbarsher Itihash», en Pramathanath Bisi (ed.), *Bhudeb Rachana Sambhar*, Calcuta, Mitra and Ghosh, 1969, pp. 341-374.

²¹ S. Freud, «Beyond the Pleasure Principle», *SE* XVIII 18, 50-51; «Más allá del principio del placer», *OC* CX [ed. or.: *Jenseits des Lustprinzips*, Frankfurt a. M., Fischer, 1920]. No estoy desde luego tomando en consideración la viabilidad del psicoanálisis como cura.

²² D. LaCapra, *History and Criticism*, cit., p. 73.

de la cura. No hay muchos textos en su nombre en los archivos. Y, desde luego, no hay ninguna pretensión de continuidad en la inscripción cultural entre su alma y el escenario mental de los archivistas. Para establecer esa especie de simulacro de continuidad está esa «violación epistémica» que invoqué en mi fase más ampulosa. Empezó con la generación del hijo de la Rani. Ella no fue más que el agente instrumental del asentamiento.

Verse asediada es también enterrar toda esperanza de «detectar las huellas de [un] relato ininterrumpido, al devolver a la superficie del texto la realidad reprimida y sepultada de [una] historia fundamental, [en la que] la doctrina de un inconsciente político encuentra su función y su necesidad», que era el proyecto de Fredric Jameson hace unos años²³. Si, para nosotras, la seguridad de la transferencia da paso a la posibilidad del asedio, también es verdad que para nosotras la única imagen del inconsciente es la de una serie radical de interrupciones discontinuas. En una mera mimesis de esta imagen, podría decirse que la historia epistémica del imperialismo es la historia de una serie de interrupciones, un desgarramiento reiterado del tiempo que no es posible suturar. Tal como he pedido con insistencia en el capítulo anterior, los estudios culturales actuales deberían pensárselo dos veces antes de seguir el deseo de lograr esa sutura imposible, refrendando la convicción imperial de Sartre: «Siempre hay una forma de comprender al idiota, al niño, al primitivo o al extranjero *si se dispone de la suficiente información*».

Pero si, en el mundo actual, nos aventuramos en el ruedo de la explotación (sobre el que escribiré en el último capítulo), los Amos y Amas de la globalización ponen tan poco empeño en neutralizar la discontinuidad epistémica con la mujer o la chica de las bases como los funcionarios de la Compañía con la Rani. Y, aunque las referencias al (pos)colonialismo se han tornado más frecuentes de lo que lo eran cuando estos capítulos se escribieron por primera vez, la historia de referencia sigue sin cambiar: la (auto)biografía legada de Occidente sigue disfrazándose de historia imparcial, incluso cuando el crítico se atreve a tocar su inconsciente²⁴.

²³ Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 20.

²⁴ Hayden White tiene su propia versión de un relato ininterrumpido cuya historia fundamental habría que restablecer: se trata de la historia de la propia conciencia, «la estructura profunda [tropológicamente progresista] de la imaginación histórica», «la única tradición de pensamiento histórico» (H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, cit., pp. IX-X). Todo se desarrolla aquí como si el signo «conciencia» no tuviera historia, ni especificidad geopolítica. También Fredric Jameson explota el psicoanálisis para formular su teoría del «inconsciente político» como inmenso contenedor del relato ininterrumpido de la historia fundamental. Construye una analogía adecuada entre el modelo de sujeto y los órdenes discursivos de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real del pensamiento lacaniano, por un lado, y el funcionamiento del texto y de la historia, por otro. A

Al asedio de la transferencia, el inconsciente como interrupción. Debo confesar que no he podido dejar de jugar con fragmentos de terminología freudiana. Hasta donde alcanzo a comprender mi propia práctica, lo hago para extraer un vocabulario interpretativo seductor y arriesgado y un poderoso conjunto de metáforas, no para construir un Sujeto sociopolítico colectivo, ni tampoco para encontrar una analogía de la lectura en la situación psicoanalítica. Más sobre esto luego. El campo de la crítica tercermundista se ha cargado tan rápidamente que debo repetir otra versión de la advertencia metodológica que planteé en mi lectura de la referencia de Hegel al *Gitā*: en Estados Unidos, el tercermundismo que circula en la actualidad en las disciplinas de humanidades es con frecuencia abiertamente etnicista o primitivista. Al leer aquel fragmento de Hegel, estaba metiéndome en ese papel para ofrecer un mensaje subversivo. En este caso, no hay una subversión tan clara. Nací en India y cursé mis estudios de educación primaria, secundaria y superior allí, incluidos dos años de doctorado. Por lo tanto, cabría ver mi ejemplo indio como una investigación nostálgica de las raíces perdidas de mi propia identidad. Y, sin embargo, a la vez que sé que no es posible adentrarse libremente en los matorrales de las «motivaciones», quisiera sostener que mi proyecto principal consiste en recelar de este tipo de nostalgia, abrigada por profesores de universidad en el exilio autoimpuesto de la migración económica eurocéntrica; porque yo misma siento ese recelo. Recorro a material indio porque, a falta de una preparación disciplinaria avanzada, ese accidente de nacimiento y educación me ha proporcionado una *sensibilidad* para el lienzo histórico y un dominio de las lenguas pertinentes que constituyen útiles herramientas para una *bricoleur*, en particular si está pertrechada de escepticismo marxista hacia la «experiencia concreta» como árbitro definitivo y de una crítica de las formaciones disciplinarias. No se puede considerar el ejemplo indio como representativo de todos los países, naciones, culturas, etc., que cabe invocar como el Otro de Europa en tanto que Sí-mismo. Esta advertencia parece aún más necesaria en la medida en que, en el otro extremo, los estudios del siglo XVIII inglés, francés y alemán se siguen presentando reiteradamente como *representativos* del surgimiento *del* consenso ético, a la vez que los estudios de Emerson, Thoreau y Henry Adams se plantean como un estudio del espíritu *estadounidense*. Utilizo a Mahasweta porque soy bilingüe de bengalí e inglés y ella es literalmente un ejemplo poscolonial.

Con el objeto de preparar el escenario para la Rani de Sirmur, estudiemos tres ejemplos de las series de «Actas» –despachos, cartas, consultas que viajan al paso

mi juicio, Dominick LaCapra ha logrado analizar esta problemática maniobra, sugiriendo que se trata de una apropiación de Lacan seriamente errada (D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, cit., pp. 245-251).

lento del caballo, a pie, con barcos que dan la vuelta al Cabo trabajosamente, y las plumas de oca de escritores y copistas— que rodean las maniobras medio olvidadas del «Asentamiento» en los muchos Estados de las colinas de Shimla, en las primeras dos décadas del siglo XIX²⁵. Se trata de las tierras altas de matorrales del bajo Himalaya, entre el Panyab propiamente dicho al oeste, Nepal y Sikkim al este y lo que vendrían a llamarse las Provincias Noroccidentales —el actual Uttar Pradesh— al sur. La región se extiende entre dos grandes ríos, el Sutlej y el Yamuna, y, por lo tanto, dos valles se abren paso por el monte, los valles o *dāns* del Kaardah y del Dehra. Los muchos reyes de estas colinas vivieron un equilibrio heterogéneo y precario, rodeados por el vigor militar y político de los sijs del Panyab y los gorkhas de Nepal y por aquellos «poderes supremos», relativamente remotos, del emperador mogol y del rey patán de Delhi, este último mediante su representante, el *Nazim*^b de Sirhind. Se trata de un panorama de dispersión constante del espacio de poder que dura siglos,

²⁵ Para orientar al crítico literario, habría que señalar que se trata de un periodo más de un siglo anterior a la época ficticia de *Pasaje a la India* (1924). El espacio ficticio de esa novela es un Estado nativo con una colonización muy asentada, en el que se hacen sentir los primeros clamores de la liberación nacional. La experiencia personal de Forster se desarrolló en una India Central más exuberante y menos lejana. Los Estados de los que estoy hablando, en las estribaciones del Himalaya noroccidental, formaban parte de un juego totalmente diferente. (Véase Peter Hopkirk, *The Great Game*, Nueva York, Kodansha, 1994 y G. C. Spivak, «Foucault and Najibullah», en Kathy Komar y Ross Schilder [eds.], *Lyrical Symbols and Narrative Transformations. Essays in Honor of Ralph Freedman*, Columbia [SC], Camden House, 1997.) Acomodando ambos juegos, existe ahora un interés por encontrar en estos Estados una «India hindú», contrapuesta a la «India británica», base de la República Independiente de India. Esto puede a su vez abrir la vía para una teocracia que funcione con una estructura aparentemente democrática. Véase, por ejemplo, un «documental» sin mediaciones dirigido por vástagos de estos Estados, que pone en escena a una Rani «moderna», que habla en inglés, hace campaña electoral y procura formación cultural a la siguiente generación, una formación que incluye la defensa del suicidio de las viudas como libre elección en un momento de exaltación que trasciende el sentido común ordinario (*A Zenana. Scènes and Recollections*, vídeo independiente dirigido por Roger Sandall y Jayasinhji Jhala, 1982). Lo que legitima esta opinión por inversión es la posición superficialmente «feminista» de acuerdo con la cual las mujeres siempre actuaban coaccionadas. Más adelante en este capítulo me extenderé sobre el suicidio de las viudas. Compárese la «modernización» sin mediaciones de una película como *Diganta*, dirigida por la cineasta india Aparna Sen, feminista, burguesa e implacablemente individualista, que intenta reivindicar el aborto como un metónimo no cuestionado de un «derecho reproductivo» entendido de manera algo burda como derecho de propiedad, con una historia en la que una esposa embarazada infantilizada con un marido que toca la guitarra aborta por despecho porque «no se le permitía» continuar con su carrera ofreciendo un espectáculo de baile en una ciudad lejana. Sobre la construcción del baile clásico como terreno de carreras femeninas y, dentro del discurso poscolonial, como «ejecución [performance] feminista», véase mi «How to Teach a “Culturally Different” Book», en Francis Barker *et al.* (eds.), *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*, Manchester, University of Manchester Press, 1994, p. 131.

^b Palabra en urdu que designa a la máxima autoridad de un gobierno local. [*N. de la T.*]

con representaciones de la representación que funcionan bien a pesar de que no incluyen a nadie como representación de la verdad –y, sobre todo, no están animadas por ningún deseo de competir con esos cuatro grandes poderes que rodean la región–. Por lo tanto, cuando, el 2 de agosto de 1784, David Ochterlony, en consulta secreta, escribe al gobernador general en el consejo: «La agresión de los *goorkahs* nos obligó a recurrir a las armas *en vindicación de nuestro honor ofendido*», la mayoría de los Estados de las colinas no se mostraron, y de hecho no podían mostrarse, particularmente propensos a tomar partido²⁶. Lo cual proporcionó a la Compañía de las Indias Orientales el pretexto para arrogarse el derecho de asentarse en estos Estados.

Esta descripción mínima es necesaria para introducir mi primer ejemplo, que llega de la pluma del capitán Geoffrey Birch (un agente adjunto del gobernador), en una carta a Charles Metcalfe, administrador colonial en Delhi. Metcalfe envía una copia a John Adam, secretario del gobernador en Fort William, Calcuta. Estamos a finales de 1815. La copia de la carta del joven Geoffrey Birch (nacido en una familia de pequeños comerciantes de Middlesex poco antes de la Revolución francesa, por lo tanto, con veintinueve años en aquel momento) está tardando su tiempo, viajando ochocientos kilómetros por la llanura indogangética, desde el administrador colonial en Delhi hasta el secretario del gobernador en Calcuta. Entretanto, Birch está haciendo carrera, cabalgando por las colinas con un solo escolta nativo, una frágil figura romántica si la encontráramos en las páginas de una novela o en la pantalla. En realidad, está dedicado a la consolidación del sí-mismo de Europa, obligando al nativo a cargar el espacio del Otro en su propio terreno. En el capítulo II, hemos visto la versión lograda de esto en «William la conquistadora». El colonizador está mundeando de nuevo *su mundo* (el *de ellos*), que dista mucho de ser mera tierra sin inscripción alguna, obligándoles a aclimatar al extranjero como Amo. Es posible, por supuesto, encontrar descripciones de esto mucho más «densas» en las colonias de pobladores, un mundeear infligido sobre los americanos «nativos», los sudafricanos negros, los aborígenes australianos, los suomi de Europa septentrional...

Tal como se mencionaba en el capítulo anterior, el mundeear de un mundo sobre una tierra sin inscripciones hace alusión a «El origen de la obra de arte», de Heidegger. Por retomar la argumentación, Heidegger sugiere que el combate entre el mundo que se erige y la tierra que acoge y refugia –se trata de una violenta metáfora-concepto de la violación– se disputa –se desarrolla o se plantea como combate– en la obra de arte como obra. Muchos de los ejemplos de Heidegger en este ensayo son espaciales. Si se utiliza la metáfora-concepto heideggeriana de la tierra y el mun-

²⁶ *Board's Collections* 1819-1820, extracto de las consultas secretas de Bengala, s.f. Todas las fuentes de archivo se encuentran en la India Office Library en Londres.

do para describir el proyecto imperialista, lo que surge de la violencia de la fisura (*Riss* en Heidegger contiene la violenta insinuación de una fractura —«la disputa del combate», «la intimidad de los contendientes»—, en lugar de la connotación relativamente fría de una brecha) es la coseidad [*Dinglichkeit*] multiforme de un mundo representado sobre un mapa, no meramente la «materialidad del óleo, afirmada y exaltada por derecho propio», como en una obra maestra de arte europeo, comentada interminablemente por el filósofo y el crítico literario²⁷. Los agentes de esta transformación cartográfica en sentido estricto no son sólo grandes nombres como Vincent van Gogh, sino también gente pequeña y poco importante como Geoffrey Birch, así como los responsables de la formulación de las directrices políticas. La técnica es la gran técnica anónima del capital, entendido, como hemos visto en el análisis de Ranajit Guha en *A Rule of Property*, como fisiocracia, mercantilismo, libre comercio o, incluso, misión civilizatoria (productividad social). Estoy insinuando asimismo que el presupuesto necesario y sin embargo contradictorio de una tierra sin inscripción alguna, que es la condición de posibilidad del mundear de un mundo, genera la fuerza para hacer que el «nativo» se vea a sí mismo como «otro». En mi opinión, para el modo de puesta-a-trabajar de la deconstrucción, el valor de la teoría heideggeriana se determina en la fuerza de hacer y deshacer el mundo mundeado en el trabajo (en este caso, de asentamiento imperial). El relato de esta historia es una minúscula parte de ese campo de fuerzas interminable.

Jorge III no exigía de sus cadetes sino que contasen con «una base sólida en fracciones comunes, tuviesen [...] buena letra y conociesen la Gramática latina»²⁸. El Comité Militar de la Compañía de las Indias Orientales seguía las mismas normas. Con esta preparación intelectual y trece años de servicios como soldado (se alistó con die-

²⁷ M. Heidegger, «The Origin of the Work of Art», cit., pp. 174, 188 [ed. cast.: pp. 41, 54]; F. Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, cit., p. 59 [ed. cast.: p. 26]. Es posible que la actitud de Heidegger hacia este «combate» en 1935, fecha de la primera redacción de su ensayo, estuviera lejos de ser benévola. Compárese, por ejemplo, la orquestación de la palabra *Streit* (conflicto/combate) en las frases alemanas de las que he extraído mis dos citas. La primera pertenece al apartado titulado «La obra y la verdad» y la segunda, al apartado «La verdad y el arte»: «*Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde*» [El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre el mundo y la tierra]; «*der Streit ist kein Riss als das Aufreissen einer blossen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden*» [El combate no es un rasgo en el sentido de una desgarradura, de una mera grieta que se rasga, sino que es la intimidad de la mutua pertenencia de los contendientes]. No está bien rellenar estas siluetas con la historia del asentamiento imperial, aunque Heidegger coquetea constantemente con ello. Hemos vuelto al argumento de De Man sobre Kant y Schiller. Con un poco de ayuda de Derrida (que eterniza «El origen de la obra de arte» en *La vérité en peinture*), interpreto a Schiller para el Kant de Heidegger.

²⁸ «Regulations for the Admission of Gentlemen Cadets into the Royal Military Academy at Woolwich», *Service Army List. Bengal II*, archivos militares, s.f.

ciséis años), el capitán Birch desliza un discurso por debajo de otro, violenta y eficazmente. Su carta lleva las siguientes palabras, en absoluto raras en aquella época y en aquellos contextos: «[He emprendido este viaje] para que la gente sepa de quién son súbditos, ya que sospechaba que no se les había informado adecuadamente de ello y, en efecto, no parecen haber oído de nuestra existencia más que por la conquista de los *goorkah* y por haber visto recorrer la región a algunos europeos»²⁹.

Birch, recorriendo la región a caballo, se ve a sí mismo como una imagen representativa. Ante su presencia y sus palabras, el rumor queda sustituido por la información, la imagen del europeo en las colinas deja de ser la del extranjero y se reinscribe como la del Amo, la del soberano como Sujeto con una «S» mayúscula, a la vez que el nativo queda reducido al sujeto sometido, en minúsculas, que consolida. El valor de verdad del extranjero se establece como punto de referencia de la verdadera (inserción en la) historia de aquellas regiones salvajes.

Dejemos que el capitán Birch como agente de determinación quede ahí para recordarnos que el «Poder Colonizador» está lejos de ser monolítico, que su composición de clase y su posicionalidad social son necesariamente heterogéneas.

El segundo ejemplo que propongo está sacado de una carta de consulta secreta del comandante general sir David Ochterlony, supervisor y representante del gobernador general en el consejo, escrita para John Adam, secretario del gobernador. Al contrario que Birch, el general Ochterlony era un gentilhombre y detestaba cordialmente a los habitantes de las colinas. Se trata del tipo de persona que imaginamos en el primer arrebato de entusiasmo contra el imperialismo. Su carta contiene las siguientes memorables palabras, de nuevo nada inusuales en boca de un hombre de su posición. El sutil equilibrio antitético recuerda de hecho a un personaje de ciertas novelas decimonónicas sobre el imperialismo como misión social, en la línea del St. John Rivers de *Jane Eyre*: «El señor Fraser [...] considera que los habitantes de estas tierras altas poseen el germen de todas las virtudes, pero yo no veo en ellos más que toda la brutalidad y la purfidia [*sic*]^c de las épocas más rudas, sin el coraje que les es propio, y toda la depravación y la traición de la actualidad, sin el conocimiento ni el refinamiento que la caracterizan». El ejemplo concreto que quiero poner sobre la mesa procede del último párrafo de la carta: «No creo», escribe Ochterlony, «que la restauración se reciba tanto como una obligación, sino más bien como un derecho, y espero descontento y quejas entre dientes, aunque no turbulencias [...], ante cualquier juego que no devuelva el Territorio sin enajenaciones y los ingresos tributarios intactos en todas sus relaciones feudales»³⁰. Tal vez teniendo

²⁹ *Board's Collections*, 1819-1820, extracto de las consultas secretas de Bengala, s.f.

^c En el texto aparece escrito «*purfidy*», en lugar de la palabra inglesa «*perfidy*» [perfidia]. [*N. de la T.*]

³⁰ Correspondencia Secreta de Bengala, 27 de septiembre de 1815.

en cuenta que lo que estaba en juego para la Compañía de las Indias Orientales era el establecimiento y la extensión de sus derechos comerciales y de su mercado, un análisis ilustrado habría considerado que la denominada restauración era un derecho de los reyes nativos. Pero me parece que, desde el punto de vista histórico, no habría muchos motivos para creer con una perspectiva tan ilustrada al sifilítico *Raja Kurrum Perkash [sic]* de Sirmoor, sobre el que escribe Ochterlony. Un dato más interesante para nosotras es que, aunque el Territorio no se restituyó sin enajenaciones y los ingresos tributarios se habían reducido a menos de la mitad, una vez más, la posición de sujeto del «nativo» (del Rey) se rescribió como posición del objeto del Imperialismo. Lo que al principio se percibía como un derecho acabó aceptándose como una obligación, como estar obligado. Éste es muy a menudo el punto de vista ilustrado actual: que las víctimas del imperialismo no deben sentir *más que una obligación* a largo plazo. No hay ninguna necesidad aquí del concepto de inconsciente sociopolítico. Si queremos mantenernos dentro de la fantasía freudiana, podemos decir que se trata del momento de la segunda elaboración.

El tercer ejemplo que quiero proponer se refiere a un pasaje suprimido por el consejo de control de la Compañía de las Indias Orientales en una carta para Lord Moira, marqués de Hastings, gobernador general en el consejo, cuyo borrador había sido redactado por el Comité de correspondencia de las oficinas de la Compañía en Leadenhall Street, ciudad de Londres. Si de Geoffrey Birch a David Ochterlony había que subir un peldaño de clase, del supervisor del gobernador general al mundo en el que el consejo de la Compañía corrige la reprimenda que la directiva dirige al gobernador general hay que dar un salto a la estratosfera. Que sirve para volver a hacer hincapié en la heterogeneidad de los «Poderes Coloniales». Somos una vez más testigos de la producción de alterización. En estas líneas, se hace una distinción entre los Estados nativos y «nuestros gobiernos [coloniales]».

El contexto básico es el siguiente: el gobernador general estaba permitiendo que hubiera subalternos prestando sus servicios a cambio de media paga en las tropas regulares de los gobiernos nativos. La junta directiva redactó el borrador de una carta para reprenderle. El pasaje me resulta interesante porque visibiliza, en toda su brutalidad, las directrices que, por lo general, podemos encontrar en los terrenos más generales de la producción ideológica, como la educación, la conversión religiosa o la receptividad al derecho consuetudinario.

Si el proyecto del imperialismo consiste en componer violentamente la episteme que «significará» (para otros) y «conocerá» (para el sí-mismo) al sujeto colonial como otro casi en-sí-mismado de la historia, el ejemplo de este pasaje suprimido señala explícitamente lo que está siempre implícito: que el significado/saber se cruza con el poder. El pasaje suprimido, que revela la retirada de la instrucción militar, es tan eficaz en la invención de una respuesta a la pregunta de «¿quién es el nativo?»

como mis otros ejemplos. El relato del imperialismo-como-historia resulta particularmente inteligible en tanto que planificado; y, en este caso, al contrario de lo que sugiere Foucault, el «modelo de la lengua [*langue*] y de los signos» es cómplice de «aquél de la guerra y la batalla»³¹.

La junta directiva redactó el pasaje que cito a continuación y que, más tarde, el consejo de control de la Compañía de las Indias Orientales suprimiría. La carta que finalmente recibió el gobernador, y que puede encontrarse en los Archivos Nacionales de Nueva Delhi, no contiene el siguiente pasaje:

La primera cuestión, primordial, en la que ha errado ha sido la de haber permitido que europeos que no estaban al servicio de la Compañía permanecieran en India. [Esta práctica] puede conducir a una mejora implícita de la Disciplina de las Tropas de los Poderes Nativos y esto también a través de la Agencia de Oficiales, a quienes, al no estar sometidos a la Ley Marcial, es imposible poner debidamente bajo el control de los Gobiernos indios [los Gobiernos de la Compañía de las Indias Orientales en las Presidencias de Bengala, Bombay y Madrás]. El grado limitado de ciencia, compatible con una buena política, que hay que impartir a las tropas de los poderes nativos aliados con el gobierno británico debería ser impartido por oficiales a nuestro servicio: porque sólo de esos oficiales tenemos una garantía firme de que no se irá más allá de nuestras intenciones³².

La audaz franqueza del pasaje salta a la vista en la primera lectura. No debemos olvidar que formaban parte en aquellos momentos de la Junta directiva esas mismas «santas autoridades» cuya obsesión por la cristianización de India es demasiado conocida para insistir en ella: Charles Grant, Edward Parry y otros. Aquí no me preocupa tanto la política de dar el cristianismo con una mano y asegurar la superioridad militar con la otra de una manera tan absolutamente manifiesta, sino la estrategia de representación planificada del amo y el nativo (una oposición con un matiz diferente al de aquella otra más familiar del amo y el esclavo). El amo es el sujeto de la ciencia o el saber. La ciencia en cuestión en este caso es la ciencia «interesada» de la guerra y no el saber «desinteresado» como tal. La manipulación de la pedagogía de esta ciencia se produce también con el «interés» de crear lo que acabará por percibirse como una diferencia «natural» entre el «amo» y el «nativo», una diferencia de potencial humano o racial.

³¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*. 1972-1977, traducción al inglés de C. Gordon et al., Nueva York, Pantheon, 1980, p. 114.

³² *Despatches to Bengal* LXXXII, serie 13.990-14.004, *Draft Military Bengal*, 8 de diciembre de 1819.

El comité de correspondencia de la Compañía dejó pasar este audaz pasaje. El consejo de control lo suprimió y ordenó sin más que se abandonase la práctica de empleo temporal de subalternos. En lugar de los pasajes suprimidos que acabo de leer, escribieron lo siguiente:

Crea usted o no que estas órdenes son correctas, nuestro deseo es que sean obedecidas sin reservas; y es también nuestro deseo que no nos volvamos a ver en la desagradable alternativa de o bien cometer un acto de manifiesta severidad o bien consentir en una disposición no sólo resuelta sin nuestro consentimiento, sino de tales características que se debería haber sabido de antemano que no contaría con nuestra aprobación.

Siguiendo con nuestra fantasía freudiana o, más bien, de psicoanálisis disparatado, vemos aquí algo que se acerca al proyecto de producción de la imagen del Amo europeo como un superyó (paranoico-esquizofrénico), una espantosa figura en la que el derecho y la ley *deben* coincidir: nuestro deseo es vuestra ley si vos gobernáis en nuestro nombre, aún antes de que ese deseo se haya enunciado como una ley que obedecer³³.

Los tres ejemplos que he planteado anuncian, de diferentes modos, (a) la instalación del extraño divisado como sujeto soberano de información; el agente es un instrumento: capitán Geoffrey Birch; (b) la reinscripción del derecho como estar-obligado, el agente es un estereotipo del villano imperialista: el comandante general sir David Ochterlony; y (c) el amo escindido en la metrópolis que expresa prolepticamente un deseo como ley: el agente es anónimo porque está integrado en la Compañía. Los tres participan de la producción de un texto «otro»; la «verdadera» historia de los Estados nativos de las Colinas.

De los tres grandes críticos europeos de la ideología y la racionalidad –Marx, Nietzsche y Freud–, Freud es el único que trabajó dentro de una institución y que,

³³ Melanie Klein resulta de nuevo de máxima utilidad aquí. Véase en particular Melanie Klein, *The Psycho-Analysis of Children*, traducción al inglés de A. Strachey, Nueva York, Free Press, 1984. Cuando el superyó paranoico-esquizofrénico se convierte en el superyó depresivo, es mucho más discreto. Éste es el sujeto colonial. Klein es clara sobre el papel de la violencia en la formación de la conciencia. Podemos utilizar sus intuiciones para entender cómo se produce el crítico poscolonial en la actualidad. Llamo a esto violación habilitadora. A Benita Parry le gustaría negarlo y Deleuze y Guattari lo rechazan. Hablé de Parry en el capítulo anterior. Sobre la admiración y la crítica de Deleuze y Guattari hacia Klein, véanse las referencias diseminadas en *El Anti-Edipo*. No cabe duda de que Klein es descriptiva y curativa y no analítica y revolucionaria. Sin embargo, puede que los autores la juzguen mal cuando sugieren que el objeto parcial en Klein está *textualmente* sujeto a una «unidad perdida o totalidad por venir» (G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 324; ed. cast.: 334). Desarrollar esta objeción aquí estaría fuera de lugar.

de hecho, trabajó para formar una ciencia institucional. El conflicto entre la crítica del sujeto intencional y el trabajo de institución de una «ciencia» da vida a los por menores del texto de Freud. En él podemos hallar un modelo admonitorio, a escala mucho mayor, para nuestro propio deseo de practicar y producir una crítica «interesada» *dentro de las disciplinas académicas*³⁴. Por el contrario, encontrar en el psicoanálisis una taxonomía diagnóstica o rebatirlo con otra supone ignorar que Freud problematizaba cualquier exposición de método que empezara putativamente con «elijo porque...».

En los capítulos clásicos de *La interpretación de los sueños* sobre la elaboración onírica, Freud desarrolla la noción de «sobredeterminación» como principio de invención de imágenes en el texto onírico. Cuando leemos un texto onírico, no podemos atenernos a una simple teoría del texto como expresión, donde la causa de la expresión es la conciencia deliberativa del sujeto, plenamente presente para sí misma. Por lo tanto, se puede sugerir que, al extender la noción de «determinación», Freud está trabajando dentro de la tendencia filosófica que se centra en la determinación –*Bestimmung* o disposición– en lugar de en la causalidad. Cuando estamos intentando abordar una invención tan heterogénea como es la representación imperialista del imperio, la noción de representaciones determinadas resulta mucho más útil que la de causa deliberada o (sobre la que se ha) deliberado. Con este espíritu, paso a adentrarme brevemente en el discurso de Freud, *no* porque desee comparar el texto producido por el imperialismo con un sueño³⁵.

Freud habla habitualmente de la sobredeterminación de las imágenes de un texto onírico como de una condensación de muchas determinaciones: *mehrfach determiniert*. Sin embargo, en el apartado sobre «Los medios de representación del sueño», Freud, hablando todavía de la sobredeterminación, utiliza la expresión *anders determiniert* (determinado de otro modo). La *cualidad* de las imágenes del texto onírico aparece determinada *de otro modo* «por dos momentos [*Momente*] independientes entre sí». ¿Está utilizando Freud la palabra «Momento», filosóficamente cargada, pero traducida en la *Standard Edition* inglesa por el término más coloquial «factor», en un sentido preciso? No podemos saberlo³⁶. Aún concediendo el

³⁴ El excelente artículo de Laclau, «Deconstruction, Pragmatism, Hegemony», acoge este conflicto como una solución en lugar de como una aporía admonitoria que siempre debe inducir a error en el momento mismo en que algo nace en el futuro anterior, el futuro como pasado. Ernesto Laclau, «Deconstruction, Pragmatism, Hegemony», en Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Nueva York, 1996.

³⁵ De haber un «deseo» designado que accionara esta afirmación, tendría una interpretación trivial.

³⁶ SE IV 330; OC XVII; ed. or.: *Die Traumdeutung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1899 [López Ballesteros también traduce *Momente* por «factores»: «La intensidad de los elementos del sueño aparece determinada en otra forma distinta y por dos factores independientes entre sí» (N. de la T.)]. Los si-

beneficio de la duda a Freud, el estilista, los dos momentos independientes que determinan el texto onírico de otro modo parecen vinculados a dos momentos filosóficos diferentes de aparición de la conciencia. El primero es nuestra vieja amiga «la satisfacción del deseo», en la que la agencia [agency] psíquica parece próxima a la conciencia deliberativa que identificamos coloquialmente con nuestro «sí-mismo». En cuanto al segundo momento, Freud utiliza la palabra con la que se cubre cuando quiere hacer un uso estratégico de la cuestión de la agencia [agency]: «arbeit». Advirtamos el tono de vacilación y la metáfora económica de su lenguaje: «Este principio, empíricamente establecido, puede ser formulado en los siguientes términos: los elementos que muestran mayor intensidad en el sueño son aquellos cuya formación [Bildung] ha exigido una *labor de condensación* mayor [die ausgiebigste Verdichtungsarbeit in Anspruch genommen wurde]». ¿Quién sabe si Freud está en lo cierto? Lo único que advertimos es que está marcando el lugar de un deseo parecido al nuestro: el deseo de contener en *un* pensamiento algo parecido a un deseo y una economía. En el texto que estamos leyendo, el deseo de no culpar a una «potencia colonial» o «británica» monolítica y cuasi-deliberativa y, a la vez, de no fingir que entender es perdonar. «Esta condición [Bedingung] y la anteriormente señalada de la satisfacción de deseos», escribe Freud, «habrán de poder ser expresadas con una única fórmula». Aquí no está hablando del tipo de imagen que constituye el texto onírico, sino más bien de la «transmutación de todos los valores psíquicos» en ese determinarse de otro modo. ¿Qué mejor metáfora-concepto cabría encontrar para los cambios discursivos transmutadores que he observado en los pequeños fragmentos de material de archivo citados?

Utilizando, entonces, la metáfora-concepto freudiana como modelo formal en vez de metodológico, me dispongo a sugerir que revelar únicamente las determinaciones de raza, clase y género de las prácticas sociales es considerar la sobredeterminación sólo como muchas determinaciones³⁷. Si nos percatamos de que las explicaciones y los discursos están irreductiblemente fracturados por la violencia epistémica del imperialismo monopolista, comenzamos a contemplar la posibilidad

güentes tres pasajes freudianos están extraídos de la misma página. Merece la pena observar que, en Hegel, el «Ser-ahí [Dasein] es ser determinado [lo que escapa a la traducción inglesa, “determinate being [Dasein] is determinate being” (el ser determinado [Dasein] es ser determinado), es el “nombre” del ser determinado (Dasein), que en alemán está determinado]; su determinación es determinación-en-el-ser [seiende Bestimmtheit], cualidad», en G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, traducción al inglés de A. V. Miller, Nueva York, Humanities Press, 1976, p. 109, cursiva del autor [ed. or.: *Wissenschaft der Logik*, Berlín, Duncker und Humblot, 1812, 1813, 1816]. Un análisis del juego entre el *determinieren* freudiano y el *bestimmen* hegeliano nos llevaría demasiado lejos.

³⁷ Ésta es la base del pluralismo de los Nuevos Movimientos Sociales. Véase E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., p. 198.

de una determinación cuya base es de por sí una figuración: un «determinarse de otro modo». Desde luego que Freud no habla nunca de imperialismo. Pero la noción de figuración de base (muy diferente del *no*-fundacionalismo) aflora en el discurso freudiano omnipresente de la *Entstellung* o deformación como fundamento en la aparición de significado.

Consideremos primero el relato de los modos de producción, nuestro objeto de investigación en el último apartado del capítulo I. El momento histórico de nuestra historia se consideraría como un espacio de transición del semifeudalismo al capitalismo no del todo correcto, ya que, por regla general, se estima que las configuraciones correctas se encuentran sólo en Europa.

Resulta fácil conjeturar que la compañía de Mercaderes Unidos que comerciaba en las Indias Orientales, también conocida como Compañía de las Indias Orientales, prefiguró la relación cambiante entre formación estatal y gestión de la crisis económica en la que vivimos en la actualidad. Los intereses de la compañía no pasaron de comerciales a territoriales por pura casualidad. (No es posible insistir lo bastante en que, con la globalización financiera, la rueda vuelve al punto de partida. Hoy en día, los intereses del capital financiero requieren la desautorización del Estado. Si nos quedamos encerrados en cuestiones de comercio mundial exclusivamente, no apreciamos todo el alcance del anudamiento textual y la utilización de las mujeres en su seno)³⁸.

Como primera gran compañía transnacional *ante litteram*, la Compañía de las Indias Orientales siguió lo que parecía una ley necesaria y se embarcó en la empresa de formación de un Estado. Produjo el escándalo de un Estado deforme y mons-

³⁸ Chandra Talpade Mohanty, basándose en los abundantes conocimientos de las dos últimas décadas, observa con acierto que las mujeres están desempeñando un papel crucial en el sostenimiento del mercado mundial. (Véase C. T. Mohanty, «Women Workers and Capitalist Scripts. Ideologies of Domination, Common Interests and Politics of Solidarity», en M. Jacqui Alexander y C. T. Mohanty [eds.], *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Features*, Nueva York, Routledge, 1997, en particular pp. 5 y 7.) Sin embargo, en la financiarización, la microempresa de mujeres –engatusamiento mediante créditos sin consecuencias en términos de infraestructuras– expone a las mujeres más pobres del campo a la explotación comercial directa por parte del sector comercial internacional a través de alianzas entre la Banca Mundial de Mujeres y el feminismo universalista no revisado. No podemos obviar el capital financiero y limitarnos a percibir el endurecimiento del trabajo asalariado como resultado de la globalización. De esta manera, el cebo del crédito puede presentarse como una «solución». El endurecimiento del trabajo asalariado para las mujeres –la feminización del trabajo– se produjo en el momento en que el capital tomaba el camino de la globalización a través de la informatización de los mercados bursátiles y del trabajo a domicilio posfordista, así como de las denominadas iniciativas de libre comercio. El comercio mundial es en estos momentos el segundo de a bordo en la financiarización total del planeta, que se hizo posible después de «la revolución de 1989». Estas cuestiones se irán desentrañando con la progresión de este texto.

truoso que, a pesar de estar, por definición, sancionado por el Estado de Gran Bretaña, desbordó los límites del Estado metropolitano o madre patria. Los gobiernos de India eran los gobiernos *de la Compañía*, el ejército, el ejército *de la Compañía* y los intentos de reinscripción legal, los *de la Compañía*. De hecho, quien acometió e instauró la nueva cartografía y la normalización sistémica de India, de la que forma parte el «asentamiento» en los Estados de las colinas, fue la *Compañía*. Tales iniciativas cobraron nuevo vigor en el momento en que, con la renovación en 1813 de la concesión de la que disfrutaba, el monopolio estrictamente comercial de la *Compañía* empezó a verse mermado poco a poco.

Es verdad, sin duda, que el Parlamento británico comenzó a interesarse mucho más en la educación después de 1813. Seguir este hilo narrativo es seguir la huella de la emancipación y la constitución desiguales de la burguesía masculina y femenina. En estos Estados de las colinas, alejados de lo que acabará siendo el Imperio, el relato empieza tarde y se mantiene más persistentemente masculino durante más tiempo. Es una historia diferente, un fragmento no secuencial del proceso irregular de formación estatal que aflora al centrarse en la estrategia de delineado de la frontera. Es sin duda menos importante que la historia de la relación sinuosa entre la regulación de la empresa *nacional* británica por la Corona y los partidos políticos, por un lado, y el comercio *exterior*, por otro. Me centro en la formación *estatal* necesaria, pero casi clandestina, que acompañó este proceso. Mi argumentación se distingue, por lo tanto, del relato oficial que narra la constitución de India como nación a través de su inclusión en el Imperio británico³⁹. En virtud de la ley de suplementariedad (lo que parece una ruptura es también una repetición), nos vemos, pues, confrontados, no con el imperio de la *Compañía*, sino con el *Estado* de la *Compañía*,

³⁹ Para la relación entre mercantilismo e imperialismo presentada por la historiografía disciplinaria, véase Bernard Semmel, *The Rise of Free Trade Imperialism. Classical Political Economy. The Empire of Free Trade Imperialism, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. La siguiente afirmación sintetiza perfectamente la visión clásica al respecto: «El sujeto [del Proteccionismo] está, por lo tanto, vinculado en términos esenciales con Inglaterra y de manera puramente casual con India» (Joseph Thomas Parakunnel, *Mercantilism and the East India Trade*, Londres, Frank Cass, 1963, p. V). Cuando, en «The East India Company – Its History and Results» [La *Compañía* de las Indias Orientales. Su historia y resultados] (1853), Marx comenta el conflicto entre el Parlamento británico y la *Compañía*, también él lo interpreta como una versión del conflicto del mercantilismo. Inevitablemente falto de familiaridad con el conflicto tardocapitalista entre Estados-nación y multi y transnacionales, lo describe como un conflicto entre comercio e industria, entre manufactura nacional y colonial: «De esta manera, India se convirtió en el campo de batalla de la contienda entre el interés industrial, por un lado, y la plutocracia y la oligarquía, por otro. Los fabricantes manufactureros, conscientes de su ascendiente en Inglaterra, piden ahora la aniquilación de estos poderes antagonistas en India, la destrucción de toda la antigua estructura del gobierno indio y el eclipse definitivo de la *Compañía* de las Indias Orientales» (K. Marx, *Surveys from Exile*, cit., p. 315).

formado *ad hoc*, británico por adjetivo nacional, no por nombre propio. En él, el poder explicativo de la economía como instancia última se hacía burdamente visible, a la vez que la autonomía relativa de lo político llevaba a un arte del gobierno improvisado, al Estado-dentro-de-un-Estado, monstruosamente invaginado, en el que la parte era mayor que el todo⁴⁰. Si no tenemos esto en cuenta, no podemos entender la aparición textual de la Rani. No me estoy limitando a recitar una historia sintética de la Compañía; y el feminismo aquí no puede quedar simplemente confinado a las relaciones de género.

El historiador clásico de India analiza esta formación estatal *ad hoc* sólo desde el punto de vista de la carencia por parte de India de una constitución como nación y los textos clásicos de oposición no discrepan necesariamente en este punto⁴¹. Esto supone, una vez más, adoptar el modelo de crecimiento de Europa, más en concreto el de Gran Bretaña, como norma no cuestionada, considerando los problemas sólo en el contexto nacional, haciendo hincapié en lo colonial como lo normativo. De esta manera, lo que no es sino una narrativización de la historia se percibe no sólo como «lo que realmente fue», sino, de manera implícita, como «lo que debe ser».

Como debe haber quedado meridianamente claro, no soy historiadora. Para la literata interesada en el discurso colonial (como en aquella lejana conferencia en Essex) y sin un juicio disciplinario desarrollado, es más importante el historiador clásico que el historiador innovador. Ella no cuenta con la erudición necesaria para entrar en el debate disciplinario. Por ello, he elegido a Percival Spear, que analiza la enérgica reinscripción cartográfica después de 1813 como un hecho que se debía en parte a que «la victoria de un dirigente indio era una victoria para sí mismo; la victoria de un general inglés era una victoria para Inglaterra». A partir de aquí, no resulta difícil escribir sin grandes cuestionamientos sobre los años entre 1813 y 1818: «Había llegado el momento, pues, para un nuevo comienzo en India»⁴². Aquí, en un con-

⁴⁰ He hablado de la invaginación en el capítulo I.

⁴¹ Como «textos clásicos de oposición», estoy pensando, desde luego, en Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, cit., y *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁴² Percival Spear, *India. A Modern History*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, pp. 229, 235. Cualquier análisis extenso «leería» los «archivos» para problematizar las generalizaciones «fácticas» comunes, como «el agotamiento del campo», «el estancamiento general de la vida» y «los males sociales», y plantearía la cuestión de esta producción sobredeterminada, una estrategia que no está en manos del estudiante que está cursando la especialidad, unidad activa de producción ideológica para la que se escriben estos textos autorizados. El amor y la gratitud, sin duda bienintencionados, por «India» y por los «indios», como todos los nombres propios, son «efectos de lo real», «representaciones», y deberían leerse como tales. Spear, que sólo se dedica a las realidades y a los hechos, empieza con un núcleo narrativo teleológico fáctico, que procede a desarrollar en su libro: «El propósito

texto «no teórico», una expresión aparentemente no problemática como «nuevo comienzo» tapa con rotundidad la contradicción entre una misión de restauración y el proyecto de «mundear» un «mundo» que hemos señalado antes. (Esta contradicción se desplaza hacia nuestro propio dilema moral entre «tradición» y «desarrollo».) De hecho, incluso centrándonos en Inglaterra en vez de en India, es posible sostener que la parte (la administración india) empezó a alterar la naturaleza del todo (el gobierno en la madre patria) en vez de ser necesariamente a la inversa⁴³.

Volvamos a la sugerencia de que el Estado invaginado torna burdamente visible lo «económico como instancia última». Aquí tenemos un pasaje de otro libro de texto clásico, *The East India Company (1784-1834)*, de C. H. Philips:

Cualquier persona que comprara acciones del capital social de la Compañía de las Indias Orientales era denominada Propietaria y se le permitía asistir a los encuentros de la Junta General de Propietarios. La posesión de 500 libras esterlinas en acciones daba al titular el derecho a votar «a mano alzada»; la posesión de 1.000 libras esterlinas en acciones otorgaba al Propietario un auténtico voto en las votaciones, 3.000 libras esterlinas, dos votos, 6.000 libras esterlinas, tres votos y 10.000 libras esterlinas o más, cuatro votos, que era el máximo. Un escritor de la época describió maliciosamente la Junta General como «un senado popular: sin distinción de ciudadanía (el inglés, el francés y el estadounidense), sin diferencia de religión (el judío, el turco, el pagano), sin impedimentos en función del sexo (las viejas de ambos sexos)».

de este libro es retratar la transformación de India en un Estado-nación moderno bajo el impacto de Occidente» (*ibid.*, pp. 231-233, p. VII). De hecho, he elegido a Spear, en vez de a un historiador que se dedique a la investigación y se mantenga al día, porque está mucho más cerca de la visión general, desde luego en Estados Unidos. Darle el nombre de «transformación» a este choque tremendo y desigual de formaciones discursivas supone excluir todo en la historia de la colonia y la poscolonia salvo el itinerario (informante nativo / sujeto colonial / sujeto poscolonial / sujeto globalizado) que este libro está intentando trazar. Tras la Guerra Fría, en Estados Unidos, reina un clima de americanismo triunfalista. La «democratización», nombre en clave de la transformación de los capitalismos de Estado (primero eficientes, luego ineficientes y finalmente insensatos) y sus colonias en economías tributarias de la financiarización global racionalizada, lleva consigo el aura de la misión civilizatoria de colonialismos anteriores. De nuevo, se habla de «transformación». Y, ahora, en términos más concretos, desde el punto de vista de género más que desde ningún otro. Éste es el sujeto globalizado. La racionalización de la sexualidad, la reestructuración invasiva de las relaciones de género, el engatusamiento de mujeres pobres mediante créditos sin consecuencias en términos de infraestructuras en nombre de la microempresa de mujeres y la modificación del eslogan de las mujeres en el desarrollo (modernización) en género y desarrollo (Nuevo Orden Económico Mundial) son todas ellas cosas que se perciben como sororidad global. La Rani de Sirmur es una lejana precursora de todo ello.

⁴³ Véase, por ejemplo, Christopher Hill, *Pelican Economic History of Britain II*, Nueva York, Penguin, 1969, pp. 216-220.

Es interesante advertir que «la heredera *mulata* de *La feria de las vanidades* de Thackeray tenía tres estrellas (o votos) a su nombre en la Lista de Propietarios de las Indias Orientales»⁴⁴. Este panorama es lo que la-Compañía-que-protege-a-una-mujer-que-protege-a-un-niño asegurará, en la colonia. También es una cuestión de representación, como retrato y como capacidad de actuación en nombre de otro⁴⁵.

India no se convirtió en una posesión *imperial* hasta la segunda mitad del siglo XIX. Para entonces, los cimientos de lo que llamamos la «producción colonial» estaban firmemente establecidos. La Compañía de las Indias Orientales se disolvió en 1858, un año *después* de la rebelión de los cipayos.

La prolongada historia del conflicto creciente entre los gobiernos de Sus Majestades y la Compañía resulta familiar para el no especialista, en el contexto de las luchas actuales entre naciones y transnacionales, al mismo tiempo que el especialista nos recuerda que el conflicto surgió como un suplemento tardío del conflicto interno anterior entre la maquinaria administrativa de intereses mercantiles, por un lado, y el Estado, por otro. Con la Ley sobre India, *Indian Act*, de 1784, Pitt intentó poner freno a la Compañía. Uno de sus principales logros fue la institución del Consejo de Control, que ejercería una influencia fiscalizadora sobre la Compañía. Mi último ejemplo del segundo bloque ilustra esto. La Junta directiva de la Compañía había escrito a su gobernador general: «La primera cuestión, primordial, en la que ha errado ha sido la de haber permitido que europeos que no estaban al servicio de la *Compañía* permanecieran en India»; y el Consejo de Control, esa sección de la Compañía que representaba el todo putativo, el Estado británico, lo sustituyó por: «Crea usted o no que estas órdenes son correctas, nuestro deseo es que sean obedecidas sin reservas». En este cambio, el conflicto entre política (el Estado) y economía (la Compañía), en la coyuntura histórica dada, queda absolutamente claro. La Compañía de las Indias Orientales es una entidad paranacional que establece su propio dominio político de manera *ad hoc*. Su esfera indirecta de influencia se extiende más allá de Gran Bretaña e India, llegando, por ejemplo, a un joven Estados Unidos⁴⁶. El Estado-nación,

⁴⁴ C. H. Philips, *The East India Company (1784-1834)*, Manchester, Manchester University Press, 1961, p. 2.

⁴⁵ Sobre la representación contemporánea de las mujeres del tercer mundo como víctimas, véase Chandra Talpade Mohanty, «Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en Chandra Talpade Mohanty *et al.* (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 51-80 [ed. cast.: «Bajo los ojos de Occidente. Saber académico feminista y discursos coloniales», en VVAA, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, traducción al castellano de M. Malo, Madrid, Traficantes de sueños, 2008, pp. 69-101].

⁴⁶ Para una descripción del comercio estadounidense de la Compañía, véase C. H. Philips, *The East India Company (1784-1834)*, cit., pp. 106-107, 156-158. *Mutatis mutandis*, los estudios culturales

depositario correcto del poder político centralizado, se propone y finalmente consigne someter a la Compañía a su voluntad. Lo cual constituye una prefiguración de las contradicciones mortíferas, cambiantes y productivas en las que vivimos hoy. Definir el colonialismo sólo como ruptura o sólo como continuidad puede significar, pues, reducir la sobredeterminación a una especie de determinismo.

Por supuesto, el discurso político al que los agentes individuales de la Compañía tenían acceso venía de otro lugar. Aunque los ideólogos de la Compañía pudieran teorizar el Asentamiento Permanente en términos económicos mediante la fisiocracia, el mercantilismo y el libre comercio, en términos de poder/saber, en particular en el caso de Estados nativos «protegidos», como los Estados de las Colinas, lo que había a mano era el discurso del feudalismo⁴⁷. Ochterlony, en consulta secreta, escribe al gobernador general: «Si hubiera un gobierno nativo constituido, ¿a su señoría le parece que debería poseer todos los signos *visibles* de la soberanía, compatibles con su relación feudal con el gobierno británico, que pudieran conferirle responsabilidad a los ojos de los súbditos?»⁴⁸.

Encontramos una amalgama exquisita de imagería del feudalismo, del mercantilismo y del militarismo, que prefigura sombríamente el discurso del neocolonialismo, en una carta de John Adam a Ochterlony:

Recordará que se propuso ocupar el Kaardah Doon de manera permanente para la Honorable Compañía. Más allá de su eventual importancia desde un punto de vista militar, esta posesión podría contribuir al reembolso general de los gastos con los que necesariamente debe correr el Gobierno británico [...] y, en general, a que se cumplan todos los deberes resultantes de la relación feudataria en la que se encontrarán frente a nosotros y a que se asegure el libre tránsito de nuestros comerciantes y sus bienes por sus territorios respectivos o, si no, a que se garantice con una proclama que se publicará en todos los territorios en consideración⁴⁹.

Ya hemos comentado la temática de la obligación y del deber. La publicación de una proclama autentifica las bases fácticas de estos requisitos pseudoéticos. Los hechos se consideran basados en la axiomática feudal, a la vez que cabe demostrar que la literatura metropolitana de este periodo se deriva de la axiomática imperialista. Ahora podemos apuntar que este mecanismo de constitución de los «hechos» que-

de élite de la actualidad pueden convertirse en una minúscula parte del comercio de propiedad intelectual a lo largo esta misma ruta.

⁴⁷ Véase G. C. Spivak, «More on Power/Knowledge», cit.

⁴⁸ Correspondencia Secreta de Bengala, 2 de agosto de 1815.

⁴⁹ *Ibid.*, 22 de mayo de 1815.

da encubierto en el registro histórico oficial —el libro de los hechos—, representado institucionalmente en el ámbito de la educación general por un libro como *India*, de Spear.

El recurso al discurso feudal puede sostenerse asimismo por una incapacidad o una negativa a reconocer el principio de monopolio comercial por usurpación territorial cuando lo ejercen los nativos como versión localizada de *su* supuesto derecho. En este sentido, escribe Geoffrey Birch a John Adam:

Ruego asimismo que me permita mencionar una especie de opresión para la que no veo remedio sin ocasionar algunos gastos al gobierno. Kalsee es el Mercado de todo el territorio que se extiende entre Jumna y Tonse y en el que se compra también Mercadería desde Gurwal y Bussahir. Como no hay alojamientos a los que puedan acudir los Comerciantes, los Mahajans y los Bunneahs de la localidad les invitan a sus casas y me he enterado de que hay un acuerdo entre ellos, en virtud del cual nadie debe entrometerse cuando están pujando por la mercancía en su casa: por consiguiente, el comerciante se encuentra a su merced en cuanto al precio, que es independiente de lo que le cobran por el alojamiento y por pesar o contar los artículos⁵⁰.

Birch «pone remedio» a esta opresión introduciendo pesos y medidas supervisados y equitativos. De hecho, aquí, por un momento, el discurso del marxismo clásico parece cobrar importancia explicativa. En el mismo momento en que se escribe una nueva cartografía sobre este terreno en disputa, lo que se introduce es una explotación libre de toda coacción extraeconómica. Por así decirlo, se está liberando la fuerza de trabajo. Llegados a este punto, sin embargo, hay que complicar el análisis. Ya que, para controlar el campo de una «liberación» indiscriminada de fuerza de trabajo —como prefiguración preliminar de la división internacional del trabajo—, sucede algo que los apologistas marxistas occidentales del imperialismo no han podido explicar: se despliega un discurso fantasmático de la *raza*. Mi tesis al respecto, desde luego, es que el imperialismo *no* es en última instancia un determinismo racial. La cuestión candente del siglo XIX no era sólo la línea de color. La utilidad de la Rani-con-príncipe-separada-del-marido dentro de esta textualización feudocapitalista de los límites de la colonia constituye una compleja utilización del género.

Entonces, para construir a la Rani de Sirmur como un objeto de conocimiento, habría que comprender que ella aparece en los archivos a raíz de los intereses comerciales/territoriales de la Compañía de las Indias Orientales. En el bloque anterior, hemos llevado el análisis a un punto desde el que es posible sostener que el contexto

⁵⁰ *Board's Collections*, 1819-1820, extracto de las consultas secretas de Bengala, 12 de noviembre de 1815.

colonial no permitía la aparición de los contornos nítidos de una «clase obrera»⁵¹. Este bloque analizará brevemente la utilización del discurso de la raza para la apropiación de un papel en la generización.

En mi camino hacia la Rani, debo, por lo tanto, detenerme por un momento en la figura de Robert Ross. Ross trazó cognitivamente el mapa del país de las colinas.

Nació en Perth en 1789. Llegó a India con dieciséis años. Realmente era un muchacho de fracciones simples. Era un tanto desenvuelto en su trato con la Compañía y, cuando murió en El Cabo en 1854, había caído en cierto modo en desgracia. Lo importante para nosotros es que *éste* era el muchacho que, entre los veintitrés y los veinticinco años, compuso una breve «Statistical and Geographical Memoir of the Hill Countries Situated between the Rivers Tamas and Sutlej» [Memoria estadística y geográfica de los países de las colinas situados entre los ríos Tamas y Sutlej]. *Éste* era el documento «autorizado» construido a partir de rumores y conversaciones interpretadas que, tal como reconocía la Junta directiva en un despacho a Bengala, consiguió la aprobación de la «restauración» de los antiguos reinos de las colinas⁵². Y la Rani se convirtió en un instrumento. De esta manera, quedaron establecidas las líneas de restauración de la historia de (una) mujer de acuerdo con las definiciones occidentales de la historicidad.

El breve análisis demográfico que Ross hace de las colinas consiste en afirmar que las *gentes* que allí viven son todas «aborígenes de diferentes tipos»; que los sijs, los gurkhas y los mogoles son variedades del «yugo extranjero»; y que los dueños legítimos de aquellas tierras son los jefes hindúes, cuya procedencia u origen el documento calla. Esta demografía histórica, ingenua y fantasmática, diferenciada por raza, es, curiosamente, idéntica en líneas generales a la versión arianista de la antigua India cuestionada por historiadores como Romila Thapar⁵³. Lo que está en juego es un «mundear», la reinscripción de una cartografía que debe (re)presentarse

⁵¹ Para un desarrollo de este argumento en el contexto de Bengala, aunque con una aplicación mucho más amplia, véase Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History. Bengal, 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

⁵² *Despatches to Bengal XXII*, serie 13.990-14.004, Departamento Político de Bengala, respuesta a cartas, 10, 12 y 28 de diciembre de 1816; y cita de la *Service Army List: Bengal II, Military Records*.

⁵³ En *Ancient India. A Textbook of History for Middle Schools*, Nueva Delhi, NCERT, 1975 y *Medieval India. A Textbook of History for Middle Schools*, Nueva Delhi, NCERT, 1978, el profesor Thapar intentaba controlar la producción de este relato en el ámbito de la educación secundaria. (Véase también Romila Thapar, *Interpreting Early India*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.) Fuerzas de la política y de la economía política nacionales y globales han utilizado lo que vemos aquí en Ross para movilizar la violencia nacionalista hindú a gran escala, que se justifica a sí misma como violencia reactiva y restauradora. Para ver este relato en acción a escala global, véase Biju Mathew *et al.*, «Vasudhailva Kutumbakam. The Hindu in the World», de próxima aparición en *Diasporas*.

como impecable. Antes he escrito sobre la contradicción que hay en el presupuesto colonialista necesario de una tierra sin inscripción alguna. Esta incómoda contradicción se hace visible en la aceptación por parte de la Junta de la demografía histórica, no autorizada y basada en la división por razas, de Ross como «prueba», con una leve «sugerencia», al final ignorada, «de que diera las referencias de las autoridades en las que basaba sus detalles, en particular las afirmaciones históricas que deducía de épocas remotas»; y, a la vez, su rechazo circunspecto a conceder tal estatus a un mapa «nativo». «Este mapa, aunque procedente de manos nativas en las que sir David Ochterlony no se atreve a confiar, habría servido para darnos alguna idea»⁵⁴.

A la vez que Ross y Birch esperan que a quien se transforme mediante la «extracción y apropiación de plusvalor sin coacciones extraeconómicas» (trabajo asalariado libre) y mediante lo que en la actualidad llamaríamos un «adiestramiento en el consumismo» (muy diferente de «elevar el nivel de vida» —la expresión que utilizan es «introducir imperceptiblemente una mejora gradual de los hábitos y maneras de la gente»—)⁵⁵ sea a los «sujetos aborígenes», los derechos que refrendan y autorizan son los de los jefes hindúes. Veremos el pleno florecimiento ideológico de esta autorización —la utilización divisoria del discurso de la raza— en el poema correcto pero estéticamente mediocre compuesto por sir Monier Monier-Williams setenta años más tarde y grabado en la entrada del Instituto Indio de Oxford, cuyo último verso reza: «Que la amistad recíproca de la tierra de los arios y la tierra de los anglos crezca constantemente».

Hasta esta apropiación racializada del hinduismo de castas era, por supuesto, asimétrica. Uno de los efectos de la instauración de una versión del sistema británico fue el desarrollo de una separación incómoda entre la formación disciplinaria en estudios institucionales y la tradición nativa, ahora alternativa, de «alta cultura». Dentro de la primera, las explicaciones culturales generadas por los especialistas autorizados empezaron a ajustarse a la violencia epistémica planificada en los campos educativo y legislativo⁵⁶.

Sitúo aquí no sólo la fundación del Instituto Indio de Oxford en 1883, sino también de la Sociedad Asiática de Bengala en 1784, así como el inmenso trabajo analítico y taxonómico emprendido por estudiosos como Arthur Macdonnell y Arthur Berriedale Keith, ambos administradores coloniales y organizadores del tema del sánscrito. A partir de sus confiados planes utilitarios-hegemónicos para estudiantes y especialistas de sánscrito, resulta imposible adivinar la represión agresiva del sán-

⁵⁴ *Despatches to Bengal*, respuesta a la carta política del 11 de diciembre de 1816, con fecha del 1 de diciembre de 1819.

⁵⁵ *Board's Collections 1819-1820*, extracto de las consultas secretas de Bengala, 27 de octubre de 1815.

⁵⁶ Gauri Viswanathan, *The Masks of Conquest*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, ofrece un relato documentado de este fenómeno.

crito en el marco educativo general o la creciente «feudalización» del uso performativo del sánscrito en la vida cotidiana de la India hegemónica brahmánica. Poco a poco se fue estableciendo una versión de la historia de acuerdo con la cual se demostraba que el *brahman* tenía las mismas intenciones hacia el código hindú que el codificador británico: «Para conservar intacta la sociedad hindú, [los] sucesores [de los brahmanes originales] tuvieron que reducir todo a la escritura e introducir una rigidez cada vez mayor. Esto es lo que ha conservado la sociedad hindú a pesar de la sucesión de conmociones políticas e invasiones extranjeras»⁵⁷.

Éste es el veredicto que emitió en 1925 Mahāmahopādhyāya Haraprasad Shastri, indianista erudito, brillante representante de la elite indígena dentro de la producción colonial. Para señalar la asimetría en la relación entre autoridad y explicación (dependiendo de la raza-clase de la autoridad) compárese la anterior afirmación con la siguiente observación que hizo en 1928 Edward Thompson, intelectual inglés: «El hinduismo era lo que parecía [...] una civilización superior que ganó [en contra suya], tanto con Akbar como con los ingleses»⁵⁸. Y agréguese la siguiente afirmación, extraída de la carta de un militar estudioso inglés en la última década del siglo XIX: «El estudio del sánscrito, “la lengua de los dioses”, me ha proporcionado un inmenso placer durante los últimos veinticinco años de mi vida en India, pero me congratula decir que no me ha llevado a abandonar la fe profunda en nuestra gran religión, como les ha sucedido a algunos»⁵⁹.

Volvamos al caso de Sirmur. Bajo los auspicios de una historiografía que establece divisiones por raza, Robert Ross asigna a cada Estado de las colinas un perfil «original» absolutamente obsoleto y, a continuación, un segundo perfil antiguo, por lo general fechado en el siglo XVII o XVIII. El proyecto consiste en restaurar en cada Estado las características de este segundo origen. Y, sin embargo, al igual que el argumento de la formación de clase no puede ser suficiente en este contexto, se verá que el argumento a partir de la división por raza tampoco basta.

El proyecto de restauración de un origen no se aplicaba a Sirmur. A medida que nos acercamos a Sirmur, nos desplazamos de los discursos de clase y raza al de gé-

⁵⁷ Mahāmahopādhyāya Haraprasad Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal III*, Calcuta, Asiatic Society, 1925, p. VIII.

⁵⁸ Edward Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, Londres, 1925, pp. 130, 47.

⁵⁹ Carta hológrafa (de G. A. Jacob a un destinatario anónimo) adjunta en el interior de la tapa de portada del ejemplar de la Sterling Memorial Library (Yale) de *The Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana*, editor Colonel G. A. Jacob, Bombay, Govt. Central Book Depot, 1888. Cursiva mía. Las invocaciones de los peligros específicos de este saber constituyen un topos que pertenece a la diferenciación racial que estoy tratando en este capítulo.

nero, y nos encontramos en la sombra de las sombras. Los británicos depusieron al Rajá de Sirmur, Karam Prakash. La razón aparente aducida era que se trataba de un soberano bárbaro y disoluto. Dado que, en la correspondencia secreta, la acusación de barbarie se había lanzado contra muchos de estos jefes, no parece éste motivo suficiente para destituirle del trono. La única razón que quedaba, entonces, era que tenía sífilis, que es lo que interpreto que era su «repugnante enfermedad». La Rani se estableció entonces como tutora inmediata del rey Fatteh Prakash, su hijo, menor de edad, porque no había familiares varones dignos de confianza en la casa real. También esto parece algo inverosímil, puesto que Geoffrey Birch cabalga por ahí con un hombre de la Casa de Sirmur, de nombre Duleep Singh, cuya astucia elogia ampulosamente. Parecería que era necesario mantener Sirmur bajo el mandato de un niño custodiado por una mujer porque se veía venir el «desmembramiento de *Sirmoor*» (tal como aparece escrito en una comunicación secreta). Había que anexionar de inmediato toda la mitad oriental de Sirmur y, llegado el caso, su totalidad para garantizar las rutas comerciales de la Compañía y su frontera con Nepal, de cara a explorar la eficacia de la «apertura de una comunicación comercial a través de Bussaher con el país al otro lado de las montañas nevadas»⁶⁰.

Éste es, pues, el motivo por el cual la Rani aparece brevemente, como individuo, en los archivos: porque es esposa de un rey y una pieza más frágil sobre el tablero del Gran Juego. No estamos seguros de su nombre. En algunas ocasiones se hace referencia a ella como Rani Gulani y en otras como Gulari. En general, los altos funcionarios de la Compañía se refieren a ella como la *Ranee*, con propiedad, mientras que Geoffrey Birch y Robert Ross la llaman «esta *Ranny*».

Puesto que mujer no es una categoría genitalista y dado que las mujeres de las casas reales ocupan un lugar especial, debo citar de nuevo un fragmento de discurso colonial extraído de *Suttee*, de Edward Thompson.

El registro más pormenorizado de nombres de mujeres en los albores de la India colonial se encontrará en el contexto de la autoinmolación de las viudas. Hay muchas listas de nombres, escritos con una ortografía penosa, de las *satis* de grupos artesanos, campesinos, de sacerdotes de aldea, de prestamistas, de personal administrativo y otros grupos sociales parecidos de Bengala, donde los *satis* eran más comunes. Considérense en este marco las palabras de elogio que Edward Thompson dirige a la crítica del general Charles Hervey respecto al problema del *sati*: «Hervey tiene un pasaje que pone de manifiesto lo lamentable de un sistema que sólo busca la belleza y la fidelidad de la mujer. Recaba los nombres de las *satis* que habían muerto en las piras funerarias de los rajás de Bikanir, hay nombres como:

⁶⁰ *Despatches to Bengal*, respuesta a carta política, 11 de diciembre de 1816, fechada el 1 de diciembre de 1819. Nos encontramos aquí en «el gran juego» mencionado en la nota 25.

“Reina del Rayo, Rayo de Sol, Deleite de Amor, Guirnalda, Virtud Hallada, Eco, Ojo Tierno, Bienestar, Rayo de Luna, Desesperada de Amor, Corazón Mío, Juego de Miradas, Hija de la Penumbra, Sonrisa, Capullo de Amor, Feliz Augurio, Vestida de Bruma o Nacida de Nube, siendo este último uno de los nombres favoritos”»⁶¹.

No hay pasatiempo más peligroso que el de convertir nombres propios en nombres comunes, traduciéndolos y utilizándolos como prueba sociológica. Intento reconstruir los nombres de la lista y empiezo a sentir la arrogancia de Hervey y de Thompson. Por ejemplo, ¿qué puede haber sido «Bienestar»? ¿Se trata de «*Shantih*»? A los lectores les vendrá a la memoria el último verso de *Tierra baldía*, de T. S. Eliot. En este poema, la palabra porta la marca de determinado estereotipo de India: la grandeza de los ecuménicos *Upanisads*. ¿O se trata acaso de «*Swasti*»? Esta palabra les recordará a los lectores la *svástica*, la marca ritual brahmánica del bienestar nacional (como en «Dios bendiga nuestro hogar») estereotipada en una parodia criminal de la hegemonía aria. Entre estas dos apropiaciones, ¿dónde está nuestra bella y fiel viuda en llamas? El aura de los nombres le debe más a escritores como Edward Fitzgerald, el «traductor» del *Rubayyat of Omar Khayyam*, que contribuyó a construir determinada imagen de la mujer oriental a través de la supuesta «objetividad» de la traducción, que a la exactitud sociológica⁶². Siguiendo este tipo de consideraciones, los nombres propios traducidos de un grupo al azar de filósofos franceses contemporáneos o de la junta directiva de prestigiosas multinacionales del Sur de Estados Unidos servirían de prueba del atroz compromiso con una teocracia arcángélica y hagiocéntrica.

En contraposición con estas violaciones tan olímpicas de nombres de mujeres, tenemos el registro bautismal meticulosamente conservado de todos y cada uno de los cadetes al servicio de la Compañía. Cuando no se podía encontrar ningún certi-

⁶¹ E. Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, cit., p. 132.

⁶² E. W. Said, *Orientalism*, cit., sigue siendo el texto de autoridad al respecto. No es que los nombres carezcan de importancia. En 1996, Megawati Sukarnoputri se moviliza para conquistar el poder en Indonesia. Desecha su apellido de casada y elige un apellido que significa «hija de Sukarno [el ex presidente]» por motivos evidentes. Su nombre, que significa «Nacida de Nube», celebra el día lluvioso de su nacimiento, dice su padre. Barbara Crossette, en un artículo para *The New York Times*, la identifica como una de las mujeres dentro de una serie de dirigentes dinásticas de Asia («Enthralled by Asia's Ruling Women? Look Again», 10 de noviembre de 1996, apartado 4, p. 3, columna 1). Las dirigentes de Europa –Margaret Thatcher o Pamela Harriman– aparecen identificadas con el capital. ¿Cómo se elige entre capitalismo y patriarcado? Los países socialistas de ayer y de hoy no eran conocidos por su feminismo. Hay que considerar todo esto si decidimos darle vueltas al nuevo nombre de Sukarnoputri; por no mencionar, dada la política indonesia, su procedencia sánscrita, en vez de árabe. Hasi (Sonrisa), una amiga mía del colegio, ha trabajado como doctora en un hospital de San Antonio durante casi veinte años.

ficado de bautismo, se producía un impresionante despliegue de atestados legales que determinasen la identidad. Un título y un nombre propio apuntado vagamente bastarán, sin embargo, para la esposa del rey de Sirmur, dado el propósito específico al que se la hace servir. De acuerdo con la primera carta, «la autoridad ejecutiva debe estar en manos de la *Ranee* y de los Funcionarios Constitutivos del Gobierno, sometidos al control y la dirección del capitán Birch, que actúa bajo las órdenes de sir David Ochterlony de parte del Gobierno británico, [y] la Defensa Militar del territorio debe recaer en el Gobierno británico».

Sólo hay constancia de dos actos específicos suyos. Tan pronto como se encuentra estrictamente separada de su marido, depuesto y desaparecido, las otras dos esposas, enviadas a otro lugar por miedo a las intrigas, piden regresar a su hogar y ella las recibe. Poco después, se acuerda de una tía abuela con la que su marido había discutido hace tiempo y le restituye una pensión. Es lista. Le asigna 900 rupias, pero, de primeras, le promete 700, porque sabe que la tía pedirá más. Hay constancia de estos acontecimientos porque cuestan dinero. «Ha sido necesario que el capitán Birch», escribe Ochterlony, «interfiera en sus acciones de manera autoritaria para contrarrestar la ductilidad de ánimo de la *Ranee*»⁶³. La imaginamos en su palacio en ruinas, separada de la autoridad de su marido, sin duda patriarcal y disoluto, de repente bajo las órdenes de un joven blanco en su propio hogar. Estos ejemplos deben situarse dentro de la violencia epistémica del mundear de mundos que he descrito antes. Porque también suponen la aparición en el espacio nativo de un agente extranjero de la «verdadera» historia. No hay nada romántico que hallar aquí. Atrapada, pues, entre el patriarcado y el imperialismo, la Rani se encuentra en una condición representativa: una mujer cuyo «intercambio», de lo «feudal» a lo «moderno», como agente de su hijo-sujeto, instaurará la historicidad.

Y entonces la Rani declara de repente su intención de ser una *sati*. No se puede acusar a Geoffrey Birch de informar sobre la Rani con excesiva indulgencia. Por lo tanto, resulta particularmente evidente que está obligado a utilizar el lenguaje del afecto cuando informa sobre este hecho al administrador colonial en Delhi:

Esta *Ranny* parece completamente leal a su marido, respecto a lo cual puede en gran medida hacerse una opinión a partir de la siguiente conversación que tuvo lugar durante la reunión que mantuve con ella hace algún tiempo [*sic*], en la que comentó que «su vida y la del *Rajah* son una», cosa que deduje por consiguiente que aludía a su intención de quemarse viva a su muerte, de manera que repliqué que ahora debía renunciar a todo pensamiento de hacer algo así y consagrarse al amor de su hijo y a

⁶³ *Board's Collections* 1819-1820, extracto de las consultas secretas de Bengala, Adam a Ochterlony, 22 de mayo de 1815.

vivir por él. Vino a decirme que así estaba escrito y que no debía atender a ningún consejo que la desviara de tal propósito: de manera que concluyo que ha resuelto sacrificarse⁶⁴.

A continuación, comienza el relato de una singular manipulación de su vida privada (soy consciente de los problemas de introducir una noción de «vida privada» en este contexto. Tomémosla como un nombre para lo que sea que se manipula en la «separación de intereses» entre patriarcado indígena y gobierno colonial): «Consideraría un cometido muy agradecido que el Gobierno estimase adecuado autorizar mi intervención para impedir que la *Ranny* lleve a término sus propósitos. La mejor manera de hacerlo se presentará probablemente sobre la marcha, pero supondría para mí una gran satisfacción verme honrado con una regulación del gobierno referente a mi conducta al respecto».

Este capítulo terminará con un análisis del discurso brahmánico sobre el sacrificio de las viudas: empezando por momentos de su supuesta autoridad en el *Rg-Veda* y recorriendo textos reprobatorios del *Dharmasāstra* y las sanciones legales del siglo XVI y posteriores. Intentaré llegar a la conclusión de que el sacrificio de las viudas era una manipulación de la formación del *sujeto* femenino mediante un contrarrelato construido de la conciencia de la mujer, por lo tanto, del ser de la mujer, por lo tanto, del ser-buena de la mujer, por lo tanto, del deseo de la mujer buena, por lo tanto, del deseo de la mujer; de manera que, como el *sati* no era la norma inmutable para las viudas, este suicidio sancionado pudo convertirse paradójicamente en el significante de la mujer como excepción. Sugeriré que los británicos ignoraban el espacio del *sati* como campo de batalla ideológico y construyeron a la mujer como *objeto* de sacrificio, cuya salvación podía marcar el momento en que nace, a partir del caos interno, no sólo una sociedad civil, sino una sociedad buena. Entre la formación patriarcal del sujeto y la constitución imperialista del objeto, lo que se logra borrar es el lugar de la libre voluntad o agencia [*agency*] del sujeto sexuado como mujer⁶⁵.

Para el «sujeto» femenino, una autoinmolación sancionada dentro del discurso patriarcal hindú, a la vez que borra el efecto de «caída» asociado a un suicidio no sancionado, aporta elogios por el acto de elección que supone en otro registro. En virtud de la producción ideológica inexorable del sujeto sexuado, el sujeto femeni-

⁶⁴ *Board's Collections* 1819-1820, extracto de las consultas secretas de Bengala, copia de una carta de Birch a Metcalfe incluida en una carta de Metcalfe a Adam, 5 de marzo de 1816.

⁶⁵ Para profundizar en las distinciones entre sujeto y agente, véase G. C. Spivak, «Reading *The Satanic Verses*», cit., «Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies», cit., y «A Dialogue on Democracy», en David Trend (ed.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 218.

no puede interpretar una muerte así como un significante *excepcional* de su propio deseo, que excede la regla general de comportamiento de una viuda. La autoinmolación de las viudas no era una prescripción ritual *inamovible*. Sin embargo, una vez que la viuda había decidido exceder así la letra del ritual, volverse atrás constituía una transgresión para la cual estaba prescrito un tipo particular de penitencia. Cuando, antes de la época de la abolición, un insignificante agente de policía británico debía estar presente en cada sacrificio de una viuda para determinar su «legalidad», ser disuadida por él después de la decisión tomada se interpretaba en cambio como señal de una verdadera elección libre, de una elección de libertad. Dentro de estas dos versiones antagónicas de la libertad, la constitución del sujeto femenino *en la vida* quedaba socavada de raíz.

Aquellos eran también los años en los que los británicos comprobaban diligentemente la legalidad de los *satis* consultando a expertos y sacerdotes. (Llegado el momento, cuando se redactó la ley que abolía el *sati*, el discurso volvió a ser de división racial, con los hindúes salvajes enfrentados a los hindúes nobles, a los que se representaba como igual de indignados por la práctica que los británicos.)

Por motivos evidentes, la Rani no se prestaba a estas medidas generales hacia el *sati*. Su salvación no podía proporcionar el topos de la fundación de una sociedad buena. Tal como hemos sostenido, la restauración de la autoridad aria, combinada contradictoriamente con la protoproletarización del aborigen, había cubierto ya tal requisito. No se le podía ofrecer la elección de elegir la libertad. Se le pidió que viviera por su hijo; y ella respondió desde el interior de su formación patriarcal. No se le debía permitir ni siquiera llevar a cabo un *sati* «legal» y, por lo tanto, para ella, no cabía consultar a los expertos para que produjeran la debida sanción legal patriarcal. En su caso, había que coaccionar a los expertos para que produjeran consejos *convenientes*. En este contexto, la representación discursiva adquiere casi el estatus de un psicoanálisis, aunque, si empezamos a preguntarnos qué puede querer decir «todos los medios de influencia y persuasión», esta certeza empieza a tambalearse.

He aquí la carta del secretario del gobernador al administrador colonial:

La cuestión referida es muy delicada y ha recibido la atención que le corresponde del gobernador general en el Consejo. Se debe considerar que la práctica general a la que se ha atenido el Gobierno británico de abstenerse de intervenir de forma autoritaria en temas relacionados de manera tan estrecha con el prejuicio religioso de los nativos entre sus propios súbditos le incumbe particularmente con respecto a personas de la condición en vida de la *Ranee* [...]. Las consideraciones que deben influir en el Gobierno en todos los casos [...] se encuentran en este caso fuertemente secundadas por las circunstancias peculiares de la situación de la *Ranee* y por la importancia política de la continuación del ejercicio por su parte de la administración del Raj de Sir-

more durante la minoría de edad del Rajah Futteh Perkash. Por lo tanto, aunque el gobernador general en el Consejo no puede ordenar ninguna intervención autoritaria o impositiva en este caso, su Señoría en el Consejo desea ardientemente que se empleen todos los medios de influencia y persuasión para inducir a la *Ranee* a renunciar a su supuesta determinación. Su Señoría en el Consejo se ve inducido a esperar que la circunstancia de estar de hecho comprometida con la administración del Gobierno de su Hijo y la importancia reconocida de la continuidad en el ejercicio de las funciones públicas correspondientes a tal posición, junto con la propia *separación de intereses* que se debe considerar que subsiste ahora entre ella y su marido, de ser explicadas y presentadas con la habilidad y las atenciones adecuadas a los expertos y *brahmanes* cuya autoridad es muy posible que influya en la opinión de la *Ranee*, pueden conducir a una declaración por su parte que satisfaría su espíritu y la llevaría a adoptar una resolución diferente [...]. El gobernador general en el Consejo autoriza al capitán Birch a negarse a hacer llegar ningún mensaje de Kurram Pergash [su marido] a la *Ranee* [en el que le pida que le acompañe a un lugar más lejano de destierro] y a expresarle a él, así como a la propia *Ranee* [...], que el deber supremo de velar por los intereses del *Rajah* menor de edad y sus súbditos debe reemplazar cualquier obligación de deber hacia su marido, el cual, en otras circunstancias, podría traducirse en que ella accediese con prontitud a sus deseos en sentido estricto.

(Debería mencionar que «supremo» [*paramount*] es un epíteto asociado invariablemente al poder imperial.) En la última frase de la carta, la autoridad se anula de manera extrema al investir al agente: «Por consiguiente, el capitán Birch se interpondrá para impedir el traslado de la *Ranee* de Sirmore sin el consentimiento del gobernador general en el Consejo»⁶⁶. «Separación de intereses de su marido»: ésta es una de las principales cuñas del cebo contemporáneo del crédito, un crédito que sólo se facilita a mujeres casadas. Se trata de un guión sobredeterminado de intervención cultural: el capital contra el patriarcado, así como el capital en connivencia con el patriarcado.

Pero, ¿había interpretado el capitán Birch correctamente a la Rani? ¿Lo único que quería después de todo era estar con su marido y abandonar la prisión de su palacio colonizado? Si Birch está interpretando mal su motivo y su deseo, se trata de un ejemplo de atribución subjetiva decisiva que se lleva a cabo de manera burda pero eficazmente opresiva. Las pocas cartas que siguen en la consulta secreta no hacen sino aplazar el alejamiento ulterior del *Rajah*, casi como si no se quisiera poner a prueba la resolución de la Rani.

⁶⁶ *Board's Collections* 1819-1820, Adam a Metcalfe, 22 de mayo de 1815.

Y, en este punto, se abandona la cuestión.

Este final provisional de la historia le resultará familiar a cualquiera que haya investigado series de archivos. Y, sin embargo, quiero detenerme en este fenómeno tan familiar para señalar el patrón de exclusiones que constituye la función familiar como tal. En la elaboración del archivo histórico, ¿qué se excluye, cuándo y por qué? Recordamos a los cadetes, cuya existencia, presentada en meticulosas tablas, se considera suficientemente «aceptable» para la producción del relato histórico. La Rani, en cambio, sólo aparece cuando se la necesita en el espacio de producción imperial.

No tengo formación ni aptitudes para la investigación archivística. Examiné un espectro más amplio de la correspondencia política y secreta con India, en los *Crown Representative Records* [Archivos de los Representantes de la Corona], en los *Resident Records* [Archivos de la Administración colonial], en un conjunto de Apelaciones del Comité Asesor del Monarca y en Actas de Bengala en general. La Rani no aparece en ninguno de estos documentos. En la época de la abolición, una *sati* real habría constituido una escándalo menor.

El final de la historia carece de interés desde el punto de vista académico. Descubrí, con cierto grado de certeza, que había muerto de muerte natural. Los pasos que me llevaron a este descubrimiento no le parecerían tan fuera de lo común a un historiador normal que investiga el colonialismo. Pero quiero detenerme en esa misma normalidad. Quiero preguntar qué es lo que no consideran suficientemente importante las partes ocultas de la disciplina, ocultas sólo porque son demasiado conocidas en su tipicidad para despertar interés en quienes se dedican a la recuperación de conocimientos. Quiero detenerme en ello porque el trabajo con enfoques deconstructivos del sujeto y con las preocupaciones éticas del último Foucault me ha hecho cada vez más consciente de la importancia de los detalles olvidados del cotidiano. (En la parte central de este capítulo, dejaré tal cual la insatisfacción que expresé hace tiempo sobre el itinerario de Foucault antes de que hiciera este último movimiento.)

¿De qué está hecha la historia cuando sucede? De la «identidad» diferente-diferida de la gente en la «unidad» diferida-diferente de acciones. Cuando hablamos con este grado de sofisticación, tratando de captar la intimidad inaccesible de la manera de ser menos sofisticada, menos autorreflexiva, los trozos y fragmentos no espectaculares que encontramos en la búsqueda de la Rani son los que prometen resultar más instructivos. No estoy hablando de una escritura de la historia que se centre en los detalles de los objetos de la vida cotidiana en lugar de hacerlo sólo en el análisis narrativo o intelectual de los grandes acontecimientos, aunque, en efecto, esto constituya ya una gran conquista. Me estoy refiriendo a una historia que pueda ocuparse de los detalles de la producción de un sí-mismo para la vida cotidiana apa-

rentemente continuo. Tal vez éste sea el límite de la *escritura* de la historia. En Heidegger, tendríamos una versión de esto en la anteposición de la *Geschichte* a la *Historie*^d. Buscando algo parecido, Foucault acabó tomando distancia de la historia como cronología. Y Derrida sigue interesándose en la azarosidad que es preciso contener en la producción necesaria de tal continuidad.

Éstos no son sólo problemas de la escritura de la historia de la Rani de Sirmur, sino de la escritura de la historia en general. Paradójicamente, la recuperación de la historia del margen puede constituir una lección no sólo para la escritura de la historia triunfal de la mujer, sino también para la escritura de los relatos históricos más hegemónicos. No es un mero recurso retórico hasta que se haga suficiente investigación al respecto. O, de serlo, lo es en el sentido más fuerte de la retórica, que trabaja en los silencios entre fragmentos de lenguaje para ver qué es lo que servirá de significado, para conjurar un silencio únicamente lleno de ruido. Y el «hasta» apunta a un futuro lógico, no cronológico, donde la lógica delimita un punto más allá del cual la investigación sistemática no puede aprehender lo que el sentido cotidiano del sí-mismo apuntala. Para poner de relieve estos límites, haré una breve mención a los puntos de fundido en la nada espectacular rutina de recuperación de las noticias de la muerte de la Rani. No hay que olvidar que, al dar cuenta de estos puntos de fundido, represento los límites retóricos de la lógica, que, a su vez, revelan, por delimitación, los violentos límites de lo retórico. Nadie puede «presentarlos», o presentar (-los) es representar. Tampoco hay que olvidar que, dada la diferente estructura de autoridad y control en las áreas rurales de la franja meridional del Himalaya indio a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, puede que, en nuestros intentos de localizar a la Rani, estemos moviéndonos a tientas en los márgenes de la historia occidental oficial, pero no nos encontramos entre mujeres marginales en su contexto. (Esta diferencia podría no ser necesariamente una fase anterior dentro de una progresión evolutiva; puede tener una relación con una ética diferente, cuya consideración nos llevaría a lugares demasiado lejanos.)

El primer paso fue ir a Nahan, capital de la provincia moderna de Sirmur. A diferencia de los archivos, donde el pasado aparece ya digerido como materia prima de la escritura de la historia, el pasado en este caso es un pasado de memoria, que se constituye de manera diferente en diferentes sujetos interconectados entre sí. Éste

^d En el original, la autora utiliza una traducción inglesa («the "historial" rather than the historical») de la diferencia que Heidegger establece entre historia como *Geschichte* e historia como *Historie*: mientras que la primera está ligada al *Geschick* [destino] del ser, la segunda es la ciencia histórica, la historiografía, que reduce el curso del tiempo a un cálculo técnico-subjetivo del hombre, perdiendo con ello el significado más genuino y casual del hacerse de la historia [*Geschichte*]. [N. de la T.]

es un fundido que la literatura ha intentado aprehender retóricamente y que la «ficción histórica» normal intenta negar⁶⁷. Uno de los aspectos más fascinantes de la poscolonialidad en una ex colonia es el palimpsesto de la continuidad precolonial y poscolonial roto por la imposición imperfecta de una episteme ilustrada, de por sí caricaturizada en las formaciones sociales metropolitanas de los siglos XVIII y XIX. La población rural común de la remota región montañosa de Sirmur, fuera de la India británica propiamente dicha, se vio recodificada por la ruptura, más en su infracción que en su observancia. Sobre esta región «atrasada» del moderno Estado de Himachal Pradesh, del que forma parte Sirmur, la India independiente estampó el sello de la política electoral, así como de la recomposición económica de la clase rural hacendada. Legalmente, la llamada casa real de Sirmur ya no existe. Sin embargo, en virtud de una paradoja muy común, la casa llegó a sentir su «real»-eza con mucha mayor intensidad bajo la influencia colonial, escribiendo sus boatos a partir del modelo europeo o tal vez, incluso, de una concepción europea del Rey «nativo». La historia de esta autorrepresentación reterritorializada empieza a partir del reinado de Fateh Prakash y di con los habituales libros de cuentas, retratos y fotografías mostrando interés al último secretario del último «Rey», que murió en 1948. Desde finales de siglo, empiezan a verse fotografías de las Ranis, que servirían de modelo de las damas emancipadas de las películas del *Raj* o de *Ghare Baire*, de Satyajit Ray, y ahora es posible movilizar en el nacionalismo hindú (véase la nota 25). La nostalgia del viejo «conservador» (ninguna otra palabra parecería adecuada) iba dirigida hacia este «hiperreal» colonial pretelemático. El actual ocupante del palacio es un miembro electo de la asamblea legislativa del Estado y parece entregado tan a fondo a la recodificación y a la reterritorialización poscoloniales de la «democracia» como su tatarabuelo lo estuvo a un proyecto similar en torno al significante político-cultural de «aristocracia»: ambos con una relación catacrética con las formaciones sociales europeas. Mi Rani se erige, liminarmente, en la frontera umbría de la prehistoria de esta (dis)continuidad colonial/poscolonial. Se la puede invocar porque es la madre de Fateh Prakash y él está en la historia, cuando la historia se entiende a partir del modelo occidental. Pero no se la puede conmemorar.

En mis muchas visitas a Nahan, tuve que echar mano de favores dentro de una red que recordaba a un *Prisionero de Zenda* litigante, en vez de militar. La línea de descendencia de Fateh Prakash terminaba en una mujer, ahora joven reina de Jai-

⁶⁷ Citaría aquí dos textos tan diferentes como Rainer Maria Rilke, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*, traducción al inglés de S. Mitchell, Nueva York, Random House, 1983 [ed. cast.: *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, traducción al castellano de F. Ayala, Madrid, Alianza Editorial, 1996; ed. or.: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, 1910] y M. Devi, «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha», cit.

pur. El descendiente varón más joven de la línea hereditaria masculina ocupa el trono desaparecido. Pero la Maharani^e de Jaipur le disputa el puesto.

Jaipur, uno de los lugares de la India noroccidental famosos por su belleza, donde se encuentra el famoso palacio real en piedra rosa, es uno de los antiguos principados nativos más conocidos de la India británica. Estando en Jaipur, nos vemos obligados a pensar en los constantes viajes internacionales, por supuesto de la elite cosmopolita global. En Jaipur, la frontera entre migrante e indígena se ha desplazado desde arriba, aunque también podamos encontrar el nacionalismo popular hindú de la actualidad. Cualquier intento de pensar en la Rani Gulari en el contexto de la India contemporánea produciría a la Maharani de Jaipur, cosmopolita, litigante y de elite. Mi relato puede, a lo sumo, marcar la ruptura, el fundido, la discontinuidad colonial.

De hecho, a resultas del litigio, el viejo palacio fortificado está bajo llave. Por cortesía del representante de Jaipur, pasé una noche en este palacio, en el que había vivido la Rani bajo la vigilancia de Geoffrey Birch. Al caer la noche, me cerraron con llave, ya que la presencia de cualquiera de las partes implicada en el litigio habría perjudicado el proceso. El palacio, como espacio, está estrictamente inscrito en el Código Civil británico y en lo que los británicos codificaron como Derecho hindú (legitimidad y sucesión). Las espaciosas dependencias exteriores recuerdan una escenografía macabra de *Grandes esperanzas*; las dependencias interiores, de techos bajos, parecen jaulas, con el ineludible trabajo de estuco en la fachada.

El *pathos* narrativo de este relato no académico está muy lejos de la práctica austera de la filosofía crítica. Y, sin embargo, las contaminaciones *diferanciales* de la alteridad absoluta (hasta pronunciar las palabras es diferenciarlas de otra cosa, algo que desde luego debería ser imposible) que nos permiten mimetizar la responsabilidad hacia el otro no pueden permitir que se haga desaparecer este *pathos* con un mero fundido en negro. Al acercarme a su casa tras una larga serie de maniobras detectivescas, estaba mimetizando la ruta de un no saber, de una *différance* continua, de una «experiencia» de cómo pude no saber de ella. Nada fuera de lo corriente aquí y, por lo tanto, nunca considerado digno de mención, de reseña.

El palacio era una leyenda de este diferir y de esta diferencia. Al sur, más allá de la terraza descubierta y directamente debajo de ella, se extendían hasta donde alcanzaba la vista los picos y ondas de las estribaciones del Himalaya. Me detuvo el discurso de lo sublime europeo y, filtrado a través de él, Kalidāsa, poeta en sánscrito de la corte del siglo quinto, admirado por Goethe, ambos fuera del alcance de la Rani. Al este, el ala mogol de dos pisos, menos majestuosa, con las celosías de estu-

^e Equivalente femenino de «Mahārāja», que en sánscrito significa «gran rey» [de «mahānt» (grande) y «rājān» (rey)]. [N. de la T.]

co, destinada a los aposentos de las damas, ahora permanentemente cerrada, sin duda la estancia de la Rani. A mí me hospedaron en el ala de los hombres, añadida en el siglo XIX, con sus desazogados espejos cubriendo las paredes de arriba abajo y sus retratos a tamaño natural de calidad mediocre. En medio, un templo de Kali totalmente rodeado por un árbol gigante, un *ashwathva*. En este punto me detuvo mi propia formación ideológica como hija de una secta de adoración a Kali, un fenómeno de la India oriental imbricado con el denominado Renacimiento bengalí, fuera del alcance de la Rani de manera igualmente indiscutible⁶⁸. No había documentos, supuesto motivo de mi visita, y, por supuesto, ningún rastro de la Rani. De nuevo, llegar y no asir.

Hice cinco visitas en total. Ésta era la última. En el primero de los intentos, en busca del palacio, paseé por colinas a las que no llegan los autobuses. Desde la ladera, mujeres esquivas y robustas recogían hojas y vegetación para dar de comer a sus cabras. No podían tener una memoria histórica de la Rani. Y están lejos, han estado lejos históricamente, de la cultura del imperialismo y de los relevos entre principado y Estado-nación que arrastraron a los descendientes de la Rani hacia sus corrientes y remolinos. Eran las subalternas rurales, la verdadera base del feminismo, aceptando su suerte como norma, muy diferentes de las subproletarias urbanas en crisis y resistencia. Si quisiera tocar su cotidiano sin la transcodificación epistémica del trabajo de campo antropológico, el esfuerzo me supondría, a decir verdad, un desmantelamiento de los objetivos de la vida mucho mayor que el esfuerzo de asir a la Rani en vano, en la historia. Éstos son los límites familiares del conocimiento: ¿por qué oponemos resistencia cuando la deconstrucción los señala?

Los estudios del desarrollo de las mujeres indias nos dicen que este grupo de mujeres, mano de obra femenina sin tierra y desorganizada, es uno de los blancos de la superexplotación allí donde se cruzan capital local, capital nacional y capital internacional⁶⁹. Debo estudiar las estadísticas disponibles para ver si Himachal Pradesh entra dentro de esta categoría⁷⁰. A través de ese camino de superexplotación,

⁶⁸ Sobre el «Renacimiento bengalí», véase Atulchandra Gupta (ed.), *Studies in the Bengal Renaissance*, Calcuta, National Council of Education, 1977. El hijo de la Rani había frecuentado el *Brahmo Samaj* [comunidad de hombres y mujeres que promueve el *brahmoísmo*, movimiento de reforma espiritual impulsor del Renacimiento bengalí en el siglo XIX (N. de la T.)].

⁶⁹ Véase Kalpana Bardhan, «Women, Work, Welfare and Status. Forces of Tradition and Change in India», en *South Asia Bulletin* 6, 1 (primavera de 1986).

⁷⁰ He aquí la muesca que apunta a otra invaginación. Esta frase fue escrita en 1990. Únicamente hubiera habido que revisar *The Economic and Political Weekly* o navegar un poco en los catálogos de las bibliotecas. Pero la autora de este libro es literaria por inclinación, se siente atraída por el texto singular y no verificable y está lo bastante influida por la deconstrucción como para pensar que las vidas también se tejen o son text-iles. (Esto es, después de todo, lo que he estado arguyendo respecto a los

se introduce a estas mujeres en la lógica del capital, en la posibilidad de la crisis y de la resistencia y, paradójicamente, el cuestionamiento se vuelve más sencillo. Por extraño que parezca, así es. No forman parte de una resistencia unificada de las «mujeres del tercer mundo», una idea basada en la lógica del capital. Ésta es la parodia de la «suerte moral» del imperialismo, en virtud de la cual me hice feminista. Hay fábricas de cemento a las que llega el autobús. De nuevo, la Rani se desvanece.

Pillé a la Rani en un archivo «alternativo», una tanatografía mínima para uso de los sacerdotes. Los sacerdotes de la Casa de Sirmur se encuentran en Hardwar. En el monasterio de los sacerdotes, el pasado no es un pasado de memoria. A decir verdad, no hay pasado. Los «libros» son largos rollos, idénticos entre sí, una especie de «presente vivo», liberado por la muerte cual mera puntuación⁷¹. ¿Dónde comienza este río de pergamino? Se podría construir una respuesta «histórica» disciplinaria consultando las fuentes adecuadas o convirtiéndose uno mismo en una fuente. Pero

autores literarios.) Para ella, «estudiar» pasó a suponer desarrollar una intimidación crítica con (la situación de) estas mujeres. Y se dio cuenta una vez más que el texto de las vidas, al igual que el texto verbal, está atrapado, ya no en el lenguaje, sino en la manera de hablar. (Esto es lo que he estado sosteniendo sobre lo que queda fuera del debate Ariel-Calibán.) Respeta el trabajo «curativo» de resolución de problemas en momentos de crisis con un intérprete; pero lo único que puede hacer es el trabajo «preventivo» de la textura de la enseñanza subalterna. Y, por lo tanto, se le permitirá que le resulte curioso que apenas se diga nada, en los textos del feminismo radical en India, sobre la heteroglosia intimidatoria del país como un límite para «el encuentro secreto» (véase G. C. Spivak, «Translator's Preface», *IM* XXV; y «Scattered Speculations on the Question of Linguisticulture», en *Proceedings of the International Symposium on Linguisticulture*, Osaka, University of Osaka Press, 1996, pp. I-VIII). Siguiendo su «debó estudiar», se replegó a regiones en las que no sólo podía hablar y enseñar la lengua, sino donde podía asimismo cambiar de manera de hablar con suficiente facilidad. No sin cierta vergüenza, ella, que siempre había sido una crítica del chauvinismo bengalí (sobre el que la lectora implícita de este libro apenas sabrá), se vio obligada a situar su «estudiar» en Bengala occidental y Bangladés. Alguna señal de este movimiento aflorará en el capítulo IV. Baste aquí con decir que, incluso en este repliegue, Purulia y Chittagong la pararon con lenguas indígenas y con el dialecto híbrido arakan-birmano. Este libro aún no está preparado para detenerse frente a estos límites. Por otro lado, y siguiendo el registro de los grandes aparatos, cuando el Comercio Mundial se vuelve secundario con respecto al capital financiero, el peculiar fenómeno del engatusamiento mediante créditos sin consecuencias en términos de infraestructuras ni de redistribución social (véase la nota 42) crea un deseo subalterno general de financiarización del planeta. Éste es el nuevo sujeto globalizado, muy diferente de la violencia visible de la superexplotación. Este libro me cerca ahora desde ese otro texto, al igual que la trayectoria de la Rani lo hacía entonces.

⁷¹ El análisis que hace Derrida del «presente vivo» de Husserl como algo a lo que sólo se puede acceder si el sujeto piensa su propia muerte se encuentra en *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, traducción al inglés de D. B. Allison, Evanston, Northwestern University Press, 1973, pp. 53-54 [ed. cast.: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, traducción al castellano de P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985; ed. or.: *La voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France, 1967].

en realidad no empieza en ninguna parte, ya que los primeros rollos disponibles están *in media res*. La Rani no fue una *sati*. Murió en 1837 y la lista de elementos para su funeral indica que su muerte fue «normal».

A algunos de mis amigos teóricos de Gran Bretaña y Estados Unidos les pareció que en mi manera de seguirle la pista a la Rani había demasiado interés por el «realismo histórico» y demasiado poco por la «teoría». Esta crítica me sigue dejando perpleja. Espero que una segunda lectura les persuada de que mi interés se dirige a la invención de representaciones de la denominada realidad histórica.

Al otro extremo del espectro, algunos guardianes del Pensamiento Crítico se preguntan «qué tipo de sociedad podría llegar a fundarse» en lo que su lectura superficial e «interesada» reduce al «nihilismo lingüístico» asociado con la deconstrucción⁷². Un método deconstructivo cuidadoso, al desplazar oposiciones (como la que existe entre colonizador y colonizado), en lugar de limitarse a invertirlas, teniendo además en cuenta la propia complicidad de la investigadora —recuerdo a la lectora el uso que hago de Freud como modelo admonitorio—, no desea oficiar en la fundación de sociedades, sino, más bien, ser la crítica que únicamente puede esperar tomar la distancia conferida al «pensamiento» «crítico», a la vez que marca la distancia entre la «escritura» y escribir la historia. «Alemania» puede habernos enseñado a pensar el sujeto ético, pero el imperialismo utilizó a la Mujer, «liberándola» para legitimarse.

Estamos avanzando, pues, a partir de la tesis de que las mujeres fuera del relato del modo de producción marcan los puntos de fundido en la escritura de la historia disciplinaria en el mismo momento en que mimetizan «la escritura como tal», huellas del rastro (¿de alguien?, ¿algo? —nos vemos erróneamente obligados a preguntar—) que se borra a medida que éstas se revelan. Si, tal como sugiere Jameson, el relato del modo de producción es la referencia última, estas mujeres no están lo bastante representadas o no son lo bastante representables dentro de ese relato. Podemos etiquetarlas, pero no podemos en absoluto asirlas. La posibilidad de posesión, de verse asediado, queda cortada por la imposición de la razonabilidad severa del modo de explotación del capital. O, por sacarle algo a Marx, en lugar de seguir a Jameson, el relato del modo de producción resulta tan eficaz porque está construido en los términos de la codificación de valor más eficaz y abstracta, la económica. Así pues, por repetir una intuición anterior, las codificaciones a ras de suelo del valor que escriben las vidas de estas mujeres se nos escapan. Estos códigos sólo

⁷² Kenneth Asher, «Deconstruction's Use and Abuse of Nietzsche», *Telos* 62 (invierno de 1984-1985), p. 175.

son medibles en el (flujo y reflujo del) modo de la forma total o desplegada, que es «deficiente» desde un punto de vista racionalista. Pagamos el precio de la transcodificación epistémicamente fracturada cuando los explicamos como modelos generales de descripciones antropológicas⁷³.

Como crítica literaria feminista que tira de la deconstrucción para ponerla al servicio de la lectura, presto más atención a estas figuras esquivas, aunque desde luego siga estando profundamente interesada en lo que cuentan mujeres que van al compás del relato del modo de producción, como participantes/resistentes/víctimas. Si, en verdad, la relación entre capitalismo y socialismo es la de un *pharmakon* (medicina en *différance* con el veneno), estas figuras esquivas marcan los momentos en que ni la medicina ni el veneno acaban de prender. De hecho, sólo a su muerte entran en un relato *para nosotros*, se hacen representables. En el ritmo de su vida cotidiana, la elusión se ejecuta o no se ejecuta [*is performed or (un)performed*] sin ceremonias, ya que eludir una premisa en el acto no es necesariamente una ejecución [*performance*]. Presto atención a estas figuras porque siguen imponiendo las exigencias más elevadas a nuestras técnicas de recuperación, a la vez que juzgan estas técnicas, no a nuestra manera racionalista. De hecho, como son externas a nuestros esfuerzos, su juicio no es intencionado. Siguiendo cierta afirmación de Derrida, tal vez deberíamos más bien decir: son las figuras de la justicia como experiencia de lo imposible⁷⁴.

⁷³ Por consiguiente, Naciones Unidas debe racionalizar primero a la «mujer» antes de desarrollarla. Y, sin embargo, la Rani de Sirmur y Bhubaneswari Bhaduri (*vide infra*), así como, sin duda, Lily Moya y Rigoberta Menchú (véase S. Marks [ed.], *Not Either an Experimental Doll. The Separate Lives of Three South African Women*, cit., y Rigoberta Menchú, Elisabeth Burgos-Debray, I, *Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala*, traducción al inglés de A. Wright, Londres, Verso, 1984 [ed. cast.: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 2000; ed. or.: 1982]), resultarán instructivas por más que no dejen de ser singulares y secretistas (sobre el «secreto», véase IM XXV). Deben exceder el sistema para llegar hasta nosotros, bajo el modo de lo literario. El capital sigue siendo la accesible abstracción en general: el matema aún contaminado por lo humano. Los sistemas psicoculturales –las psicobiografías reguladoras, incluido el psicoanálisis– tienden a ello. En su búsqueda de las abstracciones discursivas que son la condición y el efecto de lo singular concreto, Foucault tuvo la lucidez de elegir lo ralo en vez de lo «espeso» (sobre la documentación, véase G. C. Spivak, «More on Power/Knowledge», cit.). Pero debemos asimismo prestar atención a Menchú, que se inspira en una táctica colectiva mucho más antigua contra la conquista colonial, leyéndola también a ella a contrapelo de su lenguaje necesariamente inscrito en la política de la identidad: «Pero yo necesito mucho tiempo para contar sobre mi pueblo porque no se entiende así. Claro, aquí, en toda mi narración yo creo que doy una imagen de eso. Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos» (p. 247; ed. cast.: p. 271). Ese texto no está en los libros y el secreto nos guarda a nosotros, no al revés.

⁷⁴ Desde la redacción de este apartado, el estudio textualista de la historia ha cobrado vida propia. Para el crítico literario estadounidense, las páginas de la revista *Representations* producirían la mejor cosecha. Otros textos importantes son Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues*, traducción al inglés de J. y A.

En el siguiente bloque, me centraré en una figura que quería ser recuperada, que escribía con su cuerpo. Es como si intentara «hablar» desde el otro lado de la muerte, volviendo su cuerpo grafemático⁷⁵. En los archivos, la Rani Gulari aparece sólo cuando se la llama, cuando se la necesita, como agente/instrumento/testigo coaccionado para el colonialismo del capital. Es la figura «más pura» del fundido. La otra mujer de la que hablaré intentó sumarse a los agentes (varones) intencionales no coaccionados del anticolonialismo. Nació en Calcuta cien años después y entendió el «nacionalismo», otra codificación eficaz⁷⁶. Anticipando su producción a esca-

C. Tedeschi, Londres, Hutchinson, 1990 [ed. cast.: *Mitos, problemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989; ed. or.: *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Turín, Einaudi, 1986]; y Martin Jay, *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*, Nueva York, Routledge, 1993. Peter de Bolla ofrece una interpretación de la historia postestructuralista en «Disfiguring History», *Diacritics* 16 (invierno de 1986), pp. 49-58. La lista podría seguir. Joan Wallach Scott ha desplegado productivamente la analogía transferencial de LaCapra al «historiza[r]» ambos polos de [la relación entre el poder del marco analítico del historiador y los acontecimientos que son objeto de su estudio] negando el carácter fijo y la trascendencia de todo lo que parezca hacer las veces de fundamento» («Experience», en Judith Butler y Joan W. Scott [eds.], *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37). El modelo de Scott puede hacer funcionar la «responsabilidad» asimétricamente. Pero, con la Rani, la asimetría es tan grande que la «responsabilidad» no tiene asidero. En la cúspide del colonialismo, ella es pre-emergente para el discurso colonial. En el discurso «hindú» precolonial dominante, está ausente salvo como cadáver dentro de una lista funeraria. De hecho, este discurso dominante pasa a la clandestinidad a raíz de su vida, justamente como mujer (esposa y madre). En este contexto, no hay ninguna posibilidad de provincializar Europa, como diría Dipesh Chakrabarty, ninguna posibilidad de agarrarse a los semas, como le gustaría a Jay Smith (Dipesh Chakrabarty, «Postcoloniality and the Artifice of History. Who Speaks for “Indian” Pasts?», *Representations* 37 [invierno de 1992], pp. 1-26; Jay Smith, «No More Language Games. Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France», *American Historical Review* 102, 5 [diciembre de 1997], p. 1416). Lo que surge a partir de la figura de la Rani es la interpretación como tal; cualquier genealogía de esa historia no puede verla más que como un instrumento insustancial dotado de lenguaje. Ella es inverificable como la literatura y, sin embargo, está escrita en la historia como colonialidad, de hecho, permite la escritura de esa historia como colonialidad, de manera que lo poscolonial pueda llegar a ver su «autoposicionamiento histórico» como un problema (Vivek Dharehwar, «“Our Time”. History, Sovereignty, Politics», *Economic and Political Weekly*, 11 de febrero de 1995, pp. 317-324).

⁷⁵ Sobre el argumento de que todos los Actos de Habla son grafemáticos, véase J. Derrida, «Signature Event Context», *Margins of Philosophy*, cit., pp. 307-330 [ed. cast.: «Firma, acontecimiento, contexto», *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 347-372].

⁷⁶ Entendió y excedió, guardando su secreto, como veremos en lo que queda de este capítulo, a pesar del más enorme esfuerzo por «hablar». Benedict Anderson (*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006]) y Partha Chatterjee, en libros que ya he citado, nos ofrecen en conjunto una glosa exhaustiva sobre el mecanismo de esta codificación, pero, tal como señala Homi K. Bhabha en «DissemiNation» (*Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 291-322), haciendo referencia a Anderson en particular, las explicaciones de la codificación no pueden explicar el exceso o la «incommensurabilidad». La argumentación de Bhabha está relacionada de manera específica con

la histórico-mundial, aunque no de manera intencionada, Gulari había sido una letra en el alfabeto de la transformación discursiva que hace mucho tiempo puso en marcha la definición de «India» como nación moderna —emplazamiento milagroso del Estado-como-intención—, palabra que no podía alcanzar una consumación enunciativa más que como objeto de «liberación» para, a continuación, constituir una «identidad». En cambio, la mujer de este pasaje intentó ser decisiva *in extremis*, pero se perdió en el espacio indecible de la mujer dentro de la justicia. «Habló», pero las mujeres no la «oyeron», no la «oyen». Antes de pasar a ella, expondré, en una larga digresión, algunos de los contundentes juicios que arriesgué, hace unos años, con objeto de ocuparme de su misterio.

El poder que estas reflexiones puedan ejercer procede del rechazo políticamente interesado a reconocer lo indecible, a llevar hasta el límite los presupuestos fundadores de mis deseos, en la medida en que están a mi alcance. Esta fórmula de tres golpes, aplicada tanto al discurso más firmemente comprometido, como al más irónico, sigue el hilo de lo que Althusser bautizó con tanto acierto como «filosofías de la negación» y Derrida, antes del psicoanálisis, como «desistencia»⁷⁷. Poner en duda el lugar del investigador no deja de ser un acto piadoso sin sentido que se repite en muchas críticas recientes del sujeto soberano. Aunque en todo momento intento sondar la precariedad de mi posición, sé que tales gestos nunca pueden bastar.

Parte de la crítica más radical procedente de Occidente en la década de 1980 fue fruto de un deseo interesado de conservar el sujeto de Occidente o a Occidente como Sujeto. La teoría de los «efectos de sujeto» pluralizados procuró con frecuencia una tapadera para este sujeto del conocimiento. Aunque la historia de Europa como Sujeto estaba narrativizada por el derecho, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto oculto pretendía no tener «determinaciones geopolíticas». La tan publicitada crítica del sujeto soberano en realidad inauguraba, pues, un Sujeto. Llegaré a esta conclusión analizando un texto de dos grandes practicantes de la crítica: «Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze»⁷⁸.

la irresolubilidad de la minoría; la mía, aquí, al igual que la de Irigaray en «The Necessity for Sexuate Rights» (Margaret Whitford [ed.], *The Irigaray Reader*, Cambridge, Blackwell, 1991, pp. 204-211), con el exceso de lo «sexuado». En el exceso de lo sexuado, que escapa siempre a la formalización (sobre la conexión con Derrida, véase el Apéndice), habla Bhubaneswari, guarda su secreto y resulta silenciada. Lo que queda del capítulo da vueltas en torno a este enigma, a través del *sistema* psicocultural del *sati*.

⁷⁷ Louis Althusser, «*Lenin and Philosophy*» and *Other Essays*, traducción al inglés de B. Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 66. Jacques Derrida, «Desistance», en Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, traducción al inglés de C. Fynsk, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 1-42.

⁷⁸ «Intellectuals and Power. A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze», en Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, traducción de D.

En última instancia, al igual que cierta crítica de las «mujeres del tercer mundo» romantiza la lucha unida de las obreras, estos radicales hegemónicos ofrecen también una subjetividad no escindida a las luchas de los obreros. Mi ejemplo es exterior a ambos circuitos. Por lo tanto, me veo obligada a dedicar algo de tiempo a los radicales hegemónicos.

He elegido este diálogo amistoso entre dos filósofos de la historia activistas porque deshace la oposición entre la producción teórica autorizada y la práctica incauta de la conversación, permitiéndonos entrever el rastro de la ideología. (Al igual que la conferencia, la entrevista es un lugar de traición.) Antes y en otro lugar consideré su brillantez teórica. Éste constituye un capítulo de otro error disciplinario: contar historias de vida en nombre de la historia.

Los participantes en esta conversación hacen hincapié en las aportaciones más importantes de la teoría postestructuralista francesa: en primer lugar, que las redes de poder/deseo/interés son tan heterogéneas que su reducción a un relato coherente es contraproducente, hace falta una crítica constante; y, en segundo lugar, que los intelectuales deben intentar revelar y conocer el discurso del otro de la sociedad. Y, sin embargo, ambos ignoran, de manera sistemática y sorprendente, la cuestión de la ideología y su propia implicación en la historia intelectual y económica.

Aunque uno de sus presupuestos principales es la crítica del sujeto soberano, la conversación entre Foucault y Deleuze está enmarcada por dos sujetos-en-revolución monolíticos y anónimos: «Un maoísta» [FD 205; 267] y «la lucha obrera» [FD

Bouchard y S. Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 205-217 [ed. cast.: «Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze», en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 77-86; existe una edición más reciente en Gilles Deleuze, *La Isla Desierta. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 267-276; ed. or.: «Les intellectuels et le pouvoir», *L'Arc* 49 (2.º trimestre de 1972), pp. 3-10]; citado, en lo sucesivo, como FD, seguido de la paginación inglesa y, a continuación, la paginación de la edición de Pre-Textos. He modificado la versión inglesa del texto, a partir de otras traducciones inglesas, cuando la fidelidad con el original parecía requerirlo. Es importante señalar que la mayor «influencia» de intelectuales de la Europa occidental sobre profesores y estudiantes universitarios estadounidenses se ejerce a través de recopilaciones de ensayos en vez de libros enteros traducidos. Y, como es comprensible, dentro de estas recopilaciones, los artículos de mayor actualidad son los que ganan más adeptos. (El ensayo de Derrida, «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences», en Richard Macksey y Eugenio Donato [eds.], *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, constituye un ejemplo oportuno.) Desde la perspectiva de la producción teórica y de la reproducción ideológica, por lo tanto, la conversación en consideración no ha sido necesariamente superada. Dentro de mi propia producción, más bien magra, las entrevistas, el género menos considerado, han resultado tener una embarazosa popularidad. Huelga decir que no se produce un Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon&Schuster, 1996) para refutar esto. Más sobre Huntington más adelante.

217; 276]. A los intelectuales, en cambio, se les nombra y diferencia; es más, en ningún momento interviene un maoísmo chino. El maoísmo se limita a crear en la conversación un aura de especificidad narrativa, lo cual constituiría una banalidad retórica inocua si no fuera porque la apropiación inocente del nombre propio «maoísmo» para el excéntrico fenómeno del «maoísmo» intelectual francés y la subsiguiente «Nueva Filosofía» da a «Asia» una transparencia sintomática⁷⁹.

La referencia de Deleuze a la lucha obrera resulta igualmente problemática; es, sin duda, una genuflexión:

Y no se puede tocar nada [del poder] en un punto cualquiera de [su] aplicación sin enfrentarse a ese conjunto difuso, que desde ese momento nos vemos obligados a hacer explotar a partir de la más pequeña reivindicación. Toda defensa o todo ataque revolucionario parcial se liga así a la lucha obrera [FD 217; 276 (traducción ligeramente modificada)].

La aparente banalidad señala una negación. La afirmación ignora la división internacional del trabajo, un gesto que caracteriza con frecuencia la teoría política postestructuralista. (El feminismo universalista postsoviético actual –el «género y desarrollo», al estilo de Naciones Unidas– la disimula; su papel se esclarecerá al final de este capítulo, conduciendo al siguiente)⁸⁰.

La invocación de *la* lucha obrera es funesta en su misma inocencia; es incapaz de abordar el capitalismo global: la producción de sujeto del obrero y del desempleado dentro de las ideologías de los Estados nación en su Centro; la sustracción creciente de la clase obrera de la periferia de la realización de plusvalor y, por lo tanto, del adiestramiento «humanista» en el consumismo; y la presencia a gran escala de trabajo paracapitalista, así como el estatus estructural heterogéneo de la agricultura en la periferia. Ignorar la división internacional del trabajo, hacer de «Asia» (y de vez en cuando «África») algo transparente (a menos que el sujeto sea en apariencia el

⁷⁹ Hay una referencia implícita en este texto a la oleada de maoísmo post-1968 en Francia. Véase Michel Foucault, «On Popular Justice. A Discussion with Maoists», en *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, cit., p. 134 [ed. cast.: «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», *Microfísica del poder*, cit., pp. 45-75; ed. or.: «Sur la justice populaire. Debat avec les maos», *Les Temps Modernes* 310 bis (1972), pp. 335-366], en lo sucesivo citado como PK, seguido de la paginación inglesa. La explicación de la referencia apunala mi argumentación, al dejar al descubierto el mecanismo de apropiación. El estatus de China en esta discusión resulta ejemplar. Si Foucault se salva una y otra vez diciendo «no sé nada de China», sus interlocutores muestran hacia China lo que Derrida denomina el «prejuicio chino».

⁸⁰ Esto forma parte de un síntoma mucho más amplio, tal como sostiene Eric Wolf en *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

«Tercer Mundo»); restablecer el sujeto legítimo del capital socializado: he aquí problemas tan comunes a la mayor parte de la teoría postestructuralista como a la teoría «normal». (La invocación de la «mujer» resulta igualmente problemática en la coyuntura actual.) ¿Por qué habría que sancionar tales occlusiones precisamente en aquellos intelectuales que son nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y del Otro?

La conexión con la lucha obrera se sitúa en el deseo de hacer explotar el poder en un punto de su aplicación. Suena demasiado a una valorización de *cualquier* deseo destructor de *cualquier* poder. Walter Benjamin hace el siguiente comentario sobre la posición política comparable de Baudelaire a través de unas citas de Marx:

En su descripción del *conspirateur de profession*, Marx prosigue: «[...] No tienen otra meta que aquella inmediata de derrocar al gobierno existente, y desprecian profundamente la mayor claridad teórica de los obreros en lo referente a sus intereses de clase. De ahí su rabia —nada proletaria, más bien plebeya— contra los *habits noirs*, gentes más o menos educadas que representan [*vertreten*] ese polo del movimiento, del cual los otros sin embargo nunca podrán independizarse por entero, al igual que no podrán hacerlo de los representantes [*Repräsentanten*] oficiales del partido. Las intuiciones políticas de Baudelaire no van, en el fondo, más allá de las de estos conspiradores profesionales [...]». En cualquier caso hubiese podido hacer suyas las palabras de Flaubert: «De toda la política, sólo entiendo una cosa: la revuelta», la suya claro⁸¹.

También esto es una reescritura de la responsabilidad que rinde cuentas [*accountable responsibility*] como narcisismo, en minúsculas; tal vez no podamos hacer otra cosa, pero podemos tender a ello. O, si no, ¿por qué hablar siquiera del «don»?⁸².

La conexión con la lucha obrera se sitúa, sin más, en el deseo. No se trata del «deseo» de *El Anti-Edipo*, que es un nombre deliberadamente errado para un flujo

⁸¹ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, traducción al inglés de H. Zohn, Londres, Verso, 1983, p. 12 [ed. cast.: *Baudelaire. Poesía y capitalismo (iluminaciones II)*, Madrid, Taurus, 1988, p. 25; ed. or.: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Zwei Fragmente*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969]. Foucault encuentra en Baudelaire el prototipo de la modernidad (Michel Foucault, «What is Enlightenment?», en Paul Rabinow [ed.], *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 39-42 [ed. cast.: «¿Qué es la Ilustración?», *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991]).

⁸² «Aunque el don no fuese jamás sino un simulacro, aún es preciso *rendir cuentas* de la posibilidad de este simulacro y del deseo que induce a dicho simulacro. Y también es preciso rendir cuentas del deseo de rendir cuentas. Esto no se hace ni en contra de ni sin el *principio de razón* [*principium reddendae rationis*], a pesar de que este último halla ahí tanto su límite como su recurso» (J. Derrida, *Given Time I. Counterfeit Money*, cit., p. 31).

general (donde el «sujeto» es un residuo), al que no es posible encontrar un nombre adecuado: una catacresis nominalista. Siento admiración por ese intento audaz, en especial por las maneras en que está conectado con esa otra catacresis nominalista: el valor. Para frenar el psicologismo, *El Anti-Edipo* utiliza la metáfora-concepto de las máquinas: «El Deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es también máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo»⁸³.

Uno de los momentos más astutos de la deconstrucción es su advertencia, desde los primeros días hasta los últimos, de que la catacresis está atada a lo «empírico»⁸⁴. A falta de una advertencia práctica como ésta, el filósofo oscila entre la catacresis teórica y el realismo práctico ingenuo como contradicción que *puede* resultar inocua en un contexto en el que tal vez se puedan dar por sentadas muchas buenas intenciones. Sin embargo, como vemos a diario, una contradicción así entre la teoría y su juicio resulta nefasta si se «aplica» globalmente.

Así pues, el deseo como catacresis de *El Anti-Edipo* no cambia la especificidad del sujeto deseante (o el efecto de sujeto como residuo) que llevan consigo las exigencias específicas del deseo «empírico». El efecto de sujeto que surge subrepticamente se parece mucho al sujeto ideológico generalizado del teórico. Podría tratarse del sujeto legítimo del capital socializado, ni mano de obra ni dirección, poseedor de un pasaporte «fuerte», que maneja una moneda «fuerte» o «sólida», con un acceso que se supone no cuestionado al debido proceso. De nuevo, las características de la *aparatchik* feminista al estilo de las Naciones Unidas son casi idénticas: sus luchas contra las medidas patriarcales son totalmente admirables en su lugar, pero nefastas cuando se «aplican» globalmente. En la era del capital globalizador, las catacresis «deseo» y «planeta» —la corteza global como cuerpo sin órganos— están contaminadas por la paleonimia empírica de maneras particulares. Se trata de un corte (euro-estadounidense) dentro de un flujo (del Grupo de los Siete).

Deleuze y Guattari consideran las relaciones entre deseo, poder y subjetividad en el plano «empírico» o constituido de un modo ligeramente desincronizado: contra la familia y contra el colonialismo. Esto les hace incapaces de enunciar una teoría general o global de los intereses textualizada con la coyuntura. En este contexto, su indiferencia hacia la ideología (de la que hace falta una teoría para una compren-

⁸³ G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 26, pp. 40-41 y *passim* [ed. cast.: pp. 33-34, pp. 46-47 y *passim*].

sión de los intereses constituidos dentro de sistemas de representación) es sorprendente pero sistemática. La obra de Foucault no puede funcionar en el registro de constitución del sujeto de la ideología por su firme compromiso con lo subindividual y, en el otro extremo, con los grandes aparatos agregadores (*dispositifs*). Y, sin embargo, tal como demuestra este registro conversacional, en los cálculos radicales, se debe dar por supuesto constantemente el sujeto empírico, el sujeto intencional, incluso el sí-mismo. Por ello, en su influyente ensayo «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)», Louis Althusser debe ocupar ese inevitable terreno intermedio y dar por sentado un sujeto a la vez que utiliza «un lenguaje más científico» para describir el trabajo medio abstracto o fuerza de trabajo:

La reproducción de la fuerza de trabajo exige no sólo la reproducción de su «cualificación», sino también, y simultáneamente, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología por parte de los agentes de la explotación y de la represión, a fin de que aseguren también «por la palabra» [*par la parole*] el dominio de la clase dominante⁸⁵.

Cuando Foucault analiza la heterogeneidad invasiva del poder, no ignora la enorme heterogeneidad institucional que Althusser intenta esquematizar aquí. Asimismo, al hablar en *Mil mesetas* de alianzas y regímenes de signos, del Estado y las máquinas de guerra, Deleuze y Guattari abren este mismo campo⁸⁶. Sin embargo, Foucault no puede admitir que una teoría desarrollada de la ideología *pueda* reconocer su propia producción material en la institucionalidad, así como en los «instrumentos efectivos para la formación y acumulación de saber» [PK 102]⁸⁷. Como

⁸⁴ «¿Qué es la escritura? ¿En qué se la reconoce? ¿Qué certeza esencial debe guiar la búsqueda empírica? [...]. Sin aventurarnos hasta la peligrosa necesidad de la pregunta sobre la archi-pregunta “qué es”, nos protegeremos aún en el campo del saber gramatológico» (DG 75; 98). En «Désistance», Derrida señala que lo crítico está siempre contaminado por lo dogmático y, por lo tanto, torna la distinción de Kant «especulativa». En *Glas*, los filosofemas se mimetizan tipográficamente, en vez de «desplegarse» en su funcionamiento intencional, como en la conversación que estamos considerando. Sobre la aparición de la categoría de experiencia en la obra tardía de Derrida, véase el Apéndice.

⁸⁵ L. Althusser, «*Lenin and Philosophy*» and *Other Essays*, cit., pp. 132-133; traducción modificada [ed. cast.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», cit., p. 111].

⁸⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, cit., pp. 351-423 [ed. cast.: pp. 359-431].

⁸⁷ Sobre esto, véase también Stuart Hall, «The Problem of Ideology – Marxism without Guarantees», en Betty Matthews (ed.), *Marx. A Hundred Years On*, Londres, Lawrence and Wishart, 1983, pp. 57-84.

estos filósofos parecen obligados a rechazar todos los argumentos que nombren el concepto de ideología como *sólo* esquemáticos y no textuales, están del mismo modo obligados a producir una oposición mecánicamente esquemática entre interés y deseo, cuando sus catacresis se derraman de forma inevitable hacia el campo «empírico». De este manera, se alinean sin darse cuenta con los sociólogos burgueses que cubren el espacio de la ideología con un «inconsciente» continuista o con una «cultura» parasubjetiva (o con los activistas de Bretton Woods, que hablan sólo de «cultura»). La relación mecánica entre deseo e interés resulta evidente en frases como ésta: «[A] veces se puede, no desear contra el propio interés, puesto que el interés sigue siempre al deseo y va a donde el deseo lo lleva [...]» [FD 215; 274]. Un deseo indiferenciado es el agente y el poder se cuela para crear los efectos del deseo: «El poder [...] produce efectos positivos en el plano del deseo, y también en el plano del saber» [PK 59]⁸⁸.

Esta matriz parasubjetiva, cubierta por la trama de la heterogeneidad, hace pasar subrepticamente al Sujeto no identificado, por lo menos para esos trabajadores intelectuales influidos por la nueva hegemonía de la catacresis pura. La carrera por «la última instancia» es ahora entre economía y poder. Como, en virtud de la contaminación empírica, inevitable y no reconocida, de las catacresis, el deseo se «define» tácita y reiteradamente a partir de un modelo ortodoxo, es posible contraponerlo de manera unitaria a «estar engañado». Althusser puso en cuestión la ideología como «falsa conciencia» (estar engañado). Hasta Reich daba a entender nociones de voluntad colectiva antes que una dicotomía entre engaño y deseo sin engaños: «No podemos negarnos a escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en algún momento!» [FD 215; 274].

Estos filósofos no considerarán el pensamiento de la contradicción constitutiva –y hay que reconocer que, en esto, se separan de la izquierda–. En nombre del deseo, reintroducen tácitamente el sujeto no escindido en el discurso del poder. En el registro de la práctica, Foucault parece fundir con frecuencia «individuo» y «sujeto»⁸⁹; y tal vez el impacto sobre sus propias metáforas-concepto se intensifique en sus seguidores. Debido al poder de la palabra «poder», Foucault reconoce utilizar «la metáfora del punto que irradia progresivamente a lo que le rodea». Tales deslizos se convierten en la regla en vez de la excepción en manos menos cuidadosas. Y ese punto de irradiación, que anima un discurso efectivamente heliocéntrico, cubre el espacio vacío del agente con el sol histórico de la teoría, el Sujeto de Europa⁹⁰.

⁸⁸ Para una interpretación más elogiosa que intenta evitar este riesgo, aunque, desde luego, nunca por completo, véase G. C. Spivak, «More on Power/Knowledge», cit.

⁸⁹ Para un ejemplo entre muchos, véase PK 98.

⁹⁰ No resulta sorprendente, pues, que la obra de Foucault, tanto los primeros textos como los últimos, se apoye en una noción demasiado simple de represión. Aquí el antagonista es Freud, no Marx.

No resulta sorprendente, por lo tanto, que, en el registro empírico de las palabras de resistencia, Foucault exprese otro corolario de la negación del papel de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de producción: una valorización no cuestionada de los oprimidos como sujeto, donde el objetivo es, tal como observa con admiración Deleuze, «instaurar las condiciones para que los presos [puedan] hablar ellos mismos». Foucault agrega que «las masas [...] saben perfectamente, claramente» –de nuevo la temática de no estar engañados– «mucho más que [los intelectuales]; y lo dicen muy bien» [FD 206, 207; 268]. El ventrilocuismo del subalterno que habla es la especialidad del intelectual de izquierdas.

En estas declaraciones, ¿qué pasa con la crítica del sujeto soberano? Llegamos a los límites de este realismo representacionalista con Deleuze: «La realidad es lo que hoy está pasando realmente en las fábricas, en un colegio, en un cuartel, en una cárcel, en una comisaría» [FD 212; 272]. Este repudio [*foreclosing*] de la necesidad de la difícil tarea de la producción ideológica contrahegemónica no ha resultado beneficioso. Ha contribuido a que el empirismo positivista –fundamento justificativo del neocolonialismo capitalista avanzado– defina su propio terreno como «experiencia concreta», «lo que está pasando realmente». (Como en el caso del colonialismo capitalista y, *mutatis mutandis*, de la explotación-como-«Desarrollo». Cada día se producen pruebas evaluando al sujeto nacional del Sur global sin meterse en complicaciones. Y se produce una coartada para la globalización apelando al testimonio de la mujer engatusada mediante créditos.) De hecho, la experiencia concreta, garante del atractivo político de presos, soldados y colegiales, se revela a través de la experiencia concreta del intelectual, que es el que establece la episteme⁹¹. Ni Deleuze ni

«Tengo la impresión de que [la noción de represión] es totalmente inadecuada para el análisis de los mecanismos y efectos del poder que se utiliza de manera tan generalizada para caracterizar la actualidad» [PK 92]. La delicadeza y sutileza de la sugerencia de Freud –que bajo represión la identidad fenoménica de los afectos está indeterminada, porque se puede desear un *displacer* como *placer*, lo cual reinscribe de manera radical la relación entre *deseo* e «*interés*»– parece muy minimizada aquí. Para una elaboración de esta noción de represión, véase DG 88, 333-334; y Jacques Derrida, *Limited inc. Abc*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 74-75. De nuevo, el problema es el rechazo a hacerse cargo del plano del sujeto constituido –en nombre de las catacrexis incontaminadas.

⁹¹ Puede que la versión de Althusser de esta situación particular sea demasiado esquemática, pero, no obstante, su programa parece más meticuloso que el argumento que estamos estudiando. «El *instinto* de clase», escribe Althusser, «es subjetivo y espontáneo. La *posición* de clase es objetiva y racional. Para llegar a una posición de clase proletaria, al instinto de clase de los proletarios sólo hay que *educarlo*, mientras que al instinto de clase de la pequeña burguesía y, *por lo tanto, de los intelectuales*, hay que *revolucionarlo*» (L. Althusser, «*Lenin and Philosophy*» and *Other Essays*, cit., p. 13). Puede que el difícil *double bind*, la aporía siempre ya atravesada, de este meticuloso programa constituya una de las lecturas de la actual insistencia de Derrida en la justicia como una experiencia de lo imposible, en el hecho de que las decisiones son siempre categóricamente insuficientes con respecto a sus supuestas premisas (véase el Apéndice).

Foucault parecen conscientes de que el intelectual dentro del capital globalizador, al blandir la experiencia concreta, puede contribuir a consolidar la división internacional del trabajo convirtiendo un modelo de la «experiencia concreta» en *el* modelo. Cada día somos testigos de esta dinámica en nuestra disciplina, cuando vemos al *migrante* poscolonial convertirse en la norma, ocluyendo de esta manera, una vez más, al nativo⁹².

La contradicción no reconocida dentro de una posición que valoriza la experiencia concreta de los oprimidos, unida a una postura tan acrítica con el papel histórico del intelectual, se mantiene en virtud de un desliz verbal. Deleuze hace la siguiente declaración sorprendente: «Eso es una teoría: exactamente una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante» [FD 208; 269]. Considerando que el verbalismo del mundo teórico y de su acceso a cualquier labor definida, por contraste, como «práctica» es irreductible, una declaración así (que alude *únicamente* a una diatriba interna con la hermenéutica) *sólo* resulta de ayuda para el intelectual deseoso de demostrar que el trabajo intelectual es igual que el trabajo manual.

Los deslices verbales se producen cuando se deja que los significantes se ocupen de sí mismos. El significante «representación» es un ejemplo oportuno. En el mismo tono desdeñoso que corta el vínculo de la teoría con el significante, Deleuze declara, «[y]a no hay representación, sólo hay acción, acción teórica y acción práctica en relación de relevo recíproco o de red» [FD 206-207; 268].

Aquí se plantea una cuestión importante: la producción de teoría constituye también una práctica; la oposición entre teoría «pura» abstracta y práctica «aplicada» concreta es demasiado rápida y fácil⁹³. Pero la formulación que hace Deleuze del argumento resulta problemática. Dos sentidos de representación se presentan juntos: representación como «hablar por», como en política, y representación como «re-presentación», como en arte o filosofía. Dado que también la teoría es sólo «acción», el teórico no representa (habla por) el grupo oprimido. De hecho, el sujeto

⁹² «¿Resulta realmente útil la repetición aquí?», pregunta mi lectora anónima. Cito uno entre cien ejemplos al azar: una conferencia sobre «Disciplinary and Interdisciplinary. Negotiating the Margin» [Disciplinario e interdisciplinario. Negociar el margen] en la Columbia University el 7 de noviembre de 1997. Toda la conferencia giraba en torno a las buenas relaciones entre diferentes minorías en Estados Unidos (léase Nueva York) como fin del feminismo radical, un fin que parecía totalmente saludable ante el feroz conflicto identitario que se cocía bajo la superficie. Sin embargo, un sujeto estadounidense multicultural fortalecido, la cara más novedosa de la poscolonialidad, no hace nada por la globalidad y es posible que haga daño. Por desgracia, sigue siendo importante repetir el argumento.

⁹³ La explicación posterior de Foucault [PK 145] de esta afirmación deleuziana se acerca más a la noción de Derrida de que la teoría no puede ser una taxonomía exhaustiva y está siempre normada por la práctica.

no se concibe como conciencia representativa (que re-presenta adecuadamente la realidad). Estos dos sentidos de representación –dentro de la formación estatal y de la ley, por un lado, y en la predicación subjetiva, por otro– están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos. Tapar la discontinuidad con una analogía que se presenta como prueba refleja una vez más una manera paradójica de privilegiar el sujeto⁹⁴. Puesto que «la persona que habla o actúa [...] [es] [s]iempre una multiplicidad», ningún «intelectual teórico [...] [o] partido o [...] sindicato» puede representar a «[l]os que actúan y luchan» [FD 206; 268]. ¿Son mudos los que actúan y *luchan*, en contraposición con los que actúan y *hablan*? Estos problemas enormes quedan sepultados bajo las diferencias entre las «mismas» palabras: *consciousness* y *conscience* (ambas *conscience* en francés)^f, representación y re-presentación. Se puede entonces borrar la crítica de la constitución ideológica del sujeto dentro de las formaciones estatales y de los sistemas de la economía política, al igual que la práctica teórica activa de la «transformación de la conciencia». La banalidad de las listas de subalternos políticamente astutos y autoconscientes que los intelectuales de izquierdas presentan queda de manifiesto; al representarlos, los intelectuales se representan a sí mismos como transparentes.

Aunque no hay que renunciar a una crítica y un proyecto así, no se deben borrar las distinciones cambiantes entre representación dentro del Estado y la economía política, por un lado, y representación dentro de la teoría del Sujeto, por otro. Consideremos el juego entre *vertreten* («representar» en el primer sentido) y *darstellen* («re-presentar» en el segundo sentido) en un célebre pasaje de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en el que Marx menciona la «clase» como un concepto descriptivo y transformador de una manera algo más compleja de lo que permitiría la distinción que establece Althusser entre instinto de clase y posición de clase. Esto es

⁹⁴ Véanse las nociones sorprendentemente acrílicas de la representación mantenidas en PK 141, 188. Las observaciones con las que concluyo este pasaje, criticando las representaciones que hacen los intelectuales de los grupos subalternos, se deben distinguir de manera rigurosa de una política de coaliciones que tenga en cuenta que se enmarca dentro del capital socializado y una a la gente no porque está oprimida, sino porque está explotada. Este modelo funciona muy bien dentro de una democracia parlamentaria, donde la representación no sólo no se ha desterrado, sino que se escenifica de manera elaborada.

^f El matiz tampoco existe en castellano, donde, como en francés, sólo existe una palabra, «conciencia». Sin embargo, en inglés, tenemos por un lado «*consciousness*», que designa el estado de estar consciente, es decir, de percibir los propios sentimientos y lo que sucede alrededor, en contraposición con perder la conciencia, así como, la totalidad de pensamientos, sentimientos e impresiones de una persona; por otro lado, está «*conscience*», que designa el conocimiento o percepción de lo que está mal y bien de acuerdo con una serie de principios éticos incorporados por el sujeto y la disposición ética a actuar bien. [N. de la T.]

importante en el contexto de la argumentación desde la clase obrera tanto de nuestros filósofos como del feminismo «político» tercermundista procedente de la metrópoli.

La tesis de Marx aquí es que la definición descriptiva de una clase puede ser diferencial; su aislamiento y diferencia con respecto a todas las demás clases:

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil [*feindlich gegenüberstellen*], aquéllas forman una clase⁹⁵.

En esta cita no interviene algo parecido a un «instinto de clase». De hecho, la colectividad de la existencia familiar, que podría considerarse el terreno del «instinto», es discontinua con respecto al aislamiento diferencial de las clases, aunque sea este aislamiento lo que la active. En este contexto, mucho más pertinente para la Francia de la década de 1970 de lo que puede serlo para la periferia internacional, la formación de una clase es *artificial* y económica y la agencia [*agency*] o *interés* económico es impersonal porque es sistemático y heterogéneo. Esta agencia [*agency*] o interés está ligado a la crítica hegeliana del sujeto individual, ya que marca el espacio vacío del sujeto en ese proceso sin sujeto que es la historia y la economía política. Aquí se define al capitalista como el «vehículo [*Träger*] consciente de ese movimiento [del capital renovado sin cesar]». Mi idea es que Marx no está trabajando para crear un sujeto no escindido en el que coincidan deseo e interés. La conciencia de clase no funciona en este sentido. Tanto en el ámbito económico (el capitalista) como en el político (el agente histórico-mundial), Marx se ve obligado a construir modelos de un sujeto escindido y dislocado cuyas partes no son continuas ni coherentes entre sí. Un célebre pasaje como el de la descripción del capital cual monstruo fáustico permite entender esto de manera muy gráfica⁹⁶.

Continuando con la cita de *El Dieciocho Brumario*, el siguiente pasaje también trabaja sobre el principio estructural de un sujeto de clase disgregado y dislocado: la (inexistente) conciencia (colectiva) de la clase de los campesinos pequeños propietarios encuentra su «vehículo» en un «representante» que parece trabajar en interés de otro. «Representante» aquí no se deriva de *darstellen*: esto agudiza el contraste que esquivan Foucault y Deleuze, el contraste, pongamos, entre un apoderado y un retrato. Hay, sin duda, una relación entre ambos, una relación que ha sido objeto de exacerbación política e ideológica en la tradición europea por lo menos desde que se ha considerado dañinos tanto al poeta como al sofista, tanto al actor como al orador. Bajo

⁹⁵ K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», cit., p. 239 [ed. cast.: p. 145].

⁹⁶ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., pp. 254, 302 [ed. cast.: I, pp. 186, 236].

el disfraz de una descripción posmarxista de la escena de poder, nos encontramos, entonces, con un debate mucho más antiguo: entre representación o retórica como tropología y como persuasión. *Darstellen* pertenece a la primera constelación, *vertreten* –con connotaciones más fuertes de sustitución–, a la segunda. De nuevo, están relacionadas, pero superponerlas, en particular para decir que más allá de ambas es donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y saben *por sí mismos*, conduce a una política esencialista y utópica que, trasladada al género como cuestión única, en vez de la clase, puede proporcionar un sostén incondicional a la financiarización del planeta, que construye arrolladoramente una voluntad general de la mujer rural engatusada mediante créditos, a la par que la «formatea» a través de Planes de Acción de Naciones Unidas para que se la pueda «desarrollar». Más allá de esta concatenación, transparente como ha pretendido serlo siempre la retórica al servicio de la «verdad», está el tan invocado sujeto oprimido (como Mujer), que habla, actúa y sabe que el género en el desarrollo es perfecto para ella. A la sombra de este desafortunado títere, debe desplegarse la historia de la subalterna desoída.

He aquí el pasaje de Marx, que utiliza *vertreten* donde el inglés dice «represent» [representar]⁸, analizando un «sujeto» social cuya conciencia está dislocada y es incoherente con respecto a su *Vertretung* (tanto una sustitución como una representación). Los campesinos pequeños propietarios

[n]o pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política [en lugar del interés de clase, ya que no hay un sujeto de clase unificado] de los campesinos pequeños propietarios encuentra su última expresión [aquí, la insinuación de que existe una cadena de sustituciones –*Vertretungen*– está clara] en el hecho de que el poder ejecutivo [*Exekutivegewalt* –menos personal en alemán; Derrida traduce *Gewalt* por violencia en otro contexto en *Fuerza de ley*] someta bajo su mando a la sociedad⁹⁷.

Un modelo de incoherencia social como éste –con sus brechas necesarias entre la fuente de «influencia» (en este caso, los campesinos pequeños propietarios), el «re-

⁸ La traducción al castellano de la edición de Alianza también es «representar». [N. de la T.]

⁹⁷ Se trata de un pasaje de Marx sumamente irónico, escrito en el contexto de la «representación» fraudulenta por parte de Luis Napoleón y de la represión sistemática de los «campesinos revolucionarios» en función de los intereses burgueses (K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», cit., p. 239; ed. cast.: p. 145). ¡Muchos lectores apresurados creen que Marx plantea esto como opinión propia sobre todo el campesinado!

presentante» (Luis Napoleón) y el fenómeno histórico-político (el control ejecutivo)—implica no sólo una crítica del sujeto como agente *individual*, sino incluso una crítica de la subjetividad como agencia [*agency*] *colectiva*. La máquina necesariamente dislocada de la historia se mueve porque «la identidad de [los] intereses» de estos campesinos pequeños propietarios «no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política». El acontecimiento de la representación como *Vertretung* (en la constelación de la retórica-como-persuasión) funciona como una *Darstellung* (o retórica-como-tropo), que ocupa su lugar en la brecha entre la formación de una clase (descriptiva) y la no formación de una clase (transformadora):

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir [...] *forman una clase*. Por cuanto [...] la identidad de sus intereses no engendra entre [ellas] ninguna comunidad [...] *no forman una clase*»⁹⁸.

Sólo es posible apreciar la complicidad entre *vertreten* y *darstellen*, su identidad-en-la-diferencia como espacio de la práctica —dado que esta complicidad es precisamente lo que los marxistas deben exponer, como hace Marx en *El Dieciocho Brumario*—, si no se funde ambos términos con un juego de palabras.

Sería puramente tendencioso sostener que esto es textualizar en exceso a Marx, tornándolo inaccesible para el «hombre» corriente, el cual, víctima del sentido común, está tan profundamente emplazado en una herencia de positivismo que el mayor adversario, «la tradición histórica» que se respira en el ambiente, le arrebatara una y otra vez el énfasis marxiano irreductible en el trabajo de lo negativo, en la necesidad de desfetichizar lo concreto⁹⁹. He estado intentando señalar que el «hombre» poco corriente, el filósofo contemporáneo de la práctica, y la mujer poco corriente, la entusiasta metropolitana de la «resistencia del tercer mundo», muestran a veces el mismo positivismo.

Se advierte la gravedad del problema si se coincide en que, en Marx, el desarrollo de una «conciencia» de clase transformadora desde una «posición» de clase descriptiva no es una tarea que involucre el nivel básico de la conciencia. La conciencia

⁹⁸ K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», cit., p. 239 [ed. cast.: p. 145]. Cursiva mía.

⁹⁹ Véanse los breves y excelentes definición y análisis del sentido común en Errol Lawrence, «Just Plain Common Sense. The “Roots” of Racism», en Hazel V. Carby *et al.*, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 48. Encontramos un análisis extenso de las nociones gramscianas de «sentido común» y «buen sentido» en Marcia Landy, *Film, Politics, and Gramsci*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 73-98.

de clase se mantiene junto al sentimiento de comunidad, que se remite a los vínculos nacionales y a la organización política, no a ese otro sentimiento de comunidad cuyo modelo estructural es la familia. Aunque *no* se la identifique con la naturaleza, la familia, aquí, se asocia a lo que Marx denomina el «intercambio natural», que es, filosóficamente hablando, un «sustituto» del valor de uso¹⁰⁰. El «intercambio natural» se contrapone a las «transacciones con la sociedad», siendo la palabra «transacciones» [*Verkehr*] el término que Marx utiliza habitualmente para «comercio». Estas «transacciones» sustituyen el intercambio, conduciendo a la producción de plusvalor, y, en el terreno de estas transacciones, se debe desarrollar el sentimiento de comunidad que lleva a la agencia [*agency*] de clase. La agencia [*agency*] de clase plena (si es que existe tal cosa) no es una transformación ideológica de la conciencia en su nivel básico, una identidad deseante entre los agentes y sus intereses, esa identidad cuya ausencia preocupa a Foucault y Deleuz. Constituye, para empezar, una *sustitución* contestataria, así como una *apropiación* (una *suplementación*) de algo que es «artificial» –las «condiciones económicas de existencia que separan su modo de vivir–. Las formulaciones de Marx muestran un respeto cauto por la crítica naciente de la agencia [*agency*] subjetiva individual y colectiva. Los proyectos de la conciencia de clase y de la transformación de la conciencia son asuntos discontinuos para él. El equivalente actual sería el «alfabetismo transnacional», en contraposición con el potencial movilizador del culturalismo no revisado¹⁰¹. Por el contrario, las invocaciones contemporáneas de la «economía libidinal» y del deseo como interés determinante, combinadas con la política práctica de los oprimidos (bajo el capital socializado) «que hablan por sí mismos», restablecen la categoría del sujeto soberano dentro de la teoría que más parece cuestionarla.

No cabe duda de que la exclusión de la familia, aunque se trate de una familia que pertenece a una formación de clase específica, es parte del marco masculino dentro del cual el marxismo imprime su nacimiento¹⁰². Históricamente, así como en

¹⁰⁰ Es posible demostrar que el «valor de uso» en Marx es una «ficción teórica» –un oxímoron potencial en la misma medida que «intercambio natural»–. Intenté desarrollar esta idea en G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», cit.

¹⁰¹ Desarrollado en C. G. Spivak, «Teaching for the Times», en Bhikhu Parekh y Jan Nederveen Pieterse (eds.), *The Decolonization of the Imagination*, Londres, Zed, 1995, pp. 177-202; «Diasporas Old & New. Women in a Transnational World», en *Textual Practice* 10, 2 (1996), pp. 245-269; y, con una referencia específica a India, en B. Mathew *et al.*, «Vasudhaiva Kutumbakam. The Hindu in the World», cit.

¹⁰² El texto de Derrida, «Linguistic Circle of Geneva» (en *Margins of Philosophy*, cit., pp. 143-144; [ed. cast.: «El círculo lingüístico de Ginebra», en *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 175-192]), puede proporcionar un método para evaluar el lugar irreductible de la familia en la morfología de la formación de clase de Marx.

la economía política global de la actualidad, el papel de la familia en las relaciones sociales patriarcales es tan heterogéneo y está tan cuestionado que la mera sustitución de la familia en esta problemática no va a romper el marco. Tampoco reside la solución en la inclusión positivista de una colectividad monolítica de «mujeres» en la lista de los oprimidos cuya subjetividad sin fisuras les permite hablar por sí mismos contra un «mismo sistema» igualmente monolítico.

En el contexto del desarrollo de una «conciencia» estratégica, artificial y de segundo nivel, Marx utiliza el concepto del patronímico, manteniéndose en todo momento dentro del concepto más amplio de representación como *Vertretung*: los campesinos pequeños propietarios «[s]on, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre [*im eigenen Namen*], ya sea por medio de un parlamento o por medio de una asamblea». La ausencia de un nombre propio colectivo artificial no familiar se suple con el único nombre propio que la «tradición histórica» puede ofrecer, el patronímico mismo: el Nombre del Padre (en un espíritu no muy diferente, Jean Rhys le negó ese nombre a su personaje de ficción [Rochester]): «La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería todo su esplendor. Y se encontró un individuo» —el intraducible «*es fand sich*» demuele todas las cuestiones de agencia [*agency*] o de conexión del agente con su interés— «que se hace pasar por tal hombre» (esta impostura, en cambio, se corresponde únicamente con su propia agencia [*agency*]), «por ostentar [*trägt*: la misma palabra utilizada para la relación del capitalista con el capital] el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoleon* ordena» que «*La recherche de la paternité est interdite* [la investigación de la paternidad está prohibida]». Aunque Marx parezca aquí estar trabajando dentro de una metáfora patriarcal, habría que advertir la sutileza textual del pasaje. Paradójicamente, lo que prohíbe la búsqueda del padre natural es la Ley del Padre (el Código Napoleónico). De este modo, la fe en el padre natural de la clase formada pero no formada queda refutada en virtud de una estricta observancia de la Ley histórica del Padre.

Me he detenido durante tanto tiempo en este pasaje de Marx porque explicita claramente la dinámica interna de la *Vertretung* o representación en el contexto político. La representación en el contexto económico es *Darstellung* concepto filosófico de la representación como escenificación o, mejor, significación, que se relaciona con el sujeto escindido de manera indirecta. El pasaje más evidente al respecto es muy conocido:

En la relación misma de intercambio [*Austauschverhältnis*] entre las mercancías, su valor de cambio se nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso. Si luego se hace efectivamente abstracción del valor de uso que tienen los productos del trabajo, se obtiene su valor, tal como acaba de determinarse

[bestimmt]. Ese algo común que se manifiesta [*sich darstellt*] en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor¹⁰³.

De acuerdo con Marx, en el capitalismo, el valor, tal como se produce en el trabajo necesario y en el excedente, se calcula como representación/signo del trabajo objetivado (que se distingue rigurosamente de la actividad humana). En cambio, en ausencia de una teoría de la explotación como extracción (producción), apropiación y realización del (plus)valor como *representación de la fuerza de trabajo*, hay que considerar la explotación capitalista como una variedad de la dominación (de la mecánica del poder como tal). «El marxismo (sobre todo él)», sugiere Deleuze, «ha determinado el problema [de que el poder sea algo más difuso que la estructura de la explotación y de la formación estatal] en términos de interés (el poder lo detenta una clase dominante definida por sus intereses)» [FD 214; 274].

No caben objeciones a este resumen minimalista del proyecto de Marx, de la misma manera que no se puede ignorar que, en partes de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari construyen su argumentación a partir de una comprensión brillante aunque «poética» de la *teoría* de la forma dinero en Marx. Y, sin embargo, podríamos consolidar nuestra crítica de la siguiente manera: la relación entre el capitalismo global (la explotación en la economía) y las alianzas entre Estados-nación (la dominación en la geopolítica) es tan macrológica que no puede explicar la textura micrológica del poder¹⁰⁴. Las micrologías subindividuales no pueden captar el campo «empírico». Para moverse en la dirección de tal explicación, hay que avanzar hacia teorías de la ideología, de formaciones del sujeto que activan los intereses micrológica y, con frecuencia, erráticamente, unos intereses que coagulan las micrologías y se coagulan en macrológicas. Teorías así no pueden permitirse pasar por alto que esta línea es errática y que la categoría de representación, en sus *dos* sentidos, es crucial. Deben tomar nota de cómo la escenificación del mundo en la representación –su escena de escritura, su *Darstellung*– encubre la elección y la necesidad de «héroes», apoderados paternos, agentes de poder: *Vertretung*.

Desde mi punto de vista, la práctica radical debería prestar atención a esta sesión doble de representaciones, en vez de reintroducir el sujeto individual a través de conceptos totalizadores de poder y deseo. También desde mi punto de vista, al mantener el ámbito de la práctica de clase en un segundo nivel de abstracción, Marx es-

¹⁰³ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., p. 128 [ed. cast.: I, p. 47].

¹⁰⁴ La situación en el Nuevo Orden Mundial ha cambiado. Llamemos al Banco Mundial/FMI/Organización Mundial del Comercio «lo económico»; y a las Naciones Unidas, «lo político». La relación entre estos organismos se está negociando en nombre del género («lo cultural»), que tal vez sea la micrología en sentido estricto.

taba en realidad manteniendo abierta la crítica hegeliana (y kantiana) del sujeto individual como agente¹⁰⁵. Esta opinión no me obliga a ignorar que, al definir implícitamente la familia y la lengua materna como nivel básico en el que cultura y convención parecen la manera que tiene *la* naturaleza de organizar «su» propia subversión, el propio Marx repite un antiguo subterfugio¹⁰⁶. Sin embargo, en el contexto de las exigencias postestructuralistas de una práctica crítica, Marx parece más recuperable que el restablecimiento clandestino del esencialismo subjetivo.

La reducción de Marx a figura benevolente pero que ha perdido actualidad sirve en la mayoría de los casos al interés de lanzar una nueva teoría de interpretación. En la conversación entre Foucault y Deleuze, la tesis parece ser que no hay representación, no hay significante (¿hay que presuponer que ya se ha acabado con el significante? Entonces, ¿no hay ninguna estructura del signo que intervenga en la experiencia y, por lo tanto, podríamos enterrar la semiótica?); la teoría es un relevo de la práctica (lo cual entierra los problemas de la práctica teórica); y los oprimidos pueden saber y hablar por sí mismos. Esto reintroduce al sujeto constitutivo por lo menos en dos planos: el Sujeto del deseo y del poder como presupuesto metodológico irreducible; y el sujeto muy cerca de sí, cuando no idéntico a sí mismo, de los oprimidos. Por otro lado, los intelectuales, que no son ninguno de estos S/sujetos, se vuelven transparentes en la carrera de relevos, ya que se limitan a informar del sujeto no representado y analizar (sin analizar) el funcionamiento del (Sujeto no identificado irreductiblemente presupuesto por el) poder y el deseo. La «transparencia» producida marca el lugar del «interés»; y se sostiene mediante la negación vehemente: «Entonces, ese papel de árbitro, juez y testigo universal es un papel que *me niego de plano* a adoptar». Una responsabilidad del crítico podría ser leer y escribir de manera que se tome en serio la imposibilidad de estas negativas individualistas e interesadas de los privilegios institucionales de poder conferidos al sujeto. El rechazo del sistema de signos obstaculiza el camino hacia una teoría desarrollada de la ideología en lo «empírico». También aquí se oye el tono peculiar de la negación. Ante la sugerencia de Jacques-Alain Miller de que «la propia institución es discursiva», Foucault replica: «Sí, si así lo quiere, pero no tiene mucha importancia para mi noción del dispositivo poder decir que esto es discursivo y aquello no [...] dado que mi problema no es lingüístico» [PK 198]. ¿Por qué esta mezcla de lenguaje y discurso por parte del maestro del análisis del discurso?

¹⁰⁵ Soy consciente de que la relación entre marxismo y neokantismo está cargada de tensiones políticas. Yo misma no veo cómo se puede establecer una línea continua entre los propios textos de Marx y el momento ético kantiano. Sin embargo, sí que me parece que el cuestionamiento que hace Marx del individuo como agente de la historia se debería leer en el contexto de la disolución del sujeto individual inaugurada por la crítica que Kant hace de Descartes.

¹⁰⁶ K. Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, cit., pp. 162-163.

La crítica del poder en Foucault que hace Edward W. Said como categoría hechizadora y mistificadora que le permite «borrar el papel de las clases, el papel de la economía, el papel de la sublevación y de la rebelión» viene aquí muy al caso, aunque no habría que ignorar la importancia del nombre de «poder» en lo subindividual¹⁰⁷. Añado al análisis de Said la noción del sujeto subrepticio de poder y de deseo marcado por la transparencia del intelectual.

Este S/sujeto, cosido curiosamente a una transparencia por negaciones, pertenece al bando de los explotadores dentro de la división internacional del trabajo. A los intelectuales franceses contemporáneos les resulta imposible imaginar el tipo de Poder y de Deseo que habitaría el sujeto no identificado del Otro de Europa. No es sólo que todo lo que leen, crítico o acrítico, esté atrapado en el debate de la producción de ese Otro, en defensa o crítica de la constitución del Sujeto como Europa. Es también que, en la constitución de ese Otro de Europa, se tuvo mucho cuidado de destruir por completo los ingredientes textuales con los que un sujeto así podría cargar, podría ocupar (¿revestir?) su itinerario, no sólo mediante la producción ideológica y científica, sino también a través de la institución de la ley. Por más reduccionista que pueda parecer un análisis económico, los intelectuales franceses olvidan por su cuenta y riesgo que toda esta empresa sobredeterminada era en beneficio de una situación económica dinámica que exigía que se dislocaran implacablemente los intereses, los motivos (deseos) y el poder (del saber). Es muy posible que invocar ahora esta dislocación cual descubrimiento radical que debería hacer que diagnosticáramos lo económico (las condiciones de existencia que separan las «clases» desde el punto de vista descriptivo) como una pieza de una maquinaria analítica anticuada sea continuar el trabajo de la dislocación y contribuir de manera involuntaria a asegurar «un nuevo equilibrio de las relaciones hegemónicas»¹⁰⁸. Ante la posibilidad de que el intelectual sea cómplice en la constitución persistente del Otro como sombra del Sí-mismo, una posibilidad de práctica política para el intelectual pasaría por colocar lo económico «bajo tachadura», por considerar que el factor económico es irreductible en la medida en que reinscribe el texto social, a la par que queda tachado, aunque sea de manera imperfecta, cuando pretende ser el determinante final o el significado transcendental¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 243 [ed. cast.: *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona, Debate, 2004].

¹⁰⁸ H. V. Carby et al., *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, cit., p. 34.

¹⁰⁹ Esta línea argumental aparece más desarrollada en G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», cit. De nuevo, *El Anti-Edipo* no ignoraba el texto económico, aunque el tratamiento fuera quizá demasiado alegórico. A este respecto, tal vez el paso del esquizoanálisis al rizoanálisis en *Mil mesetas* no haya sido beneficioso.

Hasta fecha muy reciente, el ejemplo más claro disponible de este tipo de violencia epistémica era el proyecto heterogéneo, extendido y orquestado a distancia de constituir el sujeto colonial como Otro. Este proyecto supone también la borrada asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Su(b)jet-ividad. Es bien sabido que Foucault identifica un ejemplo de violencia epistémica, una renovación completa de la episteme, en la redefinición de la locura a finales del siglo XVIII europeo¹¹⁰. Pero, ¿y si esa redefinición particular no fuera sino una parte del relato de la historia tanto en Europa como en las colonias? ¿Y si los dos proyectos de renovación epistémica funcionaran como piezas dislocadas y no reconocidas de un enorme motor de dos brazos? Quizá no se trate sino de pedir que se reconozca que el subtexto del relato palimpséstico del imperialismo es «saber sometido», «todo un conjunto de saberes descalificados por no adecuarse a su cometido o no estar lo suficientemente elaborados: saberes nativos, colocados en los últimos peldaños de la jerarquía, por debajo del nivel exigido de cognición o cientificidad» [PK 82].

Esto no supone describir «cómo eran realmente las cosas» o privilegiar el relato de la historia como imperialismo en tanto que mejor versión de la historia¹¹¹. Supone más bien continuar dando cuenta de cómo *una* explicación y *un* relato de la realidad se establecieron como la explicación y el relato normativos. En breve, presentaremos un relato equiparable en el/los caso(s) de Europa central y del Este. Por el momento, para explicar esto mejor, consideremos brevemente las bases de la codificación británica de la Ley hindú.

Insisto en que no soy una experta en Asia del Sur. Recorro al material indio porque tengo cierta facilidad con él debido a un accidente de nacimiento.

He aquí, pues, un resumen esquemático de la violencia epistémica de la codificación de la Ley hindú. Si aclara la noción de violencia epistémica, puede que mi análisis final del sacrificio de las viudas cobre una significación añadida.

A finales del siglo XVIII, la Ley hindú, hasta donde cabe describirla como un sistema unitario, funcionaba de acuerdo con cuatro textos que «orquestaban» una episteme cuatripartita definida por el uso de la memoria por parte del sujeto: *sruti* (lo oído), *smri-*

¹¹⁰ Véase Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, traducción al inglés de R. Howard, Nueva York, Pantheon, 1965, pp. 251, 262, 269 [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, traducción al castellano de J. J. Utrilla, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000; ed. or.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961].

¹¹¹ Aunque creo que el libro de Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, cit., es un texto de gran importancia crítica, o tal vez *debido* a ello, quisiera que el programa que estoy delineando aquí se distinguiera de la restauración de las reliquias de un relato privilegiado: «En el descubrimiento de las huellas de ese relato ininterrumpido, en el acto de devolver a la superficie del texto la realidad reprimida y sepultada de esta historia fundamental, encuentra la doctrina de un inconsciente político su función y su necesidad» (p. 20).

ti (lo recordado), *sāstra* (el cálculo) y *vyavahāra* (la ejecución [*performance*]))¹¹². Los orígenes de lo que se había oído y de lo que se recordaba no eran necesariamente continuos ni idénticos. Cada invocación del *sruti* recitaba (o reabría) técnicamente el acontecimiento de «audición» o revelación originaria. La segunda tanda de textos –lo aprendido y lo ejecutado [*performed*]– se consideraba continua en términos dialécticos. Ni los teóricos del derecho, ni aquellos que lo practicaban estaban seguros en ningún caso dado de si esta estructura describía el cuerpo de la ley o cuatro maneras de resolver una disputa. La legitimación, a través de una visión binaria, de la estructura polimorfa de la ejecución [*performance*] legal, sin coherencia «interna» y abierta en ambos extremos, es el relato de la codificación que pongo como ejemplo de violencia epistémica.

Considérense las líneas programáticas, citadas con frecuencia, de la tristemente famosa «Minute on Indian Education» [Memorándum sobre la educación india] (1835) de Macaulay:

En este momento, debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para formar una clase que pueda servir de intérprete entre nosotros y los millones de personas que gobernamos; una clase de personas, indias de sangre y color, pero inglesas en el gusto, las opiniones, la moralidad y el intelecto. A tal clase podemos encomendarle la tarea de refinar los dialectos vernáculos del país, de enriquecer esos dialectos con términos de la ciencia tomados de la nomenclatura occidental y de convertirlos paulatinamente en vehículos adecuados para la transmisión de conocimiento a la gran masa de la población¹¹³.

La educación de los sujetos coloniales complementa su producción en la ley. Uno de los efectos del establecimiento de una versión del sistema británico fue el desarrollo de una molesta separación entre la formación disciplinaria en estudios sánscritos y la tradición nativa, ahora alternativa, de «alta cultura» sánscrita. En la primera parte de este capítulo, sugerí que, dentro de la primera, las explicaciones culturales generadas por los especialistas autorizados se ajustaban a la violencia epistémica del proyecto legal.

Tales autoridades constituirían *la mejor* de las fuentes para que el intelectual francés no especialista accediera a la civilización del Otro¹¹⁴. Sin embargo, no me estoy refiriendo a intelectuales y estudiosos de la producción colonial como Shastri

¹¹² Para una descripción detallada de esta transformación en el caso de los bailarines de templos, véase el trabajo de próxima publicación de Kunal Parker.

¹¹³ Thomas Babington Macaulay, «Minute on Indian Education», en John Clive y Thomas Pinney (eds.), *Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, p. 249.

¹¹⁴ Analicé esta cuestión en mayor detalle haciendo referencia al libro de Julia Kristeva, *About Chinese Women*, traducción al inglés de A. Barrows, Londres, Marion Boyars, 1977 [ed. or.: *Des chinoises*,

cuando digo que el Otro como Sujeto es inaccesible para Foucault y Deleuze. Estoy pensando en la población no especialista y no académica en general, de un extremo a otro del espectro de clases, sobre la que la episteme ejerce su silenciosa función programadora. Sin considerar el mapa de la explotación, ¿en qué rejilla de «opresión» colocarían a esta tropa variopinta?

Pasemos ahora a considerar los márgenes (del mismo modo podemos decir el centro silencioso, silenciado) del circuito trazado por esta violencia epistémica, hombres y mujeres entre el campesinado analfabeto, los aborígenes y los estratos más bajos del subproletariado urbano. De acuerdo con Foucault y Deleuze (en el Primer Mundo, bajo la estandarización y la reglamentación del capital socializado, aunque no parecen reconocerlo) y, *mutatis mutandis*, la «feminista tercermundista» metropolitana interesada únicamente en la resistencia dentro de la lógica del capital, los oprimidos, si se les da la oportunidad (el problema de la representación no se puede esquivar en este contexto) y en el camino hacia la solidaridad a través de la política de alianzas (interviene aquí una temática marxista), *pueden hablar y conocer sus condiciones*. Debemos afrontar entonces la siguiente pregunta: al otro lado de la división internacional del trabajo del capital socializado, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley y de la educación imperialistas que suplementan un texto económico anterior, ¿*pueden hablar los subalternos*?

Ya hemos considerado la posibilidad de que, dadas las exigencias de la inauguración de los archivos coloniales, la mujer instrumental (la Rani de Sirmur) no aparezca del todo escrita.

La obra de Antonio Gramsci sobre las «clases subalternas» amplía el tema de la posición de clase y de la conciencia de clase que se presenta de manera aislada en *El Dieciocho Brumario*. Quizá porque Gramsci critica la posición vanguardista del intelectual leninista, le preocupa el papel del intelectual dentro del movimiento cultural y político de los subalternos hacia la hegemonía. Se debe hacer que este movimiento determine la producción de la historia como relato (de la verdad). En textos como *La cuestión meridional*, Gramsci analiza el movimiento de la economía histórico-política en Italia dentro de lo que cabría considerar una alegoría de la lectura que parte de una división internacional del trabajo o que la prefigura¹¹⁵. No obstan-

París, Editions des Femmes, 1974], en G. C. Spivak, «French Feminism in an International Frame», en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., pp. 136-141.

¹¹⁵ Antonio Gramsci, *The Southern Question*, traducción al inglés de P. Verdicchio, West Lafayette (Ind.), Bordighera, Inc., 1995 [ed. cast.: *La cuestión meridional*, traducción al castellano de A. Bas-tida, Aravaca, Penthalon, 1978; ed. or.: *La questione meridionale*, Roma, Rinascita, 1951]. Como de costumbre, estoy utilizando «alegoría de la lectura» en el sentido sugerido por Paul de Man.

te, desde el momento en que lo que acciona su macrología cultural, aunque sea remotamente, es la interferencia epistémica con las definiciones legales y disciplinarias que acompañan el proyecto imperialista, cualquier explicación del desarrollo gradual de los subalternos queda arrojada fuera de quicio. Cuando, al final de este ensayo, aborde la cuestión de la mujer como subalterna, sugeriré que, con la manipulación de la agencia [*agency*] femenina, se repudia [*foreclose*] constantemente la posibilidad misma de la colectividad.

El grupo de los Estudios de la Subalternidad [*Subaltern Studies*] afronta la primera parte de mi proposición: que el desarrollo gradual de los subalternos se complica a causa del proyecto imperialista. Sus miembros *deben* preguntarse «¿pueden hablar los subalternos?». Aquí nos hallamos dentro de la disciplina de la historia propia de Foucault y con personas que reconocen su influencia. Su proyecto consiste en repensar la historiografía colonial india desde la perspectiva de la cadena discontinua de sublevaciones campesinas durante la ocupación colonial. Se trata, en efecto, del problema del «permiso de narrar» analizado por Said¹¹⁶. Tal como sostiene Ranajit Guha, editor fundador del colectivo:

La historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo –elitismo colonialista y elitismo nacionalista burgués– [...] [que comparten] el prejuicio de que la creación de la nación india y el desarrollo de la conciencia –nacionalismo– que apuntaló este proceso fueron exclusiva o predominantemente logros de la elite. En las historiografías colonialistas y neocolonialistas, estos logros se atribuyen a los dirigentes coloniales, administradores, programas, instituciones y cultura británicos; en los textos nacionalistas y neonacionalistas, a las personalidades, instituciones, actividades e ideas de la elite india¹¹⁷.

Determinados miembros de la elite india son, desde luego, informantes nativos para los intelectuales del primer mundo interesados en la voz del Otro. Pero, no obstante, debemos insistir en que el *sujeto* subalterno colonizado es irremediablemente heterogéneo.

Podemos contraponer la elite indígena con lo que Guha llama «la *política* del pueblo», a la vez exterior («se trataba de un espacio *autónomo*, porque no era fruto de la política de la elite ni su existencia dependía de ella») e interior («seguía funcionando con vigor a pesar [del colonialismo], ajustándose a las condiciones que se impusieron con el Raj y desarrollando en muchos aspectos vetas completamente nuevas tanto en la forma como en el contenido») al circuito de producción colonial.

¹¹⁶ Edward W. Said, «Permission to Narrate», *The London Review of Books*, 16 de febrero de 1984.

¹¹⁷ Ranajit Guha, *Subaltern Studies* I, Delhi, Oxford University Press, 1982, p. 1.

No puedo refrendar del todo esta insistencia en el vigor determinado y la plena autonomía, porque las exigencias historiográficas prácticas no permitirán tales refrendos dirigidos a privilegiar la conciencia subalterna. Contra la posible acusación de que su enfoque es esencialista, Guha construye una definición del pueblo (el lugar de esa esencia) que sólo puede ser una identidad-en-diferencial. Propone unas coordenadas de estratificación dinámica que describen la producción social colonial en general. Es más, el tercer grupo de la lista, el grupo parachoques, por así decirlo, entre el pueblo y los grandes grupos dominantes macroestructurales, aparece descrito como un espacio de en medio. La clasificación se divide en: «grupos extranjeros dominantes» y «grupos indígenas dominantes en toda India y a escala regional y local» que representan la elite; y «[l]os grupos y componentes sociales incluidos [en los términos “pueblo” y “clases subalternas”] [que] represent[an] la diferencia demográfica entre el total de la población india y todos aquellos a los que hemos descrito como la “elite”»¹¹⁸.

«La tarea de la investigación» que se lanza aquí consiste en «estudiar, identificar y medir la naturaleza *específica* y el grado de *desviación* con respecto al ideal de [los] elementos [que constituyen el tercer grupo] y situarla históricamente». «Estudiar, identificar y medir lo específico»: difícilmente un programa podría ser más esencialista y taxonómico. Y, sin embargo, hay en marcha un curioso imperativo metodológico. He sostenido que, en la conversación entre Foucault y Deleuze, el léxico posrepresentacionista oculta un programa esencialista. En los estudios de la subalternidad, debido a la violencia de la inscripción epistémica, social y disciplinaria imperialista, un proyecto entendido en términos esencialistas debe traficar con una práctica textual radical de diferencias. El objeto de investigación del grupo, en este caso ni siquiera perteneciente al pueblo propiamente dicho, sino a la zona intermedia flotante de la elite regional, es una *desviación* de un *ideal* –el pueblo o los subalternos– que se define a su vez como una diferencia con respecto a la elite. La investigación se orienta hacia esta estructura, una condición muy diferente de la transparencia autodeterminada del intelectual radical del primer mundo. ¿Qué ta-

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 4, 8. La utilidad de este término, definido estrictamente, se perdió en gran medida cuando se publicó en Estados Unidos, a iniciativa de Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Nueva York, Oxford University Press, 1988). Ranajit Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, constituye una rectificación a este respecto. En el uso generalizado que existe en la actualidad, lo que se pierde es justamente esta noción de que los subalternos ocupan un espacio de diferencia, en particular en afirmaciones como la siguiente: «Al subalterno se le fuerza a apropiarse de la cultura del Amo» (Emily Apter, «French Colonial Studies and Postcolonial Theory», *Substance* 76/77 XXIV, 1-2 [1995], p. 178); o, peor aún, en la curiosa definición que da Jameson de la subalternidad como «experiencia de inferioridad» («Marx's Purloined Letter», *New Left Review* 209 [1994], p. 95 [ed. cast.: «La carta robada de Marx», en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a «Espectros de Marx», de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002, p. 57]).

xonomía puede fijar un espacio así? Lo perciban ellos mismos o no –de hecho, Guha concibe su definición del «pueblo» dentro de la dialéctica amo-esclavo–, el texto de los miembros de este grupo articula la difícil tarea de rescribir sus propias condiciones de imposibilidad como condiciones de su posibilidad.

A escala regional y local, [los grupos indígenas dominantes] [...], aunque pertenecieran a estratos sociales inferiores en la jerarquía a los de los grupos dominantes en toda India, *actuaban de acuerdo con los intereses de estos últimos y no conforme a los intereses que se correspondían verdaderamente con su propio ser social*¹¹⁹.

Cuando estos autores hablan, en su lenguaje esencializador, de una brecha entre interés y acción en el grupo intermedio, sus conclusiones se acercan más a Marx que a la ingenuidad acartonada de la declaración de Deleuze al respecto. Guha, al igual que Marx, habla del interés desde el punto de vista del ser social, no del ser libidinal. La imaginiería del Nombre-del-Padre de *El Dieciocho Brumario* puede ayudar a recalcar que, en el ámbito de la acción de clase o de grupo, la «verdadera correspondencia con el propio ser» es tan artificial o social como el patronímico.

La segunda mujer de este capítulo pertenece a este grupo intermedio. La estructura de la dominación está determinada en este caso por el género, en vez de por la clase. La historia del género subordinado que sigue al dominante en el desafío del nacionalismo, a la vez que queda atrapado dentro de la opresión de género, no es nueva.

Para el «verdadero» grupo subalterno (sin especificidad de género), cuya identidad es su diferencia, no hay ningún sujeto subalterno irrepresentable que puede saber y hablar por sí mismo; la solución del intelectual no pasa por abstenerse de la representación. El problema es que no se ha dejado trazado el itinerario del sujeto de manera que pueda ofrecer un objeto de seducción para el intelectual que representa. En el lenguaje ligeramente anticuado del grupo indio, la pregunta pasa a ser: ¿cómo podemos llegar a la conciencia del pueblo a la vez que investigamos su política? ¿Con qué voz-conciencia pueden hablar los subalternos?

Mi pregunta sobre cómo lograr el «encuentro secreto» con las mujeres contemporáneas de las colinas de Sirmur es una versión práctica de esto. La mujer de la que hablaré en este pasaje no era una «verdadera» subalterna, sino una chica de la clase media metropolitana. Además, el esfuerzo que hizo por escribir o decir su cuerpo se desarrolló en el tono de la razón que rinde cuentas [*accountable reason*], del instrumento de la responsabilidad consciente de sí. Y, sin embargo, su Acto de Habla fue rechazado. La hicieron desdecirse póstumamente, otras mujeres. En una versión anterior de

¹¹⁹ R. Guha, *Subaltern Studies* I, cit., p. 1.

este capítulo, resumí esta indiferencia histórica y sus resultados como: la subalterna no puede hablar.

Se puede considerar que la crítica que Ajit K. Chaudhury, un marxista de Bengala Occidental, hizo a la búsqueda de Guha de la conciencia subalterna representa un momento del proceso de producción que incluye a los subalternos¹²⁰. La percepción de Chaudhury de que la visión marxista de la transformación de la conciencia implica el conocimiento de las relaciones sociales parece, en principio, sagaz. No obstante, el legado de ideología positivista que se ha apoderado del marxismo ortodoxo le obliga a añadir la siguiente apostilla: «No se trata de menospreciar la importancia de la comprensión de la conciencia de los campesinos o de la conciencia obrera *en su forma pura*. Esto enriquece nuestro conocimiento del campesino y del obrero y, posiblemente, arroja luz sobre cómo un modo particular adopta formas diferentes en regiones diferentes, *un problema cuya importancia el marxismo clásico considera de segundo orden*»¹²¹.

Este tipo de «marxismo internacionalista», que cree en una forma pura y recuperable de conciencia sólo para desestimarla, cerrando así lo que, en Marx, no dejan de ser momentos de desconcierto productivo, puede constituir al mismo tiempo el motivo del rechazo del marxismo por parte de Foucault y Deleuze y la fuente del impulso crítico de los grupos de estudios de la subalternidad. Los tres enfoques comparten la presuposición de que *hay* una forma pura de conciencia. En el escenario francés, se produce una transposición de significantes: «el inconsciente» o «el sujeto-en-la-opresión» ocupa de manera clandestina el espacio de «la forma pura de conciencia». En el marxismo intelectual «internacionalista» ortodoxo, ya sea en el Primer Mundo o en el Tercero, la forma pura de la conciencia sigue siendo, paradójicamente, un efecto material y, por lo tanto, un problema de segundo orden. Esto con frecuencia le ha hecho ganarse una reputación de racista y sexista. En el grupo de estudios de la subalternidad, la cuestión precisa de un desarrollo conforme a los términos no reconocidos de su propia enunciación.

Dentro del itinerario borrado del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente borrada¹²². No es una cuestión de participación femenina en la insurgencia, ni de las reglas básicas de la división sexual del trabajo, para las que

¹²⁰ Desde entonces, como parte de las secuelas disciplinarias del grave desarrollo electoral y terrorista del nacionalismo hindú en India, se han dirigido acusaciones más alarmantes contra el grupo. Véase Aijaz Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Nueva York, Verso, 1992, pp. 68, 194, 207-211; y Sumit Sarkar, «The Fascism of the Sangh Parivar», *Economic and Political Weekly*, 30 de enero de 1993, pp. 163-167.

¹²¹ Ajit K. Chaudhury, «New Wave Social Science», *Frontier* 16-24, 28 de enero de 1984, p. 10. *Cursiva mía*.

¹²² No creo que la tendencia reciente a romantizar cualquier cosa escrita por el intelectual aborigen o paria («dalit» = oprimido) haya eliminado la borratura.

hay «pruebas». Se trata más bien de que, tanto como objeto de la historiografía colonialista, como en tanto que sujeto de la sublevación, la construcción ideológica del género mantiene la pauta dominante masculina. Si, en la contienda de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, la subalterna está aún más sumida en las sombras.

En la primera parte de este capítulo, reflexionamos sobre una figura femenina esquiva llamada al servicio del colonialismo. En la última parte, examinaremos una figura equiparable en el nacionalismo anticolonialista. La psicobiografía reguladora de la autoinmolación de las viudas será pertinente en ambos casos. En beneficio de los espacios invaginados de este libro, recordemos la gradual aparición de la nueva subalterna en el Nuevo Orden Mundial.

La actual división internacional del trabajo constituye un desplazamiento del campo dividido del imperialismo territorial decimonónico. Planteado desde las abstracciones de la lógica del capital, a raíz del capitalismo industrial y la conquista mercantil, un grupo de países, en general del primer mundo, estaba en condiciones de invertir capital; otro grupo, en general del tercer mundo, procuraba el terreno para la inversión, tanto a través de los capitalistas autóctonos subordinados, como a través de su fuerza de trabajo inestable y sin apenas protección. A fin de mantener la circulación y el crecimiento del capital industrial (y la tarea concomitante de administración dentro del imperialismo territorial decimonónico), se desarrollaron sistemas de transporte, leyes y educación estandarizada, a la vez que se destruían o reestructuraban industrias locales, se reorganizaba la distribución de la tierra y se trasladaban materias primas al país colonizador. Con la denominada descolonización, el crecimiento del capital multinacional y la liberación de la carga administrativa, el «desarrollo» dejó de llevar aparejada de manera equiparable una legislación general a escala de todo el Estado y el establecimiento de *sistemas* educativos. Esto dificulta el crecimiento del consumismo en las antiguas colonias. Con las telecomunicaciones modernas y el surgimiento de economías capitalistas avanzadas en los dos extremos de Asia, el sostenimiento de la división internacional del trabajo sirve para mantener la oferta de mano de obra barata en la periferia. La implosión de la Unión Soviética en 1989 allanó el camino para la financiarización del planeta. Ya a mediados de la década de 1970, los mercados bursátiles, recién informatizados, aumentaron el crecimiento de las telecomunicaciones, que permitieron el nacimiento del capitalismo global a través de la externalización y el posfordismo basados en las exportaciones.

Dentro de esta estrategia, los fabricantes radicados en los países desarrollados externalizan a naciones del Tercer Mundo, donde la mano de obra es barata, las fases de la producción que requieren más trabajo, por ejemplo, la costura o el ensamblaje. Una vez que los productos ya están ensamblados, la multinacional los reimporta al

país desarrollado –beneficiándose de generosas exenciones arancelarias–, *en lugar de venderlos en el mercado local.*

En estas condiciones, la conexión con el adiestramiento en el consumismo prácticamente se corta.

A pesar de que la recesión global ha ralentizado sensiblemente el comercio y la inversión en todo el mundo desde 1979, la externalización internacional se ha disparado [...]. En estas circunstancias, las multinacionales tienen más libertad para resistir a los obreros combativos, los levantamientos revolucionarios e incluso los declives económicos¹²³.

El trabajo humano no es, desde luego, intrínsecamente «barato» o «caro». La falta de legislación laboral (o una aplicación discriminatoria de la misma), un Estado totalitario (con frecuencia un presupuesto del desarrollo y la modernización en la periferia) y necesidades de subsistencia mínimas por parte de los obreros asegurarán que sea «barato». Para mantener intacta esta pieza decisiva, no se debe adiestrar sistemáticamente al proletariado urbano de lo que ahora se denominan las naciones «en vías de desarrollo» en la ideología del consumismo (exhibida como filosofía de una sociedad sin clases), la cual, contra todo pronóstico, prepara el terreno para la resistencia a través de la política de coaliciones que Foucault menciona [FD 216; 275]. Esta separación de la ideología del consumismo se ve cada vez más acentuada por el fenómeno proliferante de la externalización internacional.

En el mundo postsoviético, las organizaciones de Bretton Woods, junto con Naciones Unidas, están empezando a legislar para un monstruoso Estado global Norte/Sur, que está naciendo de manera tan micrológica como el Estado colonial controlado por el comercio antes mencionado. Si Macaulay habló de una clase de personas, indias de sangre y color, pero inglesas en el gusto, las opiniones, la moralidad y el intelecto; y Marx, del capitalista como el «hombre mecánico» de *Fausto*, ahora podemos hablar de un «Ciudadano Económico» impersonal, lugar de la autoridad y de la legitimación, alojado en los mercados del capital financiero y en las compañías transnacionales¹²⁴. Y si, con el posfordismo y la externalización internacional, la mano de obra femenina permanentemente eventual se estaba convirtiendo

¹²³ «Contracting Poverty», *Multinational Monitor* 4, 8 (agosto de 1983), p. 8. Este informe fue una aportación de John Cavanagh y Joy Hackel, que trabajan en el Proyecto sobre Empresas Internacionales en el Institute for Policy Studies. *Cursiva mía.*

¹²⁴ Saskia Sassen, «On Economic Citizenship», en *Losing Control? Sovereignty in An Age of Globalization*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 31-58 [ed. cast.: «Sobre la ciudadanía económica», en *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, traducción al castellano de V. Pozanco, Barcelona, Bellaterra, 2001, pp. 48-72].

ya en el pilar del comercio mundial, con la globalización contemporánea, el mecanismo de la «ayuda» se apoya en las mujeres más pobres del Sur, que forman la base de lo que en otro lugar he llamado las luchas que circundan el planeta (ecología, resistencia al «control demográfico»), donde la frontera entre global y local se torna indeterminada. Éste es el terreno de aparición de las nuevas subalternas, muy diferentes del ejemplo nacionalista que consideraremos más adelante. Encarar este grupo no supone sólo representarlas (*vertreten*) globalmente, en ausencia de apoyo infraestructural, sino también aprender a representarnos (*darstellen*) a nosotros mismos. Este argumento nos llevaría a una crítica de cierta antropología disciplinaria y de la relación entre pedagogía elemental y formación disciplinaria. Cuestionaría también la exigencia implícita, planteada por aquellos intelectuales que eligen el sujeto de opresión «dotado naturalmente de habla», de que este sujeto nos llegue a través de una historia que es un relato condensado del modo de producción.

No es de extrañar que a algunos miembros de los grupos *autóctonos dominantes* en los países «en vías de desarrollo», pertenecientes a la burguesía local, el lenguaje de la política de alianzas les resulte atractivo. La identificación con formas de resistencia verosímiles en países capitalistas avanzados es con frecuencia coherente con esa inclinación elitista de la historiografía burguesa descrita por Ranajit Guha.

La creencia en la verosimilitud de la política global de alianzas es cada vez más corriente entre mujeres de los grupos sociales dominantes interesadas en el «feminismo internacional» en las naciones «en vías de desarrollo», así como entre mujeres de la diáspora del Sur que disfrutan de una buena posición en el Norte. En el otro extremo de la escala, las más separadas de cualquier posibilidad de alianza entre «las mujeres, los presos, los soldados de reemplazo, los enfermos de los hospitales, los homosexuales» [FD 216, 275] son las mujeres del subproletariado urbano. En su caso, la negación y la sustracción del consumismo y de la estructura de explotación se ven acentuadas por las relaciones sociales patriarcales.

El hecho de que Deleuze y Foucault ignoren tanto la violencia epistémica del imperialismo como la división internacional del trabajo importaría menos si no mencionaran, al final, cuestiones relativas al tercer mundo. En Francia resulta imposible ignorar el problema de su *tiers monde*, de los habitantes de las antiguas colonias francesas en África. Deleuze limita su consideración del Tercer Mundo a estas antiguas elites autóctonas locales y regionales que son, idealmente, subalternas. En este contexto, las referencias al mantenimiento del ejército de mano de obra de reserva caen en un sentimentalismo étnico inverso. Como está hablando del legado del imperialismo territorial decimonónico, hace referencia al Estado-nación en lugar de al centro globalizador:

El capitalismo francés tiene una gran necesidad de una «reserva» de parados y ha abandonado la máscara liberal y paternalista del pleno empleo. Es en este sentido en

el que tales formas encuentran su unidad: la limitación de la inmigración, tras haber confiado a los inmigrantes los trabajos peores y los más duros, la represión en las fábricas, ya que se trata de devolver a los franceses el «placer» del trabajo cada vez más duro, la lucha contra los jóvenes y la represión de la enseñanza [FD 211-212; 272].

Éste es desde luego un análisis aceptable. Pero muestra una vez más que el Tercer Mundo sólo puede entrar en el programa de resistencia de una política de alianzas dirigida contra una «represión *unificada*» cuando queda restringido a los grupos del tercer mundo directamente accesibles para el Primer Mundo¹²⁵. Esta apropiación benevolente del Tercer Mundo por el primero, y su reinscripción como un Otro, constituyen la característica fundadora de gran parte del tercermundismo de las ciencias humanas estadounidenses en la actualidad.

Foucault amplía la crítica del marxismo invocando la discontinuidad geográfica. La verdadera marca de la «discontinuidad geográfica (geopolítica)» es la división internacional del trabajo. Pero Foucault utiliza el término para distinguir entre explotación (extracción y apropiación de plusvalor: léase, el terreno del análisis marxista) y dominación (estudios sobre el «poder») y para dar a entender que el potencial de resistencia de esta última, basado en la política de alianzas, es mayor. No puede reconocer que lo que hace posible un acceso tan monista y unificado a una concepción del «poder» (que presupone metodológicamente un Sujeto-de-poder) es determinado estadio de la explotación, porque su visión de la discontinuidad geográfica es, desde el punto de vista geopolítico, específica del Primer Mundo:

Esta discontinuidad geográfica de la que hablas puede querer decir algo como que, cuando se lucha contra la explotación, el proletariado no es solamente quien conduce la lucha sino también quien define los objetivos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse con el proletariado es adherirse a sus posiciones, a su ideología, asumir los motivos de su combate. Fundirse con él [dentro del proyecto marxista]. Pero cuando se lucha contra el *poder*, todos aquellos sobre quienes se

¹²⁵ El mecanismo de invención del Tercer Mundo como signifiante se presta al tipo de análisis que H. V. Carby *et al.*, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, cit., dirige a la constitución de la raza como signifiante. En la coyuntura actual, en respuesta al aumento de la inmigración eurocéntrica como secuela demográfica de la poscolonialidad, el neocolonialismo, el fin de la Unión Soviética y la financiarización global, el Sur (el Tercer Mundo de antaño, con fragmentos variables del antiguo Segundo Mundo metidos ahí) se está reinventando como Sur-en-el-Norte. Hasta un libro tan brillante como el de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, traducción al inglés de C. Turner, Nueva York, Verso, 1991 [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991; ed. or.: *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1988] parte de esta invención como premisa no cuestionada.

ejerce el poder como un abuso, todos los que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentren y a partir de su actividad (o de su pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha, que es *la suya*, cuyos objetivos conocen perfectamente y cuyos métodos pueden determinar, entran en el proceso revolucionario. Desde luego, como aliados del proletariado, ya que el poder se ejerce del modo en que se ejerce para mantener la explotación capitalista. Sirven a la causa de la revolución proletaria luchando exactamente allí donde la represión les afecta. Las mujeres, los presos, los soldados de reemplazo, los enfermos de los hospitales, los homosexuales han iniciado en este momento una lucha específica contra la forma peculiar de poder, de coacción o de control que se ejerce sobre ellos [FD 216; 275].

Admirable programa de resistencia localizada. Allá donde sea posible, este modelo de resistencia no constituye una alternativa, pero puede complementar las luchas macrológicas que siguen el esquema «marxista». Sin embargo, si se universaliza su situación, da pie a que se privilegie el sujeto sin admitir que es eso lo que se está haciendo. Sin una teoría de la ideología, puede llevar a un utopismo peligroso. Y, si se restringe a las luchas migrantes en los países del Norte, puede actuar contra la justicia social global.

La reinscripción topográfica del imperialismo nunca informó de manera específica los presupuestos de Foucault. Adviértase en el siguiente pasaje la omisión del hecho de que el nuevo mecanismo de poder de los siglos XVII y XVIII (cuya descripción marxista es «extracción de plusvalor sin coacciones extraeconómicas») se establece *gracias al* imperialismo territorial —la Tierra y sus productos— «en otra parte». La representación de la soberanía es crucial en estos escenarios:

En los siglos XVII y XVIII, tenemos la producción de un importante fenómeno, la aparición o, más bien, la invención de un nuevo mecanismo de poder, dotado de técnicas procedimentales muy específicas [...], que, a mi juicio, es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía. Este nuevo mecanismo de poder depende más de los cuerpos y lo que hacen que de la Tierra y sus productos [PK 104].

A veces parece como si la propia brillantez del análisis que hace Foucault de los siglos del imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo: la gestión del espacio, pero en manos de los médicos; el desarrollo de administraciones pero en los manicomios; el estudio de la periferia pero en términos de locos, presos y niños. La clínica, el manicomio, la cárcel, la universidad: todos parecen alegorías que hacen de pantalla, repudiando [*foreclose*] una lectura de los relatos más amplios del imperialismo. (Se podría desplegar un análisis parecido del motivo extremo de la «desterritorialización» en Deleuze y Guattari.) «Es per-

fectamente posible que uno no hable de algo porque no sabe nada al respecto», podría murmurar Foucault [PK 66]. Sin embargo, ya hemos hablado de la ignorancia sancionada que todo crítico del imperialismo debe seguir atentamente.

Por el contrario, Derrida, ya en sus primeros textos, parecía consciente del etnocentrismo en la producción de saber¹²⁶. (Lo vimos en sus comentarios sobre Kant citados en el capítulo I. Como «la investigación empírica [...] [que se protege] en el campo del saber gramatológico», obliga a «operar con “ejemplos”» [DG 75; 98].)

Los ejemplos que Derrida plantea –mostrar los límites de la gramatología como ciencia positiva– proceden de la correspondiente autojustificación ideológica de un proyecto imperialista. En el siglo XVII europeo, escribe, había tres tipos de «prejuicios» en las historias de la escritura que constituían un «síntoma [...] de la crisis de la conciencia europea» [DG 75; 99]: el «prejuicio teológico», el «prejuicio chino» y el «prejuicio jeroglífico». El primero se puede resumir como: Dios escribió un alfabeto primigenio o natural, el hebreo o griego. El segundo: el chino es un *modelo* perfecto para la escritura filosófica, pero sólo es un modelo. La verdadera escritura filosófica es «independ[iente] frente a la historia» [DG 79; 105] y llevará al chino a una *Aufhebung* que lo convertirá en una grafía de fácil aprendizaje, la cual desbancará al chino existente. El tercero: que la grafía egipcia es demasiado sublime para ser descifrada.

El primer prejuicio preserva la «realidad» del hebreo o griego; los dos últimos («racional» y «místico», respectivamente) se unen para apoyar al primero en una colusión dentro de la cual se considera que el centro del logos es el Dios judeocristiano (la apropiación del Otro helénico por asimilación es una historia anterior), un «prejuicio» que todavía se mantiene en los esfuerzos por dar a la cartografía del mito judeocristiano el estatus de historia geopolítica:

¹²⁶ Posteriormente, tal como indico de manera extensa en otro lugar (*Outside, in the Teaching Machine*, cit., pp. 113-115; «Ghostwriting», cit., pp. 69-71, 82), su trabajo en estos terrenos ha lanzado conjeturas a partir de las tendencias a cifrar la condición migrante o el desplazamiento como un origen (véanse pp. 29-30): con la figura del *arrivant* absoluto, del marrano, y, más recientemente, en sus seminarios, con la hospitalidad. Desde la perspectiva del híbrido metropolitano, Derrida imaginaría a la subalterna indígena como un correlato del conservadurismo cultural, del arcaísmo topológico, de la nostalgia ontopológica (J. Derrida, *The Specters of Marx. The State of the Debt and the New International*, cit., p. 82). También aquí lanza conjeturas a partir de tendencias ya existentes. Al igual que los marxistas de linaje han aprendido, de Derrida entre otros, que a Marx hay que leerlo a la manera de Marx, como si el fantasma de Marx asediara al lector, de la misma manera, se podría deconstruir la deconstrucción (como Klein «freudeón» a Freud): no acuses, no excuses, hazla «tuya», dale la vuelta y úsala, sin garantías, salvo que también esta fórmula se volverá inservible mañana o en el momento en que se enuncie: «[C]ada vez que se le da la vuelta al etnocentrismo, de manera precipitada y ostentosa, algún esfuerzo se resguarda silenciosamente detrás de lo espectacular para consolidar un adentro y extraer de él algún beneficio propio» [DG 80; 106].

El concepto de escritura china funcionaba como una especie de *alucinación europea* [...]. [E]se funcionamiento obedecía a una necesidad rigurosa [...]. Y la alucinación [...] [n]o se veía perturbada por el saber [...] del que entonces se podía disponer en relación con la escritura china [...]. [El] «*prejuicio jeroglífico*» había producido el mismo efecto de *enajenamiento interesado*. El ocultamiento, lejos de proceder [...] del desprecio etnocéntrico, adopta la forma de la admiración hiperbólica. No hemos terminado aún de verificar la necesidad de este esquema. Nuestro siglo no se ha liberado de él: cada vez que se le da la vuelta al etnocentrismo, de manera precipitada y ostentosa, algún esfuerzo se resguarda silenciosamente detrás de lo espectacular para *consolidar un adentro* y extraer de él algún beneficio propio [DG 80; 106 (traducción ligeramente modificada; Derrida sólo marca con cursiva «prejuicio jeroglífico»)].

Este esquema hace funcionar la excusa culturalista del Desarrollo que encontramos, por ejemplo, en *El liberalismo político* de John Rawls, al igual que todos los híbridos metropolitanos no revisados¹²⁷.

Derrida cierra el capítulo mostrando de nuevo que el proyecto de la gramatología está obligado a desarrollarse *dentro* del discurso de la presencia. No se trata sólo de una crítica de la presencia, sino de una conciencia del itinerario del discurso de la presencia en la *propia* crítica que hacemos, una vigilancia que va precisamente dirigida contra una pretensión excesiva de transparencia. La palabra «escritura» como nombre del objeto y del modelo de la gramatología constituye una práctica sólo «en la clausura *histórica*, vale decir, en los límites de la ciencia y la filosofía» [DG 93; 126].

Derrida define el etnocentrismo de la ciencia europea de la escritura a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII como un síntoma de la crisis general de la conciencia europea. Por supuesto, la lenta transición del feudalismo al capitalismo a través de las primeras oleadas de imperialismo capitalista forma parte de un síntoma más amplio o, quizá, de la propia crisis. A mi parecer, es posible hacer un seguimiento más interesante del itinerario de reconocimiento por asimilación del Otro rastreando la constitución imperialista del sujeto colonial y el repudio de la figura del «informante nativo».

¿Pueden hablar los subalternos? ¿Qué puede hacer la elite para vigilar la construcción continuada de los subalternos? La cuestión de la «mujer» parece particularmente problemática en este contexto. Ante la feroz benevolencia estandarizada de la mayor parte del actual radicalismo de las ciencias humanas estadounidenses y de Europa occidental (reconocimiento por asimilación) y la exclusión de los már-

¹²⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [ed. cast.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004].

genes hasta de la articulación centro-periferia (el «subalterno verdadero y diferencial»), el equivalente de la conciencia de clase, en vez de la conciencia de raza, parece prohibido, histórica, disciplinaria y prácticamente, en esta región tanto por la derecha como por la izquierda.

En un terreno tan cargado de tensiones, no resulta fácil plantear la pregunta de la mujer subalterna como sujeto; se hace pues aún más necesario recordar a los radicales pragmáticos que no se trata de una cuestión idealista que desvía nuestra atención. Aunque no cabe reducir todos los proyectos feministas o antisexistas a éste, ignorarlo constituye un gesto político no reconocido que tiene una larga historia y colabora con un radicalismo masculinista que funciona mediante exclusiones estratégicas, equiparando «nacionalista» y «pueblo» (una ecuación tan contraproducente como la de «feminista» y «mujer»).

Si me pregunto ¿cómo es posible desear morir en la hoguera como manera de hacer el duelo ritual de un marido?, estoy planteándome la pregunta de la subalterna (generizada) como sujeto, no, tal como sugiere mi amigo Jonathan Culler de manera algo tendenciosa, intentando «producir diferencia difiriendo» o «apelar [...] a una identidad sexual definida como esencial y privilegia[r] las experiencias asociadas con esa identidad»¹²⁸. Culler forma aquí parte de ese proyecto mayoritario del feminismo occidental que continúa y a la vez desplaza la batalla por el derecho al individualismo entre mujeres y hombres en situaciones de movilidad ascendente de clase. Es de sospechar que el debate entre el feminismo estadounidense y la «teoría» europea (tal como las mujeres de Estados Unidos o Reino Unido representan por lo general la teoría) ocupa un rincón relevante de este mismo terreno. En términos generales, simpatizo con el llamamiento a que el feminismo estadounidense se haga más «teórico». Sin embargo, parece que el problema del sujeto silenciado de la subalterna, aunque no se resuelva a través de una búsqueda «esencialista» de orígenes perdidos, tampoco se puede abordar con la demanda de más teoría en Anglo-América.

Tal demanda se presenta con frecuencia en nombre de una crítica del «positivismo» que en este contexto se identifica con el «esencialismo». Pero Hegel, inaugurador moderno del «trabajo de lo negativo», no era ajeno a la noción de esencias. Para Marx, la curiosa persistencia del esencialismo dentro de la dialéctica era un problema profundo y productivo. Así pues, puede que la estricta oposición binaria entre positivismo/esencialismo (léase, estadounidense) y «teoría» (léase, francesa o francoalemana por vía angloestadounidense) sea espuria. Además de reprimir la complicidad ambigua entre esencialismo y críticas del positivismo (reconocida por De-

¹²⁸ Jonathan Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 48.

rrida en «De la gramatología como ciencia positiva»), se equivoca también al dar por supuesto que el positivismo no es una teoría. Este movimiento permite la aparición de un nombre propio, una esencia positiva, la Teoría. Y, de nuevo, la posición del investigador se mantiene fuera de todo cuestionamiento. Si y cuando este debate territorial se dirige hacia el Tercer Mundo, no se percibe ningún cambio en la cuestión de método. Este debate no puede tener en cuenta que, en el caso de la mujer como subalterna, pueden reunirse muy pocos ingredientes para la constitución del itinerario de la huella de un sujeto sexuado (en vez de un objeto antropológico) que permitan situar la posibilidad de diseminación.

No obstante, en términos generales, soy favorable a un alineamiento del feminismo con la crítica del positivismo y con la desfetichización de lo concreto. Asimismo, no soy ni mucho menos reacia a aprender del trabajo de los teóricos occidentales, aunque he aprendido a empeñarme en marcar su posicionalidad como sujetos que investigan. Dadas estas condiciones y como crítica literaria, afronto tácticamente el enorme problema de la conciencia de la mujer como subalterna. Reinventé el problema en una frase y lo transformé en objeto de una semiosis simple. ¿Qué puede significar esta transformación?

Este gesto de transformación marca que el conocimiento del otro sujeto es imposible desde el punto de vista teórico. El trabajo empírico en la disciplina ejecuta [*performs*] tácita y constantemente esta transformación. Se trata de la transformación de una ejecución [*performance*] en primera-segunda persona a la constatación en tercera persona. Es, en otras palabras, a la vez un gesto de control y un reconocimiento de los límites. Freud ofrece una homología de estos riesgos posicionales.

Sarah Kofman sugirió que era posible leer la profunda ambigüedad del uso que hace Freud de las mujeres en tanto que chivos expiatorios como formación reactiva ante un deseo inicial y continuado de darle voz a la histérica, de transformarla en *sujeto* de la histeria¹²⁹. La formación ideológica masculino-imperialista que dio a ese deseo la forma de «la seducción de la hija» es parte de la misma formación que construye la «mujer del tercer mundo» monolítica. Ningún investigador metropolitano contemporáneo escapa de la influencia de esta formación. Parte de nuestro proyecto de «desaprendizaje» pasa por articular nuestra participación en esta formación —*mediando* los silencios, si es necesario— convirtiéndola en *objeto* de investigación. Por lo tanto, al enfrentarse a las preguntas de ¿pueden hablar los subalternos?, y ¿puede hablar la subalterna (como mujer)?, nuestro empeño por dar a la

¹²⁹ Sarah Kofman, *The Enigma of Woman. Woman in Freud's Writing*, traducción al inglés de C. Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1985 [ed. cast.: *El enigma de la mujer. Con Freud o contra Freud*, traducción al castellano de E. Ocampo, Barcelona, Gedisa, 1982; ed. or.: *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, París, Galilée, 1980].

subalterna una voz en la historia estará doblemente expuesto a los peligros que corre el discurso de Freud. En reconocimiento de estos peligros, y no como solución a un problema, construyo la frase «los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos», una frase que atraviesa la consigna actual de «género y desarrollo» cual hilo rojo. Mi impulso no es muy diferente al que encontramos en la investigación de Freud en torno a la frase «pegan a un niño»¹³⁰.

La utilización de Freud en este contexto no implica una analogía isomórfica entre la formación de sujeto y el comportamiento de los colectivos sociales, una práctica frecuente en la conversación entre Deleuze y Foucault, acompañada en algún momento por una referencia a Reich. En otras palabras, no estoy sugiriendo que «los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos» sea una frase que señale una fantasía *colectiva*, sintomática de un itinerario *colectivo* de represión sadomasoquista, dentro de una empresa imperialista *colectiva*. En una alegoría así, se produce una simetría satisfactoria, pero preferiría invitar a la lectora a considerarlo un problema de «psicoanálisis salvaje», más que una solución definitiva¹³¹. Al igual que el empeño de Freud en «Pegan a un niño» y en otros textos por convertir a la mujer en chivo expiatorio revela sus intereses políticos, aunque sea de manera imperfecta, mi insistencia en la producción del sujeto imperialista como motivo de esta frase revela una política que no puedo esquivar.

Además, estoy intentando beber del aura metodológica general de la estrategia empleada por Freud hacia la frase que construyó *como frase* a partir de los múltiples y sustanciosos relatos parecidos que sus pacientes le hicieron. Esto no significa que vaya a presentar un ejemplo de transferencia-en-el-psicoanálisis como modelo isomórfico de la transacción entre lector y texto (en este caso, la frase construida). Tal como he reiterado en este capítulo, la analogía entre transferencia y crítica literaria o historiografía no es más que una catacrexis productiva. Decir que el sujeto es un texto no autoriza la declaración inversa: que el texto verbal sea un sujeto.

Más bien, estoy fascinada con cómo Freud establece una *historia* de la represión que produce la frase final. Se trata de una historia con un origen doble: uno oculto en la amnesia del niño, el otro alojado en nuestro pasado arcaico, que presupone

¹³⁰ Sigmund Freud, «“A Child Is Being Beaten”. A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion», *SE* XVII; «“Pegan a un niño”. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», *OC* CVII [ed. or.: *Ein Kind wird geschlagen*, 1919]. Para un elenco de los modos en los que la crítica occidental construye a la «mujer del tercer mundo», véase C. T. Mohanty, «Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses», cit.

¹³¹ Sigmund Freud, «“Wild” Psycho-Analysis», *SE* XI 221-227; «El psicoanálisis salvaje», *OC* XL-VIII [ed. or.: *Zur «wilde» Psychoanalyse*, 1910]. Buena parte de la crítica social psicoanalítica encajaría en esta descripción.

implícitamente un espacio preoriginario donde humano y animal no estaban aún diferenciados¹³². Nos vemos empujados a imponer una homología de esta estrategia freudiana sobre el relato marxista para explicar la ocultación ideológica de la economía política imperialista y trazar una historia de la represión que produzca una frase como la que he esbozado: «Los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos», dotando de una blancura honoraria al sujeto colonial justamente en este tema. Esta historia también tiene un origen doble: uno oculto en las maniobras que había detrás de la abolición británica del sacrificio de las viudas en 1829¹³³, el otro alojado en el pasado clásico y védico de la India «hindú», el *Rg-Veda*

¹³² S. Freud, «“A Child Is Being Beaten”. A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Per-
version», cit., p. 188.

¹³³ Para una descripción brillante de cómo se constituyó o «textualizó» la «realidad» del sacrificio de las viudas durante el periodo colonial, véase Lata Mani, «Contentious Traditions. The Debate on *Sati* in Colonial India», en *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 88-126. Me beneficié del debate con la Dra. Mani al comienzo de este proyecto. Aquí presento algunas de mis diferencias con respecto a su posición. El «error de imprenta en la traducción bengalí» (p. 109) que ella cita no es el mismo que el error que yo analizo, que aparece en el texto en sánscrito antiguo. Resulta, por supuesto, interesante en extremo que haya estas falibilidades en la justificación de la práctica. Una psicobiografía reguladora no es idéntica a la «hegemonía textual» (p. 96). Coincidiendo con Mani en que el modo de explicación de esta última no puede tener en cuenta las «variaciones regionales». Una psicobiografía reguladora es otra modalidad de «opresión textualista» cuando no sólo produce la «conciencia de las mujeres» sino también una «episteme generizada» (mecanismo de construcción de objetos de conocimiento junto con criterios de validez para las declaraciones de saber). No hay que «leer textos verbales» aquí. Es algo comparable al «inventario sin huellas» de Gramsci (Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, traducción al inglés de Q. Hoare y G. N. Smith, Nueva York, International Publishers, 1971, p. 324 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 2001; ed. or.: *Quaderni del carcere*, 1929-1935]). Al igual que Mani (p. 125, nota 90), también yo quiero «ampliar» las «estrategias» de Kosambi. A la «suplement[ación del estudio lingüístico de los problemas de la cultura india antigua] mediante el uso inteligente de la arqueología, la antropología, la sociología y una perspectiva histórica apropiada» (D. D. Kosambi, «Combined Methods in Indology», *Indo-Iranian Journal* 6 [1963], p. 177), añadiría las intuiciones del psicoanálisis, aunque no la psicobiografía reguladora por la que opta. Lamentablemente, a pesar de nuestra manía por lo fáctico, los «hechos» pueden dar cuenta por sí solos de la opresión de las mujeres, pero nunca nos permitirán abordar la generización, una red en la que nosotras mismas estamos enredadas mientras decidimos qué son (los) hechos. A causa de prejuicios epistémicos, la forma llana y audaz de hablar de Kosambi puede malentenderse y se ha malentendido; pero su palabra «viven» es capaz de acoger una noción del escenario mental más compleja de lo que pueden hacerlo las que alumbró Mani: «Los campesinos indios en aldeas alejadas de cualquier ciudad *viven* de una manera más próxima a los días en los que se escribieron los *Purānas* que los descendientes de los brahmanes que escribieron los *Purānas*» (cursiva mía). Precisamente. La autorrepresentación en la generización está regulada por la psicobiografía puránica, con el brahmán como modelo. En el último capítulo, reflexionaré sobre lo que menciona Kosambi en la siguiente frase: «Un estadio más atrás están los fragmentos lastimosos de los grupos tribales, por lo

y el *Dharmasāstra*. Resulta demasiado fácil establecer un espacio preoriginario trascendental e indiferenciado para esta otra historia.

La frase que he construido es un desplazamiento entre los muchos que describen la relación entre hombres morenos y blancos (a veces se cuelan las mujeres morenas y blancas)¹³⁴. Se ubica entre algunas frases de «admiración hiperbólica» o de culpa devota de las que habla Derrida en relación con el «prejuicio jeroglífico». La relación entre el sujeto imperialista y el sujeto del imperialismo es cuando menos ambigua.

La viuda hindú sube a la pira de su marido muerto y se inmola en ella. Éste es el sacrificio de las viudas. (La transcripción convencional de la palabra sánscrita para viuda sería *sati*. Los primeros colonos británicos la transcribían como *suttee*.) El rito no se practicaba de manera universal y no estaba establecido por la casta o la clase. La abolición de este rito por parte de los británicos se ha tendido a interpretar como un caso de «hombres blancos que salvan a las mujeres morenas de hombres morenos». Las mujeres blancas —desde los Registros de las Misiones Británicas del siglo XIX hasta Mary Daly— no produjeron una interpretación alternativa. Frente a esto, tenemos la afirmación nativista india, una parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos: «Las mujeres querían morir», que se sigue planteando a día de hoy (véase la nota 25)¹³⁵.

Las dos frases contribuyen en gran medida a legitimarse mutuamente. Nunca nos encontramos con el testimonio de la voz-conciencia de las mujeres. Tal testimo-

general degradados al nivel de las castas marginales; dependen mucho de la recogida de comida y tienen la mentalidad correspondiente». Por supuesto, el marxismo algo doctrinario de Kosambi no le permite pensar la episteme tribal más que como algo meramente atrasado. Después del *Sati* de Rup Kanwar en septiembre de 1987, ha surgido todo un corpus bibliográfico sobre la situación contemporánea. Que requiere un compromiso muy diferente (véase Radha Kumar, «Agitation against Sati, 1987-1988», en *The History of Doing*, Delhi, Kāli for Women, 1993, pp. 172-181).

¹³⁴ Véase Kumari Jayawardena, *The White Woman's Other Burden. Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, Nueva York, Routledge, 1995. Envidia, reacción violenta, formación reactiva: éstos son los caminos por los que tales esfuerzos pueden conducir a resultados contrarios en ausencia de responsabilidad ética. He invocado repetidas veces a Melanie Klein y Assia Djebar en este contexto. Véase también G. C. Spivak, «Psychoanalysis in Left Field; and Fieldworking Examples to Fit the Title», cit., pp. 66-69.

¹³⁵ Los ejemplos de complicidad ventrílocua femenina, citados por Lata Mani en su brillante artículo «Production of an Official Discourse on *Sati* in early Nineteenth Century Bengal», *Economic and Political Weekly* 21, 17 (26 de abril de 1986), *Women's Studies Supplement*, p. 36, prueban lo que estoy diciendo. No se trata de que un rechazo del *sati* dejaría de ser ventrilocuismo por los derechos de las mujeres. La sugerencia no es que sólo esto último es libre voluntad correcta. Lo que se sugiere es que la libertad de voluntad es negociable y que la posibilidad de justificar un acción, en este caso contra la quema de viudas, para la adecuada satisfacción de todos, no pasa por una libre voluntad desinteresada. La aporía ética no es negociable. Debemos actuar a la luz de esto.

nio no trascendería la ideología ni sería «íntegramente» subjetivo, desde luego, pero ofrecería los ingredientes para producir una contrafrase. Cuando recorremos la lista de los nombres grotescamente transcritos de estas mujeres, las viudas sacrificadas, en los informes policiales incluidos en los archivos de la Compañía de las Indias Orientales, no podemos componer una «voz». Lo máximo que podemos percibir es la enorme heterogeneidad que emerge hasta de un informe tan escueto e ignorante (por ejemplo, las castas aparecen a menudo descritas como tribus). Enfrentada a las frases dialécticamente entrelazadas que es posible construir como «los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos» y «las mujeres querían morir», la migrante feminista metropolitana (alejada del verdadero escenario de la descolonización) formula una pregunta de semiosis simple (¿qué significa esto?) y empieza a trazar una historia.

Tal como sugerí en el capítulo anterior, con frecuencia, para marcar el momento en que nace, del caos interno, una sociedad no sólo civil sino buena, se invocan acontecimientos singulares que rompen la letra de la ley para instituir su espíritu. La protección de mujeres por parte de hombres ofrece a menudo un acontecimiento de estas características. Si recordamos que los británicos alardeaban de su absoluta equidad y no injerencia con respecto a la ley/costumbre nativa, cabe leer una invocación de esta transgresión sancionada de la letra en nombre del espíritu en la observación que hace J. D. M. Derrett: «La primera legislación basada en la Ley hindú se llevó a cabo sin la aprobación de ni un solo hindú». No se menciona a qué legislación se refiere. La siguiente frase, donde se menciona la medida, resulta de igual interés, si consideramos las repercusiones de la supervivencia de una «buena» sociedad fundada de manera colonial después de la descolonización: «La reaparición del *sati* en la India independiente constituye probablemente una resucitación oscurantista que no puede sobrevivir por mucho tiempo, ni siquiera en las regiones más atrasadas del país»¹³⁶.

Independientemente de que esta afirmación sea o no correcta, lo que me interesa es que la protección de la mujer (hoy, la «mujer del tercer mundo») se convierte en un significativo para el establecimiento de una sociedad *buena* (ahora un planeta bueno) que debe, en tales momentos inaugurales, transgredir la pura legalidad o la equidad de la política legal. En este caso particular, el proceso también permitió la redefinición como delito de lo que hasta el momento se había tolerado, conocido o loado como ritual. En otras palabras, este elemento específico de la ley hindú saltó la barrera entre la esfera privada y la esfera pública.

¹³⁶ J. D. M. Derrett, *Hindu Law Past and Present. Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon*, Calcuta, A. Mukherjee and Co., 1957, p. 46.

Aunque el *relato histórico* de Foucault, que se centra exclusivamente en Europa occidental, no ve sino tolerancia hacia el delincuente antes del desarrollo de la criminología de finales del siglo XVIII [PK 41], su *descripción teórica* de la «episteme» resulta pertinente en este contexto: «La *episteme* es el “dispositivo” que hace posible la separación de lo verdadero no con respecto a lo falso, sino a lo que no se puede calificar de científico» [PK 197]: el ritual contrapuesto al delito, el primero fijado por la superstición, el otro, por la ciencia jurídica¹³⁷.

El salto del *suttee* de lo privado a lo público tiene una relación clara pero compleja con el cambio de una presencia británica mercantil y comercial a otra territorial y administrativa; es posible seguirlo en la correspondencia entre estaciones de policía, tribunales de primera instancia y superiores, las juntas directivas, la corte del príncipe regente, etc.¹³⁸. (Es interesante advertir que, desde el punto de vista del «sujeto colonial» nativo, que también surge con la transición «del feudalismo al capitalismo» —necesariamente torcida en tanto que «colonial»—, *sati* es un significante con la carga social contraria: «Los grupos que se habían vuelto marginales desde el punto de vista psicológico a causa de la exposición al impacto occidental [...] se veían con la presión de tener que demostrar, tanto a otros como a sí mismos, su pureza ritual y su lealtad a la alta cultura tradicional. Para muchos de ellos, el *sati* se convir-

¹³⁷ Como es lógico, Kosambi comenta estos cambios. De la tan admirada reforma referente al matrimonio de las viudas, por ejemplo, escribe: «[A R. G. Bhāṇḍārkar], ni, de hecho, a ningún otro “reformador” de la época, se le ocurrió nunca que, en el intento de hablar en nombre de toda India, en realidad, estaba hablando en nombre de una clase muy restringida. A pesar de ello, *el desplazamiento silencioso del énfasis de la casta a la clase fue un avance necesario*» (D. D. Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, cit., p., 38, nota 2; cursiva mía). Nosotras hablaríamos de «cambio» y no de «avances», porque este cambio epistémico silencioso de hace un siglo permite que el nacionalismo hindú de la actualidad se proclame contra las castas, nacionalista e, incluso, «secular». Por cierto, confinar la construcción del *sati* a las negociaciones coloniales y, en último término, al intercambio entre Ram Mohun Roy y Lord William Bentinck es también eludir la cuestión de la «conciencia subalterna». Para más comentarios sobre las diferencias entre Mani y Spivak, véase Sumit Sarkar, «Orientalism Revisited. Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History», *Oxford Literary Review* 16 (1994), p. 223. No dejo de sentirme agradecida al profesor Sarkar por señalar que «hay una clara diferencia entre el artículo de Mani y la reflexión mucho más sustanciosa sobre los discursos precoloniales y coloniales sobre el *sati* que contiene el texto de Spivak, “Can the Subaltern Speak?”». Afirmar que la casta o la clitoridectomía no son más que construcciones coloniales no supone ningún avance en la actualidad. Romila Tapar me dice que el historiador del siglo VII Bānabhatta se opuso al *sati*. Puede que haya algo de eurocéntrico en la suposición de que el imperialismo empezó con Europa.

¹³⁸ En la actualidad, la interferencia en la privacidad cultural de las mujeres sigue siendo, en la esfera económica, un proyecto que consiste en abrirlas a la microempresa y, en lo político, un proyecto de mejora de sus vidas. Las exigencias de un ritmo más responsable —el tiempo de las mujeres— para que la violencia del cambio no deje una marca en la episteme se rechazan a menudo con impaciencia como conservadurismo cultural.

tió en una prueba importante de su conformidad con las antiguas normas, en una época en la que estas normas habían perdido solidez interna»¹³⁹.

Si las transiciones de lo mercantil a lo territorial y de lo feudal a lo capitalista ofrecen un primer origen histórico para mi frase —«los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos»—, este origen se pierde sin duda en la historia general de la humanidad como trabajo, cuyo origen Marx sitúa en el intercambio material o en el «metabolismo» entre el ser humano y la Naturaleza, la historia de la expansión capitalista, la lenta liberación de la fuerza de trabajo como mercancía, el relato de los modos de producción y la transición del feudalismo al capitalismo a través del mercantilismo¹⁴⁰. Tal como afirma mi primer capítulo, la normatividad precaria de este relato se sostiene gracias al recurso provisional, considerado inmutable, del modo de producción «asiático», que interviene para apoyar tal relato cada vez que puede hacerse evidente que la historia de la lógica del capital es la historia de Occidente, que sólo el imperialismo puede insistir agresivamente en la universalidad del relato del modo de producción y que ignorar o invadir a los subalternos hoy es, lo queramos o no, continuar el proyecto imperialista: en nombre de la modernización, en beneficio de la globalización. El origen de mi frase se pierde, pues, al mezclarse entre otros discursos más poderosos. Dado que la abolición del *sati* fue en sí misma admirable, ¿resulta aún posible preguntarse si una percepción del origen de mi frase puede contener posibilidades intervencionistas?

Más adelante identificaré la movilización de las mujeres hacia el *sati* con el lugar de la exigencia épica del «heroísmo» (suicidio en nombre de la «nación»), del martirio (suicidio en nombre de «Dios») y de otros tipos de auto-«sacrificio». Se trata de figuraciones transcendentales del (agente del) don del tiempo. El proyecto feminista no consiste meramente en representar a la mujer como víctima, sino en preguntar: ¿por qué «marido» se convierte en un nombre apropiado de la alteridad *radical*? ¿Por qué «ser» equivale a «ser esposa»? Esto puede llevar incluso a preguntas que se refieren a la ecuación contemporánea de «ser» con «tener un trabajo remunerado»¹⁴¹. Detengamos esta línea de cuestionamiento, puesto que no permitirá ya que la lectora corriente mantenga el *sati* contenido dentro de los particularismos de la «diferencia cultural», que permitió que el imperialismo se diera a sí mismo otra legitimación más en su «misión civilizatoria», en la actualidad recodificada, podemos

¹³⁹ Ashis Nandy, «Sati. A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest», en V. C. Joshi (ed.), *Rammobun Roy and the Process of Modernization in India*, Delhi, Vikas Publishing House, 1975, p. 68.

¹⁴⁰ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* III, cit., pp. 958-959 [ed. cast.: III, pp. 998-1.000].

¹⁴¹ G. C. Spivak, «Diasporas Old & New. Women in a Transnational World», cit., p. 248.

repetirlo, en la expresión más tolerable de «género y desarrollo», donde la cópula «y» (con su carga oculta de suplementación) sustituye a la expresión anterior, más transparente, de «la mujer en el desarrollo»¹⁴².

La imagen del imperialismo (o de la globalización) como dinámica fundadora de la sociedad buena se caracteriza por la adhesión a la idea de la mujer como *objeto* de protección frente a sus semejantes. ¿Cómo habría que analizar este encubrimiento de la estrategia patriarcal, que aparentemente concede a la mujer libertad de elección como *sujeto*? En otras palabras, ¿cómo se da el paso de «Gran Bretaña» al «hinduismo»? El mero intento demuestra que, al igual que «Desarrollo», «Imperialismo» no es lo mismo que cromatismo o un simple prejuicio contra la gente de color. Para abordar esta cuestión, hablaré brevemente del *Dharmasāstra* y del *Rg-Veda*. A pesar de ser dos tipos de texto muy diferentes, pueden representar «el origen arcaico» en mi homología de Freud. Mis lecturas constituyen un análisis interesado e inexperto, por parte de una expatriada, de la invención de la represión, un contrarelato construido de la conciencia de la mujer, por lo tanto, del ser de la mujer, por lo tanto, del ser buena de la mujer, por lo tanto, del deseo de la mujer buena, por lo tanto, del deseo de la mujer. Paradójicamente, estos mismos pasos nos permiten ser testigos del lugar no fijado de la mujer como significante dentro de la inscripción del individuo social. Así pues, la «mujer» está atrapada entre la «normalización» interesada del capital y la «envidia» regresiva del varón colonizado¹⁴³. El sujeto colonial «ilustrado» avanza hacia lo primero, sin hacerse la pregunta menos «práctica» de la psicobiografía. El *sati* retorna —una vez más entendido en términos de victimidad *versus* heroísmo cultural— por las fisuras abiertas con el fracaso de la descolonización. La algo fanática Melanie Klein es quien ha dado a esta autora la confianza para sugerir que ignorar el papel de la violencia en el desarrollo de la conciencia es exponerse a la repetición del suicidio como responsabilidad¹⁴⁴.

¿Qué supone hacerse la pregunta de la psicobiografía? Necesitaría una formación mucho mayor para poder jugar verdaderamente en este terreno. Pero forma

¹⁴² En «The Supplement of Copula. Philosophy Before Linguistics», *Margins of Philosophy*, cit., pp. 175-205 [ed. cast.: «El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística», en *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 213-245], Derrida sostiene que toda cópula es un suplemento. En su propia obra, ha reabierto la cópula trabajando sobre lo ético (véase el Apéndice). La cópula en esta frase puede significar que la relación entre hombres y mujeres es patriarcal hasta que se racionaliza. No muy lejos ni de la autoconciencia ni del marxismo clásico. Estas sugerencias requieren un trabajo de duelo, al que se alude en G. C. Spivak, «Foucault and Najibullah», cit.

¹⁴³ Estoy utilizando «envidia» en el sentido establecido por Melanie Klein en «Envy and Gratitude», en *Envy and Gratitude and Other Works*, Nueva York, Free Press, 1975, pp. 176-235.

¹⁴⁴ Melanie Klein, «The Early Development of Conscience in the Child», en *Love, Guilt and Reparation and Other Works*, cit., p. 257.

parte del relato trágico de la atrofia de la formación clásica que el estudioso no pueda hacerse las preguntas radicales¹⁴⁵.

Los dos momentos del *Dharmasāstra* que me interesan son el discurso sobre los suicidios sancionados y aquél sobre la naturaleza de los ritos para los muertos¹⁴⁶. Enmarcada en estos dos discursos, la autoinmolación de las viudas parece una excepción a la regla. La doctrina general de las escrituras es que el suicidio es reprensible. No obstante, se da cabida a determinadas formas de suicidio que, como ejecución [*performance*] ajustada a una fórmula, pierden la identidad fenoménica de ser suicidios. La primera categoría de suicidios sancionados surge del *tatvajñāna* o conocimiento de los principios correctos. En este caso, el sujeto cognoscente comprende la insustancialidad o mera fenomenicidad (que puede ser lo mismo que no fenomenicidad) de su identidad. En determinado momento de la historia, *tat va* se interpretaba como «ese tú», pero incluso sin esto, *tatva* es escidad o haecidad. Así pues, este sí mismo iluminado conoce verdaderamente la «ese»-idad de su identidad. Su destrucción de esa identidad no es *ātmaghāta* (un asesinato del sí-mismo). La paradoja de conocer los límites del conocimiento es que la afirmación más fuerte de la agencia [*agency*], negar la posibilidad de agencia [*agency*], no puede ser un ejemplo de sí misma. Por curioso que parezca, el auto-sacrificio de los dioses está sancionado por la ecología natural, en beneficio del funcionamiento de la economía de la Naturaleza y del Universo, y no por el conocimiento de sí. En esta fase, *lógicamente* anterior, habitada por los dioses en vez de por los seres humanos, de esta cadena particular de desplazamientos, el suicidio y el sacrificio (*ātmaghāta* y *ātmadāna*) parecen tan poco diferentes uno del otro como una sanción «interior» (conocimiento de sí) y una «exterior» (ecología).

No obstante, la mujer que se autoinmola no tiene cabida en este espacio filosófico. Debemos buscarla donde hay lugar para la sanción de aquellos suicidios que no pueden alegar el conocimiento de la verdad como estado que, por lo menos, es fácil de verificar y pertenece al área del *sruti* (lo que se oyó), en vez de a la del *smṛiti* (lo que se recuerda). Esta tercera excepción a la regla general sobre el suicidio anula la

¹⁴⁵ Por este motivo, Assia Djebar solicitó la ayuda de un estudioso árabe para poder leer determinadas crónicas árabes de manera imaginativa, a fin de escribir *Far from Medina*, traducción al inglés de D. Blair, Londres, Quartet, 1994 [ed. cast.: *Lejos de Medina. Hijas de Ismael*, Madrid, Alianza, 2004; ed. or.: *Loin de Medine*, París, Albin Michel, 1991]. La aprobación de Peter van de Veer en «Sati and Sanskrit. The Move from Orientalism to Hinduism», en Mieke Bal e Inge E. Boer (eds.), *The Point of Theory. Practices of Cultural Analysis*, Nueva York, Continuum, 1994, pp. 251-259, me ha infundido vigor.

¹⁴⁶ Como no soy una experta, la explicación que viene a continuación se apoya en gran medida en la obra de Pandurang Vaman Kane, *History of the Dharmasāstra*, Poona, Bhandakar Oriental Institute, 1963 (en lo sucesivo, *HD*, acompañado del volumen, parte y número de página).

identidad fenoménica o irracionalidad de la autoinmolación si ésta se lleva a cabo en determinados lugares en vez de en un determinado estado de iluminación. De manera que pasamos de una sanción interior (el conocimiento de la verdad) a una exterior (el lugar de peregrinación). Una mujer puede llevar a cabo *este* tipo de (no) suicidio¹⁴⁷.

Y, sin embargo, no se trata del lugar *adecuado* para que la mujer anule el nombre propio de suicidio mediante la destrucción del sí propio. Para ella, sólo la autoinmolación en la pira de un esposo muerto está sancionada. (Los pocos ejemplos masculinos citados en la antigüedad hindú de autoinmolación en la pira de otro, todos ellos demostraciones de entusiasmo y devoción por un maestro o superior, revelan la estructura de dominación inscrita en el rito.)

Este suicidio que no es un suicidio puede leerse como un simulacro tanto del conocimiento de la verdad como de la devoción de lugar. En el primer caso, es como si el conocimiento *que un sujeto tiene* de su propia insustancialidad y de su mera fenomenicidad se dramatizara de tal manera que el marido muerto se convirtiera en el ejemplo y el lugar exteriorizados del sujeto extinguido y la viuda se convirtiera en el (no) agente que «lo interpreta», consecuencia lógica de situar la agencia [*agency*] en la alteridad: una transformación de la ética en un cálculo institucional que supuestamente codifica la intención del agente ausente-. En el segundo caso, es como si el metónimo de todos los lugares sagrados fuera ahora ese lecho de madera en llamas, construido mediante un elaborado ritual, donde el sujeto de la mujer, desplazado legalmente de sí misma, se reduce a cenizas. La paradoja de la libre elección entra en juego en los términos de esta ideología profunda del lugar desplazado del sujeto femenino. En el caso del sujeto masculino, lo que se señala es la felicidad del suicidio, una felicidad que anulará, en vez de establecer, su estatuto como tal. En el caso del sujeto femenino, una autoinmolación sancionada, a la par que aparta el efecto de «caída» (*pātaka*) ligado a un suicidio no sancionado, conlleva elogios por el acto de elección en otro registro. En virtud de la inexorable producción ideológica del sujeto sexuado, el sujeto femenino puede entender una muerte así como un significante *excepcional* de su propio deseo, que excede la regla general para la conducta de una viuda.

En determinados periodos y regiones, esta regla excepcional se convirtió en una regla general con especificidad de clase. Ashis Nandy asocia su marcado predominio en la Bengala del siglo XVIII y principios del siglo XIX a factores que van desde el control demográfico hasta la misoginia comunitaria¹⁴⁸. No hay duda de que su pre-

¹⁴⁷ Upendra Thakur, *The History of Suicide in India. An Introduction*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal, 1963, p. 9, tiene una útil lista de fuentes primarias sánscritas sobre los lugares sagrados. Este libro, de una calidad aceptable gracias al empeño puesto en él, revela todos los signos de la esquizofrenia del sujeto colonial, como el nacionalismo burgués, el comunitarismo patriarcal y una «razonabilidad ilustrada».

¹⁴⁸ A. Nandy, «Sati. A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest», cit.

dominio en esta región en los siglos anteriores se debía a que en Bengala, a diferencia de lo que sucedía en el resto de India, las viudas podían heredar propiedades. De manera que lo que los británicos ven como pobres mujeres victimizadas yendo a la masacre es en realidad un campo de batalla ideológico. Tal como observara con acierto P. V. Kane, el gran historiador del *Dharmasāstra*:

En Bengala, [el hecho de que] la viuda de un miembro sin hijos de una familia hindú, incluso compuesta por varias unidades, [tenga] prácticamente los mismos derechos sobre las propiedades familiares conjuntas que hubiera tenido su difunto marido [...] debe haber inducido con frecuencia a los miembros supervivientes a librarse de la viuda apelando, en un momento de aflicción extrema, a la devoción y al amor que sentía por su marido [HD II.2 635].

Y, sin embargo, algunos varones benévolos e ilustrados simpatizaban y simpatizan con el «coraje» de la libre elección de la mujer en esta cuestión. Por lo tanto, suelen aceptar la producción del sujeto subalterno sexuado:

La India moderna no justifica la práctica del *sati*, pero es de mentalidades retorcidas reprender a los indios modernos por expresar admiración y reverencia por el coraje sereno y resuelto de las mujeres indias cuando se convierten en *satis* o llevan a cabo el *jauhar* para mantener sus ideales de conducta femenina [HD II.2 636].

Esta admiración patriarcal está en consonancia con la lógica de la práctica. Por el contrario, la relación entre la benevolencia británica y tal lógica es, en realidad, «un caso de conflicto [...] que no se puede zanjar equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea»¹⁴⁹. Históricamente, la legitimidad se establecía, desde luego, en función de un poder institucional abstracto. ¿Quién, en la India decimonónica, podía haber esperado en esta cuestión al tiempo de la mujer?

En el *diferendo* [*differend*] algo «pide» ser expresado en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos que creían servirse del lenguaje como de un instrumento de comunicación aprenden a través de ese sentimiento de desazón que acompaña el silencio (y de ese sentimiento de placer

¹⁴⁹ Jean-François Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, traducción al inglés de G. Van Den Abbeele, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. XI [ed. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 9 (traducción ligeramente modificada); ed. or.: *Le différend*, París, Les Éditions de Minuit, 1983].

que acompaña la invención de un nuevo idioma) que el lenguaje les convoca, y no a incrementar en beneficio suyo la cantidad de informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino a reconocer que lo que queda por expresar en proposiciones excede lo que pueden expresar en el momento presente y que se les debe permitir instituir idiomas que todavía no existen¹⁵⁰.

Es desde luego impensable que un permiso así se pueda haber concedido o conquistado a o mediante la agencia [*agency*] de mujeres no burguesas en la India británica, de la misma manera que es impensable hoy en día, en la globalización, en nombre del feminismo. Llegado el momento, cuando el discurso de lo que los reformadores percibían como ritual pagano o superstición se recodificó como delito, un diagnóstico de la libre voluntad femenina vino a sustituir a otro. En el último movimiento de este capítulo, daremos fe de lo que pudo haber sido un esfuerzo de instituir un momento de creación de un lenguaje nuevo en la escritura del cuerpo reproductivo. Pero ni se leyó ni se oyó: permaneció en el espacio del diferendo.

Hay que recordar que la autoinmolación de las viudas no era una prescripción ritual *inmutable*. Sin embargo, si la viuda decidía exceder de esta manera la letra del ritual, echarse atrás era una transgresión para la que había un tipo particular de castigo prescrito¹⁵¹. Sin embargo, con el agente de la policía local británica supervisando la inmolaición, ser disuadida después de una decisión era una señal de verdadera libre elección, una elección de libertad. La ambigüedad de la posición de la elite colonial indígena se revela en la romantización nacionalista de la pureza, la fortaleza y el amor de estas viudas que se sacrificaban a sí mismas. Los dos componentes fijos son el canto de Rabindranath Tagore a las «abuelas paternas de Bengala que renunciaron a sí mismas» y el elogio que hace Ananda Coomaraswamy del *suttee* como «esa última prueba de la unidad perfecta entre cuerpo y alma»¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 13 [ed. cast.: p. 26 (traducción modificada)].

¹⁵¹ IID II.2 633. Hay indicios de que la práctica social excedía con creces este «castigo prescrito». Adviértanse en el pasaje siguiente, publicado en 1938, los supuestos patrísticos hindúes sobre la libertad de la voluntad femenina que operan en expresiones como «coraje» o «fortaleza de carácter». Las presuposiciones no revisadas del pasaje podrían ser que la completa objetualización de la viuda-concubina no era sino el castigo por haber renunciado al derecho al coraje, que denotaba el estatus de sujeto: «Sin embargo, algunas viudas no tenían el coraje para superar la dura prueba del fuego, ni tenían la suficiente fortaleza de espíritu y carácter para estar a la altura del elevado ideal ascético prescrito para ellas [*brahmacarya*]. Es triste hacer constar que se veían empujadas a llevar la vida de una concubina o *avaruddha stri* [esposa encarcelada]». A. S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1938, p. 156.

¹⁵² Citado en Dineshchandra Sen, *Brhat-Banga II*, Calcuta, University of Calcutta Press, 1935, pp. 913-914.

Evidentemente, no estoy defendiendo el asesinato de las viudas. Lo que estoy insinuando es que, dentro de las dos versiones antagónicas de libertad, la constitución del sujeto femenino en *vida* es el lugar del *différend*. En el caso de la autoinmolación de las viudas, el ritual no se redefine como patriarcado sino como *delito*¹⁵³. La gravedad del *sati* estriba en que estaba cargado ideológicamente como «recompensa», al igual que la gravedad del imperialismo estriba en que estaba cargado ideológicamente como «misión social». Entre el patriarcado y el Desarrollo, ésta es la situación de la mujer subalterna en la actualidad. La interpretación que hace Thompson del *sati* como «castigo» va, pues, muy desencaminada:

Puede parecer injusto e ilógico que los mogoles, que empalaban y desollaban en vida, o los nacionales de Europa, cuyos países tenían códigos penales extremadamente despiadados y que habían conocido, apenas un siglo antes de que el *suttee* empezara a escandalizar la conciencia inglesa, orgías de quema de brujas y persecución religiosa, se sintieran como lo hicieron con respecto al *suttee*. Pero a ellos les parecía que existían las siguientes diferencias: a las víctimas de sus crueldades las sometía a tortura una ley que las consideraba delincuentes, mientras que, en el caso de las víctimas del *suttee*, el único delito por el que se las castigaba era el de la debilidad física que las había colocado a merced del hombre. El rito parecía demostrar una depravación y una arrogancia que ningún otro delito humano había ostentado antes¹⁵⁴.

No es así. Al igual que sucede con la guerra, el martirio o el «terrorismo» (el autosacrificio en general), la «feliz» *sati* puede haber pensado (cabe imaginar que pensaba) que estaba excediendo y trascendiendo lo ético. Éste es su peligro. No todos los soldados mueren sin quererlo. Y hay terroristas suicidas mujeres.

Desde mediados hasta finales del siglo XVIII, con el espíritu de codificación de la ley, los británicos en India colaboraron con brahmanes eruditos y les consultaron para juzgar si el *suttee* era legal de acuerdo con su versión homogeneizada de la ley hindú. El *sati* estaba aún contenido dentro del uso interesado del relativismo cultural. La colaboración solía tener sus idiosincrasias, como en el caso del significado de la disuasión. A veces, como en la prohibición sástrica general de la inmolación de viudas con niños pequeños, la colaboración británica resulta confusa¹⁵⁵. A princi-

¹⁵³ En *The Gift of Death*, cit., Derrida sugiere que, en la actualidad, el sacrificio abrahámico estaría calificado de delito (pp. 85-86).

¹⁵⁴ E. Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, cit., p. 132.

¹⁵⁵ Sobre esto, así como sobre el debate brahmánico sobre el *sati*, véase L. Mani, «Production of an Official Discourse on *Sati* in early Nineteenth Century Bengal», cit., p. 71 y ss.

pios del siglo XIX, las autoridades británicas y, en particular, los británicos en Inglaterra, empezaron a sugerir reiteradamente que la colaboración hacía parecer que los británicos aprobaban la práctica. Cuando al fin se redactó la ley, se borró la historia del largo periodo de colaboración y el lenguaje pasó a celebrar al hindú noble contra el hindú malo, este último entregado a atrocidades salvajes:

La práctica del *Suttee* [...] repugna al sentimiento de la naturaleza humana [...]. En muchos casos, se han perpetrado actos de atrocidad que han espeluznado a los propios *hindoos* [...]. A partir de estas consideraciones del Gobernador General en el Consejo, sin la intención de abandonar uno de los primeros y más importantes principios del sistema del Gobierno británico en India, de acuerdo con el cual se ha de proteger a todas las clases del pueblo en la práctica de sus costumbres religiosas, mientras que sea posible cumplir con tal sistema sin la violación de los mandatos primordiales de justicia y humanidad, se ha considerado apropiado establecer las siguientes reglas [...] [HD II.2 624-625].

(A primera vista, se trata de una celebración de Safie en contraposición con el Monstruo de *Frankenstein*.)

Por supuesto, no se entendía que lo que había en juego era una ideología alternativa de la sanción escalonada de los tipos de suicidio como excepción, y no una inscripción del suicidio como «pecado». Por supuesto, no se podía leer el *sati* en los mismos términos que el martirio femenino cristiano, con el difunto marido como sustituto del Uno transcendental; o que la guerra, con el marido como sustituto del soberano o del Estado, en cuyo nombre es posible movilizar una ideología obnubiladora de autosacrificio. Hubo que catalogarlo junto al asesinato, al infanticidio y a la muerte por congelación de los muy ancianos. La agencia [*agency*] era siempre masculina; la mujer siempre era víctima. De esta manera, se conseguía borrar el lugar dudoso de la libre voluntad del sujeto sexuado constituido como femenino. No hay ningún itinerario sobre el que podamos volver. Como los otros suicidios sancionados no acarreaban el escenario de esta constitución, no se inscribían ni en el campo de la batalla ideológica del origen arcaico –la tradición del *Dharmasāstra*–, ni en el terreno de reinscripción del ritual como delito: la abolición británica. La única transformación parecida fue la reinscripción por parte de Mahatma Gandhi de la noción de *satyāgraha*, o huelga de hambre, como resistencia. Pero no es éste el lugar para analizar los detalles de tal viraje. Me limitaré a invitar a la lectora a comparar las auras del sacrificio de las viudas y de la resistencia gandhiana. La raíz de la primera parte de *satyāgraha* y de *sati* es la misma.

Desde el comienzo de la era puránica (los primeros *Purāṇas* se remontan al siglo IV a. C.), los brahmanes eruditos debatían la adecuación doctrinal del *sati* a partir de

los suicidios sancionados en los lugares sagrados en general. (Este debate aún se mantiene en términos académicos.) En ocasiones, se cuestionaba el origen de casta de la práctica. Sin embargo, la ley general para las viudas, de acuerdo con la cual éstas debían observar la *brahmacarya*, no era casi nunca objeto de debate. Traducir *brahmacarya* por «celibato» no es suficiente. Habría que reconocer que, de las cuatro edades del ser de la psicobiografía *reguladora* hindú (o brahmánica), *brahmacarya* es la práctica social que precede a la inscripción de parentesco del matrimonio. El varón –viudo o marido– pasa a través de la *vānaprastha* (vida en el bosque) al celibato y la abdicación maduros de la *samnyāsa* (renuncia)¹⁵⁶. La mujer como esposa es indispensable para el *gārbasthya* o cuidado del hogar y puede acompañar a su marido en la vida en el bosque. No tiene acceso (de acuerdo con la sanción brahmánica) al celibato final del ascetismo o *samnyāsa*. La mujer como viuda, de acuerdo con la ley general de la doctrina sagrada, debe regresar a una anterioridad convertida en estasis. Los males institucionales que esta ley conlleva son bien conocidos; el objeto de mi reflexión es su efecto asimétrico sobre la formación ideológica del sujeto sexuado. Por consiguiente, que no hubiera ningún debate sobre este destino no excepcional de las viudas –ni entre los hindúes, ni entre hindúes y británicos– resulta mucho más significativo que la disputa activa sobre la prescripción *excepcional* de la autoinmolación¹⁵⁷. En este contexto, la posibilidad de recuperar al sujeto (sexualmente) subalterno se pierde y se sobredetermina una vez más.

Esta asimetría legalmente programada en el estatus del sujeto, que define de hecho a la mujer como objeto de *un* marido, actúa, evidentemente, en beneficio del estatus de sujeto legalmente simétrico del varón. La autoinmolación de la viuda se convierte así en el caso extremo de la ley general, en vez de en una excepción. No resulta sorprendente, entonces, leer las recompensas celestiales que le esperan a la *satī*, donde la cualidad de ser objeto de un único dueño queda resaltada a través de la rivalidad con otras criaturas femeninas, bailarinas celestiales extasiadas, dechados de belleza femenina y placer masculino, que cantan sus alabanzas: «En el cielo ella, entregada en exclusiva a su marido y alabada por grupos de *apsarās* [bailarinas celestiales], retoza con su marido durante 14 reinados de Indra» [*HD* II.2 631].

¹⁵⁶ Estamos hablando aquí de las normas reguladoras del brahmanismo, no de las «cosas tal como fueron». Véase Robert Lingat, *The Classical Law of India*, traducción al inglés de J. D. M. Derrett, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 46.

¹⁵⁷ Tanto la posibilidad vestigial de que las viudas se volvieran a casar en la India antigua como la institución legal de las segundas nupcias para las viudas en 1856 son transacciones entre hombres. Las viudas que se vuelven a casar siguen siendo en gran medida una excepción, tal vez porque la reforma deja el programa de la formación de sujeto intacto. En toda la «tradición» de segundas nupcias de las viudas, a quien se aplaude por el coraje reformista y la actitud desinteresada es al padre y al marido. Tal como nos recordaría Kosambi, aquí no estamos teniendo en cuenta más que a la India del hinduismo de castas.

La profunda ironía de situar la libre voluntad de la mujer en la autoinmolación se revela de nuevo en un verso que acompaña el pasaje anterior: «Mientras la mujer [como esposa: *stri*] no se lance a las llamas a la muerte de su marido, no se liberará [*mucyate*] de su cuerpo femenino [*strisarir*, esto es, en el ciclo de nacimientos]». A la par que acciona la más sutil liberación general con respecto a la agencia [*agency*] individual, el suicidio sancionado propio de la mujer extrae su fuerza ideológica *identificando* la agencia [*agency*] individual con lo supraindividual: mátese ahora en la pira de tu marido y puede que mates tu cuerpo femenino en todo el ciclo de nacimientos.

En un nuevo giro de la paradoja, esta insistencia en la libre voluntad instaura la desgracia característica de tener un cuerpo femenino. La palabra para aquel sí-mismo que se quema materialmente es la palabra habitual para espíritu en el sentido impersonal más noble [*âtman*], mientras que el verbo «liberar», que contiene la raíz de salvación en el sentido más noble [*muc* — *moksa*], está en pasivo y la palabra para lo que se anula en el ciclo de nacimientos es la palabra corriente para cuerpo. El mensaje ideológico se escribe en la admiración del benevolente historiador varón del siglo XX: «El *Jauhar* [autoinmolación en grupo de aristócratas rajputs, viudas de guerra o a punto de serlo] practicado por las damas rajputs de Chitor y de otros lugares para salvarse de las atrocidades indescriptibles a manos de los musulmanes victoriosos es demasiado conocido para necesitar de una larga explicación» [*HD II.2 629*]¹⁵⁸.

Aunque el *jauhar* no es, estrictamente hablando, un acto de *sati* y aunque no quiero hablar en nombre de la violencia sexual sancionada de los ejércitos victoriosos de varones, «musulmanes» o no, la autoinmolación femenina practicada como respuesta constituye una legitimación de la violación como algo «natural» y actúa a la larga en beneficio de la posesión genital única de la mujer. La violación en grupo perpetrada por los conquistadores es una celebración metonímica de la conquista territorial. Al igual que no se cuestionaba la ley general para las viudas, este acto de heroísmo femenino persiste en los cuentos patrióticos narrados a los niños, actuando así sobre el plano más crudo de la reproducción ideológica. También ha desempeñado un papel terrible, precisamente como signifiante sobredeterminado, en la escenificación del comunitarismo hindú. (Internet produjo falsas estadísticas sobre el «genocidio» hindú en Bangladés)¹⁵⁹. Simultáneamente, al poner en primer plano la violencia visible del *sati*, se oculta la cuestión más amplia de la constitución del sujeto sexuado. La tarea de recuperar un sujeto (sexualmente) subalterno se pierde en el origen arcaico dentro de una textualidad institucional.

¹⁵⁸ Los niños bengalíes de clase media de mi generación recibieron este adoctrinamiento a través de la obra de Abanindranath Tagore, *Raj-Kahini*, Calcuta, Signet, 1968, una preciosa reconstrucción imaginativa del célebre *Annals and Antiquities of Rajasthan*, Londres, Oxford University Press, 1920, de James Tod (1782-1835).

¹⁵⁹ B. Mathew *et al.*, «Vasudhaiva Kutumbakam. The Hindu in the World», cit.

Tal como mencioné antes, en aquellos momentos y lugares en los que se podía conferir de manera temporal a la viuda el estatus de sujeto legal como dueño de propiedades, se impuso rigurosamente la autoinmolación de las viudas. Raghunandana, jurista a caballo entre finales del siglo XV y el siglo XVI cuyas interpretaciones se supone que otorgan la mayor autoridad a tal imposición, toma como texto de referencia un curioso pasaje del *Rg-Veda*, el más antiguo de los textos sagrados hindúes, el primero de los *Srutis*. Al hacerlo, está siguiendo una tradición secular que conmemora una mala interpretación, peculiar y transparente, en el lugar mismo de la sanción. He aquí el verso en el que se perfilan determinados pasos dentro de los ritos para los muertos. Incluso en una lectura simple, está claro que «no está en absoluto dirigido a las viudas, sino a las señoras del hogar de un difunto cuyos maridos estaban vivos». ¿Por qué entonces se consideró un verso de autoridad? Esta discreta permutación del muerto por el marido vivo constituye un misterio en el origen arcaico de un orden diferente que los que hemos estado analizando: «Permítase que aquellas cuyos maridos son honorables y están vivos entren en la casa, sin lágrimas, saludables y engalanadas» [HD II.2 634].

Pero esta permutación decisiva no es el único error cometido aquí. La autoridad está depositada en un pasaje controvertido y en una lectura alternativa. En el segundo verso, aquí traducido como «permítase que estas mujeres pasen primero a la casa», la palabra utilizada para primero es *agré*. Algunos la han leído como *agné*, «oh, fuego». No obstante, tal como aclara Kane, «incluso sin este cambio, Aparārka y otros se basan para la práctica del *sati* en este verso» [HD IV.2 199]. He aquí otra pantalla en torno a un origen de la historia del sujeto femenino subalterno. ¿Habría que hacer una onirocrítica histórica sobre una afirmación como la siguiente: «Por lo tanto, hay que admitir que o los manuscritos están llenos de alteraciones o Raghunandana cometió un error inocente» [HD II.2 634]? Deberíamos mencionar que el resto del poema versa o bien sobre la ley general del *brahmacarya*-en-estasis para las viudas, con respecto al cual el *sati* constituye una excepción, o bien sobre el *niyoga*: «la designación de un hermano u otro pariente cercano para criar descendencia para un marido difunto casándose con su viuda»¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 552. Los historiadores suelen impacientarse cuando los modernos parecen estar intentando importar juicios «feministas» a patriarcados antiguos. La verdadera pregunta, evidentemente, es por qué habría que registrar ciegamente las estructuras de dominación patriarcal. Sólo es posible desarrollar las sanciones históricas de la acción colectiva por la justicia social si las personas ajenas a la disciplina cuestionan los criterios de «objetividad» que la tradición hegemónica ha preservado como tales. No parece fuera de lugar señalar que un instrumento tan «objetivo» como un diccionario puede utilizar una expresión explicativa tan sumamente parcial-sexista como «criar descendencia para un marido difunto».

Si P. V. Kane es la autoridad sobre la historia del *Dharmasāstra*, los *Principles of Hindu Law* de Mulla son la guía práctica. Como parte del texto histórico de lo que Freud denomina la «lógica del caldero» que estamos desentrañando aquí, el clásico de Mulla aduce, de manera igualmente definitiva, que el verso *rg-védico* en consideración era la prueba de que «en algunos de los textos antiguos se reconoce el divorcio y las segundas nupcias de las viudas»¹⁶¹.

Inevitable preguntarse sobre el papel de la palabra *yonī*. En el contexto, acompañada del adverbio de lugar *agrē* (al frente), la palabra significa «morada». Pero eso no borra su sentido principal de «genital» (tal vez aún no genital específicamente *femenino*). ¿Cómo podemos tomar como texto de autoridad sobre la decisión de una viuda de autoinmolarse un pasaje que celebra la entrada de esposas engalanadas en una morada, invocada en esta ocasión con su nombre *yonī*, de manera que el icono extracontextual es casi de entrada en la producción cívica o nacimiento? Paradójicamente, la relación imágica entre la vagina y el fuego confiere una especie de fuerza a la pretensión de autoridad¹⁶². Esta paradoja se ve intensificada por la modificación que introduce Raghunandana en el verso, para leer: «Permítase que asciendan a la *fluida* morada [u origen, que, evidentemente, lleva el nombre de *yonī*: *ārohantu jalayōnimagnē*], Oh fuego [o de fuego]»^h. ¿Por qué habría que aceptar que esto «probablemente signifique: “que el fuego sea para ellas fresco como el agua”» [HD II.2 634]? El genital fluido del fuego, una formulación distorsionada, puede figurar una indeterminación sexual que ofrece un simulacro para la indeterminación intelectual del *tattvajñāna* (conocimiento de la verdad) que analicé en las páginas anteriores. Estas conjeturas no son, desde luego, más absurdas que las que he citado. En otras palabras, la sanción procedente de las Escrituras es un gesto de evidencia, no una confirmación textual racional.

He hablado antes de una contranarrativa construida de la conciencia de la mujer, por lo tanto, del ser de la mujer, por lo tanto, del ser buena de la mujer, por lo tanto, del deseo de la mujer buena, por lo tanto, del deseo de la mujer. Este desliz puede verse en la fractura inscrita en la propia palabra *sati*, que es la forma femenina de *sat*. *Sat* trasciende cualquier noción de masculinidad específica de un género y se eleva a una universalidad no sólo humana sino también espiritual. Es el participio

¹⁶¹ Sunderlal T. Desai, *Mulla. Principles of Hindu Law*, Bombay, N. M. Tripathi, 1982, p. 184.

¹⁶² Agradezco a la profesora Alison Finley del Trinity College (Hartford, Connecticut) que haya discutido el pasaje conmigo. La profesora Finley es una experta en el *Rg-Veda*. Me apresuro a añadir que mis lecturas le parecerían pasadas por un filtro tan irresponsablemente propio de la «crítica literaria» como «modernas» le resultarían al historiador de la Antigüedad.

^h Para entender este desliz en la lectura, hay que tener presente el original inglés, donde para pasar de «O fire» [Oh fuego] a «of fire» [de fuego] sólo hace falta añadir una «f». [N. de la T.]

presente del verbo «ser» y, como tal, no sólo significa ser, sino la Verdad, el Bien, lo Justo. En los textos sagrados, es esencia, espíritu universal. Incluso como prefijo denota adecuación, acierto, ajuste. Tiene la suficiente nobleza como para haber entrado en el discurso más privilegiado de la filosofía occidental moderna: las reflexiones sobre el Ser de Heidegger¹⁶³. *Sati*, el femenino de esta palabra, significa simplemente «buena esposa».

De hecho, *sati* o *suttee*, como nombre propio del rito de la autoinmolación de las viudas, conmemora un error gramatical por parte de los británicos, de la misma manera que la nomenclatura «indios americanos» conmemora un error fáctico por parte de Colón. La palabra en las diferentes lenguas indias es «la quema de la *sati*» o buena esposa, que de esta manera escapa de la estasis regresiva de la viuda en el *brahmacharya*. Esto ilustra las sobredeterminaciones de raza-clase-género de la situación. Tal vez podamos captar el fenómeno, a la par que lo aplanamos: los hombres blancos, tratando de salvar a las mujeres morenas de los hombres morenos, impusieron sobre esas mujeres una construcción ideológica mayor, al identificar totalmente, *dentro de la práctica discursiva*, la cualidad de buena esposa con la autoinmolación en la pira del marido mediante una sinécdoque ignorante (pero sancionada). Del otro lado de lo que de esta suerte se constituye como *objeto*, cuya abolición (o eliminación) brindará la ocasión para instaurar una sociedad buena, distinguida de una mera sociedad civil, encontramos la manipulación hindú de la constitución del *sujeto* femenino, que he intentado analizar.

(Ya he mencionado la obra de Edward Thompson, *Suttee*, publicada en 1928. No puedo hacer justicia en estas páginas a esta muestra perfecta de la justificación del imperialismo como misión civilizatoria. En ningún lugar del libro, escrito por alguien que confesaba «amar India», aparece ningún cuestionamiento de la «crueldad beneficosa» de los británicos en India, como una actitud motivada por el expansionismo territorial o la gestión del capital industrial. El problema con su libro es en efecto un problema de representación, de construcción de una «India» continua y homogénea en términos de jefes de Estado y administradores británicos, desde la perspectiva de «un hombre con buen sentido» que sería la voz transparente de la humanidad razonable. A «India» la pueden entonces representar, en el otro sentido, sus amos imperiales. Si hago aquí referencia a *suttee* es porque Thompson se las arregla para convertir la palabra *sati* en «fiel» en la primera frase de su libro, una traducción equivocada que constituye no obstante una licencia inglesa para la inser-

¹⁶³ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, traducción al inglés de R. Manheim, Nueva York, Doubleday Anchor, 1961, p. 58 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, traducción al castellano de P. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1992; ed. or.: *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1853].

ción del sujeto femenino en el discurso del siglo XX¹⁶⁴. Después de semejante domesticación del sujeto, Thompson puede escribir, bajo el encabezamiento de «La psicología del “sati”», «tuve la intención de tratar de analizar esto; pero la verdad es que ha dejado de intrigarme»¹⁶⁵.

Entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución de sujeto y la formación de objeto, la figura de la mujer desaparece, no en una nada prístina, sino en un violento vaivén que es la figuración desplazada de la «mujer del tercer mundo», atrapada entre la tradición y la modernización, entre el culturalismo y el desarrollo. Estas consideraciones modificarían todos los detalles de los juicios que parecen válidos para una historia de la sexualidad en Occidente:

Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber¹⁶⁶.

El caso de la *suttee* como ejemplo de la mujer-en-el-imperialismo desafiaría y deconstruiría esta oposición entre sujeto (ley) y objeto-de-conocimiento (represión) y marcaría el lugar de la «desaparición» con algo diferente al silencio y la inexistencia, una violenta aporía entre el estatus de sujeto y el de objeto¹⁶⁷.

¹⁶⁴ E. Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, cit., pp. 37, 15. Sobre el estatus del nombre propio como «marca», véase Jacques Derrida, «My Chances/Mes Chances. A Rendezvous with some Epicurean Stereophonies», en Joseph H. Smith y William Kerrigan (eds.), *Taking Chances. Derrida, Psychoanalysis, and Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 1-32.

¹⁶⁵ E. Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, cit., p. 137.

¹⁶⁶ M. Foucault, *History of Sexuality* I, cit., p. 4 [ed. cast.: p. 10].

¹⁶⁷ El contexto europeo es diferente en este sentido. En la tradición monoteísta, tal como sostuvo Derrida en sus análisis específicos de Kierkegaard en *The Gift of Death*, el momento del sacrificio –Abraham dispuesto a matar a su hijo– convierte el amor en odio y desplaza lo ético. ¿Qué supone introducir a la mujer en este relato?, pregunta Derrida, y John Caputo intenta construir una respuesta benévola desde el feminismo estadounidense, hablando con varias voces, tal como dispone la imaginación históricamente masculina de las mujeres; intenta incluso reconocer «[el] nombre de Sara [...] [como] el nombre de la violencia. Para proteger el patrimonio de su hijo, Isaac, Sara hizo que Abraham llevara a Agar, concubina de Abraham y esclava egipcia de Sara, y a Ismael, hijo ilegítimo de Abraham y Agar, al desierto y los abandonara. Los descendientes de Ismael, los “ismaelitas”, se convirtieron en una tribu errante de nómadas, los parias» (John Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation With Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 145-146). Pero si, por cuestión de tiempo, nos limitamos a recordar la intuición de Freud, el sacrificio materno debe quizá invocar no sólo los pueblos del Libro, sino también el mundo premonoteísta-

En la India actual, está muy generalizado el uso de Sati como nombre propio de mujer. Llamar a una niña «buena esposa» tiene su propia ironía proléptica y la ironía es aún mayor en la medida en que este sentido del nombre común no es el operador principal en el nombre propio¹⁶⁸. Detrás de este nombre para las neonatas está la Sati de la mitología hindú, Durga, en su manifestación como buena esposa¹⁶⁹. En determinado momento de la historia, Sati —ya se la llama así— llega a la corte de su padre sin haber sido invitada y sin que siquiera su divino marido Siva tenga una invitación. Su padre empieza a insultar a Siva y Sati muere de dolor. Siva monta en cólera y baila sobre el universo con el cuerpo de Sati sobre sus hombros. Visnu desmiembra su cuerpo y los trozos se esparcen por toda la tierra. Alrededor de cada uno de estos trozos nace un lugar de peregrinación.

Figuras como la diosa Atenea —«hijas de “padres” que se declaran libres de la contaminación del útero»— son útiles para establecer la autodegradación ideológica de las mujeres, que hay que distinguir de la actitud deconstructiva hacia el sujeto esencialista. La historia de la mítica Sati, invirtiendo cada narratema del rito, cumple una función parecida: el marido vivo venga la muerte de su esposa, una transacción entre grandes dioses varones consuma la destrucción del cuerpo femenino e inscribe así la tierra como geografía sagrada. Considerar esto una prueba del femi-

ta y paramonoteísta (S. Freud, «Moses and Monotheism», *SE* XXII 83; «Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos», OC CLXXXVII [ed. or.: *Der Mann Moses und die Monoteistische Religion*, 1934-1938]). Abraham no es el único al que cabe imaginar —como hace la «Johanna de Silentio» de Caputo (versión femenina del Johannes de Kierkegaard)— «en un mundo sin otros, un mundo sin ley» (J. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation With Constant Reference to Deconstruction*, cit., p. 141). En *Beloved* [Querida], Toni Morrison nos ofrece un sacrificio materno, el de Sethe, la esclava a punto de ser liberada (ni africana, ni estadounidense) históricamente en ese mundo sin ley. La historia reclama el sacrificio materno en la transición imposible y no detiene la mano de la madre. El anillo de la alianza —la marca sobre el pecho de la madre sin nombre de Sethe— no asegura la continuidad. La historialidad no se transforma en genealogía. La matrilinealidad de la esclavitud se rompe en el ferrocarril clandestino. Sethe no entiende la lengua de su madre. En el vértice del violento cambio del animismo al cristianismo deshegemónico, se halla el sacrificio materno. Marca un rechazo obstinado a la alegorización racional. Hay que esperar a este derramamiento de sangre para que nazca la primera afroamericana, bautizada Denver por la mujer blanca que ayudó en su nacimiento. La sociedad civil estadounidense (y, por supuesto, la cultura —el siguiente libro de Morrison es *Jazz*—) ha domesticado el vértice. Y *Beloved* sigue siendo una historia que no hay que transmitir, querido [*beloved*] fantasma enterrado. Pese al topos de los indios latinoamericanos (qué historia de múltiples errancias hay en ese nombre) de reivindicar el secreto frente al conquistador, me sigue convenciendo la manera en que Doris Sommers aúna el tema del secreto en Morrison y en Menchú (Doris Sommers, «No Secrets», en Georg M. Gugelberger [ed.], *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1996, pp. 130-157).

¹⁶⁸ El hecho de que la palabra también se utilizara como forma de tratamiento para las mujeres de alta cuna («dama») complica la cuestión.

¹⁶⁹ Habría que recordar que esta descripción no agota sus múltiples manifestaciones dentro del panteón.

nismo del hinduismo clásico o de la cultura india en la medida en que uno y otra colocan a la diosa en el centro y son, por lo tanto, feministas constituye un giro tan contaminado ideológicamente por el narrativismo o por el etnocentrismo inverso como imperialistas eran los actos de borrar la imagen de la lúcida y beligerante Madre Durga y vaciar el nombre propio de Sati de todo significado más allá de la quema ritual de la viuda indefensa como ofrenda sacrificial a la que, entonces, es posible salvar. ¿No será acaso la voz empoderadora de la denominada superstición (Durga) un punto de partida mejor para la transformación que la amistad denigrante o punitiva de la mitología blanca de la «razonabilidad» (policía británica)? Las buenas obras interesadas de la filantropía empresarial hacen que siga mereciendo la pena plantear la pregunta¹⁷⁰.

Si los oprimidos bajo el capital posmoderno no tienen un acceso necesariamente inmediato a la resistencia «correcta», ¿es posible efectuar una *Aufhebung* de la ideología del *sati*, procedente de la historia de la periferia, para sacar de ella un modelo de práctica intervencionista? Puesto que este ensayo parte de la idea de que todo este tipo de nostalgias netas por los orígenes perdidos son sospechosas, en particular como base para la producción ideológica contrahegemónica, debo proseguir mediante un ejemplo¹⁷¹.

Una joven de dieciséis o diecisiete años, Bhubaneswari Bhaduri, se colgó en el modesto apartamento de su padre en el norte de Calcuta en 1926. El suicidio era un misterio, porque, como Bhubaneswari estaba menstruando en aquel momento, claramente no se trataba de un caso de embarazo ilícito. Casi una década más tarde, se descubrió, por una carta que había dejado para su hermana mayor, que era miembro de uno de los muchos grupos implicados en la lucha armada por la independencia india. Se le había confiado un asesinato político. Incapaz de hacer frente a la tarea y sin embargo consciente de la necesidad práctica de confianza, se mató.

Bhubaneswari sabía que su muerte se diagnosticaría como el resultado de una pasión ilegítima. Así que había esperado al comienzo de su menstruación. Tal vez,

¹⁷⁰ Lleve esta pregunta más allá en el análisis del multiculturalismo metropolitano que desarrollé en «Moving Devi», un artículo para una exposición sobre la Gran Diosa en la galería Arthur M. Sackler, en la Smithsonian Institution, en marzo de 1999.

¹⁷¹ Una postura contra la nostalgia como base de la producción ideológica contrahegemónica no refrenda su uso negativo. Dentro de la complejidad de la economía política contemporánea, sería, por ejemplo, muy cuestionable insistir en que el actual delito típico de la clase obrera india de quemar a las novias que no traen suficiente dote y de disfrazar a continuación el asesinato de suicidio es o un *uso* o un *abuso* de la tradición del suicidio de la *sati*. A lo sumo se puede afirmar que se trata de un desplazamiento dentro de una cadena de semiosis con el sujeto femenino como significante, lo cual nos llevaría de nuevo al relato que hemos estado desentrañando. No hay duda de que hay que trabajar para parar el delito de la quema de novias *por todos los medios*. Sin embargo, si tal trabajo se realiza desde una nostalgia no revisada o su contrario, contribuirá activamente a colocar la raza/etnia o el puro genitalismo como significante en el lugar del sujeto femenino.

Bhubaneswari, la *brahmacārini* que estaba deseando sin duda ser una buena esposa, rescribió, mientras esperaba, el texto social del suicidio de la *sati* de manera intervencionista. (Una explicación provisional de su acto inexplicable había sido una posible melancolía ocasionada por la muerte de su padre y por las pullas reiteradas de su cuñado respecto a que era demasiado mayor para no haberse casado todavía.) Generalizó el móvil sancionado del suicidio femenino esmerándose mucho en desplazar (no simplemente en negar), con la inscripción fisiológica de su cuerpo, la posibilidad de que un solo varón la tuviera aprisionada dentro de una pasión legítima. En el contexto inmediato, su acto se volvió absurdo, un ejemplo de delirio, no de cordura. El gesto de desplazamiento –esperar a la menstruación– es a primera vista una inversión del precepto que prohíbe a una viuda autoinmolarse durante su menstruación: la viuda impura debe esperar, públicamente, hasta el baño de purificación del cuarto día, cuando ya no está menstruando, para reclamar su dudoso privilegio.

Dentro de esta lectura, el suicidio de Bhubaneswari Bhaduri es una reescritura subalterna discreta, *ad hoc*, del texto social del suicidio de la *sati*, así como del relato hegemónico de la encendida, beligerante y familiar Durga. Las posibilidades de disenso que afloran a partir de este relato hegemónico de la madre beligerante están bien documentadas y su memoria está muy extendida en el discurso de los dirigentes y participantes varones del movimiento de Independencia. En cambio, a la subalterna como mujer no se la puede ni oír ni leer.

Supe de la vida y muerte de Bhubaneswari a través de conexiones familiares. Antes de investigarlas más a fondo, le pedí a una mujer bengalí, filósofa y estudiosa del sánscrito, cuya producción intelectual inicial es casi idéntica a la mía, que iniciara el proceso. Dos fueron las respuestas: (a) ¿por qué te interesa la desventurada Bhubaneswari cuando sus dos hermanas, Saileswari y Rapseswari, llevaron vidas tan plenas y maravillosas?, y (b) le pregunté a sus sobrinas. Parece tratarse de un caso de amor ilícito.

Me puse tan nerviosa con este fracaso comunicativo que, en la primera versión de este texto, escribí, con el tono del lamento apasionado: ¡la subalterna no puede hablar! Fue un comentario poco recomendable.

En los años que pasaron entre la publicación de la segunda parte de este capítulo en forma de ensayo y esta revisión, he sacado mucho provecho de los múltiples textos publicados a modo de respuesta. En estas páginas, haré referencia a dos de ellos: «Can the Subaltern Vote?» [¿pueden votar los subalternos?] y «Silencing Sycorax» [silenciar a Sycorax]¹⁷².

¹⁷² Leerom Medovoi *et al.*, «Can the Subaltern Vote?», *Socialist Review* 20, 3 (julio-septiembre de 1990), pp. 133-149; y Abena Busia, «Silencing Sycorax. On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female», *Cultural Critique* 14 (invierno de 1989-1990), pp. 81-104.

Tal como he estado insistiendo, Bhubaneswari no era una «verdadera» subalterna. Era una mujer de clase media, con acceso, aunque fuera clandestino, al movimiento burgués por la Independencia. A decir verdad, tampoco la Rani de Sirmur, con su reivindicación de la alta cuna, era en absoluto una subalterna. Sin embargo, parte de lo que aparentemente he sostenido en este capítulo es que es posible plantear la interceptación por parte de una mujer de la reivindicación de subalternidad más allá de las líneas de definición estrictas, en virtud de su silenciamiento a causa de circunstancias heterogéneas. Gulari no puede hablarnos porque la «historia» patriarcal indígena sólo guardará registro de su funeral y la historia colonial sólo la necesitará como instrumento incidental. Bhubaneswari intentó «hablar» haciendo de su cuerpo un texto de escritura/de mujer. La pasión inmediata de mi declaración «la subalterna no puede hablar» procedía de la desesperación al ver que, en su propia familia, entre mujeres, en menos de cincuenta años, su intento había fracasado. No echo la culpa de este silenciamiento a las autoridades *coloniales*, como parece creer Busia: «“Can the Subaltern Speak?”», de Gayatri Spivak, cuyo cuarto apartado constituye una convincente explicación de este papel de desaparición en el caso de las mujeres indias en la historia jurídica británica»¹⁷³.

Más bien, señalo el silenciamiento que efectúan de Bhubaneswari sus propias nietas, más emancipadas: una nueva corriente mayoritaria [*mainstream*]. A la que cabe agregar dos grupos más recientes: por un lado, las investigadoras y profesoras universitarias metropolitanas, multiculturalistas y progresistas, biznietas de Susan Barton, de la manera que expongo a continuación.

Tal como he estado diciendo a lo largo de estas páginas, creo que es importante reconocer nuestra complicidad en el silenciamiento, precisamente a fin de ser más eficaces a largo plazo. Nuestro trabajo no puede surtir efecto si siempre tenemos un chivo expiatorio. La investigadora migrante poscolonial está afectada por las formaciones sociales coloniales. Busia da una nota positiva para el trabajo futuro cuando señala que, después de todo, yo puedo leer el caso de Bhubaneswari y, por lo tanto, ella *ha* hablado de alguna manera. Por supuesto que Busia está en lo cierto. Cualquier acto de habla, incluso aquél aparentemente más inmediato, implica un desciframiento a distancia por parte de otro, que constituye, en el mejor de los casos, una interceptación. En eso consiste hablar.

Admito esta cuestión teórica y también admito la importancia práctica, para uno mismo y para otros, de ser optimista con respecto al trabajo futuro. Y, sin embargo, el discutible desciframiento muchos años después por parte de otra dentro de una institución académica (nos guste o no, una fábrica de producción de conocimiento)

¹⁷³ *Ibid.*, p. 102.

no se debe identificar con demasiada rapidez con la «palabra» de la subalterna. No es una mera tautología decir que la subalterna colonial o poscolonial se define como lo que está al otro lado de la diferencia, o como una fractura epistémica, incluso con respecto a otros grupos de entre los colonizados. ¿Qué está en juego cuando insistimos en que la subalterna habla?

En «Can the Subaltern Vote?», los tres autores aplican la pregunta en cuestión a la «palabra política». Me parece una manera fructífera de extender mi lectura de la palabra subalterna al ámbito colectivo. El acceso a la «ciudadanía» (la sociedad civil) a través de la conversión en votante (dentro de la nación) constituye en efecto el circuito simbólico de la movilización de la subalternidad hacia la hegemonía. Este terreno, de negociación permanente entre liberación nacional y globalización, nos permite analizar la proyección del voto mismo en tanto que convención preformativa dada como «palabra» constatativa del sujeto subalterno. Entre mis preocupaciones actuales se encuentra entender cómo se manipula a este sujeto para legitimar la globalización; pero esta cuestión excede el alcance de este libro. Sigamos limitándonos en estas páginas al campo de la prosa académica y planteemos tres cuestiones:

1. Por el simple hecho de ser poscoloniales o miembros de una minoría étnica, no somos «subalternos». Esa palabra está reservada para la heterogeneidad pura del espacio descolonizado.
2. Desde el momento en que se establece una línea de comunicación entre un miembro de los grupos subalternos y los circuitos de la ciudadanía o la institucionalidad, los subalternos se ven insertos en el largo camino hacia la hegemonía. A menos que queramos ser puristas románticos o primitivistas que quieren «preservar la subalternidad» –una contradicción en los términos–, esto es algo absolutamente deseable. (Huelga decir que el acceso museizado o curriculizado al origen étnico –otra batalla que se debe librar– no es lo mismo que preservar la subalternidad.) Recordar esto nos permite enorgullecernos de nuestro trabajo sin hacer afirmaciones misioneras.
3. Esta estructura de huellas (borradura en la revelación) aflora como las emociones trágicas de la activista política, que surgen no del utopismo superficial, sino de las profundidades de lo que Bimal Krishna Matilal llama «amor moral». Mahasweta Devi, ella misma una activista infatigable, documenta esta emoción con exquisito cuidado en «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha».

Y, por último, el tercer grupo: la hija mayor de la hija mayor de la hija mayor de la hermana mayor de Bhubaneswari es una nueva inmigrante estadounidense que, en fecha reciente, ha sido ascendida a un puesto ejecutivo dentro de una transna-

cional con base en Estados Unidos. Resultará útil en el mercado sudasiático emergente precisamente porque es una mujer bien situada de la diáspora del Sur.

Por lo que a Europa se refiere, se puede fijar con bastante exactitud el momento en que se produjo la sustitución *definitiva* del viejo capitalismo por el nuevo: fue precisamente a principios del siglo XX [...]. [Con el] gran auge de fines del siglo XIX y la crisis de 1900-1903 [...] los *cartels* se convierten en una de las bases de toda la vida económica. El capitalismo se ha transformado en imperialismo¹⁷⁴.

El programa actual de la financiarización global continúa con el relevo. Bhubaneswari había luchado por la liberación nacional. Su sobrina biznieta trabaja para el Nuevo Imperio. También esto constituye un silenciamiento histórico de la subalterna. Cuando las noticias del ascenso de esta joven se difundieron en la familia, no pude evitar comentarle a la superviviente más anciana, entre el júbilo general: «Bhubaneswari» –su sobrenombre era Talu– «se colgó en vano», aunque sin alzar demasiado la voz. ¿Es de extrañar que esta joven sea una multiculturalista incondicional, crea en el parto natural y sólo vista algodón?

¹⁷⁴ V. I. Lenin, *Imperialism. The Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline*, Londres, Pluto Press, 1996, pp. 15, 17 [ed. cast.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo (ensayo popular)*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975, pp. 13, 14; ed. or.: «Imperializm, kak novejsij etap Kapitalizma», en *Soainenija* 22, Moscú, 1917].

En los tres últimos capítulos, hemos analizado cómo eran las cosas. Pasemos ahora a analizar la historia del presente como acontecimiento diferenciador: nombre en clave, «nuestra cultura». Adentrémonos en el tema a través de un importante y controvertido texto de la década de los ochenta, el que escribió Fredric Jameson sobre la posmodernidad¹.

La tendencia a confundir postestructuralismo y posmodernidad fue el resultado de las vehementes entrevistas con Jürgen Habermas de la década de 1980, donde este autor afirmaba que a los postestructuralistas podía considerárseles «jóvenes conservadores» que, a partir de actitudes modernas... justificaban una antimodernidad irreconciliable². El posterior debate, entre Habermas y Lyotard, no viene directamente al caso aquí, pero contribuyó a la facilidad con la que se incurrió en la confusión³. Tenemos aquí, pues, un ejemplo de invención de relatos del amo [*master narratives*] de la historia cultural como explicación cultural. Esta narrativización ha estado funcionando durante los últimos veinte años, calmando el malestar productivo y justificable entre los practicantes en este campo. Resulta evidente que los pro-

¹ Desarrollé el debate inicial en relación con «Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism», título con el que apareció el texto publicado en la *New Left Review* 146 (julio-agosto de 1984), pp. 59-92. El artículo tuvo de por sí mucha más influencia como tal que como primer capítulo del libro con el mismo título, publicado en 1991. Por otro lado, el libro no contradice, sino que elabora los presupuestos del artículo. Limito el debate a este último, aunque las referencias de página hayan cambiado.

² Estas entrevistas están recogidas en Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity. Interviews*, edición de Peter Dews, Londres, Verso, 1986.

³ Para el recorrido de estos debates, véase *Les Cahiers du philosophie* 5 (primavera de 1988).

ductores del relato autorizado y continuo de la historia cultural no pueden aceptar la proposición de que es muy posible que la confusión de postestructuralismo y posmodernidad fuera un *episodio* en la producción metacrítica de un relato de la historia cultural como producción cultural, en lugar de una explicación desinteresada de tal historia. En otras palabras, ¿por qué era estructuralmente necesario –como no hay que suscribir teorías de la conspiración, no se puede echar la culpa a grupos de interés intelectuales– neutralizar el potencial de una crítica de la modernización en el pensamiento postestructural? En el campo de la teoría crítica, se está gestionando la posibilidad misma de plantear una pregunta así con la colocación del postestructuralismo dentro de la lógica de la vanguardia de la primera parte de este siglo⁴.

Para el contexto general en el ámbito literario universitario estadounidense, tal vez el ejemplo más brillante de confusión entre posmodernidad y postestructuralismo lo haya desarrollado Jameson en «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism». En este texto, pongo sobre la mesa las contradicciones.

Primera contradicción: un deseo de borrar la posición de sujeto que nuestro cotidiano implica cuando hablamos de «nuestro mundo». Para que el texto de Jameson tenga sentido, el lector debe ocupar una posición de sujeto que, cuando menos, remite al Estado, la Institución, el ritual del Héroe, la construcción del objeto de la investigación: eminente profesor de humanidades estadounidense con una importante reputación radical, que hace comentarios sobre la pauta cultural dominante posmoderna –uno de los nuevos «nómadas»–. Esto hay que tenerlo presente en particular cuando invocamos lo empírico, aunque menoscabe la generalidad de nuestra argumentación. Leamos la siguiente frase:

Quando menos desde un punto de vista empírico, cabe sostener que *nuestra* vida cotidiana, *nuestra* experiencia psíquica, *nuestros* lenguajes culturales están dominados en la actualidad por el espacio, en vez de por categorías de tiempo, como en el periodo anterior de modernidad propiamente dicha⁵.

En efecto, una teoría de las «pautas culturales dominantes» debe ser muy particularmente cautelosa con respecto a la especificidad de las posiciones de sujeto, porque está atrapada en un *double bind*, un análisis de poder de las pautas cultura-

⁴ Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, traducción al inglés de M. Shaw, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la vanguardia*, Península, Barcelona, 1997], seguido por *The Decline of Modernism*, traducción al inglés de N. Walker, Cambridge, Polity Press, 1992.

⁵ F. Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, cit. p. 16 [ed. cast.: p. 40]. En lo sucesivo PM, seguido de la paginación de la edición inglesa y, a continuación, de la edición en lengua castellana.

les dominantes tiene que hacer visible la represión de la heterogeneidad emergente: a menos que sea cuidadoso, el propio análisis puede ayudar a tal represión, al negar a la heterogeneidad el acceso al estatus del lenguaje de la descripción cultural. El *double bind* se refleja en el deseo de Jameson de mantener la heterogeneidad a raya:

Estoy muy lejos de pensar que toda la producción cultural de nuestros días sea «posmoderna» en el sentido amplio que confiero a este término. Lo posmoderno es, a pesar de todo, el campo de fuerzas en el que han de abrirse paso impulsos culturales de muy diferente género (lo que Raymond Williams ha designado a menudo como formas «residuales» y «emergentes» de la producción cultural). Si no logramos una comprensión general de la pauta dominante en el terreno cultural, recaeremos en una visión de la historia presente como mera heterogeneidad, diferencia aleatoria, coexistencia de una gran cantidad de fuerzas diferentes cuya efectividad es indecidible [PM 6; 21].

No queda claro de manera inmediata por qué éstas son las únicas alternativas al alcance de un crítico cultural, aunque coincida en buena medida con la idea de que lo emergente o lo residual deben abrirse paso en la pauta dominante. Pero si sólo nos centramos en la pauta dominante, olvidamos que la diferencia entre variedades de lo emergente y lo residual *pueden* constituir la diferencia entre resistencia radical y conservadora a la pauta dominante, aunque no haya desde luego al respecto una certeza total. Williams distingue de manera escrupulosa e insistente entre lo «alternativo» y lo «opositivo» dentro de lo «emergente»⁶. Y, para tener una medida de arriesgada certidumbre, debemos seguir centrándonos en las huellas de lo heterogéneo. Tal como escribe Williams, «[u]na y otra vez, lo que tenemos que observar, en realidad, es una *pre-emersión*, activa e insistente, pero no plenamente articulada, en vez de una emersión evidente que sería posible nombrar con más seguridad».

Tal vez esta condición sea irrelevante para Jameson. Ya que las palabras en clave en la última frase del pasaje que hemos citado antes dejan claro que lo que se vuelve a representar en este terreno es la batalla entre el marxismo y la deconstrucción. Me gustaría señalar algunas de las consecuencias de esta refriega en lo que atañe a la producción de la «posmodernidad» como calificativo de una pauta dominante en el terreno cultural⁷.

⁶ Raymond Williams, «Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory», en *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, pp. 40-42; *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 121-127 [ed. cast.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1998]. El siguiente pasaje citado pertenece a la p. 126 del segundo libro.

⁷ Espero que a estas alturas esté claro que no estoy escribiendo sobre el arte indio contemporáneo. Para una posición erudita sobre su periodización, véase Geeta Kapur, «The Centre-Periphery Model;

Al describir la posmodernidad como un campo de *fuerzas*, Jameson está obligado a neutralizar el marxismo como análisis del *poder*. En relación con éste, la práctica marxista debe correr el riesgo de una axioteleología (un sistema de valores dirigido a un fin). Esto es lo que Jameson desecha con la palabra condenatoria «moralismo»:

Poco hay que decir sobre las valoraciones morales positivas de la posmodernidad [...]. [Pero] es pertinente rechazar la condena moral de la posmodernidad y de su trivialidad esencial, en cuanto opuesta a la «profunda seriedad» utópica de los grandes proyectos modernos (un tipo de juicios que encontramos tanto en la izquierda como en la derecha más radical) [PM 46; 102 (traducción ligeramente modificada)].

Por supuesto, no se puede sino estar de acuerdo con el buen sentido general de este pasaje. Sin embargo, conduce a un segundo conjunto de contradicciones cuando Jameson esboza un modo de pensar «completamente nuevo», «un *auténtico* esfuerzo dialéctico por pensar nuestro tiempo presente dentro de la Historia»⁸.

El alfabetismo transnacional mantiene lo abstracto propiamente dicho, lo económico, visible bajo tachadura. Y, sin embargo, no puede permitirse ignorar la heterogeneidad irreductible de lo cultural en nombre de una «pauta cultural dominante» sólo porque sea dominante. Jameson imagina que la semiautonomía (Herbert Marcuse) y, por lo tanto, necesariamente, la autonomía relativa (Louis Althusser) de lo cultural ha sido «destruida precisamente por la lógica del capitalismo tardío» y procede, por lo tanto, a decir que «no resulta exagerado decir que ya todo en nuestra vida social [...] se ha hecho cultural de un modo original y aún no teorizado» [PM 48; 106-107 (traducción ligeramente modificada)].

Planteémoslo más bien de la siguiente manera. Tal vez, en la medida en que existe una semiautonomía o autonomía relativa con respecto a la discursividad de las explicaciones culturales, ésta puede recodificar lo abstracto en general; y la pauta dominante transnacional puede escribir todo «en *nuestra* vida social», y en la suya, como «cultural». Para nosotros, la cultura dominante; para ellos, la heterogeneidad y el relativismo cultural. Más adelante sugeriré que hay que aprender la práctica teórica nominalista en el uso de la palabra «cultura» del multiculturalismo del subproletariado en las sociedades civiles metropolitanas. La «dialéctica» puede ser una pauta dominante filosófica que descalifica y excluye lo inconveniente como su otro y *viceversa*. Nos viene a la cabeza el astuto comentario de Hindess y Hirst: «Los

or, How Are We Placed? Contemporary Cultural Practice in India», *Third Text* 16/17 (otoño/invierno de 1991), pp. 9-17; y «Globalization and Culture», *Third Text* 39 (verano de 1997), pp. 21-38.

⁸ PM 46; 101, cursiva mía. El anuncio de cosas «completamente nuevas» dota a la obra de Jameson de cierta energía cautivadora.

conceptos se despliegan en sucesiones ordenadas para producir [los] efectos [del análisis y las soluciones]. Este orden es el orden creado *por la práctica del propio trabajo teórico*: no está garantizado por ninguna “lógica” o “dialéctica” necesaria, ni por ningún mecanismo necesario de correspondencia con lo real mismo» (véase p. 101).

Así pues, aunque Jameson parezca estar contra una simple visión periodizadora de la historia, hay ejemplos de una teoría imperturbablemente isomórfica de la relación entre modos de producción y estilos y sus explicaciones culturales concomitantes que el propio Jameson reconoce como cruciales para su argumentación: «[L]a periodización cultural que he propuesto, con sus fases de realismo, modernidad y posmodernidad, se encuentra al mismo tiempo inspirada y confirmada por el esquema tripartito de [Ernest] Mandel» [PM 36; 81].

¿Debemos pensar que, aunque la posmodernidad esté ligada al «capital multinacional» de la misma manera isomórfica en la que estilos anteriores (¿o pautas culturales dominantes?) lo están a modos de producción de valor precedentes, la naturaleza de «nuestro» mundo de capital multinacional es tal que la posmodernidad es algo completamente nuevo? Si es así, la comparación entre los *Zapatos de labriego* de Van Gogh y los *Zapatos de polvo de diamante* de Andy Warhol no constituye una teorización convincente de tal diferencia.

El «contenido, la materia prima inicial» (¿son lo mismo?) de Van Gogh está «constituido por todo el mundo instrumental de la miseria agrícola» [PM 7; 24]. De nuevo, una teoría de la relación entre arte y sociedad con los pies en la tierra. El siguiente paso es entender esta

gloriosa materialización del color puro en el óleo [...] como [...] un acto compensatorio que termina produciendo todo un nuevo reino utópico [...], que reconstruye [lo visual] como [...] una nueva división del trabajo en el seno del capital, [...] una nueva fragmentación de la sensibilidad naciente, que responde a las especializaciones y divisiones de la vida capitalista, al mismo tiempo que se busca, precisamente en esa fragmentación, una compensación utópica desesperada de todo ello [PM 7; 25].

Esta utopía derivada de la realización del capitalismo no es muy diferente desde el punto de vista *morfológico* («teorético») de la euforia en la desrealización (que constituye, sin duda, la *realización* paradójica del espíritu del «capital multinacional») que se nos ofrece más tarde en el ensayo como ese algo completamente nuevo sin teorizar de la posmodernidad (véase la nota 33). Y, si nos atenemos al ejemplo de los zapatos de Warhol, presentados de inmediato como representación de la diferencia entre modernidad y posmodernidad, descubrimos que, al igual que los zapatos de Van Gogh eran el mundo de objetos de la miseria campesina, los zapatos de Warhol son el fetichismo de la mercancía, «una colección aleatoria de objetos sin

vida» [PM 8; 27-28]. Y cabría sostener que el «gozo decorativo compensatorio» [PM 10; 30] de Warhol no dista mucho desde el punto de vista morfológico del momento utópico de Van Gogh. No se trata de una diferencia teórica, sino sustancial. De hecho, Jameson lo percibe cuando caracteriza el uso que hace Warhol del «negativo fotográfico» de «inversión del gesto utópico de Van Gogh» [PM 9; 29]. Una inversión (al igual que una reversión) pertenece al mismo espacio teórico: no es lo hasta el momento sin teorizar. Aunque haya un deseo de afirmar que la «posmodernidad» constituye una ruptura, es también una repetición. Esto forma parte del mecanismo de producción del término y del objeto de mi investigación, y de ello extraeré una lección política.

¿Por qué, por ejemplo, el negativo fotográfico se considera «el mundo objetivo [...] convertido [...] en un conjunto de textos o simulacros» [PM 9; 30]? ¿Son los textos idénticos a los simulacros? No importa. Si el artista llena este significante —el negativo fotográfico— con este significado particular, comparte el deseo del crítico de reivindicar una discontinuidad o ruptura radical. Porque la foto-grafía —la escritura del sol— es también una garantía de la existencia del mundo de los objetos. De hecho, si quisiéramos ampliar la metáfora-concepto, podríamos localizar una ruptura entre el cine (el negativo fotográfico) y el vídeo (el espacio virtual electrónico) y extender la práctica isomórfica de Jameson para decir que la posmodernidad (y la posmodernización como posfordismo) está relacionada con el capitalismo transnacional microelectrónico y no con el capitalismo tardío multinacional. Y, entonces, el International Ladies Garment Workers' Union [Sindicato Internacional de Trabajadoras del Textil] podría revelarnos que el posfordismo de alta tecnología se apoya, en las escalas más bajas, en prácticas laborales que no desentonarían en absoluto con el capitalismo industrial a la vieja usanza⁹.

Esta contradicción entre deseo (de ruptura) y ejecución [*performance*] (de una repetición) se vuelve particularmente productiva allí donde Jameson se demuestra más brillante: en el análisis del hotel Bonaventure, en Los Ángeles. La tesis de Jameson sobre este hotel es que constituye «una intensificación dialéctica de la autorreferencialidad de la cultura moderna» [PM 42; 94]. Y, sin embargo, lo interpreta como un «significante alegórico de [...] aquellos antiguos paseos» [PM 42; 94] y, por supuesto, una «ciudad en miniatura» [PM 38; 90], de la misma manera en que un guión es, supuestamente, una miniaturización de un discurso ausente. El hecho de que tendamos a no darnos cuenta cuando esta contradicción se reduce al absurdo constituye un homenaje a la fuerza de persuasión lírica de la prosa de Jameson y a nuestra confianza justificada en su posición política:

⁹ Jan Borowy, *Designing the Future for Garment Workers*, Toronto, International Ladies Garment Workers' Union, 1995.

El trayecto narrativo se encuentra aquí subrayado, simbolizado, reificado y sustituido por una máquina transportadora que se convierte en el *significante alegórico* de aquellos antiguos paseos de los que ya no es posible disfrutar: lo que constituye una intensificación dialéctica de la *autorreferencialidad* de la cultura moderna, que gira en torno a sí misma y que considera su propia producción cultural como contenido [PM 42; 93-94 (traducción ligeramente modificada): cursiva mía].

Desde luego, nada que sea *auto-referencial* puede ser un *significante alegórico* de algo más antiguo.

De hecho, con los ingredientes analíticos que Jameson nos ha proporcionado, podríamos, con razón o sin ella, construir la interpretación contraria: que el hotel, al ser una miniatura de la ciudad que la rodea, remite a ella sin cesar, para que el analista o quien participa de ella capte su sentido. La mayoría de las utopías olvidan que la utopía no está en ninguna parte y dan el paso empíricamente figurativo (un gesto que no es exclusivo de la posmodernidad, ni siquiera de la modernidad). En determinadas coyunturas, pueden resultar productivas. Tal vez habría que vincular tanto el hecho de que esta distopía se convirtiera en un inconveniente, al remitir sin conducir a una crisis (sin un cambio en la producción discursiva), como el hecho de que los comerciantes locales no pudieran mover su mercancía de manera satisfactoria o eficaz, con los diferentes tipos de política cultural de la autorrepresentación¹⁰.

¹⁰ Para una adaptación «responsable», véase Dolores Hayden, *Seven American Utopias. The Architecture of Communitarian Socialism*, Cambridge, MIT Press, 1976. Para una «desadaptación» situada poscolonial, de autoetnización y autorrepresentación cultural, que produce un espacio público construido espectacular, considérese la argumentación presentada en Charles Correa, «The Public, the Private, and the Sacred», *Daedalus* 118, 4 (otoño de 1989), pp. 93-114. Ésta es una apropiación de lo «sagrado» para una visión culturalmente conservadora de la religión mayoritaria, basada en una edad de oro, que por supuesto sostiene que no es verdaderamente religiosa («por *sagrado* no nos referimos sólo a lo religioso, sino también a lo primigenio»), pensada para su presentación en una revista estadounidense universalista dirigida a personas pudientes, con un nombre griego debidamente nostálgico (reeditada como corresponde en una revista india de características similares: *Architecture and Design* 8, 5 [1991], pp. 91-99). Compárese esto con la reflexión que desarrollo más adelante sobre lo «sagrado» como un nombre para la naturaleza como alteridad radical en nuestro intento de entender la conformidad cultural aborígen. Nuestro problema es que los laicistas clasistas y propensos a arreglos rápidos nos malinterpretan y, creyendo que defendemos el razonamiento nostálgico de Correa, nos niegan su apoyo, mientras que al imperialismo moral culturalista estadounidense esta nostalgia de autoetnización le resulta muy útil. Unos estudios culturales no revisados a escala internacional se dan la mano con unos estudios étnicos no revisados en Estados Unidos para engrasar las ruedas de lo que no puede sino denominarse el aparato ideológico de Estado. «Muchos arquitectos corrientes», escribe Vikramaditya Prakash, de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Washington, «que se dedican a hacer pequeños encargos por el país [en India], en particular casas, utilizan la *vastu-parusha mandala* [el tema de Correa, la arquitectónica de las escrituras hindúes]» como un modelo

Me he tomado tantas molestias con la teorización que hace Jameson de la posmodernidad, en apariencia como ruptura, pero en realidad como repetición, porque creo que la potencia de persuasión de su ensayo reside en otro lugar. De hecho, cuando aborda a Van Gogh, Warhol y Munch (cuya descripción virtuosa, por ejemplo, está llena de confusión filosófica sobre la expresión y la indicación, pero, ¿por qué preocuparse?) o cuando se sitúa en el Bonaventura, basa su argumentación en la experiencia inferida de un sujeto ideológico estadounidense general. En lugar de demostrar que el sujeto ha desaparecido en la posmodernidad, todo el análisis se aferra a la presencia de un sujeto dentro de un hiperespacio posmoderno en el que *siente* esa vieja cosa: pérdida de identidad. Lo posmoderno, como inversión de lo moderno, repite su discurso.

Una de las maniobras más interesantes con las que Jameson obtiene la posmodernidad como ruptura es su apropiación de la deconstrucción. Para Jameson, Derrida (*écriture*, textualidad, sujeto descentrado) es el teórico posmoderno por excelencia. Ya he señalado el pasaje en el que desmoraliza la actitud antiposmoderna de la izquierda a fin de mantener a raya lo que cabría describir en términos generales como deconstrucción (heterogeneidad, indecidibilidad)¹¹. Sin embargo, en el resto del ensayo, nos muestra cómo se puede utilizar políticamente un vocabulario deconstructivo si se lo emplea para describir el fenómeno posmoderno. Para hacerlo,

que imitar, por supuesto sin los complejos cálculos astronómicos realizados para los templos en la práctica de antaño. «Creo que se ha vuelto una práctica habitual», prosigue Prakash, «anunciar esto en las tarjetas de visita» (comunicación inédita). Aquí tenemos la violación epistémica de tipo neocolonial, una renovación étnica completa de sí en el plano de la vida urbana cotidiana, que viene acompañada de las chaquetas Tommy Hilfiger sutilmente mencionadas en la nota 56. Los pequeños sastres de Delhi anuncian «ropa étnica [*sic*]» en letreros escritos a mano clavados en las farolas. Arquitectura y ropa, cómo alojamos y escribimos nuestras vidas y nuestros cuerpos, nuestro mobiliario. Lo que quiero decir es que no es una añoranza de la pureza originaria lo que se niega a considerar esto como un tipo de resistencia híbrida posnacional. De hecho, constituye la cara amable del asalto que permite que Estados Unidos «exporte la democracia» a «culturas más antiguas», mientras que trotamundos que se etnizan a sí mismos se llenan la boca de diferencia. Y, como sostiene el editor de *Foreign Affairs* (la revista del Consejo de Asuntos Exteriores del gobierno de Estados Unidos), sólo países con un mínimo de 6.000 dólares de renta *per capita* pueden practicar la democracia: por lo tanto, hay que promover, en primer lugar, «el crecimiento económico mediante una participación permanente en los asuntos del país a través de la ayuda exterior, así como informatizar sus fuerzas de policía, como en el caso de Tanzania, para pensar a *continuación* en exportar la democracia» (ponencia presentada en la conferencia «¿Tiene Estados Unidos una misión democrática?», Universidad de Virginia, 19-21 de marzo de 1998: la parte entre comillas es una paráfrasis aproximada. Se han utilizado las comillas para expresar el valor de código de cada palabra. Este código invagina también el presente libro, desde arriba. Una ignorancia sancionada del código y, ay, su desconocimiento permiten que funcione tanto el hibridismo triunfalista como el nativismo nostálgico. Lo de siempre).

¹¹ Es muy posible que el propio Jameson no admita que la lista de conceptos parece señalar a Derrida. Pero, ¿«indecidibilidad»?

debe transformar un filosofema en un narratema, debe convertir lo que es lógico en una cronología¹². El magnífico garbo estilístico de Jameson le permite llevar a cabo tal operación en un paréntesis extemporáneo:

(Hay dos formulaciones posibles de esta noción [la «muerte» o el *descentramiento* del sujeto]: la historicista, según la cual existió en cierto momento una subjetividad fuertemente centrada, en el periodo del capitalismo clásico y la familia nuclear, que se ha disuelto en el mundo de la burocracia administrativa; y la posición postestructuralista, más radical, según la cual, en primer lugar, tal sujeto nunca existió, sino que se constituyó como una especie de espejismo ideológico; entre ambas, yo me inclino obviamente por la primera; la segunda, en cualquier caso, ha de tomar en consideración algo así como la «realidad de las apariencias») [PM 15; 38].

Ahora bien, ésta no es meramente una elección o declaración superficial entre muchas otras. En otro lugar, comenté el significado de la relación entre filosofema y narratema en Hegel y Marx¹³. Aquí me gustaría comentar las consecuencias de llevar a cabo esta operación con Derrida, siendo él el «postestructuralista radical» que ha dado cuenta de la manera más elaborada de la «realidad de la apariencia». Estas consecuencias no carecen de importancia para la comprensión de la teoría de la práctica en Marx.

Derrida, en su primera etapa, dedica mucho tiempo a definir la estructura grafemática. Utiliza tal palabra porque la escritura está fijada históricamente como estructura, que funciona en ausencia de su origen, el emisor. Derrida señala que ningún código puede funcionar sin esta necesidad *estructural*. Por lo tanto, es imposible desde el punto de vista teórico privilegiar el habla a partir de la presencia del sujeto para sí mismo. Cualquier práctica basada en una teoría así llevará a conferir al acceso hegemónico a la autoafirmación del sujeto de la teoría el valor del sujeto como tal¹⁴.

En un movimiento relacionado pero no idéntico, Derrida sugiere que la inauguración de cualquier discusión, para poder darse, debe presuponer orígenes unifica-

¹² Desde su primera redacción, *Hegemonía y estrategia socialista*, de Laclau y Mouffe, ha indicado el camino hacia la transcodificación más eficaz de los temas deconstructivos en la descripción política. Véase también «Deconstruction, Pragmatism, Hegemony», cit.

¹³ G. C. Spivak, «Subaltern Studies. Deconstructing Historiography», en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, cit., pp. 200-201.

¹⁴ La estructura grafemática aparece descrita en «Firma, Acontecimiento, Contexto» como nombre de una estructura que se asemeja a la postulación *logocéntrica* de la escritura, evidentemente interesada en el interés humano como tal y, en un sentido trivial, equivocada.

dos para sus términos fundadores. Sin embargo, si analizamos el mecanismo de esta presuposición, nos percatamos de que, en el proceso, se ha suprimido o eludido una estructura de repetición, que no se puede postular como derivada de algo previamente existente. Ésta es una cuestión complicada y casi todo el trabajo de Derrida constituye una reflexión sobre estas supresiones o elusiones (en ocasiones definidas como meros contraejemplos o dificultades), *manejada de diferentes maneras en diferentes textos*. Llamemos a esto, en este breve resumen, la supresión de una estructura grafemática, de la huella de algo irreductiblemente no-presente-para-sí, diferente de lo que está empezado, en el origen. No obstante, la decisión de llamarlo así constituye un paso metodológicamente necesario que la teoría deconstructiva no puede refrendar. La estructura grafemática que parece habitar la inauguración de todo pensamiento y acción es una estructura *como* la escritura, no es la escritura tal como la concebimos comúnmente. Aunque la llamemos grafemática, no podemos leerla como marca de una *presencia* ausente. Éste es el *double bind* con el que se encuentra toda práctica teórica deconstructiva. Ha hecho aparición reiteradas veces en este libro, en momentos en los que apuntábamos a estrategias. El «grafo» (escritura) de la «grafemática», al igual que todas las metáforas-concepto de la deconstrucción, es una catacrexis, una metáfora (conceptualmente) falsa y/o un concepto (metafóricamente) comprometido.

En este sentido, el sentido individual del «sujeto» es grafemático, catacrético. Así pues, los seres humanos piensan sus propios sí-mismos eludiendo la presuposición de una estructura grafemática. No hay manera de asir un sujeto antes del doble movimiento esbozado en el párrafo anterior. Desde luego que no se le hace justicia a ninguna conjetura compleja presentándola con unas cuantas frases. Sin embargo, no resulta demasiado descabellado decir que lo que he resumido aquí es una explicación del famoso sujeto descentrado (en absoluto muerto)¹⁵. Tengo la sospecha de que críticos angloestadounidenses como Jameson, Terry Eagleton y Frank Lentricchia insisten de manera tan específica en el descentramiento y en un relato del descentramiento porque el primer y último Derrida que leyeron *detenidamente* fue «La estructura, el signo y el juego» y el primer capítulo de *De la gramatología*, donde aparece cierta invocación de «nuestra época», que se refiere, específicamente, a una «época» que privilegia el lenguaje y piensa en estructuras. De hecho, considerar la idea de que sólo es posible pensar el sujeto mediante la elusión de una estructura grafemática en el origen como alternativa continua al sujeto que se descentra con el

¹⁵ A decir verdad, el análisis textual puede demostrar que todos los llamados postestructuralistas, en sus momentos más teóricos, lo que hacen es situar la subjetivación, no matar el sujeto o dictaminar su muerte. El humanismo nombra al hombre (en el mejor de los casos, al ser humano) como amo de una agencia [*agency*] subjetiva no revisada. Cuestionar esta convicción no es «matar el sujeto».

capitalismo multinacional o con la desaparición de los presocráticos es malinterpretarla «interesadamante»¹⁶.

Interpretado de esta suerte, la argumentación sobre el sujeto que la deconstrucción implica podría ser el siguiente: el sujeto siempre está centrado. La deconstrucción advierte con insistencia –centrándose inevitablemente para advertir– que este centramiento es una «estructura-efecto» que supone límites indeterminados que sólo es posible descifrar en su calidad de determinantes. Ninguna política puede ocuparse sólo de esta cuestión. Pero cuando un análisis o programa político la olvida, corre el riesgo de declarar rupturas en vez de repeticiones, un riesgo que puede coagularse en tipos de totalitarismo, con frecuencia independientemente de las posiciones políticas aparentes. Resulta peligroso e insensato imaginar que las decisiones las toma el sujeto presente para sí mismo: ««[C]risis» procede del griego *Kríno*, *Krísis* (decidir) y se refiere a un *momento de intervención decisiva*, un momento de transformación, un momento de ruptura. La crisis, tal como observa Kosselleck, es un momento de contradicción objetiva y, sin embargo, de intervención subjetiva»¹⁷. En el lenguaje deconstructivo, aparece el interminable momento autocrítico habilitador: «Incluso si el tiempo y la prudencia, la paciencia del conocimiento y el dominio de las condiciones fueran hipotéticamente ilimitados, la decisión sería, en términos estructurales, finita, por muy tarde que llegara, decisión de urgencia y precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla»¹⁸. La deconstrucción no puede dar por válido ni que hubiera «en otro tiempo» un sujeto centrado, ni que

¹⁶ Wlad'Godzich, en un curioso ensayo de su primera época, en el que señala con acierto que debería haber modificado la traducción existente de un pasaje de Rousseau («The Domestication of Derrida», en Jonathan Arac *et al.* [eds.], *The Yale Critics. Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 40, nota 10), escribe que la «[v]erdad como manifestación [...] pre-supone que se den casos de epifanía que sea posible registrar [...]. El dilema de Derrida es que para conseguir que el logocentrismo se manifieste, debe contar su historia [...]. La doble dependencia de Derrida con respecto al relato permite la contaminación de su deconstrucción por el logocentrismo» (p. 34). Pero, a partir del título del artículo, creo que la lectora no puede adivinar que Godzich podría estar reprendiendo a De Man la «domesticación de Derrida», al hallar en esta «contaminación» una «incoherencia», una «ceguera». No hay tal vacilación en la mayoría de los críticos, que diagnostican el reconocimiento de esta aporía irreductible como un problema de diferentes tipos: moral, político, lógico, etc. Giles Gunn, *The Culture of Criticism and the Criticism of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, pp. 60-61, constituye una muestra representativa. Por irritación ante esta tendencia, en el caso particular de John Searle, a diagnosticar como un defecto lo que se reivindicaba como una sutileza teórica, Derrida acuñó la expresión *sec* en «Firma, Acontecimiento, Contexto» [*sec* es el acrónimo de *Signature Événement Contexte*].

¹⁷ Colin Hay, «Rethinking Crisis. Narratives of the New Right and Constructions of Crisis», *Rethinking Marxism* 8, 2 (verano de 1995), p. 63.

¹⁸ J. Derrida, «Force of Law», cit., p. 967 [ed. cast.: p. 61].

debería haber una política «deconstructiva» cuyo sujeto debería estar descentrado. Sólo desde determinado «interés» cabe reclamar para la posmodernidad los argumentos deconstructivos sobre el sujeto, sugiriendo que «la(s) concepción(es) moderna(s) [...] se sostiene(n) o se derrumba(n) junto con esa vieja noción (*o experiencia*) de la llamada subjetividad monocentrada» [PM 15; 38]. Y, de nuevo, el interés del crítico aparece marcado entre paréntesis.

(En los trabajos posteriores de Derrida, la «experiencia de lo imposible» ha pasado a desempeñar un papel importante [véase el Apéndice]. Y la imposibilidad de una agencia [*agency*] descentrada ha pasado a habitar la argumentación que parte de la razón que rinde cuentas [*accountable reason*]. Antes de proseguir con nuestra crítica, puede ser pertinente, pues, citar una declaración al respecto que hizo el propio Derrida en un discurso en la Columbia University, en el que habló de la responsabilidad del profesor en una universidad moderna, necesariamente imbricado en las estructuras de una sociedad gerencial postindustrial: «Es sin duda posible descentrar el sujeto, tal como se dice con ligereza, sin volver a poner a prueba el vínculo entre, por un lado, responsabilidad y, por el otro, libertad de la conciencia subjetiva o pureza de la intencionalidad»¹⁹. Heidegger, al utilizar la *Destruktion* como si pudiera controlarla, evita este desafío con consecuencias peligrosísimas. El deconstructor de salón, que descentra su sujeto a voluntad,

niega la axiomática previa *en bloc* y la mantiene funcionando como un superviviente, con ajustes menores *de rigueur* y compromisos cotidianos que carecen de rigor. Arreglándoselas de esta suerte, funcionando así a velocidad máxima, uno no responde ni se hace responsable de nada: ni de lo que pasa, ni de los motivos para seguir asumiendo responsabilidades sin un concepto.)

Jameson quiere reivindicar una «experiencia» completamente nueva para lo posmoderno y olvidar el moralismo marxista: no hacerse responsable de nada. Estoy sugiriendo que una teoría que propone que los artistas están celebrando esa experiencia de desrealización que supone el sujeto descentrado en una sociedad posmoderna, aunque fuera acertada, estaría hablando de cómo el *individuo* queda despojado del sentido de control en una sociedad de alta tecnología. Por este motivo, a Jameson le resulta bastante adecuado afirmar que, si al *sujeto individual* se le ense-

¹⁹ J. Derrida, «Mochlos: or; The Conflict of the Faculties», cit., p. 11. El siguiente pasaje citado pertenece a la misma página. Vale la pena considerar este pasaje porque, tres páginas antes, Derrida menciona el «Discurso del Rectorado» de Heidegger, ofrece un breve análisis y comenta: «No puedo explorar este camino hoy» (p. 8). Creo que, en *Del Espíritu*, la exploración le lleva a una conclusión diferente de la que ofrece en «Mochlos».

ñara cómo leer la alegoría de lo posmoderno en el arte y la arquitectura, él (¿o ella?) podría saber su lugar en el sistema mundial.

No tengo una certeza absoluta al respecto de esto y abordaré tales incertidumbres al final. Por el momento, permítaseme decir que este sujeto, a diferencia del sujeto del que habla un Kant, un Hegel, un Heidegger o un Derrida, no es un «ello» (Derrida ha ofrecido repetidas críticas de la atribución implícita de género de este sujeto, pero esta cuestión está fuera de lugar aquí), es un «él o ella». Cuando Jameson está hablando en efecto del sujeto ya individuado, resulta particularmente instructivo, y aquí es donde encajaría su explicación de lo «sublime posmoderno». Y, en este punto, resuena con el Williams que considera «la noción de intención» el «énfasis clave» dentro de la cuestión de la pauta dominante²⁰.

De acuerdo con esta explicación, la tecnología parece tan pavorosamente irrepresentable como lo sublime le parecía a Kant. Para hacer frente a esto, el «hombre corriente» (¿el sujeto individual? nunca estaremos seguros, ya que nunca se hace la pregunta «¿quién va a los museos?» cuando se invoca el museo en la página 76) intenta conectarse a la red global de ordenadores. (Desde entonces, internet ha domesticado lo sublime, casi como sucedió hace dos siglos con las ruinas y las tierras silvestres al cultivarlas.) El arte posmoderno, como en las múltiples pantallas de vídeo de Nam June Paik o en el hotel Bonaventura de Portman, alegoriza esta irrepresentabilidad pavorosa, de manera que el sujeto individual pueda supuestamente representarla. En todo caso, lo que debería aprender a hacer (el último ejemplo de Jameson es pedagógico, como corresponde) es a trabajar con algo que parece igual de pavorosamente irrepresentable, pero que es posible cartografiar: «[E]sa nueva realidad de las instituciones económicas y sociales: una realidad inmensa, amenazadora y sólo oscuramente perceptible» [PM 38; 86].

A estas alturas debería estar claro que, en términos generales, coincido con este proyecto. Debería estar asimismo claro, sin embargo, que la fábula de Jameson sobre la tecnología irrepresentable que lleva a una práctica social paranoica (generalmente insatisfactoria), a una práctica estética esquizofrénica (satisfactoria si se entiende de manera adecuada) y a una práctica política cognitiva (no «moral») no constituye una ruptura completa con la Analítica de lo Sublime de Kant. Constituye una apropiación psicologizada, en la misma medida que la de Schiller en una época anterior, en nombre de la política en vez de en el de la estética. Jameson tiene por supuesto razón cuando señala que el fenómeno de la tecnología como alteridad no está al alcance de Kant. Pero, al igual que en el caso de Van Gogh y Warhol, se trata de una diferencia histórica sustancial. La morfología que Jameson pone en es-

²⁰ R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, cit., p. 36.

cena como práctica cognitiva correcta ante lo sublime tecnológico posmoderno constituye una especie de desplazamiento precrítico, en el plano individual, de ese doble movimiento que Kant describió hace dos siglos: «No puedo comprender, pero estoy dotado de voluntad racional». Kant nos advierte que esta manera de tranquilizarse a sí mismo del sujeto de la ética no puede ser cognitiva, aunque debe representar lo singular como universalizable. Jameson, siguiendo determinada línea marxista (cuyos principios él repudia en su rechazo del moralismo), debe insistir en lo racional como cognitivo. Así pues, a la manera del sujeto del juicio teleológico, debe plantear un propósito histórico para el mundo que es *casi* natural, un autor final que lleva el misterioso nombre de «Historia» y cuyo predicado es simplemente «lo que duele»²¹. Las contradicciones no revisadas dentro de esta posición (recordamos la vigilancia del «sólo en la razón práctica» kantiano) se ponen de manifiesto en la afirmación de que la siguiente postura es la filosofía de la historia «verdaderamente dialéctica»:

Marx nos exige imperiosamente hacer lo imposible: pensar este desarrollo *al mismo tiempo* en términos positivos y negativos; nos exige, en otras palabras, poner en práctica una forma de pensar que sea capaz de concebir los rasgos manifiestamente funestos del capitalismo y, a la vez, su extraordinaria dinámica emancipadora: todo ello en un mismo concepto, y sin que ninguno de los juicios atenúe la fuerza de su contrario [PM 47; 104].

«Mantener lo positivo y lo negativo dentro de un solo pensamiento sin que ninguno de los juicios atenúe la fuerza de su contrario» se asemeja a una aporía más que a una cartografía cognitiva: pero una aporía sólo se revela como cruce. Y todo el que esté programado en esta sociedad civil ya ha cruzado al otro lado. La dinámica de la dialéctica, tal como demuestran todos los primeros apartados de los *Grundrisse*, no permitirá que el trabajo de lo negativo se mantenga quieto «dentro de un solo pensamiento». Es interesante constatar que la domesticación de la dialéctica en un deseo de cartografiar el mundo la expresó, bajo la influencia del neohegelianismo británico, un poeta de la reacción a la modernidad que distaba bastante de ser un marxista: «[L]as disposiciones estilísticas de la experiencia [que establece] el sistema [...] me han ayudado a mantener dentro de un solo pensamiento realidad y jus-

²¹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 102. La genialidad de la deconstrucción consiste en hacer conjeturas a partir de esa «forma inexorable de los acontecimientos», desanclar «la experiencia de la Necesidad» hacia una experiencia necesaria de lo imposible. La «Historia» como nombre de la alteridad radical no es «lo que niega el deseo», sino lo que –arreglándoselas para que la temporización anteceda y, de hecho, trascienda, la temporalización– hace que el deseo siga en marcha.

ticia»²². El Sartre que formula la teoría de la obligación de ser libres podría ser una conexión entre estas dos posiciones con las que la fórmula o deseo de Jameson tiene una especie de relación.

Volvamos al libro III de *El capital* en busca de una aporía (De Man) a partir de una diferencia (Derrida). Remito aquí a mi sugerencia de que una transformación rápida de la morfología deconstructiva en el relato de una Caída tiene consecuencias para una teoría marxista de la práctica.

En este pasaje, Marx está de hecho hablando de «uno de los aspectos civilizadores del capital». El lenguaje es de movimiento,

esto, por un lado, *lleva a* una fase en la que desaparecen la coerción y la monopolización del desarrollo social (incluso de sus ventajas materiales e intelectuales) por una parte de la sociedad a expensas de la otra; por el otro, crea los medios materiales y el germen de estructuras [*Verhältnissen*] que *en una forma superior de la sociedad* permitirán ligar ese excedente [...] [cursiva mía] ²³.

Inmediatamente después de este pasaje, en el que Marx señala, no cómo *pensar* el capitalismo al mismo tiempo en términos positivos y negativos, sino que hay que esforzarse para llevar a cabo una *Aufhebung* de las cosas positivas *que hay en* el capitalismo para *sacarlas del* capitalismo, menciona, de manera algo abrupta, una figura que calificaré de «grafemática», siguiendo la descripción que he establecido en la página 314: «El reino de la libertad».

• «El reino de la necesidad», de acuerdo con este pasaje, abarca «todas las formas de sociedad [...] bajo todos los modos de producción posibles». «La libertad en este

²² W. B. Yeats, *A Vision*, Nueva York, Macmillan, 1961, p. 25 [ed. cast.: *Una visión*, traducción al castellano de F. Torres Oliver, Madrid, Siruela, 1991].

²³ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* III, cit., p. 958 [ed. cast.: III, p. 1043]. El resto del pasaje es de las páginas 958-959 [ed. cast.: pp. 1043-1044]. El uso sostenido que hace Marx de *Verhältnis* como una palabra más sistémica que *Beziehung* autoriza mi traducción de la misma como «estructura» [en la edición de Siglo XXI, Pedro Scaron traduce *Verhältnis* por «relación»: aquí hemos modificado la traducción siguiendo la indicación de Spivak (*N. de la T.*)]. (Véase G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, traducción al inglés de A. V. Miller, Nueva York, Humanities Press, 1969, p. 554 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, traducción al castellano de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar / Hachette, 1968; ed. or.: *Wissenschaft der Logik*, Berlín, Duncker und Humblot, 1812-1816]. La palabra «relación» [*relation*] es *Verhältnis* en alemán). Se podría establecer una analogía con la relación entre *Revolución* [*Revolution*] y *Umwälzung* (*upheaval* [agitación, levantamiento]). En la versión alemana, la anteposición del sintagma que he puesto en cursiva hace que la asociación más beneficiosa de excedente dependa en mayor medida de la forma superior de la sociedad y atenúa la admiración por el capitalismo puro y duro. Para una crítica de la idea de la germinación de estructuras en Marx, véase J. Derrida, *Positions*, cit., p. 78. Por supuesto, esto no cambia nada con respecto a la argumentación que estoy desarrollando aquí.

terreno [...] siempre sigue [dentro de] un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad».

Tal como aparece expresado aquí, el reino de la libertad es un *telos* que está libre del reino de la necesidad, salvo en la medida en que éste puede constituir una base para aquél. Unos treinta años antes de esto, un reino que era más origen que fin se imaginaba como un reino dudoso de la libertad (en realidad, como algo que describía lo que más tarde se denominaría reino de la necesidad) que imponía un límite sobre toda práctica planeada: «La naturaleza es el *cuerpo sin órganos* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. [...] [E]l hombre *vive* de la naturaleza»²⁴. Aún no se había desentrañado el secreto del trabajo enajenado como instrumento de resistencia, cuando éste se presenta racionalizado a través de la vara de medida del valor.

El reino de la necesidad o de la producción material está contenido dentro de este dudoso *arche* y de este sereno *telos*. Estos dos espacios contienen la posibilidad de nombrar lo que es radicalmente otro con respecto a todos los esfuerzos de justicia social. El primer pasaje parece describir lo que es sólo natural (con lo humano como un momento casi borrado de ello) y el segundo lo que es sólo humano (con todas las referencias a la naturaleza apropiadas). El adentro de estos dos afueras aparece descrito en este pasaje del Libro III de *El capital* como lo que «regul[a] racionalmente ese metabolismo [humano] con la naturaleza [...] en vez de ser dominados por él como por un poder ciego». Este drama más amplio entre naturaleza y humanidad, con la naturaleza pura y la humanidad pura como límites a la planificación racional en ambos extremos, subsume el relato del propio capital como uno de sus momentos. Aunque Marx escribió que, en determinado momento en la producción de plusvalor relativo, la máquina empieza a determinar la articulación propia del trabajador, la pavorosa alteridad de lo sublime tecnológico se seguirá escribiendo, en Marx, *dentro* del drama de lo natural y lo humano. Aquí Jameson seguirá viéndose obligado a «historizar» a Marx, de manera parecida a como hace con Kant. Sin duda éste es el motivo de que invoque el Capitalismo Tardío.

Más interesante me resulta aquí la manera en la que Marx intenta acceder a ese afuera puro –preoriginario y posteleológico– de pura naturaleza y pura humanidad. El concepto de «metabolismo con» permite un acceso al primero, en el que el «con» desliza la posición de «sujeto» del metabolismo desde la naturaleza hacia el hombre, aunque la mantenga dentro de un esquema «materialista»²⁵.

²⁴ K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 328 [ed. cast.: p. 111]. Traducción modificada.

²⁵ Estoy en deuda con la documentación del rico estudio de Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, traducción al inglés de B. Fowkes, Londres, New Left Books, 1971, pp. 76-93 y 127-163. Más adelante se hará evidente que mis nociones de límites no son las de Schmidt.

Y gracias a que, a través de la misma metáfora-concepto, el «desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo», al construirse después de la conveniente eliminación de desechos, conserva cierto aroma del cuerpo (la base de lo humano como tal mantiene su carácter «materialista»), Marx puede reivindicar una relación con lo que «se encuentra más allá», «empieza más allá»: «el verdadero reino de la libertad [...] sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base». (Como es bien sabido, la metáfora-concepto de «metabolismo» es importante en el texto y en la argumentación marxianos. El célebre pasaje sobre la célula en el prólogo del Libro I de *El capital* pertenece a esta lógica discursiva)²⁶. Se- mejante relación suplementaria, que infringe los límites de la acción planificada (Libro III de *El capital*) o revolucionaria (*Manuscritos de economía y filosofía*), sólo es posible porque hay algo que ya está dividiendo las formulaciones aparentemente puras en el origen y en el final, la huella de lo humano en lo natural y la huella de la naturaleza en lo humano y, por supuesto, la paleonimia de «metabolismo» como metáfora-concepto. La huella del otro inscribe lo preoriginario y lo posteleológico y, por ello, éstos, como puros pre- o post-, quedan borrados en su articulación.

Podría parecer que no estoy sino tiñendo de esoterismo un texto político. Permítaseme decir por lo pronto que, gracias a (o a pesar de) este tráfico grafemático en ambos extremos de la práctica teórica (economía planificada o revolución), se puede demostrar que el lugar de la práctica, en Marx, sigue escapando a la totalización. Gracias a y a pesar de los esfuerzos (tal vez no reconocidos o clandestinos) de invadir sus fronteras, el ámbito de la práctica, idéntico al terreno de la necesidad, se mantiene delimitado por estos dos reinos de la «libertad» y no puede adecuarse nunca a toda la realidad humana/natural, no puede estar nunca absolutamente justificado. Cuando Jameson lee el pasaje en su totalidad como «arrancando un reino de la libertad del reino de la necesidad», en realidad está haciendo lo que el pasaje no autorizaría, es decir, una expansión, hacia la historia total, del terreno, siempre diferente y diferido de sí mismo, de la práctica teórica, la historia de la «libertad, en esta esfera [de necesidad]». El ámbito de la práctica, tal como se presenta en el pasaje marxiano, daría más bien a entender que el sujeto de esta práctica, perteneciente al relato obligado de los modos de producción, debe estar centrado en la gestión racional; no obstante, está delimitado por fronteras posiblemente indeterminadas que Marx descifra necesariamente como determinantes (véase la página 315). Un enfoque deconstructivo que no se rescribe de manera inmediata dentro de un relato de los modos de producción puede elaborar estos momentos grafemáticos en

²⁶ A Marx, notable helenista, no se le puede haber escapado el hecho de que *μεταβολή* se utilizaba por lo general para designar un cambio de gobierno, de la misma manera que *σύμβολή* se utilizaba para hablar tanto de refriega como de contrato.

Marx y convertirlos en la constante asimetría entre teoría y práctica, sin transformar la dialéctica en un pensamiento aporético que acepta principios contradictorios, ni desechar el momento ético-político irreductible en Marx como moralismo²⁷. Tal enfoque tiene la posibilidad de valorar, en vez de excluir estratégicamente, el último renglón del párrafo, en el que Marx delinea un proyecto con el debido realismo, dentro de ese ámbito que no reconoce sino como el reino de la necesidad, irreduciblemente situacional: «La reducción de la jornada laboral es la condición básica».

El nivel de lectura que encuentra en Marx un pretexto para *pensar el capitalismo al mismo tiempo en términos positivos y negativos* no encaja con la habitual sofisticación de Jameson. Marca la gestión de una contradicción, el cubrimiento de un repudio [*foreclosure*]. Reducida a su forma más trivial, esta lectura de Marx ofrece un soporte en el que las justificaciones absolutas del capitalismo de Estado empiezan a fundirse con las justificaciones absolutas del desarrollo y, en una curiosa homología, el llamamiento a entender la posmodernidad comienza a utilizar la axiomática del imperialismo para manipular una crisis dentro de una tesis y, por lo tanto, manejar esa tesis: lo residual y lo emergente deben abrirse paso en lo dominante. En Jameson, encontramos una invocación mágica del capitalismo multinacional que no presta ninguna atención hacia sus consecuencias multinacionales y encontramos el análisis de un poema que «parece haber incorporado la fragmentación esquizofrénica como su estética fundamental», cuyo primer verso, a la manera de un letrero luminoso, resulta ser «China».

[En el] poema de Perelman [...] no encontramos nada que tenga mucho que ver con el referente que llamamos China. En efecto, el autor ha confesado que, mientras callejeaba por Chinatown, se tropezó con un libro de fotografías cuyos títulos en ideogramas no dejaban de ser sino letra muerta para él (o, quizá, diríamos nosotros, significantes materializados). Los versos del poema en cuestión son, por lo tanto, los pies de foto del propio Perelman para aquellas fotos, cuyos referentes son otra imagen, otro texto ausente; y la unidad del poema no ha de buscarse ya en su lenguaje sino fuera de él, en la unidad encuadrada de otro libro, un libro ausente [*PM* 30; 71 (traducción modificada)].

Constituye éste un relato alegórico sorprendente de la producción de la posmodernidad como término descriptivo para la práctica estética. Cabe comparar su uso en este caso con su uso en el contexto de la práctica arquitectónica.

²⁷ Desde la primera redacción de estas palabras, *Espectros de Marx*, de Derrida, ha demostrado que al menos la segunda mitad de esta frase es correcta. Estoy deseando leer el comentario que Etienne Balibar está preparando sobre el «mesianismo» en aquel texto.

Cuando el «historicismo» arquitectónico posmoderno toma expresiones de periodos remotos sin ninguna consideración por la coherencia idiomática o por la reproducción del contexto apropiado, esto, a diferencia de las imitaciones del estilo gótico, del palladiano británico o del georgiano federal, puede considerarse una enfatización del citacionismo radical, de la sugerencia de que no es posible privilegiar estructuralmente el «aura» del original. Lejos de ser una «borradura» del pasado [PM 18; 46], se puede leer como un cuestionamiento de la identificación de relatos continuistas de la historia con la Historia como tal, tal vez incluso como recordatorio para los usuarios del espacio público, necesariamente procedentes de diferentes clases sociales, de que, en el límite, la Historia, más que ser un significante transcendental del peso de la autoridad (o de la explicación autorizada), constituye una catacresis, una metáfora que no tiene ningún referente literal²⁸. Aquí, la posición del sujeto-arquitecto se define por un distanciamiento y una diferenciación con respecto a un relato dominante de la historia (y no por una borradura del mismo).

Uno de los imperativos característicos de la práctica deconstructiva es fijar la mirada crítica no específicamente en la identidad putativa de los dos polos de la oposición binaria, sino en el programa ético-político oculto que empuja la diferenciación entre ambos²⁹. De hecho, así es como la práctica deconstructiva llega a ser consciente del «momento histórico» del acontecimiento³⁰. Tal imperativo nos haría advertir que la autodiferenciación de la arquitectura posmoderna con respecto a un relato histórico reconocible y la de un poema como el de Perelman (en la interpretación de Jameson) con respecto a China o, de hecho, la propia autodiferenciación de Jameson, con respecto al moralismo marxista mediante invocaciones estratégicas del «capitalismo multinacional» no son gestos políticamente equivalentes, porque estos gestos están constituidos por posiciones de sujeto y de objeto asignadas con bastante claridad: el relato que el arquitecto cita y fragmenta es hegemónico y está increíblemente bien documentado; el «moralismo» que Jameson desecha es *también* objeto de caza de brujas por aquellos políticamente dominantes en la actuali-

²⁸ Desde luego, esto no supone decir que nunca pasa nada. Este fragmento particular es lo que Derrida comparte con Rorty y es posible encontrar una explicación deliberadamente simple y pragmática en Richard Rorty, «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», *Academe* 80, 6 (noviembre-diciembre de 1994), pp. 52-63. Más adelante en este capítulo explicaré mis diferencias con esta posición.

²⁹ Quizá la metáfora de la ocultación no sea la adecuada, ya que es posible que tal encubrimiento sea necesario para la revelación. Llamémoslo palimpsesto o jeroglífico que silabea complicidad.

³⁰ El acontecimiento —*événement* o *Ereignis* (Heidegger)— es un tema filosófico denso y no tengo la formación necesaria para abordarlo. En un sentido más vulgar, presento aquí mi convicción de que *événement*, en la obra de Derrida, es un nombre para el «presente» en *différance* indefinida; *eine differente Beziehung* (Hegel).

dad, que incluye a aquellos que manejan sistemáticamente el «capitalismo multinacionalista»; la obliteración y la apropiación de la rica práctica significativa de los chinos de Chinatown por parte del *flâneur* blanco, a pesar de ser inocente desde el punto de vista *personal*, no pertenece al relato histórico dominante, documentado con esmero, que forma parte del plan de estudios obligado para cualquier estudiante universitario de primer año en Estados Unidos. En otras palabras, «China» como referente oculta el híbrido de Chinatown, escondido a su vez del anglo culturalmente no marcado.

Un libro de fotografías en Chinatown remite a China a través de la cartografía orográfica heterogénea de la migración marginal, en la que Perelman tiene su propio lugar. ¿Cómo consigue él, en tanto que híbrido (puesto que estadounidense), que China entre en el lenguaje estadounidense? ¿Cómo logra que su texto «signifique», con agujeros en el lugar de poema?³¹. La política cultural del poema depende

³¹ He aquí otro fragmento de «prueba» de que Derrida no es un posmoderno. Su noción de iterabilidad irreductible (la «cita» es inevitable) conlleva el efecto hiriente de un constante agujereamiento mediante la *différance* de la presuposición irreductible de un «original». Por lo tanto, hasta la metáfora text-il o de tejido —desde que Freud la «naturalizó» sugiriendo que las mujeres «tejían» su vello púbico para tapar su carencia de falo (S. Freud, «Femininity», SE XXII 132; «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», OC CLXVII [ed. or.: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M., Fischer, 1932]); debo decir, si se me permite faltar al decoro una vez más, que la idea de un caballero vienés que plantea esto «científicamente» y millones de hombres y mujeres que se lo toman en serio, mientras que una mujer líquida a Farida Akhter por «esencialista», me deja estupefacta]— resulta sospechosa. La «iterabilidad» es cortar y pegar—en este caso, cortar y coser (*couture et coupure*)— y los cortes sangran. (El primer «corte», necesario pero imposible, es la *différance* del «original», la herida primigenia de vivir-en-el-tiempo, por ejemplo. «Todos los ejemplos destacan, se recortan [*se découpent*] de esta manera. Considerad los agujeros si podéis [...]. De nuevo aquí, no hago nada más, no puedo [*puis*] hacer nada más que citar, como tal vez hayáis visto ahora [o tal vez acabéis de ver —*comme vous venez peut-être de voir*— la lección de *Glas*, por así decirlo]: únicamente desplazar la disposición sintáctica en torno a la herida física, real o fingida [*feinte*], que señala [*signale*] y hace olvidar al otro» [J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 208b, 210b y 215b; traducción modificada].) Esas fotografías chinas y esos pies de foto ideográficos, que Perelman menciona en una conversación, son los «ejemplos». (Esto es comparable con todo el material biográfico sobre «negras» en Baudelaire.) Desplazar la disposición sintáctica del ideograma híbrido a la escritura fonética híbrida para llamar la atención y hacer olvidar (¿rayar?, ¿poner bajo tachadura?) es bastante más complicado que la referencia ausente. El problema de la condición migrante, si quieren, del que puede que Perelman se esté responsabilizando en el poema. Deben decidir si lo(s) residual(es) (la nostalgia china tanto como la estadounidense) arrastrado(s) dentro de lo emergente en virtud del propósito social de la pauta dominante es (son) en este caso alternativo(s) u opositivo(s); deben ensuciarse las manos con lo preemergente. En todo caso, para una figura derridiana, las heridas de todos estos cortes sangrarían. Para Spivak, supondrían un desplazamiento de un modelo de explicación masculinista (la referencia ausente en el patrónimo) a uno feminista (el sangrado de la preemersión).

de su vector de fuerza dentro de esta cartografía, no de la cuestión de la referencia. Reducirlo a ella es mera «modernidad». Toda ruptura declarada es una repetición no declarada.

La refundición del «*outsider*» en el espacio euroestadounidense con el *outsider* global o el *flâneur* blanco en Taiwán, Hong Kong o la República Popular –¿son homogéneos estos espacios?– tiene algo de política cultural. El vaciamiento (o denegación) de la posibilidad significativa y la imposición de los propios pies de página sobre un otro geopolítico considerado como tierra no inscrita se basa, con toda seguridad, en la axiomática del imperialismo; pero, y ésta es mi tesis, la situación es diferente dentro del mapa de la marginalidad en la metrópolis: mejor o peor, pero diferente, ya que los chinos de Chinatown son estadounidenses. Al leer el gesto de Perelman, tal como nos lo presenta Jameson, por más «posmoderno» que pueda parecer en su práctica imágica y, de hecho, por más inocente que pueda resultar en su poética personal, no lo podemos equiparar simplemente ni con (a) las observaciones de Derrida sobre la Francia de 1968 («Lo que [...] llamaré, pues, “Francia” [...], será el lugar no empírico de un movimiento, de una estructura y de una articulación de la cuestión “del hombre”») ³²; ni con (b) el «historicismo» de la arquitectura posmoderna en la década de 1980; ni en contraposición con (c) el anhelo de Keats de un referente para la talla sobre la urna griega. Al leerlo, debemos recordar que los ideogramas son un «significante material», ya sea por la ignorancia que el sujeto occidental «normal» tiene con respecto al «chino», ya sea porque la solidaridad multicultural en Estados Unidos no puede depender de compartir una identidad nacional; debemos recordar que en este caso no hay ningún juego entre el conocimiento y su abdicación, como sucede con el (no) paseo de Portman en el Bonaventura. *O bien* el poema es cómplice, aunque sea de manera inconsciente, con la producción del debate «posmodern(o)»-idad y con la producción de lo posmoderno, al igual que otros términos occidentales de periodización desde finales del siglo XVIII, en su propia producción mediante la ocultación del otro geopolítico. *O bien* toma postura en lo residual y lo emergente que se abren camino en la pauta dominante, mientras deambula, como Baudelaire en «El Cisne». Nuestra tarea como lectores consiste en tomar una arriesgada decisión en la «noche del no conocimiento», no sólo para aprender a *pensar* al mismo tiempo en términos positivos y negativos. De lo contrario, el discurso de la posmodernidad funciona aquí para sugerir que la lógica *cultural* (no sólo económica) del capitalismo microelectrónico es universal, que la lógica *cultural* que es válida para Londres y París y Liverpool y la Ciudad de Nevada es también válida para Hong Kong o Bankura o Beirut. Este gesto aparen-

³² J. Derrida, «The Ends of Man», cit., p. 114 [ed. cast.: p. 151].

temente descriptivo es, ¡ay!, performativo: la cosa se hace con palabras; la cultura es la explicación cultural; decir que todo es cultural es hacerlo todo *meramente* cultural. El multiculturalismo radical piensa en la «cultura» como nombre de una situación estratégica compleja dentro de una sociedad particular: lo residual que entra en la pauta dominante como emergente.

(De hecho, algunos de los singulares versos del poema de Perelman recuerdan un poema de Brecht; y otros remiten a esta lectora al aura inocente del gran *Midwestern Poetry Workshop* [Taller de Poesía del Medio Oeste] de la década de 1970 [lugar y momento en los que tuvo la suerte de conocer al poeta]. En el maravilloso final, sin ambages, dos versos, en el sentido que tienen conjuntamente, ponen al descubierto el poema en un falso mensaje de galletita de la suerte: «*Time to wake up. / But better get used to dreams*» [Hora de levantarse. / Pero mejor acostumbrarse a los sueños])³³.

³³ «Escribí el poema después de mirar, no un libro de fotografías como dice Jameson, sino una especie de abecedario infantil con imágenes simples a cuatro colores del “mundo”: familia, cocina, colegio, ríos, aeropuertos y fiestas de pueblo» (Bob Perelman, *The Marginalization of Poetry. Language, Writing and Literary History*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 176, nota 37: todas las citas de Perelman que aparecen en esta nota pertenecen a este libro). He aquí una manera de llegar a una elección, informada por todos los intereses asimétricos del libro que tienes entre manos y que considera a «Perelman» una figura textual, que teje poesía y/como crítica, sin mezclar ambas. El abecedario infantil es una forma de acceso para un (niño) estadounidense de identidad compuesta a la lengua materna/otra [(*m*)*other tongue*]. La complicidad de la ontogenia y las economías más amplias de la colonia/poscolonia/condición migrante están caracterizadas en «Attention» [Atención], un poema de Rae Armantrout que Perelman cita antes. Al igual que la mayoría de críticos literarios con inclinaciones teóricas, Perelman no es consciente de la deuda, en gran medida no reconocida, de Lacan para con Melanie Klein. «El verso “*Ventriloquy / is the mother tongue*” [La ventriloquia / es la lengua materna]», escribe Perelman, «expresa un modelo de cómo se forman los sujetos lingüísticos a través de un conjunto de imitaciones, controles y rebeliones que deja a todos los sí-mismos como amos y marionetas múltiples uno de otro; es una conferencia lacaniana condensada en una frase memorable» (pp. 22-23). La lectura de Melanie Klein introduce el tema del otro lado del lenguaje en estructuras de huellas que recuerdan el don del tiempo, si es que lo hay; y lo impulsan desde la lengua materna hacia las vastas economías éticas de temporización de una vida, en este caso, de una vida híbrida de choques culturales. Perelman escribe modestamente de «la década de 1970 [como una década en la que] la fe en el renacimiento de la ambición moderna y de la centralidad cultural de la poesía era más fácil de sostener que en la década de 1990. En la actualidad, la parataxis puede parecer sintomática del capitalismo tardío, y no opositiva» (p. 62), palabra de Raymond Williams. Pero la parataxis exige una sintaxis y puede llevar a cabo una parábasis sostenida, como «un código por el cual [...] [el] lector [...] se significa a través del relato» (Roland Barthes, «The Structural Analysis of Narrative», en *Image/Music/Text*, traducción al inglés de S. Heath, Nueva York, Hill and Wang, 1977, p. 110 [ed. cast.: *Análisis estructural del relato*, traducción al castellano de B. Dorriots, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982; ed. or.: *L'analyse structurale du récit*, París, Seuil, 1966]); y, por lo tanto, abre el camino para la oposición y ata al sujeto a la unilateralidad que liga responsablemente en un *double bind* todas las oposiciones en

No resulta ahora difícil entender que, en busca de una «política paralógica» pluralizada que encaje con la condición posmoderna, Jean-François Lyotard invente el «pagano», como Perelman «inventa» «China» y Barthes «Japón»³⁴.

En este libro, me he separado con frecuencia de la práctica erudita aceptada o de la práctica crítica. He intentado imaginar o construir prácticas (im)posibles, he reorganizado obras clásicas dentro de lecturas inverosímiles e impertinentes en nombre de la crítica disciplinaria, he aplaudido gestos que podrían no llevar a un modelo de acción y, de hecho, he realizado un esfuerzo para tomar distancia del principio de la razón desde dentro, sin inclinarme hacia el irracionalismo: opción obtusa. En este capítulo intentaré también separarme de la senda trillada. Después de haber considerado una importante figura en el debate sobre la posmodernidad en el campo de la crítica literaria, me desplazaré hacia el espacio en el que la palabra se ha convertido en un nombre diagnóstico para fenómenos reconocibles.

Cuando este capítulo se escribió por primera vez, empecé con la idea de que toda ruptura es una repetición y que la denominada posmodernidad suponía prácticas epistémicas que encajarían perfectamente en lo moderno.

En los años transcurridos desde entonces, la palabra «posmoderno» se ha generalizado tanto como la palabra «subalterno»³⁵. Sabemos por una fuente fiable que dos famosas activistas ecologistas y feministas han firmado un contrato para un libro que demuele la posmodernidad con una editorial británica radical bastante conocida por seguir la corriente: última adquisición para la subsección titulada «Posmodernidad, en contra» en cualquier biblioteca que se precie y que opere en el nombre abstracto de «práctica». Para situar este fragmento de fariseísmo de última hora, analizaré lo que hace una década se definió como *no* posmoderno en la cultura metropolitana de moda e intentaré sugerir que, al igual que la mayor parte de términos periodizadores y culturalmente descriptivos o explicativos en el Occidente

nombre de la «libertad de», asediada por la terrible perspectiva de la «libertad para». La distinción entre Pound y Derrida en el poema inicial de Perelman puede leerse con esto en mente: «¿Realmente es [*Glas*] tan diferente / de, pongamos, *The Cantos*? (Sí. La creciente incoherencia de *The Cantos* refleja la caída libre / de la situación de escritura de Pound; el discurso institucional de Derrida es central. A diferencia de Pound, los hilos cortados de Derrida siempre reaparecen un poco más tarde) (p. 9).

³⁴ Jean-François Lyotard, *Instructions païennes*, París, Galilée, 1977; *Rudiments païens. Genre disertatif*, París, Union Générale d'Éditions, 1977. El Japón de Wilde y Barthes es diferente de la Grecia de Heidegger y la Francia de Derrida. En esta última, «los hilos cortados siempre reaparecen un poco más tarde» y *tú* puedes hacerte un *jamdani* con ellos, «bueno» o «malo».

³⁵ El que estos dos términos se vinculen (positiva o negativamente), se desvinculen o se utilicen de manera selectiva sería un indicador de política cultural. La palabra «poscolonial» media con frecuencia entre ambos, de diferentes maneras.

pre y postimperialista, lo que es *no* posmoderno comparte con lo posmoderno una manipulación del otro geopolítico en su producción; de la misma manera que la «estrella» del Sur lo comparte con la del Norte cuando ofrece ignorancia sancionada a un público que confunde la polémica por la polémica con la resistencia como tal.

Hilos cortados. Intentaré ahora entrar en la red de la text(ua)ilidad, mientras ésta se teje en el texto social como presente evanescente.

La arquitectura y la confección, artes ambas que inscriben la naturaleza dentro de la cultura, son ámbitos privilegiados de inscripción. En el campo de la arquitectura, el discurso de la posmodernidad es particularmente autorreflexivo. La arquitectura posmoderna —que, en origen, desafía los presupuestos de la arquitectura moderna— se puede situar como un movimiento entre muchos otros³⁶. Pero la moda en la ropa es, en el sentido más evidente, efímera y está, en el sentido más evidente, más atada a los cambios del mercado (y, por lo tanto, es más capaz, por ejemplo, de beneficiarse directamente de los sistemas de comunicación electrónica para pasar a la libertad-de-elección posfordista de lo-pequeño-es-bello determinada por el fax) y, por consiguiente, su lenguaje se ha ligado desde hace tiempo a la «estética en cuanto tal», a lo hiperreal «sin concepto». Esto también puede explicar las «Alegorías» no explicadas de Ackerman que aluden a un léxico y producen, por ello, una referencia solemne o, más bien, un efecto de saber³⁷. Aquí, la prensa populista e intervencionista metropolitana, con su compromiso restringido con el bienestar urbano y con los temas de raza y género, cae en barrena en un espacio no cuestionado (y, de hecho, si se teoriza, aporético) de contradicción. La constitución de una coartada para la práctica política de la elite radical puede quedar guay. La comprensión de significantes culturales como «posmodernidad» o «minimalismo» se da por sentada en tal contexto. Se trata sin duda de una de las maneras de perpetrar una especie de pedagogía cultural «salvaje» que establece estos términos como apaños de diagnóstico rápidos dentro de lo que sea que funcione como cultura general de elite (que a su vez produce al sujeto no nombrado de la pauta cultural dominante posmoderna de Jameson).

³⁶ Peter Brooker (ed.), *Modernism/Post-Modernism*, Londres, Longman, 1992 y Mark Wigley, *The Architecture of Deconstruction. Derrida's Haunt*, Cambridge, MIT Press, 1993 dan una imagen del paso del tiempo. Las afirmaciones específicamente arquitectónicas de Jameson del carácter definitivo de la posmodernidad en la década de 1980 están ahora tan desfasadas como la primera incursión de este libro en el discurso colonial o las predicciones de McLuhan para el Tercer Mundo.

³⁷ Al parecer, caí hace un tiempo en la cuenta de esto en el campo de la producción literaria, bajo la influencia de Walter Benjamin y Paul de Man. Véase G. C. Spivak, «Allégorie et histoire de la poésie. Hypothèse de travail», *Poétique* 8 (1971), pp. 427-444; y «Thoughts on the Principle of Allegory», *Genre* (diciembre de 1972), pp. 327-352.

He aquí algunos extractos de un artículo titulado «*Like the Boys*» [como los chicos] que se publicó en *Village Voice* en 1984:

La diseñadora es la japonesa Rei Kawakubo, [...] una mujer con una estética total, con una visión del mundo. [...] Se trata de una mujer fuerte e independiente, con talento para el diseño, con un maravilloso sentido para el marketing y los negocios, con ansia de control y con una idea muy específica de lo que necesitan las mujeres en 1984. [...] Se dice que Rei Kawakubo inició *Comme des Garçons* [como los chicos] para poder tener un control total sobre su vida y no tener que responder ante nadie. En conjunto, es una historia muy feminista. [...] No hay ningún giro posmoderno en su estética minimalista. [...] Mientras Nueva York florece en colores posmodernos [...], los arquitectos japoneses se refugian en la alta tecnología oriental. [...] ¿Es Rei feminista? Difícil decirlo. Apenas habla con la prensa. En las fotografías, tiene una cara fuerte, atractiva y seria que no necesita maquillaje. Johanne Siff, que pasó dos años en Japón con una Beca de Investigación Watson estudiando el ascenso de las mujeres en el arte contemporáneo, explica que no hay un movimiento feminista organizado análogo a lo que las mujeres estadounidenses vivieron en la década de 1970. [...] Todos los que trabajan para Rei creen en su idea. [...] Algo que tiene que ver con hacerlo todo por una vida más simple y más pura. [...] Rei parece estar llegando a algo más político [que la moda]: feminista; libre; revolucionario³⁸.

Esto no es transnacionalización de la manera que lo sería el ejemplo bangladés de la nota 97; Japón y Estados Unidos son *inter pares*. No obstante, «[t]odos los

³⁸ Carol Troy, «*Like the Boys*», *Village Voice*, 14 de febrero de 1984, pp. 37, 41. Todos los fragmentos pertenecen a estas dos páginas. Merece la pena leer el artículo completo como ejemplo de estereotipación supremacista cultural, capitalista, feminista y orientalista. Aquí lo utilizo como ejemplo. No creo que Carol Troy sea, por fuerza, particularmente estúpida o bellaca: así es el periodismo populista chic radical. No conozco a la Sra. Kawakubo y no tengo ningún interés en hablar bien o mal de ella. Me interesan su representación y su autorrepresentación como producciones discursivas en los campos discursivos disponibles, la historia y el discurso como condición y efecto de lo económico bajo tachadura. Además, la estoy tratando como ejemplo de algo. Podría, ahora, utilizar un ejemplo espectacular de una diseñadora bangladés y *Elle*, la revista parisina en papel satinado, pero creo que en este caso no sería capaz de mantener la distancia de la ejemplificación. A propósito de la arquitectura, el contraste simplista trazado entre Japón y Nueva York estallaría, por ejemplo, si echáramos un vistazo a Bernard Tschumi, *Event-Cities (Praxis)*, Cambridge, MIT Press, 1994. A propósito del feminismo japonés, la participación de las japonesas en los movimientos de resistencia que recorren el planeta es impresionante: tengo en mi mano un libro sobre el parto escrito en bengalí (no traducido al bengalí) por una activista japonesa (Mugiko Nishikawa, *Japaner Motoichi Gramer Janmo-poddhotir Poriborton o Adhunik Dai*, Dacca, Narigrantha, 1992). El libro de Yayori Matsui, *Women's Asia*, Londres, Zed, 1989, también cuenta una historia diferente.

puntos principales se reducían al tema legal principal: ¿bajo la legislación de qué país recae esto?»³⁹. Parece que, en 1984, los edificios eran el Banco de Nueva York y el Fuji Bank de la Tokio comercial. E insisto en que abordaré el capital estrictamente transnacional en el último movimiento de este capítulo, no en éste.

He sostenido que, con frecuencia, la pauta radical dominante confiere al habitante privilegiado del espacio neocolonial una posición de sujeto como otro geopolítico. (Esto llama particularmente la atención cuando se organiza o se asiste a conferencias internacionales.)

Rei Kawakubo se ha puesto tan de moda –diseña vestidos para Merce Cunningham– y ha pasado por tantas metamorfosis que esta descripción de su lanzamiento le resultará totalmente desfasada a la gente chic. Pero tal evolución forma parte de mi argumentación.

A estas alturas, podemos reconocer la estrategia. Cuán diferente es, cuán *japonesa*. Y, sin embargo, el discurso cultural autorizado que la define y que, de hecho, define Japón está situado en la historia cultural euroestadounidense. En contraposición con todo ello, está la descripción que ella ofrece de sí misma, liberándose de esta misma historia, la respuesta apropiada condicionada por una pregunta que casi podemos oír de fondo y producida para una de las guías para el consumidor más importantes de la Nueva York metropolitana por la astuta «Rei Kawakubo, 41 años, una extraordinaria mujer de negocios y diseñadora japonesa [...] nacida en Tokio en 1943 [...] que tenía tres o cuatro años cuando estallaron las bombas atómicas en Nagasaki» y: «Siempre me ha parecido importante», dice, «no estar limitada por la tradición, la costumbre o la geografía». ¿Cómo compra tal libertad una japonesa nacida en 1943? Más adelante, veremos una tentativa de posguerra anterior. En la actualidad, mediante el capitalismo electrónico, por supuesto. ¿Y qué piensan al respecto los ideólogos de la moda euroestadounidenses? Quiero reunir algunos ingredientes de una respuesta en las siguientes páginas, con la esperanza, al igual que en el resto del libro, de que esto proporcione a la lectora una idea de la axiomática del imperialismo que opera en estos momentos. ¿Por qué son ellos pertinentes? Porque las líneas de contacto entre imperialismo y descolonización, por un lado, y la marcha del capitalismo mundial, por otro, constituyen la crisis más omniabarcante de la narrativa actual: el problema de producir historias convincentes para que las cosas puedan seguir como siempre. No hay duda de que de esta manera no se puede llegar a «la verdad de la cultura». Pero la «verdad de la cultura», desde mi punto de vista, es la batalla por la producción de explicaciones culturales legitimadoras.

³⁹ Se trata de las leyes que, tal como referían las noticias matinales de la Ciudad de Nueva York el 12 de marzo de 1998, estaban haciendo que los empresarios japoneses se colgasen. No podemos seguir el ritmo del presente evanescente. Los lectores recordarán esa época como la era en la que el capital financiero se hundió en el Pacífico asiático.

La autora del artículo de *Voice* cree que Rei cree que puede liberarse de la tradición o del escenario local eliminando los indicadores de clase de la ropa que diseña: «(creo que, con [sus] dos referencias a la movilidad, alude a que no haya indicios de clase social)». Desde luego, este argumento se puede desechar enseguida. En las rebajas navideñas de 1986, la camiseta más barata de su tienda de Nueva York costaba 135 dólares y la camisa de algodón más barata, 195 dólares.

Retrocedamos mejor a un debate que se refiere específicamente a la aparición de Japón en el texto de la identidad cultural y de la diferencia cultural (lo-igual-pero-no-igual, diferente-pero-no-diferente), cuya trama es tan específica de «nuestro espacio-tiempo». Analicemos un pasaje de un documento bastante interesante de la historia cultural japonesa: la «larga reflexión [...] de Takeuchi Yoshimi [...] sobre el simposio celebrado en tiempos de guerra [...] “Superar lo moderno”»⁴⁰.

Se trata de una reflexión sobre la identidad y la diferencia, sobre la participación «independiente» (y no para un amo imperialista) en la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente sujeción a la ocupación estadounidense:

Gracias a su posición de posguerra, Japón se ve capaz de encabezar la revolución asiática. Pero los países postimperialistas de Asia no están convencidos de ello. Por lo tanto, Japón debe presentarse ante ellos como parte del Occidente avanzado. A la par, Japón debe presentarse como asiático para convencer a Occidente de que es el mejor representante de Asia. Esto lleva a la conciencia político-cultural japonesa a una aporía. Y, por ello, el intelectual japonés actual debe empeñarse en crear innumerables tensiones⁴¹.

Los programas de autorrepresentación cultural nunca son correctos o incorrectos. Son la sustancia de las inscripciones culturales. La cuestión no es que Kawakubo y, a decir verdad, la situación actual de Japón en el Pacífico asiático no hayan hecho realidad las predicciones de Takeuchi. Es que la declaración de Kawakubo está inscrita en una cadena de desplazamientos que la contiene. La frase «siempre me ha parecido importante no estar limitada por la tradición, la costumbre o la geografía» legitima su contrario («Ante Occidente, Japón debe presentarse como asiático»), de

⁴⁰ H. D. Harootunian, «Visible Discourses / Invisible Ideologies», *South Atlantic Quarterly* 87, 3 (verano de 1988), pp. 453-454.

⁴¹ Takeuchi Yoshimi, «Kindai no chokoku», en Takaaki Yoshimoto (ed.), *Gendai Nihon shiso taikei* IV. *Nashonarizumu shoshū*, Tokio, Chikuma Shōbo, 1964, p. 402. Citado en Noguchi Takehiko, «The Reappearance of Nationalism in Literature and the End of the “Postwar Period”», traducción al inglés de B. Scheiner y Y. Woodson, ponencia presentada en la University of California (San Diego), 12 de mayo de 1983.

la misma manera que Samuel Huntington legitima a McLuhan. Lo que no permite ninguna de estas declaraciones es que la posición de sujeto en ellas tenga una clase fija. De hecho, la aparición en este siglo de Japón como signifiante cultural al servicio de la política es una lucha entre identidad y diferencia en la misma medida en que lo fue la de India en el siglo pasado.

Para definir a Kawakubo, Troy se apropia de ella dentro de la geografía de un paisaje urbano neoyorquino, contraviniendo directamente su deseo expreso de «liberarse de la geografía». Y la redactora publicitaria de *Vogue* (citada por Troy) se ciñe a la jerga de la historia del arte, en la que la «posmodernidad» es un término diagnóstico como cualquier otro, y la inscribe como el Otro de Europa: «Kawakubo no es una posmoderna, es una minimalista y una conceptualista y, por lo tanto, no está interesada en los conceptos europeos del vestido». A la par que la prensa estadounidense hace cada tanto comentarios sobre el espíritu suicida samurai de Japón como secreto de su crecimiento económico, la industria electrónica de Estados Unidos (entre otras) está obligada a tratar con Japón como un «igual» (una versión de la identidad)⁴². Entretanto, quien viste la ropa de Kawakubo, minimalista o no, es precisamente la gente que va a museos y hoteles y toma la alta tecnología como su juguete, ese sujeto global inconfundible, candidato para el aprendizaje del arte de las cartografías cognitivas. Esos amos renuentes del multinacionalismo pueden oscilar entre Nam June Paik (identidad, omitamos su procedencia poscolonial) y el libro de China de Perelman (diferencia, omitamos la naturaleza diaspórica de los chinos de Chinatown). El discurso «alternativo» de la moda sigue siendo tan asintótico con respecto a la teoría radical como lo es la industria textil con respecto al diseño de moda. La buena voluntad bien informada del radical bien vestido sutura la asíntota en un cruce aporético, en un quiasmo imposible. La impresionante publicación interna llamada *Six*, a su manera tan inclasificable como *Glas*, habita esta sutura. Editadas en Tokio para *Comme des garçons, Inc.*, estas magníficas publicaciones, de muchas páginas y gran formato, encargan a fotógrafos, diseñadores y otros miembros célebres del mundo de la alta cultura euroestadounidense –con alguna participación japonesa ocasional– la producción de una especie de testimonio preteórico con un aura de teoría, tan falto de erudición seria como de jerga de la moda. Espero estudiar este fenómeno en otro lugar.

Si parece que insisto en exceso en este punto, se debe a que la perspectiva (im)posible, profundamente metamorfoseada, del informante nativo (una *trabajadora* china, una habitante de Chinatown, la lectora implícita del libro de fotografías chinas), de tener acceso a los poderosos textos del discurso radical del amo, no ve-

⁴² No he intentado actualizar esta cuestión.

ría en sus intersticios sino la apropiación de su huella. (No contribuye a la situación el hecho de que estas informantes nativas genéricas aparezcan en ocasiones en los suplementos dominicales de los periódicos nacionales, recitando para nosotros las respuestas que queremos oír como confirmación de nuestra visión del mundo.) Tales apropiaciones parecen ser comunes a textos que son posmodernos, modernos o, ya que supuestamente Kawakubo fue minimalista durante una temporada o dos a mediados de la década de los ochenta, minimalistas.

Considérese, por ejemplo, la primera página de *El imperio de los signos*, de Roland Barthes, un texto con un elevado espíritu moderno que se exploya pausadamente sobre «La invitación al viaje», de Baudelaire:

*Mon enfant, ma soeur,
songe à la douceur
d'aller là-bas vivre ensemble...
là tout n'est qu'ordre et beauté
luxe, calme, et volupté*

¡Con qué primor han establecido los comentaristas el nombre real del «là-bas» [allá] de Baudelaire! El consenso es Bélgica⁴³.

Barthes se adelanta a los pedantes explicitando el problema en las primerísimas frases del apartado inicial (titulado «là-bas») de su libro. Se trata del último Barthes, el que, en nombre de una superación de la semiótica, reinstaura el sujeto confesional geopolíticamente diferenciado. Por lo tanto, su texto puede comenzar así: «*Si quiero imaginar una nación ficticia, puedo darle un nombre inventado [...]. También puedo [...] extraer de allá [là-bas] cierto número de características [...] y [...] deliberadamente formar un sistema que llamaré: Japón*»⁴⁴.

Quiero, puedo, lo haré. A lo largo de este libro, he defendido que la posición de sujeto de este «yo» está construida históricamente y que está producida de tal manera que este «yo» puede volverse transparente a voluntad (incluso cuando pertenece a la elite poscolonial indígena lanzada a la diáspora, como la que escribe). Barthes no pasa esto totalmente por alto, desde luego. En la construcción de su objeto,

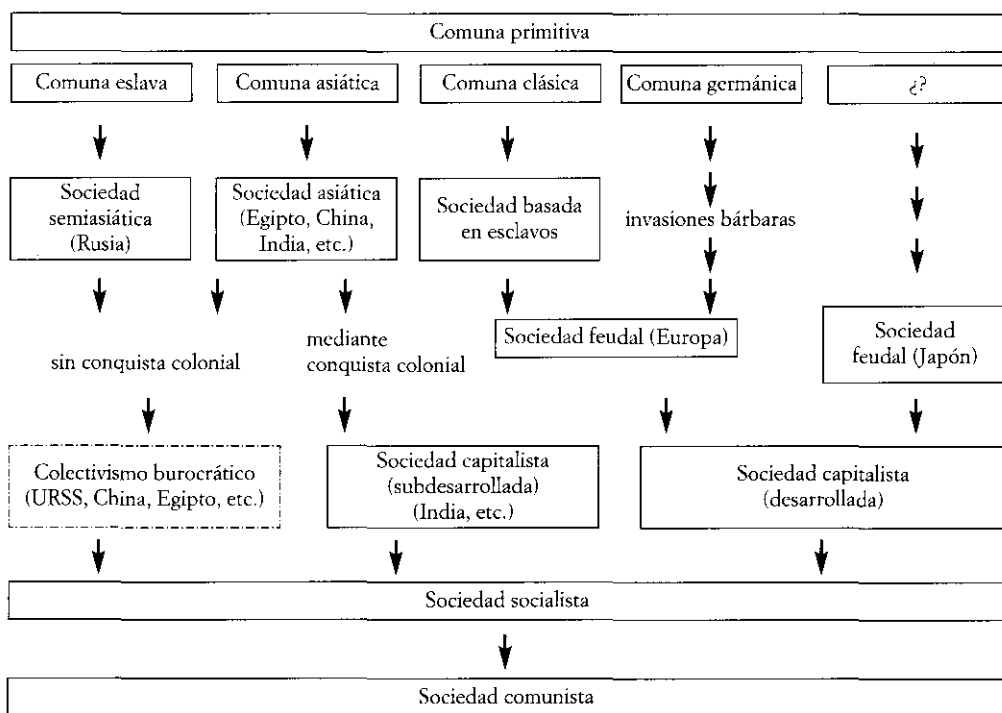
⁴³ «Mi niña, mi hermana / ¡piensa en la dulzura / de vivir *allá* juntos! [...] / Allí todo es orden y belleza / lujo, calma y voluptuosidad». Charles Baudelaire, «L'invitation au voyage», en *Oeuvres*, París, Pleiade, 1944, pp. 66-67 [ed. cast.: «La invitación al viaje», poema LIII, en *Las flores del mal*, cit., p. 81].

⁴⁴ Roland Barthes, *Empire of Signs*, traducción al inglés de R. Howard, Nueva York, Hill and Wang, 1982, p. 3, cursiva mía [ed. cast.: *El imperio de los signos*, traducción al castellano de A. García Ortega, Barcelona, Mondadori, 1991; ed. or.: *L'empire des signes*, Ginebra, Éditions d'Art Albert Skira, 1970].

se produce cierto desliz. Al hablar de la nación ficticia con un nombre inventado, es consciente de que «entonces, lo que comprometo con el signo de la literatura es esa misma fantasía». No se invoca en ningún momento el compromiso que supone tomar un lugar al que se le ha dado un nombre histórico como base de un «juego inventado». No pretendo desde luego insinuar que la historia es real y la ficción irreal. Simplemente pido que el diferencial binario creado por el propio Barthes enuncie sus afirmaciones en ambos sentidos. La sedimentación histórica del nombre Japón como «el otro lugar»: ni China, ni Próximo Oriente, objeto de admiración y curiosidad hiperbólicas de los siglos XVII y XVIII europeos, ni India, campo invertido de identidad-y-diferencia en los siglos XVIII y XIX británico y alemán; sino precisamente ese Japón, un «lugar otro» en el proyecto marxiano del Modo Asiático (véase el cuadro), heredero de una carga de lo ficticio como tal que hemos llegado a reconocer a través del lenguaje simbolista-imagista de Yeats y Pound vía Fenellosa, interpretado después a través de la ocupación estadounidense, de por sí partícipe del espectáculo (Asia para Occidente; occidental para el Asia postimperialista), el Imperio de los Signos. Al igual que, en el siglo XVIII, la elección de *Neuholländer-Feuerländer* como ejemplo del sujeto parergónico no es fortuita (aunque puede que la función poética le confiera su especificidad), ni tampoco lo es, en el siglo XIX, la elección del indio clásico como ejemplo de una historicidad estética detenida en el tiempo, de la misma manera, es muy posible que la elección de Japón no sea en absoluto fortuita en 1970. (Los ejemplos están «situados».) Es como si, en el imaginario europeo, Narciso, ante su estanque, hubiera escapado a la trayectoria hegeliana de Edipo y protegiera en Japón el lugar fantasmático de lo especular. Tal como opinaba Malcolm McLaren, «agente de los Sex Pistols y Adam Ant»: «Japón fue durante tanto tiempo una isla aislada que nunca ha superado su ansia de acceder al estatus de las ideas»⁴⁵.

Aunque la historia sea un gran relato, lo que sostengo es que la posición de sujeto del informante nativo, crucial y, sin embargo, repudiada [*foreclosed*], está también inscrita histórica y, por lo tanto, geopolíticamente. Más allá de cómo se etiquete *El imperio de los signos*, desde la perspectiva históricamente (im)posible y, sin embargo, historial del informante nativo, los signos de una periodización diferente desaparecen ante el parecido genérico entre Barthes y, pongamos, Perelman. Las frases de *El imperio de los signos*, podría escribir un Jameson, «son, por lo tanto, los pies de foto del propio [Barthes] para [esos rasgos], cuyos referentes son otra imagen, otro texto ausente; y la unidad del [libro] [...] ha de buscarse [...] en la unidad encuadrada de otro libro, un libro ausente» (véase la página 322). Las renegacio-

⁴⁵ Citado en C. Troy, «Like the Boys», cit., p. 41.



Reconstrucción del concepto marxiano de desarrollo histórico. Extraído de Humberto Melotti, *Marx and the Third World*, traducción al inglés de P. Ransford, Londres, Macmillan, 1977, p. 26 [ed. or.: *Marx e il Terzo Mondo*, Milán, Il Saggiatore, 1972].

nes llaman, pues, aún más la atención: «Oriente me es indiferente» –de nuevo, desde la perspectiva (im)posible del informante nativo, lo que resonaría sería el tono común a lo largo de la gran diferencia teórica entre el último Barthes y el Hindess y Hirst del periodo medio (véase la página 101)–,

únicamente me proporciona una reserva de rasgos cuya manipulación –cuyo juego inventado– me permite «contemplar» la idea de un sistema simbólico insólito, totalmente separado del nuestro. Lo que se puede tratar, en la consideración de Oriente, no es [...] otra metafísica, otro saber (aunque esto último podría parecer perfectamente deseable), es la posibilidad de una diferencia, de una transformación⁴⁶.

La arrogancia inocente y lúcida de esta adopción de una posición de sujeto que reivindica al otro como base de la diferencia podría a algunos parecerles preferible a la benevolencia aparente. De alguna manera, se advierte una confianza parecida

⁴⁶ R. Barthes, *Empire of Signs*, cit., p. 3.

en la argumentación de Richard Rorty: estima el proyecto de la Ilustración totalmente defendible, siempre que no se le presuponga una validez objetiva y universal, sino que se le considere el conjunto de preciados valores de un grupo históricamente definible, el propio⁴⁷.

Adornando el frontispicio de *El imperio de los signos*, hay una fotografía de una hermosa figura japonesa ataviada con lo que cabe identificar como «ropa tradicional japonesa». Si «[e]n la forma más radical del teatro épico brechtiano [...] []a tachadura del rostro es la firma emblemática del [...] socavamiento de un concepto burgués de subjetividad con objeto de hacer *tabula rasa* en beneficio de una forma radicalmente diferente de subjetividad», aquí, la colocación del rostro «bajo tachadura», manteniéndolo muy visible pero tachado por un vaciado de los afectos, impide que cualquier forma de subjetividad designada, por más abisal que sea, llegue a surgir⁴⁸. Siguiendo el modelo de esas apropiaciones «alegóricas» decimonónicas que convirtieron la fabricación de tejido en un sistema de moda, la perspectiva (im)posible del informante nativo podría también componer aquí una «alegoría». El truco es colocar, junto a ese rostro «japonés» impenetrable, los rostros y cuerpos del catálogo *francés* de 1983 de la boutique de Kawakubo *Comme des garçons*⁴⁹. (Six no empezó hasta 1989.) Los rostros y vestidos del catálogo también son reconociblemente «japoneses» sin una especificidad japonesa «real», comparables, digamos, a la «India» en ese objeto de arte ya mítico de George Harrison, «*My Sweet Lord*», o en el «*indy-pop*» contemporáneo de Gran Bretaña o, de hecho, a la «China» de Pèrelman⁵⁰. Aunque hay pies de foto en el catálogo, al igual que en el libro de Ackerman (véase la página 395), orientando al sujeto individual hacia la condición de

⁴⁷ Evidentemente, no se puede ni acusar ni excusar a Barthes, sino hacer uso de su material como es pero hacer con el de Derrida. He aquí el resumen de una tesis doctoral, escrita bajo la supervisión de Greg Ulmer (*Applied Grammatology. Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985), otro deconstruccionista práctico: «Esta tesis ante todo extrapola un método de *El imperio de los signos*, de Roland Barthes [...]. Desde el punto de vista de las aplicaciones pedagógicas, el turismo es un término repetido a menudo para la nueva actitud requerida por el aula electrónica. Cultivarse en el acceso y los enlaces entre fragmentos de información requiere moverse por la información como un turista: la informática y las funciones generativas suplementan la memoria en el turismo de la invención» (Craig Jonathan Saper, *Tourism and Invention. Roland Barthes's «Empire of Signs»*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, s.p.). ¿Suplementará el aula electrónica el capitalismo electrónico vaciando el resto del mundo de detalles «reales»? La decisión queda en manos de la lectora.

⁴⁸ Rainer Nägele, «Puppet Play and Trauerspiel», *Qui Parle* 3, 1 (primavera de 1989), p. 40: se ha cambiado el orden de las palabras.

⁴⁹ *Comme des garçons* 81, 5 de julio de 1983.

⁵⁰ Bajo los auspicios del Nuevo Orden Mundial, la producción de este tipo de híbridos autorizados como representaciones y representantes de un origen no marcado es lo fundamental, en particular en

consumidor cognitivo, existe para nosotros aún otro nivel del texto que resulta quizá más productivo en términos de exceso alegórico. En los volúmenes de Ackerman, las «alegorías» estaban siempre enmarcadas por imágenes indistintas de representaciones palladianas británicas de soportes arquitectónicos, una señal tan libre de marcas y, a la par, tan cargada ideológicamente como lo japonés de Barthes. En el catálogo de Kawakubo, el marco –tal vez disfrazado de mero fondo– está compuesto de representaciones fotográficas de arquitectura. Se trata de monumentos reconocibles, testimonio de la historia de una manera que se opone y sin embargo legitima las estructuras palladianas mudas de Ackerman. Si Gran Bretaña extrae Imperio de Roma, *Comme des garçons* extrae estilo de Francia. Y Francia es a la moda lo que Japón es a la otredad. El sujeto sigue siendo Europa, en *Six* el euro-clon matizado, con independencia de las marcas de autor.

Pero Rei Kawakubo no es ni posmoderna ni barthesiana. Se nos dice reiteradas veces que es una «minimalista». Mirando la ropa que diseña (puede que a la lectora le cueste creer que me conmueve su fantasía impactante y lujosa), diría que esta descripción debe mucho a los diseños estilo búnker de sus salones de exposición y a su predilección por el negro mate, el oro mate y el gris. Sea como fuere, me gustaría echar ahora una ojeada a un célebre texto canónico del minimalismo, «Las líneas de Nazca», de Robert Morris⁵¹.

Morris, un artista de profesión, carece de la arrogancia lúcida de un Barthes o un Rorty. Y *Artforum* se encuentra a medio camino entre *Village Voice* y la *New Left Review* –donde se publicó por primera vez el ensayo de Jameson–. En la actualidad, domina las bienales emergentes de Johannesburgo o Kwangju, intentando gestionar mediante el narcisismo digital del arte virtual la crisis del capitalismo electrónico en aquellas regiones. A mediados de la década de los setenta –la recesión euroestadounidense acaba de comenzar–, el artículo de Morris aparece como un texto meticoloso, sofisticado y humano, profundamente marcado por el discurso del sujeto-objeto, perfecto para el comisario con una pátina académica. Encaja de manera asombrosa con «Posmodernism», de Jameson. Cada autor reclama para su movimiento el espacio, en vez del tiempo, como materia apropiada no sólo del arte, sino, de hecho, de una «pauta cultural dominante». Esta expresión no es, por supuesto, de Morris, pero él es igualmente consciente del paso del tiempo en los movimientos. Teniendo presente que Jameson reivindica la importancia del espacio para la pos-

el campo de la ideología como cultura al servicio del cálculo político que gestiona la máquina económica abstracta.

⁵¹ Robert Morris, «Aligned with Nazca», *Artforum* 14, 7 (octubre de 1975), pp. 26-39 [ed. cast.: «Las líneas de Nazca», *Arte y parte* 22 (agosto-septiembre de 1999), pp. 59-63]: en lo sucesivo AN, acompañado de la paginación en inglés.

modernidad en nombre de la muerte o descentramiento del sujeto, su vaciamiento de afectos y la euforia que ello conlleva; y que Morris recalca la importancia de la liberación del espacio con respecto a la interioridad (por ejemplo, de Beckett) en *interés* de un sí-mismo perceptivo más coordinado con su cuerpo, observemos la insistencia de este último en distinguir el minimalismo en sus diferentes fases del «arte de la década de 1960»:

El arte de la década de 1960 era, en general, abierto y tenía un impulso hacia la dimensión pública; era informal en virtud de una lógica de su estructura, sostenida por una [...] fe en el despliegue histórico de modalidades formales muy próxima a la fe en el progreso. El arte de esa década era un arte de diálogo: el poder que el artista individual tenía para contribuir a formatos públicos, relativamente estables, que las estrategias críticas no desmenuzaron hasta finales de la década. A mediados de la década de 1970, una parte muy activa del horizonte artístico adquiere un perfil completamente diferente. En ella, el impulso privado sustituye al impulso público. El propio espacio pasa a cobrar otro significado [...]. Con un profundo escepticismo hacia las experiencias más allá del alcance del cuerpo, el aspecto más formal de la obra en cuestión ofrece un espacio en el que el sí-mismo perceptivo puede tomar la medida de ciertos aspectos de su propia existencia física [AN 39].

Igualmente escéptica frente a cualquier participación en una iniciativa de arte público, la otra cara del minimalismo, en virtud de esta explicación, pone en verdad en evidencia los límites que tiene un solo individuo para inspeccionar, probar y, en último término, modelar el espacio interior del sí-mismo.

Tanto Morris como Jameson son fonocéntricos. Para uno, la escritura es la marca de la explotación del hombre por el hombre. Para el otro, la *écriture* es la marca de la muerte del sujeto bajo el capitalismo tardío. Para Morris, tratar el espacio como espacio «real», y no como espacio plano de la escritura, supondría «canalizar las potencias de la *naturaleza* hacia el diseño humano. La potencia de la Naturaleza fluye por las marcas de los artistas». (No hay ninguna llamada de atención, como sucede en el pasaje de Petchesky sobre Akhter [véase la página 374].) Para Jameson, ver la *écriture* como producto de una pauta cultural dominante permite situar al individuo con la *historia*, y no con la Naturaleza. Y, de la misma manera que el artista de Morris manejará «ambos términos: lo plano y lo espacial [...], la figura abstracta y lo existente concreto», el sujeto individual de Jameson conserva una visión «dialéctica» cuando se percata de que considerar la cuestión del sujeto supone un retroceso. Ninguna idea de la estructura grafemática de la metáfora-concepto Naturaleza o Historia, ninguna consideración del metabolismo humano o del reino limitador de la Libertad puede perturbar tales presupuestos.

Morris pone de relieve la posible afinidad teórica entre una misteriosa obra geométrica tallada sobre la piedra en Perú y estos principios del arte minimalista. Apparentemente, tiene el sumo cuidado de señalar que nadie sabe el «verdadero» significado de los gráficos terrestres peruanos. Hacia la mitad de su ensayo, escribe:

Cabe conjeturar que las líneas en el desierto eran sistemas de riego espirituales que conectaban determinados espacios de poder de la sierra^a circundante con las llanuras bajas [...]. *Es posible imaginar* que los nazcas [...] emprendían una ascensión por el altiplano cristalino en un intento de trazar una línea de longitud récord hacia uno de los picos dotado de poderes especiales. Pero, *fuera cuales fuesen las intenciones de estas formas* sobre el desierto, están relacionadas *mórficamente* con determinados tipos de arte que vemos en la actualidad. Aunque los propósitos *nazca* se pierdan en el pasado, pueden, no obstante, poner eficazmente de relieve nuestro contexto actual [AN 33].

Resulta inevitable admirar el escrúpulo con el que este pasaje intenta eludir cualquier pretensión de ofrecer una interpretación correcta de lo que hacían los nazcas. La oposición binaria que sostiene el escrúpulo es aquella entre intención y forma. Al igual que en el caso de la oposición que establece Barthes entre fantasía y realidad, la diada aparentemente desinteresada permite el funcionamiento de un relato interesado. Para nosotros, los nazcas tienen *todavía* la forma (un concepto cuyos contornos puros están sacados, de manera inconsciente, cuando menos de Platón), el «nosotros» indiferenciado tiene *tanto* la forma *como* la intención. Al igual que en el caso de Jameson, que explica la necesidad del sujeto de no centrarse en el sujeto, lo que se explica aquí no es el comportamiento mórfico del minimalismo, sino su historia intencional, porque «*todo* el arte del siglo XX parece dominado por un tipo de proyección cartesiana» [AN 33]. A resultas de ello, la especificidad histórica mínima del movimiento minimalista puede expresar su *intención* con una forma que se parece a la de los nazcas. En último término, lo que se explica son las intenciones de los nazcas, porque, ¿quién puede negar que los nazcas estaban cerca de la Naturaleza?

En primer lugar, la carga intencional del propio minimalismo:

Tal vez el aspecto más cautivador del minimalismo era que se trataba del único arte de objetos [...] que intentó mediar entre el conocimiento notativo de lo que atañe a lo plano (sistemas, lo diagramático, lo construido y situado lógicamente, lo preconcebido) y lo relativo a los objetos (la relatividad de la percepción en profundidad)⁵².

^a En castellano en el original. [N. de la T.]

⁵² Este pasaje y los dos siguientes pasajes de Morris corresponden a AN 38.

A continuación, las intenciones de un periodo ligeramente posterior:

La tendencia de las obras posteriores dedicadas a espacios cerrados para el sí-mismo tiene una relación compleja con la estética minimalista, en la medida en que acentúa determinadas actitudes sobre la reflexividad y las condiciones de percepción que las obras anteriores apenas reconocían.

Y, por último, la verdadera explicación de las líneas de Nazca, una obra *muy* anterior, por supuesto; de hecho, en la política cultural, fuera de la historia, de «nuestra» historia. Aquí, la dirección de la metáfora de qué arroja luz sobre qué aparece invertida:

A la luz de estos comentarios sobre la naturaleza de la superficie y de lo espacial, las líneas de Nazca adquieren un significado más profundo. En ellas, como sucede en el minimalismo, lo plano y lo espacial están mediados.

En otras palabras, el sujeto intencional *o* no tiene historia, *o* su única historia es la del euroestadounidense contemporáneo, que, aunque contaminado y, por lo tanto, condenado por la intervención de la escritura en un siglo XX cartesiano, parece no obstante capaz, a través del poder del Arte, de recuperar la actitud preoriginaria y preventiva de los nazcas hacia una escritura que está aún por venir. Más allá de las disculpas iniciales, quien revela el «significado más profundo» de las líneas de Nazca es este sujeto intencional⁵³.

Se podría quizá pasar por alto esta manera de ignorar el relato histórico implícito invocando la conocida ahistoricidad del artista subjetivista. Examinemos de qué manera el texto haría difícil una decisión así.

El inicio del ensayo está escrito en forma de un breve «Prólogo-diario». Esta introducción viene seguida por un «Cuaderno de bitácora» en el que el diario de viaje va desembocando imperceptiblemente en un comentario autorizado. A continuación, viene un apartado sin título que contiene la interpretación en sentido estricto, de donde están extraídas la mayor parte de las citas que he hecho hasta el momento.

Derrida ha escrito extensamente sobre los antecedentes en el siglo XVIII del relato de viaje [DG 117; 148]. Baste señalar aquí que este «Diario» arranca con una indicación bastante cruda de la diferencia: «Perú [...]. Junta militar de la izquierda. Haciendas^b colectivizadas, infraestructuras nacionalizadas. Se intenta evitar la de-

⁵³ Esta estrategia se pone al descubierto en Jacques Derrida, «Form and Meaning. A Note on the Phenomenology of Language», en *Margins of Philosophy*, cit., pp. 155-173 [ed. cast.: «La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje», en *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 193-212].

^b En castellano en el original. [N. de la T.]

mocracia impracticable de Allende. En seis años, Pizarro lo tuvo todo con 200 hombres y 80 caballos»⁵⁴. Hay demasiado subtexto político condensado en estas líneas para un comentario a fondo. De nuevo, baste señalar que hay una indicación general que recorre todo el ensayo: que el arte del «mundo libre» es más capaz de llegar al meollo de la humanidad del paraíso precolonial que cualquier planificación racional por parte de los actores poscoloniales.

Para transmitir esta afinidad natural, se utilizan en el «Diario» algunas poderosas imágenes falocéntricas: «Cerámica erótica. Fruta madura y pudriéndose. Aguacates comprados. Jarras de agua con forma de esqueletos con erecciones [...]. Muchachos morenos desnudos y brillantes en las acequias. Recuerdos de la momia femenina en el museo de Herrera [...]. Punzadas de necrofilia en la entrepierna. Vasijas de barro con erecciones. Era de Paracas. La momia. Hace cerca de tres mil años». Esto viene seguido de la descripción de una mujer real divisada en la distancia. Luego, intercalado con frases paratácticas sobre los estándares peruanos de belleza femenina de entonces y ahora: «Mano cortada pelando un aguacate [...]. La momia femenina de Herrera. Una hilera perfecta de dientes. Mano pegajosa con sangre y aguacate». A continuación, una descripción de la trepanación y varias generalizaciones civilizatorias. Por último, «jarras de agua con erecciones en lugar de pitorros. Impregnando el desierto. Largas líneas de tajos y zanjas de riego. Muchachos desnudos y brillantes bañándose. Erecciones morenas en el agua turbia».

D. H. Lawrence ha hecho de esto un código fálico elemental que habría que romper. En esta especie de identificación carnal a través de la tumescencia, es de suponer que no se puede «alterizar» una civilización. El artista-explorador de otro mundo no puede encontrar lo que está buscando. Así, al final de este apartado: «Ninguna línea. Perdidas por completo al caer la luz. Lo intentaré mañana». El siguiente apartado empieza con el lenguaje cotidiano del sobrio relato de viajes: «A las 7:30 de la mañana siguiente, volví a la Pampa Colorado en busca de las líneas que había perdido el día anterior» [AN 26]. Después de esta antítesis escenificada de cuerpo y mente, nos encaminamos hacia la *Aufhebung* interpretativa de los nazcas.

La imagería sexual falocéntrica efectúa cierto desliz aquí. El objeto sexual femenino es a todas luces una imagen de la civilización muerta desde hace tiempo pero bellamente conservada, esto último connotado por las jarras con pitorros erectos. Pero hay también un apetito «real», una agitación «real» en las entrañas del artista, acompañada de una comunión con la Naturaleza cuando su sangre «real» se mezcla con el aguacate «real». Esta posibilidad transhistórica y transpolítica de un

⁵⁴ Este pasaje y los dos siguientes corresponden a AN 26.

vínculo masculino es lo que permite que el minimalismo revele el «significado más profundo» de los nazcas: «En ellas, como sucede en el minimalismo, lo plano y lo espacial están mediados. Por lo menos en relación con la teoría que he propuesto con respecto a sus funciones, las líneas trabajan hacia esta mediación» [AN 38]⁵⁵.

He planteado en este libro que puede surgir un estándar diferente de evaluación literaria si dedicamos esfuerzos a la perspectiva (im)posible del informante nativo como recordatorio de la alteridad, en lugar de quedarnos atrapados en una identidad para siempre. Los detalles minuciosos de una periodización hegemónica de la crítica del arte o de la historia literaria, que por lo general dependen de diagnósticos descriptivos expresivamente asociados con un modo de pensar colectivo, repudian [*foreclose*] momentos de la axiomática del imperialismo que sólo cabe sistematizar de manera irregular. Este relato histórico alterno revela la comunidad irregular del repudio [*foreclosure*], donde las líneas entre arte y moda se vuelven indeterminadas, en vez de los periodos construidos y prolijos de las «verdaderas» versiones de la historia.

En el capítulo II, vimos que la población indígena de América escapó del debate Ariel-Calibán. Y aquí nos damos cuenta, de igual manera, de que es posible explicar a los nazcas a través de un minimalismo progresista. El discurso sobre la aporía Oriente-Occidente en el debate de «Superar lo moderno» en Japón, al seguir líneas estructurales homólogas, no nos dice, por lo tanto, nada sobre las minorías indígenas de Japón. (De hecho, dado que los aborígenes de la región de East Kimberley, en Australia, desplazan las oposiciones del multiculturalismo liberal/radical, [véase la página 390], resulta cuando menos interesante que los ainu, aborígenes de Okinawa, hayan mirado a Australia en busca de modelos de legislación emancipatoria.)

En los capítulos II y III, sugerí que una individualista exagerada como Rei Kawakubo, que aparece como el sujeto/objeto favorecido del feminismo/masculinismo, permite con frecuencia que otra mujer desaparezca⁵⁶. ¿Quién podría ser ella en

⁵⁵ Morris se muestra prudente: «Por lo menos de acuerdo con...». Pero no cabe duda de qué es anterior desde el punto de vista lógico, aunque no cronológico.

⁵⁶ Pero la moda, por acuñar una frase, es caprichosa y aquí estamos hablando en el *tempo* postindustrial. En honor a la verdad, debería señalar que a Kawakubo ya no se la interpela como «feminista» (sin maquillaje) ni como «minimalista». Independientemente de su estilo cosmético personal, ahora se la asimila dentro del discurso hibridista del «giro japonés» neoyorquino (Lynn Yaeger, «Material World. Pacific Overtures. Turning Japanese», *Village Voice*, 3 de septiembre de 1996, p. 34. Todas las citas pertenecen a esta página). No minimalista: «El fetichismo de las mercancías me ha colocado, al estilo de Sandy Pittman, sobre un auténtico Everest de deseo, tambaleándome entre una prenda de terciopelo claro y un vestido abombado de muselina de *Comme* [la marca ya no es exótica, se la reconoce a través de un diminutivo, mientras que el título del artículo de Troy era una traducción inglesa

el contexto de la posmodernidad? En un intento de dar una respuesta a esta pregunta, abriré la escotilla, saltaré al espacio del capital y soltaré el hilo de una sola línea argumental hasta volver a quedar atrapada una vez más en la telaraña del textil.

En la lucha multiculturalista, la utilización de la palabra «cultura» es comparable al uso que hace Foucault de la palabra «poder». Se trata de un nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada⁵⁷. «Nuestra cultura», con su reivindicación de un modelo de comportamiento que excede la mera razón, se contrapone a la reivindicación que la cultura de la Ilustración europea hace de la Razón en cuanto tal. El multiculturalismo, en su paleonímico –en otras palabras, como nombre con una historia– y en su fuerza idiomática –siempre que no codifique la mimesis como resistencia–, ejecuta [*performs*] una crítica, por más que embrionaria, de los límites de las estructuras racionales de sociedad civil.

En un artículo titulado «An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance», Joann Kealiinohomoku escribe:

Los estudiosos de danza occidentales no han utilizado la palabra *étnico* en su sentido objetivo: la han utilizado como eufemismo de términos tan anticuados como «infiel», «pagano», «salvaje» o el más reciente «exótico». [...] [A] causa del clima social que rechaza las connotaciones de las que estaban impregnadas nuestras palabras anteriores para «ellos» y a causa de cierta sofisticación adoptada por los apologistas del

de la expresión francesa *comme des garçons*. Sigue estando tan poco libre de indicadores de clase como antes]: quiero estas dos prendas con todo mi ser, aunque, con toda probabilidad, terminaré sin ninguna, el vestido cuesta 1.785 dólares». Pero la periodista capta ahora perfectamente estas estructuras de «María Antonieta haciendo de lechera», aunque también ella deba trazar la diferencia obligatoria entre allá (*là-bas*!) y aquí: «Aunque la situación en su tierra natal sea sin duda diferente (probablemente todo el mundo va vestido de Burberry o Hilfiger), en la ciudad de Nueva York [...] estos cuatro [diseñadores japoneses] son caros [...]. Así que, repitan conmigo: ¡utilizaré estas tiendas como laboratorio! ¡Adaptaré estas ideas! ¡Puedo ir a una tienda benéfica de segunda mano y copiar todo esto! Compraré una máquina de coser [...]. La exquisitez de *Comme*, en particular esta temporada, excede los sueños de hasta el más obsesionado por el estilo de los mortales: un conjunto de espectaculares prendas de velvón que consiguen combinar la gracia de la vestimenta ceremonial de corte con el atractivo encantador del “oh, ¿tengo el forro salido?” del conjunto más *grunge* de una tienda benéfica de segunda mano». En efecto, Kawakubo no es más que un ejemplo. La argumentación general sigue en pie. La foto de la página de *Voice* presenta una sensual figura anglo envuelta en un kimono híbrido.

⁵⁷ En la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault describe el uso que hace de la palabra «poder» de la siguiente manera: «Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: *es el nombre que se presta [prêter] a una situación estratégica compleja en una sociedad dada*», (M. Foucault, *History of Sexuality* I, cit., p. 93; ed. cast.: p. 113, cursiva mía).

«ellos», los estudiosos angloparlantes se vieron en apuros para encontrar designaciones para los tipos de danza no occidental que querían analizar⁵⁸.

Si los multiculturalistas utilizan la palabra «cultura» de la manera en que Foucault utiliza «poder», es muy posible que la corriente liberal de partidarios euroestadounidenses benévolos esté utilizando la palabra de acuerdo con la estrategia que Kealiinohomoku señala. Tampoco aquí servirá de gran cosa ofrecer definiciones eruditas de cultura. Richard Rorty, siempre lo bastante inteligente como para advertir la escasez del vestuario del Emperador, jaquea a Kealiinohomoku cuando sugiere que «la retórica que nosotros los occidentales utilizamos para intentar que todos se parezcan más a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas»⁵⁹. Las líneas de batalla se dibujan aquí de manera abierta.

⁵⁸ Joann Kealiinohomoku, «An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance», en Roger Copeland y Marshall Cohen (eds.), *What Is Dance? Readings in Theory and Criticism*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 546, 547-548.

⁵⁹ Richard Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», en Ron Bontekoe y Marieta Stepaniants (eds.), *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997, pp. 9-22. Véase también «Solidarity or Objectivity», en John Rajchman y Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pp. 3-19; y «Solidarity», en Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 189-198 [ed. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, traducción al castellano de A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 2001]. Sin embargo, donde su punto de vista revela sus consecuencias políticas y su filiación con textos más reaccionarios y menos inteligentes como el de Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 [ed. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de J. P. Tosaus, Buenos Aires, Paidós, 2001]) es en el artículo citado en el texto y en «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», *Academe* 80, 6 (noviembre-diciembre de 1994), pp. 52-63; en lo sucesivo AH). Ninguno de estos dos autores menciona la historia narrativa del capital internacional. Por lo tanto, cuando Rorty escribe «la única diferencia entre objetividad deseable y politización indeseable es la diferencia entre las prácticas sociales realizadas en nombre de cada una» [AH 55], estamos de acuerdo y señalamos que, si analizamos un legado particular de la Ilustración, es debido a las prácticas sociales que recodifican el capitalismo como misión civilizatoria (imperialismo), como desarrollo (neocolonialismo) y como democracia (globalización postsoviética) y que la «cultura» del multiculturalismo cuestiona a sus «herederos» cuando «insta[n] [...] [a que] nosotros los occidentales [...] [seamos] más francamente etnocéntricos [...] [y] despeguemos el liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado» (R. Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», cit., pp. 19, 20). A decir verdad, a lo que parece enfrentarse el multiculturalismo metropolitano radical mediante complicidad es al misterio de reivindicar un legado despegándolo del racionalismo. Rorty afirma que los presupuestos no importan, que lo que importa son las prácticas que aquellos explican: parece así desechar la cultura como explicación. Esto denota una falsa ingenuidad, ya que, evidentemente, no puede sostener que la «vacuidad» de la «correspondencia» en «la verdad se corresponde con la realidad» sea «opcional». Por consiguiente, debe hacer uso de distinciones tales como público (prác-

Si una definición de manual no puede captar las múltiples culturas de los multiculturalistas, tampoco puede captar la cultura de la Ilustración de Rorty. Dicho de manera llana, la cultura viva está siempre moviéndose, es siempre cambiante. Nuestra tarea es analizar ambas estrategias: la cultura como grito de guerra contra la reivindicación que hace una sola cultura de la Razón en cuanto tal, tanto para los que están dentro como para los que están fuera; y la cultura como bonito nombre para el exotismo de los que están fuera.

tica pública) *versus* privado (creencia –académica o teológica– privada) o corto plazo (las creencias no importan) *versus* largo plazo («a largo plazo, los físicos, cuya retórica es pragmatista en vez de racionalista occidental, podrían ser mejores ciudadanos de una comunidad académica mejor», AH 58). En beneficio del largo plazo, entonces, deberíamos estar a favor de suplementar Kant, en lugar de echarlo por la borda. En el capítulo I vimos que es posible leer en Kant la sugerencia de que el ser humano está programado para suplementar la moralidad racional con el nombre de Dios. Trabajando la línea Kierkegaard-Levinas-Derrida, en lugar de Dewey-Rorty, es posible ver este nombre como *un* nombre de la alteridad radical que el sí-mismo como «centro narrativo de gravedad» está programado para imaginar dentro de una ética de la responsabilidad. La agencia [*agency*] de la llamada a la responsabilidad que constituye el programa del ser se sitúa entonces en un completamente otro que (no) marca (ninguna = toda la) diferencia. No se trata sólo de que presupuestos iguales puedan llevar a prácticas diferentes. En vez de tener «dinosaurios» y «montañas» como nombres de la alteridad radical (lo que el discurso no puede tocar: AH 63, nota 21), sigamos la perspectiva imposible del informante nativo, en un momento en que el sujeto poscolonial se está viendo apropiado dentro de la globalidad, y coloquemos ahí, en vez de en el sí-mismo, una agencia [*agency*] siempre anterior. Esto podría hacer que el capital se moviera hacia el socialismo. Este esfuerzo persistente (que, al borrar la alteridad radical, revela la responsabilidad hacia el otro-como-beneficiario) es micrológico, siempre está a mitad de camino, pero no por ello es un *mero* «ir apañándose [...] [sin] ninguna regla», en absoluto [AH 55]. Rorty trata a menudo con condescendencia a los no especialistas cuando habla de argumentos filosóficos [por ejemplo, AH 54]. Torres de cristal. En los ámbitos donde él mismo no es un especialista, se deja llevar por argumentos tan engañosos como que las multinacionales se trasladan al Sur por la justicia social global. No, el director ejecutivo no es un kantiano. Sabe que lo «justo» sería permitir que el precio de la mano de obra suba equitativamente y, por lo tanto, está contra los sindicatos y contra el Estado del bienestar; al igual que, si el profesor hubiera reflexionado en profundidad sobre el significado práctico de la «justicia social y económica», no habría presupuesto que requería necesariamente «sacrific[r] la bendición de la libertad política» (R. Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», cit., pp. 22). Puede mirar en la tradición anglo, si quiere. Puede que a esto se refiriera, por ejemplo, Percy Shelley cuando sugirió que la poesía (que conecta con el otro y con la humanidad en su conjunto a través de la metáfora y de la figuración en general) de los nuevos sistemas económicos no conduciría a la «exasperación de la desigualdad entre los hombres [*sic*]» como hizo en 1818, porque había una sobreabundancia de información y «queremos que la facultad creativa imagine lo que conocemos» (Percy Bysshe Shelley, «A Defence of Poetry», en Bruce R. McDerry, Jr. [ed.], *Shelley's Critical Prose*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967, p. 29). Elijan, si pueden, entre el primitivismo no reconocido de Shelley y el «etnocentrismo franco» de Rorty. Pero no nos anticipemos, aunque anticiparse a Rorty excede el alcance de este libro. El peculiar patriotismo de *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, tendrá que esperar.

Para quienes hablan desde la posición liberal-democrática, así como para los activistas multiculturalistas, la cultura está invaginada en la sociedad civil, pero ni unos ni otros pueden reconocerlo abiertamente. La reivindicación por parte del «Hijo de las Ilustraciones» de la feliz condición de sujeto de la sociedad civil como tal es demasiado enorme y evidente para que la discutamos en profundidad: constituye la reivindicación de «determinadas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática»⁶⁰.

Para los activistas de la «sociedad particular», de acuerdo con la expresión de Foucault, lo que sortea al Estado en la globalidad es la sociedad civil de la metrópolis, y no la «sociedad civil internacional» hiperreal. Y «la compleja situación estratégica» no consiste sólo en el desmantelamiento de la pretensión de la Ilustración europea de una condición de sujeto feliz (lo que Althusser solía llamar el Sujeto Ideológico), sino también en el deseo de insertarse ahí dentro en el lugar del agente: el ciudadano. Las demandas van del reconocimiento civil de prácticas culturalmente diversas, pasando por la obtención de una educación mayoritaria que tenga un plan de estudios incluyente desde el punto de vista cultural, hasta la inclusión de referencias a temas culturales en el arte, la literatura, el cine y el vídeo; y, en un movimiento ligeramente diferente, hasta la aceptación del bilingüismo, que nunca llega a ser del todo un multilingüismo. Esto también es invaginación, pero el vector es crítico en vez de conservador.

En los capítulos anteriores, nos ocupamos de algunos textos de filosofía, historia y literatura en la medida en que estaban imbricados en el texto social que ha producido a cualquiera que pueda leer este libro. En este capítulo, parecemos estar más directamente figurados en el textil de lo social y en los pliegues sociales del textil. Hay un raudo desfile de nombres: colonial, poscolonial, Nuevo Inmigrante, híbrido, transnacional; posmoderno, subalterno. «Nuestra cultura». Por lo tanto, resulta totalmente saludable recordar, de nuevo, que «cultura» es también un regulador de cómo conocemos: el famoso doblete de la capacidad-de-saber de Foucault, el *pouvoir/savoir* como habilidad para saber, es la «cultura» en el nivel básico. (Por supuesto, Foucault utiliza otras palabras, en particular, «discurso».) Desde este punto de vista, las taxonomías de la cultura son posibles y útiles. Pero cualquier «cultura» en funcionamiento es un juego de diferencias (si es que se puede separar funcionamiento y juego) con respecto a estas taxonomías. No es éste un dictamen postestructuralista. Dicho con sencillez, nos referimos a cómo el uso de la lengua es un juego de diferencias con respecto a los diccionarios. Y, con todo, los diccionarios son posibles y útiles. Ninguna distinción *langue-parole* o sistema-proceso puede

⁶⁰ John Rawls, tal como aparece citado en Rajeswari Sunder Rajan, «Politics of Equal Dignity», *Book Review*, diciembre de 1995, p. 23.

captar este juego, la cultura en funcionamiento. La cultura viva está siempre moviéndose, es siempre cambiante. No hay ningún motivo para caer por ello en el desaliento. Hacemos nuestro trabajo teniendo presente este límite del poder del vanguardismo de la teoría.

Soy, por lo tanto, una estudiante de la política cultural. ¿Con qué interés se definen las diferencias? Cuando los que se interesan por el proceso corrigen a los que se interesan por los sistemas, ¿cuál puede ser el programa? Al trabajar sobre esta cuestión al final de un libro que se me ha ido de las manos, estoy por supuesto abierta a su punto de vista. Juzgarán mi programa a medida que lo expongo.

Hasta donde llego a entenderlo, mi programa sigue teniendo un anticuado cuño marxista. Marx intentó hacer que los obreros fabriles se reconsideraran como agentes de la producción y no como víctimas del capitalismo. Prestaban su mano de obra por anticipado y los capitalistas les remuneraban sólo en parte. Su reivindicación de la parte restante era una reivindicación de socialismo (moderémoslo: de Estado del bienestar; disfracémoslo: de sociedad civil). En la actualidad, en los viejos países metropolitanos, el capitalista es el benefactor que «crea empleo» y el obrero se ve sistemáticamente despojado de las prestaciones sociales, porque son un «generoso» regalo. Establezcamos una analogía global. En la actualidad, en el mundo postsoviético, la privatización es el pernio de la reestructuración económica de la globalización. Supone un cambio de amplio rango en el modelo económico global, «un nuevo intento de imponer la unificación en el mundo por y a través del “mercado”». Ahora es más imposible que nunca que los Estados nuevos o en vías de desarrollo –las naciones de descolonización reciente o de descolonización más antigua– escapen de las restricciones ortodoxas de un sistema económico mundial «neoliberal» que, en nombre del Desarrollo y, ahora, del «desarrollo sostenible», elimina todas las barreras entre él y frágiles economías nacionales, de manera que cualquier posibilidad de redistribución social se ve gravemente perjudicada. Dentro de esta nueva transnacionalidad, «la nueva diáspora», la nueva propagación de las semillas de las naciones «en vías de desarrollo» para que puedan echar raíces sobre tierra desarrollada, significa: migración eurocéntrica, exportación de mano de obra tanto masculina como femenina, atravesamiento de fronteras, búsqueda de asilo político y asediante desarraigo *in situ* de las «mujeres de consolación» [*comfort women*]^c en Asia y África. Por analogía con el proyecto marxiano mencionado antes, los estadounidenses de identidad compuesta que pertenecen en términos generales al primer y al cuar-

^c Expresión que, utilizada originalmente como eufemismo, hacía referencia a las decenas de miles de mujeres (entre 60.000 y 200.000) que fueron reclutadas en la mayoría de los casos a la fuerza para ejercer como prostitutas en burdeles militares japoneses durante la Segunda Guerra Mundial. En el texto, la locución se emplea en sentido amplio. [N. de la T.]

to grupo podrían reconsiderarse como *posibles* agentes de la explotación, no sus víctimas: entonces, la idea de que el Estado-nación que ahora llaman casa proporcione «ayuda» al Estado-nación que siguen llamando cultura, a fin de consolidar la nueva unificación de cara al capital internacional, podría conducir a lo que denomino «alfabetismo transnacional». Entonces, nuestro multiculturalismo o nuestro uso de la palabra «cultura» nombrará una situación estratégica diferente *exclusivamente* a partir de nuestro propio deseo de ser el agente de una sociedad civil desarrollada. Algo a lo que no tenemos por qué renunciar; pero persigamos una agencia [*agency*] diferente, cambiemos un poco de posición. He sido constante en mi insistencia en que lo económico se mantenga visible bajo tachadura⁶¹. ¿En beneficio de qué? ¿Quién sabe? Los libros de Marx no fueron bastantes y el texto de su hacer quedó atrapado en las disputas previas a la formación de un partido y en las vicisitudes de la vida personal. Les corresponde a ustedes desarrollar mi programa.

Uno de los acontecimientos alarmantes del pasado reciente es la oleada de «poscolonialismo» académico-cultural que parece estar afectando a los migrantes de elite en Europa. En verano de 1996, esta autora fue invitada a aderezar un considerable número de estrados europeos en torno al «poscolonialismo». En Francia, me gané la ira de una francomagrebí bien situada y de una profesora indofrancesa de filología inglesa porque advertí que gran parte del poscolonialismo académico estadounidense era falaz, un argumento que estoy desarrollando de manera más responsable en estas páginas. (Era evidente que los argelinos hablaban de una manera por completo diferente: estaban haciendo frente a su diferencia a partir del fracaso de la descolonización en Argelia. Y, en febrero, compartí mesa con la militante argelina Khaleda Messaoudi, cuya conciencia del capitalismo transnacional frente a la violencia religiosa fue ejemplar.) En Alemania, me gané el desdén y la burla de una profesora indoalemana de filología inglesa porque hablé sobre Derrida, Djebbar, Klein y Diamela Eltit en lugar de sobre mi alma india híbrida⁶². No hay suficiente tiempo para desarrollar todas las permutaciones y combinaciones que se dieron.

En este punto, dentro de las grandes pinceladas de la narrativización político-cultural, arriesgaré una generalización. El «poscolonialismo» de elite parece ser una estrategia tanto para diferenciarse del subproletariado racial, como para hablar en su nombre.

Permítanme ofrecer una explicación, a partir de una coyuntura anterior y planteada por una persona cuyo trabajo aún no se había visto invaginado por lo local al

⁶¹ G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», cit., p. 168.

⁶² Conferencia sobre «Resistencia y silencio», LiteraturWerkstatt, Berlín, 17-21 de febrero de 1996. Sobre el fracaso de la descolonización, véase Wole Soyinka, *The Open Sore of a Continent. A Personal Narrative of the Nigerian Crisis*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

enfrentarse a lo global⁶³. Después de todo, este capítulo es una mujer que se tambalea en el *socle mouvant* de la historia del presente evanescente, corriendo detrás de una «cultura» en movimiento: fracaso garantizado. He indicado entre paréntesis cómo se puede actualizar, por ahora, esta versión anterior.

El periodo del colonialismo territorial capitalista y del imperialismo, iniciado a finales del siglo XVIII, terminó supuestamente a mediados de la década de los años cuarenta, cuando comenzó el neocolonialismo. Durante este primer periodo, se produjo una clase de intelectualidad funcionarial indígena que era no-del-todo-no-blanca y servía de amortiguador entre los gobernantes extranjeros y los gobernados nativos. Ésta es la descripción más accesible y abstracta de la fabricación del denominado sujeto colonial. Es el relato que sostiene el relato maestro [*master narrative*]^d del sujeto europeo dominante.

Así pues, mientras acechamos con brío lo poscolonial, podemos en efecto preguntar: ¿cuál fue el destino político-cultural de esta elite indígena cuando se empezaron a dismantelar los grandes imperialismos territoriales y comenzó el periodo de la descolonización? Tuvo un papel determinante, dentro de las nuevas naciones, en la configuración de una nueva identidad cultural, lo cual no siempre encajaba con la situación político-cultural en la metrópolis: la elite indígena no tenía una posición consolidada como nuevo informante. No logró introducirse en los comienzos de los estudios culturales «nacionales» en Gran Bretaña, en la década de 1960, ya que este movimiento tenía una base obrera y estaba orientado hacia la cultura migrante casi desde el comienzo. Las disciplinas de los estudios regionales que surgieron durante

⁶³ En 1989, por ejemplo, me vi incluida en listas metropolitanas bienintencionadas de feministas que hacían un buen uso de la posmodernidad, colocada en el mismo grupo que personas cuyo trabajo es en algunos casos absurdamente diferente del mío: «Sería insensato no citar el papel central de los escritos feministas para una interpretación de la posmodernidad [...]». En *Art after Modernism*, por ejemplo, hay tres aportaciones en el apartado titulado «Gender/Difference/Power»: «Visual Pleasure and Narrative Cinema», de Laura Mulvey, «A Certain Refusal of Difference». *Feminist Film Theory*», de Constance Penley, y «Representation and Sexuality», de Kate Linker. No obstante, hay aportaciones muy convincentes además de éstas: *Sexuality in the Field of Vision*, de Jacqueline Rose; *Framing Feminism*, de Roszika Parker y Griselda Pollock; el ensayo sobre *Sexual Difference. Both Sides of the Camera*, de Abigail Solomon-Godeau; los ensayos publicados en la revista *Camera Obscura* (de Constance Penley, Jane Weinstock, Meaghan Morris y otras); *The Power of the Image. Essays on Representation and Sexuality*, de Annette Khun; *In Other Worlds*, de Gayatri Spivak; y, más recientemente, *The Pirate's Fiancée. Feminism, Reading Postmodernism*, de Meaghan Morris. Todos estos ensayos contribuyen globalmente a la discusión continuada de lo posmoderno como batalla por valorar la otredad» (Timothy Druckery, «Reading Postmodernism», *Camera work* 16, 1 [primavera de 1989], pp. 20-21).

^d Recordamos, como hicimos en una nota precedente, que la expresión en el original (*master narrative*) significa al mismo tiempo relato maestro, original o superior y relato del amo. En castellano se pierde el juego de palabras. [N. de la T.]

los años de la Guerra Fría y dieron soporte a la autorrepresentación de Estados Unidos como guardián de la descolonización integraron a algunos de los miembros de esta clase. Habría que esperar a la década de 1970, con la informatización de las grandes bolsas de valores y el desmantelamiento del capital con base nacional para que unos estudios culturales tercermundistas benévolos empezaran a contagiar con su impulso el mundo universitario estadounidense⁶⁴.

Este impulso, con su enorme potencial para la gestión de la crisis a través de la producción de conocimiento, daba cabida al sujeto colonial como *pos*-colonial convertido en informante. Esta posición se encuentra por lo general tan atribulada por la hostilidad omnipresente de las autoridades humanistas tradicionales hacia cualquier alteración del canon euroestadounidense que difícilmente se puede discutir su propia procedencia político-cultural sin una molesta sensación de lealtades escindidas. Hay tanta cabida aquí para un verdadero malentendido que debo apresurarme a añadir que no estoy hablando del cambio lento de lo colonial a lo poscolonial en la «nueva» nación⁶⁵. Sólo estoy intentando explicar la repentina prominencia del informante poscolonial en el ámbito de la filología inglesa estadounidense.

El informante poscolonial tiene bastante poco que decir sobre las minorías oprimidas *en* la nación descolonizada en cuanto tal, salvo, a lo sumo, como investigador especialmente bien preparado. Y, sin embargo, el aura de identificación con esos lejanos objetos de opresión se adhiere a estos informantes mientras se identifican, en el mejor de los casos, con otras minorías raciales y étnicas en el espacio metropolitano. En el peor de los casos, se aprovechan del aura y representan el papel de informante nativo no contaminado por una participación negada en la maquinaria de producción de conocimiento. De esta manera, este último grupo mina la lucha, simulando el efecto de un nuevo tercer mundo y reconstruyendo grandes relatos legitimadores de especificidad y continuidad culturales y étnicas y de identidad nacional, una especie de «alucinación retrospectiva»⁶⁶. O bien, en fecha más reciente, la capa más estelar de entre ellos predica la movilidad de clase ascendente como resistencia, restringiendo la desestabilización de la metrópolis a meros cambios en la composición étnica de la población. El producto permanente y variado de este fingimiento es un «otro» o una «actividad de base», «discursos emergentes» para la

⁶⁴ Sobre los estudios regionales, véase Carl Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975», cit.

⁶⁵ Geeta Kapur, «When Was Modernism in Indian / Third World Art?», *South Atlantic Quarterly* 92, 3 (verano de 1993), pp. 473-514, presenta esta transición dentro de una tabla que periodiza el arte indio.

⁶⁶ Jean Baudrillard, «The Precession of Simulacra», en *Simulations*, traducción al inglés de P. Foss et al., Nueva York, Semiotext(e), 1983, p. 22 [ed. or.: *Simulations*, París, Galilée, 1981].

posmodernidad, una especie de momento crítico incorporado. Tanto el subproletariado racial como el Sur subalterno se alejan así, sumiéndose en la penumbra.

Esta actividad genera un tipo de fórmula: el colonialismo era modernización/modernidad: el poscolonialismo es resistencia a la posmodernidad o «verdadera» posmodernidad —entonces, sólo el poscolonialista posmoderno es el híbrido autoproclamado y triunfalista—. Las regiones poscoloniales reales tienen un acceso limitado, ligado a la clase de pertenencia y controlado internacionalmente, al poder de mando de una sociedad telemática de la información, que es con frecuencia también el punto de contacto o la fuente del discurso de la especificidad y de la diferencia cultural. Mi tesis es que las reafirmaciones académicas de esta diferencia, que sostienen la especificidad simulada de una posición radical, a menudo disimulan la colaboración implícita de lo poscolonial al servicio del *neocolonialismo*. (En la actualidad, se ha producido un desplazamiento hacia el discurso posnacional hibridista, que celebra la globalización como americanización.) Este doble movimiento de simulación-disimulación puede incorporar el discurso del feminismo. Tal como escribe Kalpana Bardhan, en la poscolonialidad,

las mujeres a duras penas constituyen una colectividad con necesidades e intereses compartidos. Están [tan] estratificadas como los hombres [...]. En semejante contexto, difícilmente la política de género puede ser un sustituto de la política de clase [...]. Si los diferenciales de salario y acceso siguen las líneas del privilegio tradicional, entonces, se desvía convenientemente la atención de la habilidad adaptativa del proceso de explotación capitalista hacia la pertinencia de los valores feudales [¿especificidad nacional-cultural-étnica?], cuando, en realidad, se trata de una relación simbiótica entre ambos⁶⁷.

(En la actualidad, el feminismo universalista al estilo de Naciones Unidas simula una colectividad de mujeres para utilizar, es de esperar que sin conciencia de ello, las necesidades de los necesitados en beneficio de los codiciosos, por así decirlo. Lo «poscolonial» generizado desempeña un papel bastante importante en este sentido.) Prefiero calificar esta relación de cómplice (imbricada) que de simbiótica (donde cada parte vive a costa/de la otra). Imbricados, vivimos a costa/de lo que se encuentre al otro lado, tanto en los pequeños detalles de nuestra vida como en las estructuras más amplias de la política. Mi propio texto no se podría haber escrito o leído sin tal imbricación. Pedir simplemente su prohibición es una manera absurda de negar la historia. A lo máximo que puede aspirar una crítica académica

⁶⁷ K. Bardhan, «Women, Work, Welfare and Status. Forces of Tradition and Change in India», cit., pp. 3, 5.

mica responsable es a una cautela, una vigilancia, una persistente toma de distancia, siempre desfasada, con respecto a la implicación plena, un deseo de parábasis permanente. Cualquier pretensión ulterior dentro del cercamiento académico es una trampa⁶⁸.

⁶⁸ Tanto los poscolonialistas metropolitanos como los críticos académicos de la poscolonialidad que escriben desde el Sur han puesto objeciones a mi llamamiento a la vigilancia (véase la reseña que Robert Young hace de mi *Outside, in the Teaching Machine*, publicada en *Textual Practice* 10, 1 [primavera de 1996], p. 238; y el texto de Harish Trivedi en H. Trivedi y Meenakshee Mukherjee, *Interrogating Postcolonialism. Theory, Text and Context*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1996, p. 240). Suelo citar a Farhad Mazhar, tan conocedor de la textualidad de la literatura como de la téxtualidad del «activismo», aunque sea de manera diferente. Este autor escribe irónicamente sobre el tipo de «Literatura del Tercer Mundo» que se premia a escala internacional. Expresa su rabia ante la complicidad entre capitalismo y religión:

Vale, Cuaderno. ¿Vas a conseguir el Premio Philipps esta vez?
Inténtalo, inténtalo, Alá es tu esperanza.
Achtung. Cuidado. Mantente alerta. En guardia.
Apunto el lento avance de la hierba.
Anoto la zarpa del jaguar.
Me estoy resbalando. Estoy perdiendo pie.
Con el talón anoto mis problemas de equilibrio.
En guardia. En guardia. Atención.
En los viejos tiempos tenías que luchar del otro lado del alambre de espino,

Una evocación, creo que procedente de la lucha de liberación nacional, de las fronteras y cárceles. Pero en la poscolonialidad, en el fracaso de la descolonización:

Ahora a ambos lados: derecha e izquierda, arriba y abajo, en el agua y en tierra firme.
Ve al cocodrilo y arréglate los dientes.
De la serpiente, una columna de goma,
Ve al murciélago y amamántate
Amigo mío, intempestivo Cuaderno mío, son éstos tiempos funestos.
Vigila tus pasos en todos los lados, amigo mío

Y, a continuación, las últimas palabras, escritas en inglés pero en alfabeto bengalí:

¡Ten cuidado!

(«Ashomoyer Noteboi», en *Ashomoyer Noteboi*, Dacca, Protipokkho, 1994, p. 42; traducción propia.)

No se puede leer un poema como un manifiesto, por supuesto. Pero el poema insta en efecto a la vigilancia porque, en la poscolonialidad, ya no es posible reconocer a los amigos. (Es «verdad», desde luego, que la consideración de los amigos como colectividad es angustiante. «¿Cuántos somos?», pregunta Derrida mientras itera a Montaigne iterando a Aristóteles: «Oh, amigos míos, no hay amigos» [J.

El estallido de nacionalismo hindú en India en diciembre de 1992, que resultó en la destrucción de una mezquita en Ayodhya, nos dio una lección sobre el fracaso de la descolonización en India, motor distante del éxodo de aquellos de nosotros que nos convertimos en los trotamundos poscoloniales, listos para imbricaciones en las nuevas complicidades globales.

Los que movilizaron las fuerzas del fundamentalismo en nombre de la identidad nacional históricamente autorizada no fueron sólo los grupos de presión política de derechas en la nación; también influyó el contranacionalismo aislacionista que existe entre los ideólogos de los partidos de izquierdas. Algunos antinacionalistas declarados de la izquierda diaspórica, al adoptar una postura apasionada contra el nacionalismo religioso en el país de origen, delataban el poder del nacionalismo reactivo de los expatriados. El nacionalismo, al igual que la cultura, es una base móvil –un *socle mouvant* (por citar de nuevo a Foucault)– de diferencias, tan peligrosa como poderosa, siempre por delante o diferida de las definiciones, a favor o en contra, sobre las que descansa. Frente a ello, la globalidad –o el discurso posnacionalista– es una representación –tanto en el sentido de *Darstellung* o teatro como de *Vertretung* o delegación funcional– de la financiarización del planeta o globalización. En esta disposición de las cosas, adquiere todo su relieve aquello que antes consideré como una estratagema para la movilidad ascendente de clase, la recodificación de la mimesis como resistencia⁶⁹. El nacionalismo fundamentalista surge en el lazo debilitado entre Estado y nación, en un momento en que el primero se ve cada vez más hipotecado por las fuerzas de la financiarización, aunque las determinaciones no sean nunca claras. Los primeros elementos de los siguientes pares son abstractos, los segundos, confusos: Estado-nación, agencia [*agency*] (acción institucionalmente validada)-sujeto, ciudadanía-identidad. Se puede producir mucha manipulación,

Derrida, *The Politics of Friendship*, cit., p. X y *passim*]. Y, sin embargo, hay que dirigirse a los amigos, aunque hasta esto parezca peligroso en la actualidad, cuando salimos de la ONG o del aula.) Este poema está escrito después de las elecciones, después de varias cumbres y de varias conferencias de Naciones Unidas. Su autor lleva una gran cooperativa de agricultura ecológica y, por lo tanto, realiza investigaciones prácticas independientes sobre la explotación de la biodiversidad. La cuestión de la globalización, resuelta por los escritores culturales en términos de esquemas de justicia interna para el subproletariado migrante eurocéntrico que, con frecuencia, dejan intacto el narcisismo de aquellos intelectuales llamados poscoloniales que disfrutaban de una buena posición y, a su vez, se identifican con una posición perfectamente alineada con este subproletariado, soslaya el hecho de que lo local en el Sur atrae directamente la codicia global. He aquí, una vez más, un atisbo de las fuentes de esa sensación que tengo de que es necesario ser vigilantes. Esta posición tan impopular no es simplemente una manera de romper de manera individual el consenso, sino que refleja más bien lo que esta autora ha aprendido de su contacto con trabajadores en la resistencia contra el globalismo.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, Arjun Appadurai, «Patriotism and Its Futures», *Public Culture* 5, 3 (primavera de 1993), pp. 411-429.

muchas maniobras y mucha movilización en beneficio de estos primeros elementos en nombre de su confusa contraparte⁷⁰. La experiencia adquirida entretanto sugiere otra manera de conjurar el nacionalismo, no en nombre del planeta, sino de una órbita global.

La globalidad se invoca en beneficio de la financiarización del planeta, o globalización. Pensar la globalidad es pensar la política de pensar la globalidad. ¿Cómo se inscriben los contornos vagos de la política popular? Marshall McLuhan constituye un ejemplo menor de un «intelectual crucial». Y, sin embargo, su *La aldea global* ofreció de alguna manera un trasfondo para la historia de nuestro presente, para la reacción del multiculturalismo subproletario⁷¹. Conecto el libro de McLuhan con el de Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, que ofrece una variación, diferente aunque afín, del tema de Jameson y funciona de alguna manera de punto de inflexión en esos mismos sectores del mundo universitario que generan «teoría»⁷². Aunque McLuhan pertenece a la fase científica loca de la década de 1960 y Lyotard se apoya en la crítica de los paradigmas de la ciencia moderna producidos por filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Roy Bhaskar, Nancy Cartwright, etc., ambos comparten un presupuesto común y declarado⁷³: a saber, que los avances de la tecnología electrónica han permitido que «Occidente»

⁷⁰ La información sobre el progresivo hipotecamiento del Sur a las fuerzas de la financiarización prolifera sin cesar en todos los frentes. Para una breve introducción al principio que sostiene tal proceso, véase Cheryl Payer, *Lent and Lost. Foreign Credit and Third World Development*, Londres, Zed, 1991. Se puede encontrar un desarrollo interesante en Roger C. Altman, «The Nuke of the 90's», *Sunday New York Times Magazine*, 8 de marzo de 1998, pp. 34-35. El autor, tal como nos informa la revista, es el «directivo de un banco de inversión, [que] trabajó en el Departamento del Tesoro de Estados Unidos bajo las presidencias de Carter y Clinton». Por lo que se refiere a la agencia [agency], cuando los pobres se ven absolutamente privados de todo derecho de representación, «instituciones» tan antiguas como la religión y la generización, reducibles a aparentes abstracciones formularias, introducen sus mecanismos de validación.

⁷¹ Marshall McLuhan, *The Global Village. Transformations in World Life Media in the 21st Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1989 [ed. cast.: *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 1993]; en lo sucesivo, AG, seguido de la paginación inglesa y, a continuación, la paginación de la edición en castellano.

⁷² Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, traducción al inglés de G. Bennington y B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989; ed. or.: *La condition postmoderne*, París, Les Éditions de Minuit, 1979].

⁷³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción al castellano de C. Solís, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005]; Paul K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Science*, Hassocks (Sussex), Harvester, 1978 [ed. cast.: *Contra el método*, traducción al castellano de F. Hernán, Barcelona, Folio, 2003]; y Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, Clarendon, 1983.

(McLuhan) o «la sociedad telemática» (Lyotard) vuelvan a la posibilidad de las riquezas espirituales precapitalistas sin las molestias que éstas conllevaban. Esto resultaría ser una legitimación del capitalismo posmoderno posfordista, sólo aparentemente descentrado, y de las telecomunicaciones globales. McLuhan lanza el razonamiento en términos de las actividades del hemisferio izquierdo del cerebro –racional y visual–, al que hasta el momento se ha consagrado Occidente, contra las actividades del hemisferio derecho –holístico y acústico–, al que éste estaría pasando gracias a la tecnología electrónica. Para demostrarlo, se propone rescribir la historia de los descubrimientos científicos a través del modelo racionalista del tétrade, que hace pasar por una simple metáfora⁷⁴.

De acuerdo con McLuhan, aunque el Tercer Mundo ha funcionado hasta el momento con el hemisferio derecho del cerebro, holístico, en la actualidad se está acercando cada vez más al hemisferio izquierdo. Muy a pesar mío, sería absolutamente elemental explicar cómo logra McLuhan extraer esta absurda conclusión de las tradiciones mora, árabe, persa, india, coreana, china y japonesa, pero ello supondría meternos en una polémica analítica para la que no hay lugar aquí. La cuestión es que,

por cierto, a fines de siglo, el Tercer Mundo implosionará por diferentes razones: demasiadas personas y demasiados pocos alimentos [...]. El tétrade de las células cancerígenas revela, a pequeña escala, el futuro inmediato del mundo: el cáncer aumenta la reproducción de las células, recupera la evolución celular primitiva y se transforma en autodestrucción [...]. El nuevo hombre tecnológico [...] debe convertirse en el guardián de su hermano, a pesar de sí mismo [...]. La ecología desplaza el «peso del hombre blanco» sobre las espaldas del «hombre de la calle» [AG 110, 93; 106, 99 (traducción modificada)]⁷⁵.

⁷⁴ Interpretar este movimiento nos obligaría a meternos en la historia de la diferenciación interesada entre concepto y metáfora, algo para lo que no hay tiempo. Les remito a los ensayos de Derrida, «La mitología blanca» –en el texto, la mitología blanca es la razón, pero el calificativo «blanco» se refiere también a los blancos– y «La retirada de la metáfora» (Jacques Derrida, «White Mythology. Metaphor in the Text of Philosophy», en *Margins of Philosophy*, cit., pp. 207-271 [ed. cast.: «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía*, cit., pp. 247-311; ed. or.: «La mythologie blanche» en *Marges de la philosophie*, cit.]; y «The Retrait of Metaphor», *Enclitic* 2, 2 (1978) [ed. cast.: «La retirada de la metáfora», *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989; ed. or.: «Le retrait de la métaphore», en *Psyché. Invention de L'autre*, París, Galilée, 1987]). Además, la iniciativa de McLuhan constituye una profunda negación de la lengua que, asumiendo que este modelo del cerebro es correcto (asunción en absoluto exenta de cuestionamientos), sortea la brecha entre los supuestos dos hemisferios del cerebro de maneras diversificadas que también podrían calificarse de «culturales».

⁷⁵ El mismo tipo de posición supremacista cultural occidental, en defensa de la globalización, produce en la actualidad el razonamiento contrario: «Gracias al mundo interconectado creado por Occi-

Y esto es todo sobre tradición y modernidad –Ilustración y comunitarismo–. Se proporciona así una justificación general del «Desarrollo», la misión civilizatoria (modernizadora/democratizadora) del nuevo Imperialismo. «Occidente» es ahora el Nuevo Mundo, debemos echarnos el viejo Nuevo Mundo a las espaldas. ¿Y cuál va a ser el modelo?

«Se puede considerar el EFTS [Sistema de Transferencia Electrónica de Fondos] como el prototipo de trabajo de todas [...] las bases de datos planetarias [...]. Cuando una organización se convierte en la mayor agrupación económica de la nación *es* la estructura social» [AG 108, 124; 113, 128; traducción modificada]. Y, podríamos añadir, esta financiarización *es* el secreto de la globalización y puede avanzar sin impedimentos en la era postsoviética. El resto del libro es un apasionado canto de alabanzas a Bell Telephone System y AT&T⁷⁶. No nos sorprende que el li-

dente [...], cada vez resulta más difícil retardar la difusión de tecnología a otras civilizaciones [...]. La difusión de la tecnología y el desarrollo económico de sociedades no occidentales en la segunda mitad del siglo XX están produciendo actualmente una vuelta a la pauta histórica habitual [...]. [P]ara mediados del siglo XXI, si no antes, la distribución del producto económico y del volumen de producción manufacturada entre las principales civilizaciones es probable que se asemeje a la de 1800 [con China como mayor economía del mundo]. Los doscientos años de “fugaz paréntesis” occidental en la economía mundial habrán acabado» (S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, cit., pp. 87-88; ed. cast.: pp. 80-81).

⁷⁶ En la nota anterior, observamos que, transcurridos treinta años, los profetas supremacistas occidentales de la tecnología están haciendo la predicción contraria, implícitamente en defensa de una globalización que no sea sólo económica, sino también política («cultural»): «[E]stas sociedades [no occidentales] *deberían* adoptar prácticas occidentales recientes, por ejemplo, abandonando la esclavitud, practicando la tolerancia religiosa, educando a las mujeres, permitiendo matrimonios mixtos, tolerando la homosexualidad y la objeción de conciencia a la guerra, etc. Como occidental leal, creo realmente que deberían hacer todas estas cosas. Coincido con Rawls en lo que hace falta para ser considerado razonable y en qué tipo de sociedades deberíamos aceptar nosotros los occidentales como parte de una comunidad moral global. Pero creo que la retórica que nosotros los occidentales utilizamos para intentar que todos se parezcan más a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos» (R. Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», cit., cursiva del autor). Nos vemos obligadas a señalar que este pasaje, que ya hemos citado una vez, puede ofrecer sin duda una excusa aún más conveniente para la actividad militar y la explotación que el razonamiento que parte de la racionalidad universalista. Concedamos a McLuhan el beneficio de la duda, pero señalemos en todo caso que sus predicciones sobre la benevolencia global de AT&T eran equivocadas. Precisamente en respuesta a la reducción excepcionalmente drástica de plantilla en AT&T, el ex ministro de Trabajo estadounidense pronunció las palabras que cito en la página 380. En virtud del antiquísimo principio binario de que la verdad puede ser más extraña que la ficción, recordemos aquí un incidente que se perderá en los anales de las casualidades. En los Juegos Olímpicos de Atlanta de 1996, celebrados en televisión con un triunfalismo nacionalista cuya imagería y cuya retórica se parecían en buena medida al triunfalismo monumental nacionalsocialista, y poco antes de la reducción de plantilla de AT&T, el blanco del atentado con bomba fue precisamente el complejo de comunicaciones de alta tecnología de AT&T, bautizado como era

bro termine con un tono nacionalista/imperialista particular: «Los canadienses y los estadounidenses comparten algo muy valioso: el sentido de última frontera. El Norte canadiense ha reemplazado al Oeste americano» [AG 147; 147: traducción modificada].

Lyotard, por supuesto, no se lía con teorías de la conciencia del hemisferio derecho del cerebro. En su libro, todo el razonamiento aparece suavizado. Plantea la idea de que cada «condición» (¿social?, ¿histórica?, ¿libidinal?, tal vez todas estas cosas) presenta o es el producto (imposible estar seguros) de juegos de lenguaje utilizados para la legitimación. Sugiere que, en el mundo telemático o electrónico, ni el relato de la justicia social (Marx), ni el relato del desarrollo (capital) proporcionan legitimación⁷⁷. Ahora la legitimidad se obtiene de acuerdo con un modelo que genera formas –también identificadas como relatos cortos– sin un fin en vista: morfo-genéticas, innovadoras, pero no teleológicas. Aunque no encontremos aquí una fe burda en la mente concienciada, la incorporación de un nuevo juego de lenguaje que se adecua a la condición telemática o electrónica muestra una fe ingenua (que muchos comparten) en que las mentes cambian colectivamente a la misma velocidad que las estructuras globales.

Lyotard obtiene su modelo de legitimación recurriendo al relato corto de la tradición épica oral formular. El razonamiento es de por sí un gran relato oculto que se podría resumir así: bajo la presión del lento movimiento histórico que desembocó finalmente en la modernidad, a las grandes epopeyas orales como la *Iliada*, la *Odisea*, el *Mahābhārata*, el *Rāmāyana* y, por supuesto, las epopeyas de la tradición nórdica, se les dio un cierre narrativo. Se convirtieron en largas historias con principio, desarrollo y final. Sin embargo, cuando el intérprete premoderno de relatos recitaba de hecho la epopeya, su legitimación dependía de cuántos episodios o relatos nuevos era capaz de hilar, gracias a su memoria de la fórmula oral. Se supone que nosotros, miembros de sociedades plenamente telemáticas, con nuestras enormes memorias «virtuales» impersonales, hemos accedido a la condición precapitalista premoderna,

de esperar «La Aldea Global». En cambio, el paso que Rorty y Huntington proponen hacia una nueva paz caliente (en lugar de la Guerra Fría) desmontaría por completo la coartada de la misión-civilizatoria-con-aldeanización-global y cortocircuitaría la comunidad secesionista global de gestores de alta tecnología, en el momento en que los sujetos coloniales de Macaulay vuelven al punto de partida. Apuntar esto ya no supone anticipar la argumentación que desplegaré en este capítulo. Transforma libros como éste, incluidas las notas al pie narrativas, en recuerdos de una coyuntura anterior, en el intento de aferrar un presente evanescente.

⁷⁷ El relato de la propia desafección de Lyotard hacia el marxismo, conmovedora pero absolutamente típica de Europa occidental, aparece expuesto en «A Memorial of Marxism. For Pierre Souyri», J.-F. Lyotard, *Peregrinations. Law, Form, Event*, cit., pp. 45-75. Por cierto, se puede encontrar un comentario bastante sagaz sobre los movimientos de liberación nacional burgueses y el consiguiente fracaso de la descolonización en la página 27 del mismo libro.

sin ninguno de sus problemas, y ahora podemos proceder como el antiguo intérprete de relatos. El modelo de Lyotard es el intérprete de relatos del grupo étnico nativo-americano de los kashinahua. Por cierto, la antigua tradición épica de relatos por episodios, a través de una larga metamorfosis histórica, está viva y coleando no sólo entre los subalternos aborígenes, sino también –apropiada y reconfigurada– en el teatro revolucionario contra-global (de hecho, es el final más estilizado de toda política del contra-discurso, el teatro para la movilización política), no necesariamente en el lenguaje hegemónico y poco o nada deudor de la tradición novelística europea, sobre la que departen sin fin Benedict Anderson *et al.*⁷⁸. Este fenómeno se sale de las definiciones benévolas de Literatura Mundial, producidas en el Norte. Política cultural.

⁷⁸ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, cit., pp. 28-40. La influencia conservadora y liberal, literaria y política, de esta idea generalmente aceptada es enorme en amplitud y alcance y es muy anterior a Anderson. El esfuerzo compendioso que hace Margaret Doody en *The True Story of the Novel* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1996) para romper este provincialismo moderno me da esperanzas de que es posible acometer investigaciones parecidas sobre otras grandes tradiciones antiguas. Hay factores determinantes ligados a la disciplina histórica o, de hecho, a la disciplina historiográfica, que explican por qué no se han dado investigaciones de este tipo. A falta de un examen suficiente de contraejemplos, ¿cabe dudar de que hay cierto grado de petición de principio en la transformación en premisa académica de lo que por lo demás es un cliché? Con todo, hay que añadir que una indagación académica de estas características se puede topar enseguida con un rechazo por «nacionalista» o «provinciana». En el caso indio, un número «indio» reciente de *The New Yorker* (23 y 30 de junio de 1997), firmemente fundado en lo que he definido como «ignorancia sancionada», desestimó todas las literaturas regionales indias, algunas de ellas con historias milenarias y esferas contemporáneas activas –Jacques Derrida inauguró la Feria del Libro de Calcuta en 1997, donde la mayor parte de los libros presentados estaban escritos en bengalí y en otras lenguas indias–, como una mera curiosidad. Entiendo que *The Vintage Book of Indian Writing* [El libro Vintage de Literatura india], editado por Salman Rushdie, esté dedicado por entero a la literatura india en inglés. Lamentablemente, es evidente que, en la aldea global, debe funcionar el mismo sistema de intercambio (lingüístico): éste debe completar el trabajo del imperialismo. Vale la pena repetir las famosas palabras: «No conozco ni el sánscrito, ni el árabe [...]». No he encontrado nunca a ni uno solo de ellos [los orientalistas] que pueda negar que un solo estante de una buena biblioteca europea tiene el valor de toda la literatura nativa de India y Arabia [...]. En India, el inglés es la lengua que habla la clase dirigente. Lo habla la clase superior de nativos en las sedes del gobierno. Es probable que se convierta en la lengua del comercio por los mares del Este. Es la lengua de dos grandes comunidades europeas que están creciendo, una de ellas en el sur de África, la otra, en Australasia [...]. En este momento, debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para formar una clase que pueda servir de intérprete entre nosotros y los millones de personas que gobernamos; una clase de personas, indias de sangre y color, pero inglesas en el gusto, las opiniones, la moralidad y el intelecto» (T. B. Macaulay, «Minute on Indian Education», cit., pp. 241, 242, 249). En el mismo plano de esta política lamentable de producción de «historia» dominante y «conocimiento» dominante se encuentra el pasaje de la *Encyclopedia of Life Support Systems* que cité en el Prefacio y que «define» la época aborígen de la historia humana como el «periodo de tiempo del *pasado remoto* [...] asociado con planteamientos *inacti-*

No resulta sorprendente que tanto Lyotard como McLuhan concluyan con el comentario piadoso de que «todo el conocimiento que haya estará [McLuhan] o debería estar [Lyotard] al alcance de todos». Te saludamos, *pax electrónica*. Rumbo al «campo de juego nivelado» de la Organización Mundial de Comercio, mediante la distribución de «telecomunicaciones libres» para todos. El logo de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) en la conferencia de 1997 sobre el Conocimiento Global era una mujer africana, vestida con una tela y llevándose un teléfono móvil al oído⁷⁹.

Tampoco resulta sorprendente que, en la paz caliente que ha seguido a la Guerra Fría, las grandes conferencias de Naciones Unidas se legitimen de hecho en su mayoría en nombre de la mujer, de forma innovadora y morfogenética, haciendo que proliferen formas burocráticas que parecen activismo internacional para mujeres que se verán protegidas para siempre del *pouvoir/savoir* subalterno. Con todo, puede que Lyotard se equivoque también cuando estima que el antiguo intérprete de relatos se legitimaba a través de una ausencia simple y reconocida de lo teleológico. La idea de la oposición binaria entre tiempo «lineal» y «a capas» o «cíclico» es particularmente «moderna». Otra versión de este mismo presupuesto acrítico: que el sujeto colectivo es isomórfico con respecto a las estructuras sociales de la explicación cultural⁸⁰. En realidad, estas conferencias modernas (y modernizadoras) de au-

vos, sin ningún interés por la degradación del medio ambiente ni por su sostenibilidad» (*Encyclopedia of Life Support Systems. Conceptual Framework*, cit., p. 13). Creo que merece la pena repetir aquí el argumento que me limité a presentar en el Prefacio, ya que el texto le dará sustancia. Como es evidente, era tan imposible para los aborígenes pensar en la sostenibilidad como lo era para Aristóteles descifrar «el secreto de la expresión de valor», debido a la «limitación histórica de la sociedad en que vivía[n]» (K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* I, cit., p. 152 [ed. cast.: I, pp. 73-74]). Y, con todo, es difícil desechar la filosofía práctica de vivir al ritmo del ecobioma como un planteamiento; «sin ningún interés» por la sostenibilidad! En la era de la informática, el Informante Nativo, abandonado por el Sujeto Poscolonial, está siendo reconstituido para su explotación (epistémica).

⁷⁹ Para una explicación convincente de los mecanismos del chanchullo, véase Najma Sadeque, *How «They» Run the World*, Lahore, Shirkat Gah, 1996, pp. 28-30. Mi única objeción a este brillante panfleto es que no hace hincapié en la producción del sujeto colonial en el imperialismo y, por lo tanto, no puede recalcar nuestra complicidad, algo que debemos reconocer para actuar.

⁸⁰ «¿Y si no hubiera otro concepto del tiempo que el que Heidegger denomina “vulgar”?», pregunta Derrida, del que sigo aprendiendo. Con independencia de cómo teorizaran el tiempo los pueblos, puede que la idea de que la teoría reflejaba un modo de pensar naturalizado sea un error moderno. Al igual que para nosotros, también para ellos, una teoría del tiempo puede haber sido un terreno de conflicto con la experiencia «vulgar» del tiempo. «¿Y si, por consiguiente, la aporía exotérica no dejara de ser de algún modo irreductible, requiriendo una resistencia o deberíamos decir una *experiencia* diferente de la de oponer, desde ambos lados de una línea indivisible, un concepto otro, un concepto no vulgar, al concepto llamado vulgar?» (J. Derrida, *Aporias*, cit., p. 14).

tolegitimación sólo son no teleológicas desde el punto de vista del *telos* que exaltan con tanta profusión: el Fin de la Mujer como Fin del Hombre.

El gran relato del Desarrollo no está muerto. La política cultural de libros como *La aldea global* y *La condición posmoderna* y de las parrafadas y parrafadas sobre el futuro electrónico global que con frecuencia escuchamos es ofrecer una coartada al relato del desarrollo (globalización) y la democratización (misión estadounidense). Mi generación en India, nacida antes de la independencia, se da perfecta cuenta de que muchos de los funcionarios de la misión civilizatoria del imperialismo tenían buenas intenciones⁸¹. No se trata aquí de hacer acusaciones personales. Y, de hecho, lo que estos funcionarios hicieron fue con frecuencia lo que denomino una violación habilitadora: una violación que produce un niño sano, cuya existencia no se puede presentar como justificación de la violación. El imperialismo no queda justificado por el hecho de que India tenga ferrocarriles y yo hable bien inglés. Muchos de los funcionarios de la misión civilizatoria tenían buenas intenciones; pero, ay, es posible hacer algo bueno con desdén o con bondad paternal-maternal-sororal en el corazón. Y, en la actualidad, es posible clavar un cuchillo por la espalda a la nación pobre y ofrecerle tiritas para sacarse la foto. Hacer del colonialismo el chivo expiatorio último es una manera de proteger el nuevo imperialismo de la explotación como desarrollo.

Se utiliza una teoría rudimentaria de la identidad nacional –nos lo pidieron los indios, nos lo pidieron los somalíes, nos lo pidieron los africanos– para legitimar este relato y silenciar la oposición⁸². Las cooperativas de desarrollo alternativo, la

⁸¹ «Los corazones de innumerables hombres y mujeres respondían con fervor idealista al toque de trompeta [de Cecil Rhodes], porque era evidente que sería bueno para África, o para cualquier otra región, que la hicieran británica. En este punto, puede que sea útil preguntarse cuál de los idealismos que hacen que nuestros corazones latán más rápido le parecerá desatinado a la gente dentro de cien años» (Doris Lessing, *African Laughter. Four Visits to Zimbabwe*, Nueva York, Harper, 1992, p. 3 [ed. cast.: *Risa africana*, traducción al castellano de M. Pessarrodona, Barcelona, Plaza&Janés, 2001]).

⁸² Esta noción monolítica de la identidad ignora completamente la diversidad crítica dentro de un país. Pondré su paciencia a prueba con un solo ejemplo al azar: el número sobre la «Revolución de las telecomunicaciones» de *Seminar* 404 (abril de 1993), una publicación con sede en Delhi. (Todas las referencias de esta nota pertenecen a este número de *Seminar*.) La política editorial de la publicación es de crítica del «Desarrollo». Sin embargo, en este número, al igual que en otros, la publicación permitió que todas las partes hablasen del tema. Los «indios» ligados a la industria y a la dirección empresarial estaban desde luego a favor de versiones de la perspectiva del «Desarrollo». Un autor, que defiende la privatización gradual, escribe: «Un aspecto del *ethos* basado en el modelo socialista era la tendencia a hacer de la justicia distributiva y de las necesidades de la población rural pobre una vaca sagrada [...]. Aun cuando era sincero, se equivocaba en sus prioridades. Los pobres del campo y de la ciudad necesitan comida, alojamiento, agua potable, alfabetización, atención sanitaria y muchas otras cosas básicas antes de necesitar un teléfono» (M. B. Athreya, «Managing Telecoms», *Seminar*, cit., p.

atención sanitaria local-nacional, la ecología y los colectivos de alfabetización llevan mucho tiempo funcionando y desempeñan un papel crítico en la base. ¿Por qué apenas se les escucha? Estas estructuras de oposición son ONG (Organizaciones No Gubernamentales) autóctonas. Con la desaparición de la posibilidad de no alineamiento en el mundo postsoviético, los gobiernos de las naciones en vías de desarrollo están muy hipotecados con las organizaciones de desarrollo internacional. La relación entre el gobierno y el espectro de organizaciones no gubernamentales autóctonas es cuando menos tan ambigua y compleja como la «identidad de la nación» que con tanta palabrería se invoca⁸³. Las ONG que aparecen en los «Foros de ONG» de las conferencias de Naciones Unidas han sido objeto de investigaciones tan concienzudas por parte de los países donantes y el contenido de sus presentaciones está organizado hasta tal punto en función de categorías proporcionadas por Naciones Unidas, que ni el sujeto ni el objeto guardan mucho parecido con «la verdadera cosa», si se me perdona la expresión.

El organismo principal de financiación y coordinación del gran relato del desarrollo es el Banco Mundial. La expresión «desarrollo sostenible» se ha introducido en el discurso de todos los organismos que gestionan la globalidad. ¿Desarrollo para sostener qué? La ideología general del desarrollo global es el paternalismo (y, muy a mi pesar, cada vez más el sororalismo) racista; su economía general, las inversiones que requieren mucho capital; su política general, el silenciamiento de la resistencia y de lo subalterno, mientras se producen constantes apropiaciones de la retórica de su protesta.

El «poscolonialismo» académico inspirado en el modelo estadounidense parece estar paralizando determinadas organizaciones educativas y culturales europeas. Su

35). Otro autor invoca la «aldea global» y recomienda absolutamente una «inversión [...] extranjera [...] directa [...] a gran escala», inspirada en el modelo de Indonesia (N. Vittal, «Shaping a New Future», *Seminar*, cit., p. 39). Sólo una voz, del Departamento de Investigación Electrónica Aplicada del Instituto Indio de Tecnología, señala el aumento del consumo de papel (en contra de todas las predicciones), la sobrecarga de información y el hecho de que «lo más probable es que el mercado, por sí solo, empeore y no mejore determinadas distorsiones de extrema gravedad de nuestra economía», a la par que diagnostica que «la verdadera preocupación actual» es «la distorsión generada por las grandes oportunidades de rentismo ofrecidas por las importaciones tecnológicas» (P. K. Indiresan, «Social and Economic Implications», *Seminar*, cit., pp. 14, 17). ¿Pueden por favor dar un paso al frente los «verdaderos indios»? Le llamarán «rompe-consensos».

⁸³ Las feministas saben que cualquier generalización se tuerce desde el momento en que introducimos la cuestión de la mujer. Piénsese en la siguiente vuelta de tuerca: hay un pasatiempo comparativamente inocente dentro de un país pobre que consiste en arrancar una estructura remunerada a los fondos internacionales creando una ONG. Incluso en tales casos, hay una diferencia entre los hombres, pongamos, del pueblo grande o ciudad pequeña que montan de hecho esta ONG local y las trabajadoras rurales desinteresadas, con una remuneración mucho menos buena, que con frecuencia utilizan esta estructura para escapar de restricciones familiares y de trabajar en el campo.

condición y efecto es el rechazo social general a las oleadas de migrantes económicos solicitantes de asilo. Elijo Suecia porque presenté una versión de las últimas páginas en este país, en una conferencia sobre la aldea global. Suecia parece particularmente pertinente para reflexiones sobre la historia del presente porque es un país donante «progresista» en términos generales: responsable en el contexto de la globalidad y de la poscolonialidad global. Sin embargo, en su manera de tratar las grandes oleadas de migración generadas por el denominado fin de la Guerra Fía, su progresismo empieza a desmoronarse: condición migrante poscolonial. Este libro escudriña en el pliegue entre la poscolonialidad global y la condición migrante poscolonial. Por lo tanto, es importante para nosotros señalar que, a pesar de las referencias a Suecia como modelo para los sandinistas cada vez que los liberales nos arrinconaban en las discusiones trayendo a colación Cuba; y que, más allá de su imagen en el campo de la ayuda global, el Estado sueco estaba excluyendo de las prestaciones sociales a los desechos de la globalidad. Parecía la defunción final del Socialismo de la Segunda Internacional. Digo final porque tendemos a pensar que murió en 1914, cuando los socialdemócratas alemanes votaron a favor de los créditos para la guerra. Con todo, tal como señalaron Immanuel Wallerstein y otros, es posible percibir los beneficios de la Segunda Internacional en las estructuras estatales de los países de la Europa noroccidental. Éstos son los beneficios que se regularon y retiraron a través de una enmienda de 1976 a la Ley de Extranjería que introdujo «motivos especiales para la denegación». Bajo la presión de la reestructuración económica y del Nuevo Orden Mundial, el socialismo en un solo país se estaba derrumbando también en el Norte.

Tal como imaginaba, en el Nuevo Orden Mundial —o paz caliente—, el lazo entre Estado y nación se hace más débil de lo habitual; y, en ese espacio, se encienden los fundamentalismos. Hasta Suecia podría ofrecer un ejemplo de ello. Durante aquel atroz invierno de asalto a las mezquitas, estuve cavilando sobre el nacionalismo hindú: también India solía ser un «país socialista con una economía mixta». Nosotros tenemos a nuestro Rey Rāmā (el rey hindú mítico, héroe de los nacionalistas hindúes) y Suecia resultó tener a Carlos XII⁸⁴. Las protestas en Suecia contra el escándalo del

⁸⁴ Un apunte dirigido a los lectores no suecos: Carlos XII (1682-1718) es el héroe nacional para los nacionalistas románticos suecos. Último de los reyes absolutistas, este joven rey, carismático, militarista y militarista, luchó durante dieciocho años —con valor, trágicamente y en vano— para mantener unido el vasto imperio sueco. Derrotado y arruinado, cabalgó mil seiscientos kilómetros en tres días de regreso a sus tierras, con un solo acompañante, para seguir luchando en el frente interno y fue abatido misteriosamente mientras inspeccionaba la situación militar desde la muralla. Puede parecer sorprendente que el hombre que perdió el imperio sea un héroe nacional. Pero la política de la identidad intenta con frecuencia renegociar el Estado en nombre de la nación a través de una promesa de retor-

30 de noviembre de 1992 (cuando un grupo de jóvenes racistas suecos se manifestaron con la bandera del Rey) fueron fuertes. Sin embargo, a menos que creamos (y muchos lo creen) que la fe en la igualdad humana es simplemente una característica natural de la nación sueca (contra este tipo de convicciones lucha el multiculturalismo subproletario), me veo obligada a señalar que los hindúes no sectarios pensábamos, hasta la masacre del 6 de diciembre de 1992, que algo así «no puede suceder aquí».

Aunque debemos afanarnos en elegir funcionarios públicos que peleen por apuntalar las prestaciones del Estado del bienestar, esto, por sí sólo, no es la clave del futuro global.

Coloquemos ahora los estudios culturales en el extremo académico de un espectro que, atravesando lo político, desaparece al fin en la imposibilidad necesaria de lo ético⁸⁵. Así pues: estudios culturales; arte «radical»; transversalización [*mainstreaming*]; movimientos que circundan el plantea. Explicaré a través de ejemplos algo singulares cada uno de los tres primeros para llegar al último. Lo reitero: no dejo de ser una crítica literaria de formación, disciplinarizando lo singular. Tal vez sea éste también el problema de todas las intervenciones radicales en el marco de convenciones establecidas de manera firme –ya sea la universidad o el arte–, que son insuficientemente cuidadosas y hábiles no sólo con respecto a la globalidad, sino también con respecto a sus propios lugar y papel involuntarios en la globalización. Parte de lo que incluyo en las siguientes páginas es un extracto de un discurso dirigido a profesores universitarios indios del ámbito de los estudios culturales una semana antes de la conferencia en Suecia (véase *IM*, XXIII-XXXI). Lo menciono porque mi participación elitista en la historia del presente es la de un sujeto itinerante

no de lo reprimido glorioso de la historia. Para este tipo de psicoanálisis «salvaje» del «malestar» de una nación, un objeto perdido puede producir un impulso mucho más político-ideológico. Tal vez habría que recordar que, en la narrativización de la trayectoria del Rey Rāmā en la epopeya del *Rāmāyana*, lo que alimenta el imaginario «nacional» es su heroísmo filial, marcial y racista durante el injusto destierro: su propio reino no se pone en primer plano. De hecho, la denominación en sánscrito que se elige para India en las designaciones contemporáneas es *Bhārātā*, el reino de Bharata, el hermanastro menor de Rāmā, que gobernó «en su nombre». «Continuar con la empresa de Carlos XII» o «restablecer una nación que gobernar en nombre de Rāmā» son mejores proyectos para la movilización psicológica.

⁸⁵ He escrito ampliamente sobre el momento ético y el encuentro secreto en *IM* 197-205. Hay amigos que me han preguntado qué quiero decir cuando escribo: «La cultura es una coartada para el “Desarrollo”, que a su vez es una coartada para la financiarización del planeta. El nuevo sujeto de la “cultura” es el portavoz voluntario o involuntario de la reestructuración económica» (*Travesía* 3, 1-2 [1994], p. 286). Supongo que este apartado es una amplificación indirecta de esta idea.

de la nueva «cultura de conferencias» y sigo escarbando en la grieta entre poscolonialidad global y condición migrante metropolitana⁸⁶. La enorme influencia de Jameson en China, combinada con su confusión típicamente estadounidense entre China y «China» –como en la lectura que hace del poema de Bob Perelman que analicé antes–, simbolizan de igual manera la trayectoria del intercambio contemporáneo de los estudios culturales⁸⁷.

El intento inicial de la Conferencia de Bandung (1955), instaurar una tercera vía, independiente tanto del bloque oriental como del occidental en el sistema-mundo, en respuesta al Orden Mundial aparentemente nuevo establecido después de la Segunda Guerra Mundial, no estuvo acompañado de un esfuerzo intelectual en consonancia. Los únicos lenguajes utilizados para nutrir ese Tercer Mundo incipiente en el ámbito cultural pertenecían a posiciones surgidas de la resistencia dentro del Orden Mundial supuestamente antiguo: el antiimperialismo y/o el nacionalismo. Quizá los lenguajes que están apareciendo en este Nuevo Orden Mundial para llenar ese espacio determinen que, otra vez, el nuevo grupo de presión cultural no resulte de ninguna ayuda para la producción de un actor alfabetizado en términos transnacionales. Estos lenguajes son: el origen nacional, el subnacionalismo, el nacionalismo, el nativismo o relativismo cultural, la religión y/o –en el *radical chic* del Norte– el hibridismo y el posnacionalismo. Este último grupo produce la mayor parte del discurso de los estudios culturales. Dirigiéndome a un público indio de este tipo, repleto de personas que han terminado en Estados Unidos como quien termina en un colegio privado en el que se enseñan buenos modales, cité a Antonio Gramsci. Inevitablemente falto de una conciencia minuciosa de la rica historia de la lucha afroamericana, Gramsci no estuvo muy atinado cuando presentó la hipótesis de que el expansionismo estadounidense utilizaría a los afroamericanos para conquistar el mercado africano y extender la civilización estadounidense (aunque el ejemplo de Sudáfrica y la utilización de afroamericanos en los ataques militares estadounidenses parecerían respaldarle)⁸⁸. Pero si hoy su hipótesis se aplica a los Nuevos Inmigrantes intelectuales, resulta particularmente apropiada. Sus socios, por supuesto, son los estudios culturales, el multiculturalismo liberal, el capitalismo

⁸⁶ G. C. Spivak, «Setting to Work (Transnational Cultural Studies)», en Peter Osborne (ed.), *A Critical Sense. Interview with Intellectuals*, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 170-172.

⁸⁷ Véase Zhang Longxi, «Western Theory and Chinese Reality», *Critical Inquiry* (otoño de 1992), pp. 108-109; Xiaobing Tang, «Orientalism and the Question of Universality. The Language of Contemporary Chinese Literary Theory», *Positions* 1, 2 (1993), p. 410, nota 2; y Jing Wang, *High Culture Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 245. Doy las gracias a Steven Venturino por habérmelos dado a conocer.

⁸⁸ Antonio Gramsci, «The Intellectuals», en A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., p. 21.

transnacional posfordista que sostiene las inversiones de capital extranjero basadas en las exportaciones y el llamado Libre Comercio. La globalización deconstruye la diferencia entre este conjunto y el Desarrollo propiamente dicho. (La participante más reciente, la mujer diaspórica financiarizadora, no se encontraba entre el público activista/académico de Hyderabad. Está en el Cairo, en Pekín, en la Banca Mundial de Mujeres. El 14 de julio de 1997, Madeleine Albright, promocionando a la OTAN en Praga entre lágrimas y hablando como una mujer diaspórica que ha vuelto por fin a casa, entremezclando frases en checo y frases en inglés, desplazó la celebración de la toma de la Bastilla en la Embajada francesa.)

Tal vez a causa de esta participación en la globalización, en Estados Unidos, los mismos estudiantes que dedican gran cantidad de tiempo y dinero (becas de investigación en el extranjero, cartas de recomendación, etc.) para adquirir un dominio suficiente de las lenguas hegemónicas como para entender a Lacan o Negri –por no mencionar a Heidegger o Marx–, piensan que proponer el aprendizaje de la lengua de un grupo migrante es elitista. Mientras que los asuntos internacionales, la economía del desarrollo y la administración de empresas trafican alegremente con la transnacionalidad, los estudios culturales –con un discurso interdisciplinario e incluso posdisciplinario– no recorren el camino del *alfabetismo* (no la maestría) transnacional: ¡demasiado intimidante!⁸⁹. Frente a un grupo tan fuerte, lo que diré a continuación puede parecer particularmente frágil. Pero, aunque cada victoria es una advertencia, no podemos permitirnos olvidar que, en marzo de 1993, el pueblo consiguió expulsar al Banco Mundial del Valle de Narmada, en India.

En provecho del alfabetismo transnacional, la autora de este capítulo circula. Nacionalismo del Sur, Estado del bienestar del Norte. Pasemos ahora al antiguo amo (a la antigua ama) en su modalidad benévola: una exposición de arte local sobre una comunidad migrante en Londres. Culturalismo no revisado representado por un artista itinerante y solidarista que representa con frecuencia a Amnistía Internacional. Cuando propuse que expusiéramos pruebas de que los empresarios étnicos estaban haciendo de proxenetas de las transnacionales y vendiendo a sus mujeres como mano de obra para la superexplotación (bajando los salarios sin control legal), la respuesta del artista colaborador fue que no quería mostrar la explotación sexista dentro de la comunidad. Sólo quería mostrar el racismo blanco. Política cultural. Abdicación de responsabilidad. Todo en los migrantes es bueno. Los blancos son todos malos. Legitimación por inversión. Racismo inverso.

En vez de seguir celebrando el moralismo esencializador de los pares Colonizador/Colonizado, Blanco/Negro, me pareció necesario visibilizar a los ojos de los vi-

⁸⁹ Para algunas sugerencias pedagógicas, véase G. C. Spivak, «Teaching for the Times», en Jan Nederveen Pieterse (ed.), *Decolonizing the Imagination*, Londres, Zed, 1995, pp. 177-202.

sitantes lo que quienes actuaban sobre el terreno sabían: que la separación entre condición migrante y desarrollo permitía poner a miles de trabajadoras a domicilio bangladeshíes no cualificadas del East End de Londres en competencia involuntaria con miles de trabajadoras descualificadas de la industria del textil basada en las exportaciones dentro del propio Bangladés. Estas últimas estaban «ganando» porque costaban 500 libras esterlinas menos por cabeza al año y podían ser una prueba de las «mujeres en el desarrollo». (Nos estamos acercando ahora a las mujeres que desaparecen cuando elogiamos a la diseñadora individualista/feminista: véase la página 343.) La etnicización de la superexplotación femenina es una historia global, un episodio de la misma gran historia que genera nuestra exigencia de transculturalismo: el éxito del proxenetismo lo requiere. Al final, la ignorancia de artista y periodista se recogía en las páginas de *The Guardian* como un ataque por parte de la deconstrucción contra el arte político, porque yo había utilizado la palabra «invisible» para la mano de obra superexplotada de las mujeres.

Este tipo de competencia —entre mujeres localizadas, privadas de agencia [*agency*]

— forma parte de la amplia competencia entre sindicatos del Norte y del Sur, así como entre industrias del Norte y del Sur, dentro del Nuevo Orden Mundial, la cual constituye un obstáculo para cualquier solidaridad internacional, ya sea cultural o económica, que no parta de identidades compuestas, en cualquier frente. He aquí un ejemplo, aunque es posible multiplicarlos indefinidamente, a escalas diferentes y discontinuas:

Al aplicar medidas liberalizadoras preferenciales a Bangladés, Canadá puede tener que ofrecer facilidades parecidas a todos los demás Países Menos Desarrollados, incluidos Vietnam y Haití. Vietnam, en particular, constituye una amenaza potencialmente seria para Bangladés, aunque, en la actualidad, sus privilegios están restringidos por el embargo comercial vigente, dando con ello a Bangladés una pequeña ventaja para emprender la racionalización de sus actividades de exportación en el sector textil⁹⁰.

Esto es lo que se suele describir como «libre mercado». El Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio son manipuladores principales de este tipo de competencia⁹¹. Y no es posible trabajar para deshacer la aporía entre condición-migrante-en-el-racismo y Desarrollo con «D» mayúscula si no se está alfabetizado en términos transnacionales, si no se tiene en cuenta la competencia forzosa. Resulta

⁹⁰ «Impact Study of the Multi-Fibre Arrangement (MFA) on Bangladesh» (documento inédito preparado por Econolynx International, Ltd., Nepean, Ontario, 1992), p. I.

⁹¹ Para una prehistoria fascinante de este conflicto, véase Colleen Lye, «Model Modernity. Writing the Far East», Columbia University (tesis doctoral en preparación), cap. I.

interesante que el mismo artista tenga ahora una exposición titulada «un cementerio de imágenes», sobre Ruanda (donde hace poco pasó doce días), que elogia a las ONG internacionales como única vía correcta de acceso a las imágenes del sufrimiento ruandés. No pongo en duda la seriedad de su conmoción, ni la sofisticación de sus innovaciones en el marco de las convenciones estéticas modernas. Pero la historia excede la buena voluntad personal y debemos aprender a ser responsables, al igual que debemos estudiar para ser políticos. «El mundo ha abandonado a África», dijo el artista a *The Chicago Tribune* (19 de febrero de 1995, p. 27). No hubiera sido esa su impresión si hubiera asistido a uno de los seminarios de mi universidad o si hubiera leído los boletines regulares del Banco Mundial, sobre los mercados de valores «emergentes». En ausencia de un análisis global, un sensacionalismo ocultado con ostentación (sus fotografías estaban en cajas selladas, una técnica que ya he visto copiada) repite el horror chirriante del sensacionalismo suministrado en abundancia⁹².

Desde nuestros nichos académicos y de «trabajo cultural», podemos suplementar los movimientos que circundan el planeta con la «transversalización» [*mainstreaming*], en algún punto entre el pluriempleo y la educación de la opinión pública. Mi ejemplo es un catedrático de economía, así que la intervención podría parecer demasiado *ad-hoc*. Pero no carece de importancia, creo, que sea difícil encontrar un ejemplo literario o artístico de transversalización [*mainstreaming*] global (ni anticolonialismo romántico, ni antiimperialismo grandilocuente). ¿Estética y política? Piénsese bien, aunque el nacionalismo estadounidense nostálgico no lo haga. Mi ejemplo por el momento es Amartya Sen, cuya defensa del apoyo de la educación superior en el Sur, frente a la insistencia por parte del Banco Mundial de que habría que quitar importancia a la educación superior en los países en vías de desarrollo porque resulta improductiva, viene muy al caso⁹³. A la par, mi propia universidad ha

⁹² Parece haber un intento de singularizar la estadística en su trabajo más reciente, que se centra en los ojos de una mujer testigo del horror (aunque para esta espectadora había demasiado tiempo para leer el texto patético del artista y demasiado poco tiempo para mirarse a los ojos, primer gesto del cara a cara ético). Frente a esto, tenemos *Rwanda Not So Innocent. When Women Become Killers*, Londres, African Rights, 1995, que sugiere que las mujeres participaron de manera masiva en el genocidio. He oído desacreditar esta idea con el argumento de que Rakiya Omar, una de las codirectoras de African Rights, es simpatizante tutsi. Resulta difícil pasar del alfabetismo transnacional a un examen preciso de las «posiciones de sujeto asignadas». Doy las gracias a Mahmood Mamdani por proporcionar el material para una valoración histórica en *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton, Princeton University Press, 1996) y por darle continuidad presentando una explicación en «From Conquest to Consent as the Basis of State Formation. Reflections on Rwanda», *New Left Review* 216 (marzo-abril de 1996), pp. 3-36.

⁹³ Sobre esta defensa, véase Amartya Sen, *Education and Training in the 1990s. Developing Countries' Needs and Strategies*, Nueva York, UN Development Program, 1989. Sobre la argumentación del

ganado un concurso y ha inaugurado un programa financiado por el Banco Mundial al que pueden acceder burócratas de rango medio de los países en vías de desarrollo. Adoctrinamiento de alto nivel en la Columbia University sí, pero educación superior en Dacca o en Delhi no.

En el contexto contemporáneo, en el que el mundo está dividido en líneas generales simplemente en Norte y Sur, el Banco Mundial y otros organismos internacionales pueden dividir el mundo en mapas que visibilizan la cualidad irreductiblemente abstracta de la geo-grafía. Uno de los principios rectores de la geografía («nación»), al estar enredado de manera inextricable con el misterioso fenómeno del lenguaje (síntesis con el otro absoluto) y el nacimiento (propio tanto de la vida genérica [gestación] como del ser genérico [Ley]), revela y borra al mismo tiempo este carácter abstracto⁹⁴. Pero las fronteras que cubren como una malla estos nuevos mapas o «sistemas de información» casi nunca son nacionales o «naturales». Son fronteras de inversión que cambian constantemente, porque la dinámica del capital internacional se mueve a gran velocidad. Una de las fuerzas motrices nada despreciables en el trazado de estos mapas es la apropiación de los ecosistemas del Cuarto Mundo en nombre del Desarrollo. Nos volvemos hacia el «informante nativo» propiamente dicho, apropiado cada vez en mayor medida en la globalización.

Lo prenatal se globaliza ahora, después de una inserción desigual en la forma de aparición de la nación.

Es posible encontrar una similitud en la explotación entre la apropiación de tierras y la reforestación practicada contra las Primeras Naciones de las Américas, la destrucción de los bosques de renos de los suomis de Escandinavia, Finlandia y Rusia, la tala de árboles y la plantación de eucaliptos a gran escala contra las naciones originales de India y el llamado Plan de Acción contra las Inundaciones, en perjuicio de los pescadores y campesinos sin tierra de Bangladés, miembros honorarios del Cuarto Mundo. De hecho, este tipo de similitud existe potencialmente entre todas las primeras civilizaciones a las que se ha hecho retroceder y se ha echado a un lado para abrir paso a elementos geográficos más tradicionales del mapa y del mundo actuales.

Sobre el cuerpo de este mundo Norte/Sur y para conservar la descabellada cartografía del mapa del Banco Mundial, se practica otro tipo de unificación ulterior.

Banco Mundial, véase George Psacharopoulos, *Higher Education in Developing Countries. A Cost-Benefit Analysis*, World Bank Staff Working Paper 440, Washington, World Bank, 1980; y *Education for Development. An Analysis of Investment Choices*, Nueva York, Oxford University Press for the World Bank, 1985.

⁹⁴ Véase G. C. Spivak, *Outside, in the Teaching Machine*, cit., p. 69.

Tal como mencioné antes, se están eliminando las barreras entre frágiles economías nacionales y capital internacional y las posibilidades de una redistribución social en los denominados Estados en vías de desarrollo, en el mejor de los casos inciertas, están desapareciendo de manera aún más clara. Lo que tenemos que señalar en este punto es que los Estados-nación en vías de desarrollo no sólo están ligados por el hilo común de una pérdida ecológica profunda, la pérdida de bosques y ríos como base de la vida, sino también asediados por la complicidad, aunque parezca remota, entre las líneas de poder de los encargados del desarrollo local y las fuerzas del capital global. La ignorancia que, con respecto a esta complicidad, demuestran, en el mejor de los casos, los teóricos de un discurso fácil de la globalidad o aquellos que todavía andan refunfuñando contra el imperialismo a la vieja usanza no es ningún secreto para la iniciativa de un movimiento global por una justicia ecológica no eurocéntrica.

¿Por qué no eurocéntrica? Los teóricos que solían calificar los nuevos movimientos sociales de antisistémicos dicen ahora que el futuro está en sus manos⁹⁵. Pero son escépticos porque, tomando la Comunidad Económica Europea como modelo, creen que estos movimientos quieren el poder del Estado. Sin embargo, si desplazamos el centro de atención de la CEE, el Estado en vías de desarrollo, a pesar de que negocie con el nacionalismo y continúe siendo el emplazamiento de la justicia y la redistribución, se encuentra en una situación tal que ya no constituye el principal escenario para estos movimientos, que deben aspirar a tener un alcance global. Estos movimientos que circundan el planeta tienen que mantenerse detrás del Estado, asediado como está, por dentro, por las fuerzas de la colonización interna y la burguesía local y, por fuera, por las restricciones económicas cada vez más ortodoxas llegadas con la reestructuración económica global. Por lo tanto, la toma del poder del Estado no forma parte del programa principal del movimiento global no eurocéntrico por la justicia ecológica. De hecho, los partidos de la izquierda electoral con frecuencia lo consideran insuficientemente político. La centralidad de lo que sólo podemos llamar nacionalismo o incluso localismo nacionalista en el seno de una globalización impulsada por la estrategia, y no por la crisis, excede sin duda el estudio benévolo de «otras culturas» en el Norte. En este contexto, no resulta difi-

⁹⁵ Si el ex secretario de Estado Lawrence Eagleburger constituye un ejemplo representativo, los responsables políticos estadounidenses ni siquiera conocen el término. El 21 de marzo, el secretario de Estado Eagleburger especificó con acierto que los terrenos de intervención política del siglo XXI eran las armas de destrucción masiva, el medio ambiente y las finanzas globales: si Estados Unidos no desarrollaba verdaderas líneas de intervención en estos terrenos, pronto se vería abocado a ser el reacio e incómodo policía del mundo. ¿Resulta alentador que no tuviera conocimiento de la existencia de la resistencia persistente y focalizada de los nuevos movimientos sociales no eurocéntricos? En la misma ocasión, el editor de *Foreign Affairs* —un miembro de la diáspora sudasiática— hizo el apunte mencionado en la nota 10. Sin duda, tenía conocimiento de la existencia de estos movimientos y mostraba el desdén correspondiente.

cil cultivar el «posnacionalismo» en beneficio de la financiarización global a través de la «sociedad civil internacional» de la empresa privada, sorteando a cada Estado, cuyas poderosas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) colaboran con las organizaciones de Bretton Woods, con la mediación de las nuevas Naciones Unidas.

A este respecto, no se puede ignorar la conexión, de hecho, la complicidad, entre la burguesía del Tercer Mundo y los migrantes en el Primero. Por más importante que sea reconocer el subespacio afectivo en el que los migrantes, en particular aquellos que pertenecen al subproletariado, deben soportar el racismo, *si* estamos hablando de la globalidad, uno de los dolorosos imperativos de lo imposible dentro de la situación ética es que tenemos que admitir que los intereses del migrante están del lado del capital global dominante, aunque sea de manera remota. El migrante se encuentra en el espacio del Primer Mundo. Mi apoyo al activismo metropolitano contra la explotación de raza, género y clase del subproletariado migrante es total, pero aquí estamos hablando de la globalidad. Hay algunas lecciones difíciles que debemos aprender. Esto hay que tenerlo particularmente presente en la medida en que constituye también la línea de exportación/importación de los partidos nacionales religiosos del Sur al entorno de los estudios culturales del Norte. (La división se ve aún más exacerbada en tanto que se pide al movimiento sindical del Norte que burle hasta el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio [GATT], invocando las «violaciones de derechos humanos», a la par que, como parte de la reestructuración económica, el Banco Mundial exige la privatización y el diezmo de sindicatos del Sur, sindicatos que podrían hacer campaña en pro de una legislación laboral más humana. Más sobre esta cuestión después.)

Tras haber visto el poderoso y arriesgado papel desempeñado por la teología de la liberación cristiana, algunas de nosotras soñamos con teologías de la liberación animistas que circunden la visión tal vez imposible de un mundo ecológicamente justo⁹⁶. A decir verdad, el nombre teología es ajeno a este pensamiento. La naturaleza es también sobrenaturaleza en esta manera de pensar y conocer. (Por favor, tengan por seguro que no estoy postulando una mente tribal generalizada.) Ni siquiera el «sobre», tal como se lee en «sobrenatural», da en el clavo. En este pensamiento, la naturaleza, el otro sagrado de la comunidad humana, está sujeta a la estructura de la responsabilidad ética. Ninguna teología de la trascendencia individual, de no estar en este mundo más que en espera del siguiente, por más que se minimice el siguiente, puede conducirnos a esto.

⁹⁶ Para una crítica de los riesgos de las teologías de liberación latinoamericanas, véase Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 175-205.

De hecho, estoy convencida de que la internacionalidad de la justicia ecológica en ese mundo no escindido e imposible con el que debemos soñar, de cara a cuya imposibilidad debemos trabajar, obsesivamente, no se puede alcanzar invocando ninguna de las denominadas grandes religiones del mundo, porque la historia de su grandeza está imbricada de manera demasiado profunda con el relato del flujo y reflujo del poder. En el caso de la India hindú, una expresión tan espeluznante para nosotras como la de «Europa cristiana», ninguna reinención de la poesía de la naturaleza del *Rg-veda*, por amplia que sea, bastará, desde este punto de vista, para deshacer esa historia. No me cabe duda de que debemos aprender a aprender de las filosofías ecológicas prácticas y originales del mundo. De nuevo, no estoy romantizando, la teología de la liberación no romantiza a cada cristiano. Estamos hablando de utilizar el discurso movilizador más poderoso del mundo de determinada manera, para mejorar el planeta y no sólo el Cuarto Mundo. Lo repito porque es muy fácil desechar esta idea tachándola de moralismo quijotesco. La única manera de intentar este aprendizaje es suplementando el esfuerzo colectivo con amor. Merece el nombre de amor ese esfuerzo (que no se controla, pero que hay que forzar) lento, atento desde ambos lados (¿cómo se gana la atención de los subalternos sin coerción ni crisis?), transformador de las mentes de ambos lados, dirigido a la posibilidad de una singularidad ética indeterminable que nunca es una condición sostenible. Los esfuerzos colectivos deben apuntar necesariamente a cambiar las leyes, las relaciones de producción, los sistemas de educación y la atención sanitaria. Pero sin el contacto responsable uno-a-uno que cambia las mentes, nada se sostendrá⁹⁷.

⁹⁷ Después de mi intervención sobre la destrucción de una cultura ecológica secular en Bangladés con la transformación de la propiedad comunal, la sustitución del aprendizaje por el dominio informático y la subsiguiente conversión del país en materia prima para los mapas de la inversión, Andrew Steer, subdirector del Departamento de Medio Ambiente del Banco Mundial, observó que había estado «dando un sermón» (Parlamento Europeo, 28 de abril de 1993). Y, sin embargo, con los nuevos acuerdos sobre capital intelectual del GATT, los pueblos indígenas y rurales del Sur ven como el Norte se apropia, patenta y les «revende» el saber que ellos mismos producen, sin ningún intento de aprender los biorritmos concomitantes, que deconstruyen una y otra vez la oposición entre humano y natural. No soy lo suficientemente «responsable» dentro de una tradición sacrificial como para poder adivinar, sin contaminación antropologista, cómo esto se transfiere a lo humano/animal. La «Nueva Internacional» de Derrida resulta tan pretenciosa y poco convincente (véase G. C. Spivak, «Ghostwriting», cit., para un análisis más extenso) precisamente porque él no es «responsable» en este terreno y, al escribir sobre la *aimance* (¿amoridad? «amancia» suena cómico) de una manera tan críptica y prolija, el concepto queda para siempre a salvo de una puesta a trabajar (J. Derrida, *The Politics of Friendship*, cit., p. 8). Las conferencias de Naciones Unidas brindan sendos pretextos para desbaratar estos esfuerzos y reconducirlos en beneficio, no de lo social, sino del capital, en nombre de una ética sobre cuya obtención apenas saben nada. Las más culpables, justamente porque se animan a ser testigos de semejante espectáculo, son supuestas feministas estadounidenses cuyo «activismo» se limita a

Unas palabras sobre la singularidad ética, que no es un nombre *chic* para contactar con las masas ni para participar del sentido común popular. Es algo que puede describirse a través de la siguiente situación, mientras tengamos presente que (a) estamos fenomenizando figuras y (b) *no* estamos hablando de la alteridad radical:

Todos sabemos que, cuando nos comprometemos intensamente con *una* persona, las contestaciones (las respuestas) vienen de ambos lados. Llamemos a esto responsabilidad o capacidad de «respuesta» o de rendir cuentas [*accountability*]. También sabemos, y si no lo sabemos es que hemos tenido mala suerte, que en estos compromisos, queremos revelar y revelar, sin ocultar nada. Sin embargo, a ambos lados, persiste la sensación de que hay algo que no ha llegado al otro lado. A esto es a lo que llamamos el secreto: no se trata de algo que se quiere ocultar, sino de algo que se quiere revelar desesperadamente en esta relación de singularidad y responsabilidad y de voluntad de rendir cuentas [*accountability*]. (Sería más filosófico decir que «secreto» es el nombre dado al hecho o posibilidad de que no todo llega al otro lado. No importa.) En este sentido, podemos dar a la singularidad ética el nombre de encuentro secreto. (Por favor, adviértase que no estoy hablando de encontrarse en secreto)⁹⁸. Nos acercamos a la singularidad ética cuando las respuestas fluyen desde ambos lados. De otro modo, la idea de que, si la persona a la que estoy beneficiando se me parece y tiene mis derechos, estará mejor, no empieza a revelar-borrar la relación ética (im)posible. (Tampoco lo hará una actitud de admiración incondicional por la persona como ejemplo de su cultura.)

Entre los indios aborígenes, conozco a un pequeño porcentaje del pequeño porcentaje que quedó «descatalogado» en 1952^c. A estos tribales que habitan en los

organizar estas conferencias con un complejo de autoridad feroz y un ansia insaciable de publicidad. Utilizo estos adjetivos violentos intencionadamente, para prevenir contra toda pretensión de haber construido una solidaridad que proceda de estos pagos, para «trabajar sobre la pantalla» de la producción de las imágenes concomitantes. Tengo entendido que Naciones Unidas planea crear un organismo que supervise la protección de los derechos indígenas a la propiedad intelectual. Semejante proyecto, ahora tal vez necesario, nace en la violencia de una violación del «comunismo» originario del/la Aborígen y en un sometimiento que lo/la convierte en objeto de protección imperial.

⁹⁸ Esta reflexión debe mucho a los escritos dispersos de Derrida sobre la responsabilidad: he intentado poner a trabajar mi interpretación de la misma en «Responsibility», *Boundary 2* 21, 3 (otoño de 1994), pp. 19-49. El tema del secreto es mi vulgarización de un momento en Jacques Derrida, «Passions», en David Wood (ed.), *Derrida. A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell, 1992.

^c Las tribus descatalogadas o *denotified tribes* son las tribus que aparecían recogidas en la Ley de Tribus Delinquentes de 1871, por la cual las autoridades coloniales británicas definían a todo un conjunto de tribus indias como delinquentes y «adictas a la comisión sistemática de infracciones para las que no se admite fianza». Una vez que una tribu quedaba catalogada como delincuente, todos sus miembros tenían la obligación de registrarse en el juzgado local: no hacerlo constituía un delito bajo el Código Penal Indio. La ley de Tribus Delinquentes de 1952 revocó esta catalogación, con lo que las co-

bosques, definidos por los británicos como «tribus delincuentes», no sólo les abandonaron a su suerte los propios británicos, sino también las civilizaciones hindú y musulmana de India. No son «radicales». Pero, al haber sido abandonados a su suerte (a diferencia de los grupos étnicos más numerosos), cumplen con determinadas normas culturales, pensando, como nosotros, que la cultura es la naturaleza, y ejemplifican determinadas actitudes que pueden sernos, a nosotros que las hemos perdido, extremadamente útiles en nuestro atolladero global. Su texto cultural activo es tan intrincado y tan inaferrable como el de cualquier otro grupo. No estamos proponiendo tomar su cultura, sino utilizar algunos residuos para combatir la pauta dominante, que nos ha cambiado irreductiblemente. A ellos mismos les interesa cambiar su modelo de vida y, en la medida en que podamos, también a nosotros nos debería interesar acompañarles en ese deseo. (Más adelante, consideraremos la idea de los aborígenes australianos de la «pérdida de lengua».) Pero, ¿acaso debe esa parte de su hábito cultural que interioriza las técnicas de su sensatez ecológica prenatal perderse irremediablemente para la justicia planetaria en el proceso, necesitado con tanta urgencia, de integración como minoría en el Estado moderno?

En busca de «nuestra cultura» en la historia del presente, nos encontramos con otro grupo «prenacional» encajonado en la dudosa «unidad» de un colectivo estadístico: las mujeres subalternas. Desde este punto de vista, si el movimiento ecológico no eurocéntrico nos ofrece una visión de un mundo no escindido, el movimiento de las mujeres contra el control demográfico y la ingeniería reproductiva nos ofrece otra. También en este caso, el papel del Estado es interpretable. Hipotecado como está por las fuerzas del Nuevo Orden Económico Mundial, se pliega a los dictados del control demográfico internacional. Cuando McLuhan escribe que la «ecología desplaza el “peso del hombre blanco” sobre las espaldas del “hombre de la calle”» (véase la p. 355), anticipa exactamente la lógica de la tetera de las políticas actuales de control demográfico internacional. Se atribuye el agotamiento de los recursos mundiales al estallido demográfico del Sur. Y, por lo tanto, a las mujeres más pobres del Sur. Esto —convertir a las mujeres en un tema— se toma a su vez como justificación de la denominada ayuda y sirve para desviar la atención del sobreconsumo del Norte: las dos caras de la globalización. El propio McLuhan, por supuesto, no pensó en absoluto en las mujeres. Pero, en la actualidad, en el mundo

munidades tribales previamente «catalogadas» quedaron «descatalogadas». Sin embargo, se instituyeron una serie de Leyes sobre Delincuentes Habituales, que exigían que la policía investigara las tendencias delincuentes de un sospechoso y si su ocupación «favorecía una forma de vida ordenada». En este marco, las tribus «descatalogadas» volvieron a ser clasificadas como delincuentes habituales en 1959. [N. de la T.]

postsoviético, cuando la globalización es el nombre del juego, se activa un topos mucho más antiguo. En el capítulo III, planteé que, para marcar el momento en que nace, a partir del caos interno, no sólo una sociedad civil, sino una sociedad buena, se invocan con frecuencia acontecimientos singulares que rompen la letra de la ley para instituir su espíritu, y que la protección de las mujeres por parte de los hombres brinda a menudo este tipo de acontecimiento. En esta fase del capitalismo/feminismo, lo que tenemos son mujeres capitalistas salvando a las subalternas. WID (*Women in Development*, Mujeres en el Desarrollo) es una filial de la USAID y WEDO (*Women in Environment and Development Organization*, Organización de Mujeres en el Medio Ambiente y en el Desarrollo) es en términos generales una organización no gubernamental internacional, controlada por el Norte, con ilustres mujeres del Sur que hacen de portavoces. Este maternalismo y este sororalismo hacia las mujeres en el desarrollo constituyen también una manera de silenciar a la subalterna y habría que situarlos junto al ejemplo específico presentado en el capítulo III⁹⁹.

La estudiosa diaspórica o perteneciente a una minoría étnica que piensa la transnacionalidad debe estar lo suficientemente alfabetizada para preguntarse: *cui bono*, ¿trabajar *para* quién?, ¿en beneficio de quién? En «The Body as Property. A Feminist Re-Vision» [El cuerpo como propiedad. Una re-visión feminista], Rosalind Pollack Petchesky cita apenas unas líneas de Farida Akhter, una activista bangladesí, para, a continuación, sustituirla por Carole Pateman, cuya «crítica» le parece que tiene «afinidades» con la de Akhter, pero que es «más sistemática y abarcadora». No contenta con silenciar a Akhter mediante una sustitución, procede seguidamente a ofrecer una alternativa «feminista» a este tipo de «esencialismo» a través de la etnografía (¡las mujeres tribales de Nueva Guinea no pueden ser diferentes de las mujeres explotadas por el posfordismo en Bangladés!), el París del siglo XVI, «los orígenes europeos modernos de la ideas sobre la posesión del propio cuerpo» entre las mujeres de los *Levellers* británicos y, por último, la obra de Patricia Williams, la jurista afroamericana. Ésta es la versión que ofrece de Akhter:

Farida Akhter, una activista e investigadora de la salud de las mujeres en Bangladés, condena «el derecho individual de la mujer sobre su propio cuerpo» en tanto que «reflejo inconsciente de la ideología patriarcal-capitalista [...] basada en la lógica del individualismo burgués y en el impulso interno de la propiedad privada». De acuerdo con Akhter, la idea de que una mujer posee su cuerpo lo convierte a éste en

⁹⁹ Para un informe detallado sobre el Control Demográfico Internacional, véase G. C. Spivak, «A Reply to Gro Harlem Bruntland», *Environment* 37, 1 (enero-febrero de 1995), pp. 2-3.

una «fábrica reproductiva», lo objetualiza y niega que la capacidad reproductiva sea una «fuerza natural que llevamos con nosotras». Detrás de su llamamiento por una «nueva relación social» con respecto a esta «fuerza natural» de la mujer, hay una escisión entre la mujer «natural» y la mujer «social» que lleva a Akhter más cerca de la adopción esencializada de la «diferencia» de las feministas radicales de lo que podría sugerir su marco de referencia marxista¹⁰⁰.

En el Libro I de *El capital*, Marx escribe que el eje central de la resistencia socialista es entender que la *fuerza* de trabajo es la única mercancía en la que se libra una lucha dinámica (*Zwieschlächtigkeit*) entre lo privado y lo socializable. Si el obrero va más allá de pensar el trabajo como *Privatarbeit* o trabajo privado y lo percibe como una mercancía potencial (fuerza de trabajo) del que él/ella es el sujeto parcial (ya que la fuerza de trabajo es una media abstracta), puede empezar a resistirse a la apropiación del plusvalor y desviar el capital hacia la redistribución social. Como alguien que organiza a diario luchas contra la transnacionalización, Akhter espera una cierta familiaridad con esta primera lección de preparación para la resistencia. El significado trivial de proletario es que es aquel o aquella que no posee más que su cuerpo y, por lo tanto, es «libre». Si nos quedamos atascados en esta definición, no hay posibilidad de socialismo, sólo de empleo en la nave industrial. Esta *Zwieschlächtigkeit* entre «privado» y «social» (trabajo y fuerza de trabajo) es la «escisión» de Akhter entre «natural» y «social». Nótese que, siguiendo a Marx, Akhter utiliza «fuerza», término que Petchesky sustituye por «mujer». Y, de hecho, hay cierta paradoja en este punto: ¿que lo «natural» del cuerpo humano debería ser susceptible de «socialización»? ¿Por qué habla Akhter de «fuerza reproductiva»? Porque, como alguien que trabaja contra los estragos que genera la ingeniería reproductiva individualista/capitalista, es consciente a diario de que la fuerza de trabajo reproductiva se ha socializado. Cuando exige una «nueva relación social», utiliza la expresión en el sentido marxista estricto de «relaciones sociales de producción». Nueva porque la distinción marxista entre todas las demás mercancías y la fuerza de trabajo no tendría validez en este caso. Las mercancías producidas no son cosas, son niños, también ellos codificados dentro de la forma del valor afecto. El personalismo estadounidense no es capaz de pensar la arriesgada formulación que hace Marx del uso resistente de la fuerza de trabajo socializada, de la misma manera en que reduce la arriesgada metapsicología de Freud a un psicoanálisis del ego. Además, en

¹⁰⁰ Rosalind Pollack Petchesky, «The Body as Property. A Feminist Re-Vision», en Faye Ginsburg y Rayna Rapp (eds.), *Conceiving the New World Order*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 394-395. Véase también Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Londres, Polity Press, 1988 [ed. cast.: *El contrato sexual*, traducción al castellano de M.^a L. Femenías, Barcelona, Anthropos, 1995].

la medida en que su sujeto implícito es el agente del liberalismo burgués basado en derechos, no puede pensar en el cuerpo que se posee como un camino sin salida desde la perspectiva proletaria. No puede ser más que el titular de un cuerpo legal «abstracto» codificado como «concreto». (Por otro lado, es verdad, desde luego, que el feminismo de Naciones Unidas, con base en Estados Unidos, trabaja en beneficio de la financiarización global, también llamada desarrollo. Aquí debería decir de Petchesky lo que dije de Brontë y Freud en los capítulos II y III. Akhter expresa un sentir parecido, de manera más sencilla, al hablar de «reflejo inconsciente».) Por cierto, también es posible que la escisión entre «natural» y «social» sea esa escisión entre vida genérica y ser genérico que el joven Marx presenta y desplaza en su obra posterior, convirtiéndola en escisión entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad: el límite a la planificación. Ya mencionamos esta cuestión en nuestro análisis de Jameson al principio de este capítulo.

Hace falta el ritmo de la enseñanza en el aula para mostrar cómo el feminismo con base en Estados Unidos es incapaz de reconocer la sofisticación teórica en el Sur, que no puede ser para aquél sino el depósito de una «diferencia cultural» etnográfica. Baste decir aquí, con todos los respetos, que Carole Pateman no es sin duda una versión más «sistemática y abarcadora» de Akhter. En su excelente análisis del matrimonio y la prostitución, Pateman amplía la discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo; Akhter está en contacto con el capital transnacional, que ve el cuerpo como un texto: no se puede responder su exigencia de una nueva relación social de producción en el Nuevo Orden Mundial (financiarización postsoviética, patentes sobre el ADN del cuerpo subalterno para la especulación farmacéutica, etc.) citando la antropología y la Edad Moderna europea¹⁰¹. Tampoco se trata,

¹⁰¹ Tal como se ha puesto reiteradamente en conocimiento de la lectora, el programa oculto de este libro, en la medida en que la autora alcanza a conocerlo, es seguir la pista del «informante nativo». Las patentes sobre el ADN («las pretensiones estadounidenses sobre grandes trozos del “genoma” humano») son el camino sin salida del informante nativo como «nuevo proletario», sin otra propiedad que su cuerpo, mientras la carretera del poscolonialismo accede al feminismo burgués. Para un resumen de los debates —como punto de partida, no como autoridad máxima—, véase *People, Plants, and Patents. The Impact of Intellectual Property on Trade, Plant Biodiversity, and Rural Society*, Ottawa, International Development Research Centre, 1994. El fragmento citado pertenece a la p. 116. Doy las gracias a Farhad Mazhar por haberme dado este libro. Mientras imprimo la copia final de este texto, me encuentro con «The Biotech Century. Human Life as Intellectual Property», de Jeremy Rifkin, en *The Nation*, 13 de abril de 1998, pp. 11-19. Se trata de un buen artículo, lleno de datos, y, como está dirigido a los lectores de *The Nation*, habla de que «[p]robablemente, nuestro propio sentido del sí-mismo y de la sociedad *cambiará*» en el futuro e invoca paralelismos consoladores de la historia europea: «[c]omo lo hizo cuando el incipiente espíritu renacentista recorrió toda la Europa medieval hace más de 600 años» (p. 11, cursiva mía). Lo que sostengo es que cuando alguien del hemisferio Sur muestra este sentido cambiado no somos capaces de reconocerlo. Aunque el pasaje recién citado tiene un timbre extrañamente optimista, al final

en efecto, de citar a gente de color para contraponerla a otra gente de color, sino de entender el análisis. Con todo, es posible que la peor parte de la argumentación sea el uso que se hace de Patricia Williams. No puedo comentar aquí el programa ético-político de silenciamiento de la voz crítica del Sur a través de una mujer de color en el Norte. Cuando menos, debería ser evidente que la constitución abusiva del cuerpo en la esclavitud no es la socialización del cuerpo en la explotación. No se puede utilizar la matrilinealidad de la esclavitud como pretexto afectivo para la mercificación de la fuerza de trabajo reproductiva. La propia Williams deja bastante claro que la afroamericana subproletaria contemporánea quiere *sentir* que posee su cuerpo en reacción contra su historia y su situación específicas. Y esa situación es la contradicción del uso de la esclavitud para promover el capitalismo industrial. Patricia Williams escribe sobre este uso, esta transición, dentro del sistema jurídico-legal estadounidense. No se la puede utilizar para «refutar» la dura situación coyuntural del Sur. Las mujeres de un mundo transnacional (nótese el uso que hace Petchesky de la representación artística como prueba a través de las artistas diaspóricas Mira Nair y Meena Alexander, ambas de origen indio; por no hablar de que, en la transnacionalización, los casos de Bangladés e India son totalmente diferentes) deben guardarse de la política de apropiación de la teoría.

Los que circundan el planeta no tienen ni tiempo ni dinero para la fanfarria. «Lazos entre mujeres individuales, investigación crítica y de base». Cuando se las ve en funcionamiento, estas formulaciones discretas del folleto de publicidad de FINRRAGE (*Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*, Red Feminista Internacional de Resistencia a la Ingeniería Genética y Reproductiva) constituyen señales de ese camino de dos direcciones, donde el otro comprometido hace de profesor cuando hace falta.

Si en la ecología que circunda el planeta, por un lado, nos enfrentamos al Banco Mundial y, por otro, aprendemos a granjearnos un encuentro secreto (im)posible, en este tipo de iniciativa feminista contra el control demográfico y la ingeniería genética, por un lado, el movimiento hace frente a las farmacéuticas multinacionales,

del artículo, el señor Rifkin pone de manifiesto la correspondiente aprensión. «¿Qué podrá significar para las siguientes generaciones crecer en un mundo en el que [...] la propia vida [se reduzca] a un estatuto objetualizado?», pregunta (p. 19). El movimiento ético posnietzscheano de la deconstrucción, donde el texto metapsicológico del cuerpo –Derrida menciona específicamente el texto genético ya en *De la gramatología*– es una figura de la alteridad que define lo humano como ser llamado por el otro –a la responsabilidad–, en vez de como depositario de una «cualidad única y esencial» que sólo puede clamar por derechos. A decir verdad, dentro del cálculo político-legal, es muy posible que los «derechos genéticos» se presenten como «la cuestión fundamental de la edad futura» (p. 19). Y, dada la explotación del genoma humano del hemisferio Sur, así debería ser. Escribimos con la esperanza de que esta cuestión no pierda la sombra ética que se proyecta sobre ella: el sentido del cuerpo escrito como experiencia de lo imposible.

pero, por otro, existe de nuevo ese ritmo lento y suplementador del encuentro secreto. De otro modo, la feminista metropolitana acaba con demasiada frecuencia pidiéndoles a todas las mujeres que se vuelvan como ella: ciudadanas de un mundo sin salida. La recodificación del *pouvoir/savoir* de las mujeres en la globalidad es un campo inmenso de estudio. El aborto como derecho o asesinato, lo *queer* como preferencia o pecado y el alquiler de úteros como realización o comercio no son sino tres elementos en su seno. No es posible emprender en estas páginas una consideración de este desbaratamiento epistémico.

Hay otro elemento en esta tarea necesaria e imposible de la resistencia al Desarrollo que circunda el planeta como estrategia de desarrollo alternativo: la organización de las trabajadoras a domicilio bajo condiciones de «hiperexplotación».

Este tipo de trabajo femenino se remonta a antes del capitalismo y, por lo tanto, dentro de una trayectoria lineal, lo precede. Constituye la exacerbación, en la globalidad, de un fenómeno residual que ya acompañaba al capitalismo industrial. Con la externalización internacional y, ahora, con el capitalismo posfordista, se extiende desde la hiperexplotación en las Islas de Arán hasta el teletrabajo de alta tecnología desempeñado desde el ordenador de casa. Ahora mujeres de todo el mundo se encuentran en esta unidad catacrésica abstracta —este «destino común»—, absorbiendo, al trabajar en casa, muchos de los costes de gestión, de atención sanitaria, de seguridad en el puesto de trabajo, etc. Por lo tanto, debemos aprender a no tratar el trabajo a domicilio como un fenómeno periférico, como si no fuera más que una continuación de los servicios no remunerados en el hogar. Debemos seguir intentando una deconstrucción de la brecha entre la casa y el trabajo en la ideología de nuestra lucha global por llegar a ese fundamento femenino (y coronamiento: la generización utiliza alianzas de clase poniéndolas en el escaparate) que sostiene el capital global contemporáneo¹⁰². Tenemos que afrontar esta difícil verdad: que la generización interiorizada por parte de las mujeres, percibida como elección ética dentro de determinada inscripción «cultural», acepta la explotación, de la misma manera en que acepta el sexismo, en nombre de una convicción voluntariosa de que ésta es la manera de ser buena como mujer, incluso ética como mujer. Debemos luchar para que se aprueben leyes y mantenernos vigilantes para que se apliquen. Pero la verdadera fuerza de la lucha nace cuando las actrices reales contemplan la posibilidad de que organizarse contra el trabajo a domicilio no significa dejar de ser una buena mujer, una mujer responsable, una mujer real (por lo tanto, con un marido y un hogar), una mujer; y, a partir de ahí, caminan con nosotras, dentro de una estructura de respuestas en ambas direcciones, hacia la posibilidad de presuponer que hay algo más

¹⁰² Véase Swasti Mitter, *Common Fate, Common Bond*, Londres, Pluto Press, 1986; y Carol Wolkowitz y Sheila Allen, *Homeworking. Myth and Reality*, Londres, Macmillan, 1987.

que la mera tarea de pensar desde ambos lados: que hay más de una manera de ser una buena mujer¹⁰³. Aquí la «cultura» restringe y tenemos que unirnos a aquellos y aquellas que, desde dentro de la inscripción cultural, se unen para levantar la restricción.

Si bien ninguna descripción de los movimientos contemporáneos que circundan el planeta es completa si no menciona la lucha por la justicia para las trabajadoras a domicilio, el trabajo a domicilio es, estrictamente hablando, un fenómeno en buena medida urbano. Está relacionado con la «aldea global» en tanto que esta expresión tiene el tenor de la reivindicación que hacen McLuhan y Lyotard de las apropiaciones de lo rural. En los movimientos por la justicia ecológica, medioambiental y reproductiva, lo rural-local lidera lo global y «la aldea» es una metáfora-concepto contaminada por lo empírico.

La aldea debe enseñarnos a hacer del planeta un mundo. Debemos aprender a aprender. De lo contrario, los estudios culturales no son más que un síntoma. La electronización de la biodiversidad es el último truco del colonialismo. Cuando pasamos de aprender a aprender en el encuentro secreto la sensatez ecológica del «comunismo primitivo» a la base de datos informatizada, el cambio de grado es tal que se produce un cambio de cualidad. Del cuidado y la pasión infinitos del aprendizaje, pasamos, soslayando el conocimiento (que ya ha quedado obsoleto), a la cultura posmoderna telemática del dominio informático¹⁰⁴.

¹⁰³ Mumia Abu-Jamal, «The solution is not in the courts but in an awake, aware people», en *Live from Death Row*, Reading (Mass), Addison-Wesley, 1995, p. 102.

¹⁰⁴ ¿Qué significa decir: «A partir de esta publicación, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo iniciará un proceso de consultas con organizaciones de las poblaciones indígenas de América Latina y Central, Asia, el Pacífico y, si es posible, África. Lo que buscaremos es su punto de vista sobre las estrategias más apropiadas para conservar el conocimiento tradicional y para conseguir el reconocimiento de sus innovaciones y aportaciones»? (Sarah L. Timpson y Luis Gómez-Echeverri, «Foreword», en *Conserving Indigenous Knowledge. Integrating Two Systems of Innovation*, PNUD, s.f., p. IV). No se aprenden mentalidades, «epistemes» si se pueden pensar los υποκειμενα, «consultando organizaciones». Para bien o para mal, para cuando estas poblaciones han constituido organizaciones a las que pueda consultar un organismo de Naciones Unidas, la formación discursiva ya se ha roto. Las palabras «conservar» e «integrar» que aparecen en el título del folleto hablan por sí solas. Para bien o para mal, nos estamos enfrentando a una aporía aquí. Cuando el trabajo de ruptura se haya más o menos consumado—cuando la colonización a través de la privatización esté a salvo en su lugar—, entonces, estas integraciones conservadoras adquirirán un alto grado de conveniencia. Éste es el mecanismo por el cual habrán resistido a la prueba del tiempo. Se basa en el éxito de la transformación social imperialista. Lo que planteo no es una posición luddita, sino lo contrario. Acepto las consecuencias de la tecnificación de la llamada inteligencia natural. No se la puede actualizar como se puede hacer con la llamada inteligencia artificial. Los argumentos protésicos a favor de la educación asistida por ordenador y las teorías de la realidad virtual resultan ingenuos en comparación. P. Cloke *et al.*, *Writing the Rural. Five Cultural Geographies*, Londres, Paul Chapman, 1994, intenta liberar lo rural de geografías más positivistas y, en particular, en el caso del artículo de Martin Phillips, «Habermas, Rural Studies and Criti-

Robert Reich, el ex ministro de Trabajo estadounidense, nos dice que:

[E]l capitalismo electrónico [...] permite que los que tienen más éxito se separen del resto de la sociedad. Ahora es posible que los altos directivos, los profesionales y los técnicos se comuniquen de manera directa con sus homólogos en todo el mundo sin depender económicamente de la productividad de la gente con salarios inferiores y menor cualificación. [...] La palabra «comunidad», en estos momentos [...] connota imágenes muy atractivas. Pero, en realidad, muy poca gente vive en municipios socioeconómicamente diversos¹⁰⁵.

Ésta es la parte de «la sociedad telemática del dominio informático» que maneja el conjunto. Estrictamente hablando, el rótulo «poscolonial» pertenecía a una formación discursiva anterior. La comunidad «hiperreal» de «imágenes muy atractivas» que coexisten con una red global secesionista es el sueño del Nuevo Inmigrante¹⁰⁶. Internet puede proveer esta comunidad de imágenes¹⁰⁷. El estilo de vida de copia impresa en tiempo real quiere acceder al enclave cultural blanco o clónico

cal Social Theory», logra repensar lo rural a través de divisiones público-privado que distan mucho de las habituales. Y, sin embargo, al mantenerse dentro de los límites del paisaje euroestadounidense, los autores son bastante incapaces de imaginar cómo se deshace en la actualidad la oposición binaria entre lo rural-local y lo virtual-global y cómo las nuevas formas de resistencia en aquél inciden en éste, aunque la (no)relación de diferendos, analizada en el capítulo anterior, se mantenga en la esfera cultural.

¹⁰⁵ Conversación entre Robert Reich y David Bennahum en «Into the Matrix» [<http://www.reach.com/matrix/meme2-02.html>], 24 de enero de 1996.

¹⁰⁶ Como siempre, con la expresión Nuevo Inmigrante me refiero a la afluencia continuada de inmigrantes desde que, con «[l]a Ley de Inmigración y Nacionalidad del 1 de octubre de 1965», Lyndon Johnson «erradicó tanto el sistema de orígenes nacionales como el Triángulo Asia-Pacífico»: me refiero precisamente a los grupos que escapan a la descolonización, de una manera u otra. «Nadie esperaba que la Ley crearía, por ejemplo, una fuga de cerebros masiva de los países en vías de desarrollo y un aumento de la inmigración asiática del 500 por 100» (Maldwyn Allen Jones, *American Immigration*, Chicago, University of Chicago Press, ²1992, pp. 266, 267). Con el fin de definir el término, he repetido esta nota en otros escritos. Huelga decir que, en la fase postsoviética, las pautas de esta «nueva» inmigración tienen una dinámica que cambia rápidamente. El creciente furor legislativo y electoral contra los inmigrantes debería reforzar la argumentación de mi ensayo. Sin embargo, la comprensión superficial de este furor ha exacerbado la competencia culturalista no analizada que constituye el blanco de mi crítica.

¹⁰⁷ En B. Mathew *et al.*, «Vasudhaiva Kutumbakam. The Hindu in the World», *Diasporas*, de próxima aparición, se ha analizado la imagen que existe en internet del «hindú global». No hay duda de que, en la combinación de identidades estadounidense, se están consolidando dentro de la nueva condición inmigrante, de manera parecida, *mutatis mutandis*, otros «origenes culturales». El libro de Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr. (eds.), *The Dictionary of Global Culture*, Nueva York, Knopf, 1997, una iniciativa admirable, ofrece una posibilidad de salvar las brechas entre los diferentes grupos.

de lo blanco, a la reserva que abastece de «altos directivos, profesionales y técnicos» que pueden «[separarse] del resto de la sociedad [...] [y comunicarse] de manera directa con sus homólogos en todo el mundo», de los cuales habla Robert Reich. Se trata, en otras palabras, del semillero del sujeto global potencial. Este enclave puede contener —en función de sus conexiones de clase— el impulso hacia la museización como parte del entrenamiento de su sensibilidad. El Nuevo Inmigrante profesor de humanidades se relacionará con la institucionalización de semejante impulso.

El Nuevo Inmigrante es el nombre de una figura, en la misma medida en que lo es el Informante Nativo o, a decir verdad, el Poscolonial: una figura tejida en los pliegues de un texto. Si una figura hace visible lo imposible, invita también a la imaginación a transformar lo imposible en experiencia, en rol¹⁰⁸. Y, dada la diferencia entre el capitalismo mercantil (dependiente de la exploración y la conquista) y la financiarización transnacional (el modo de producción que determina la secuencia «poscolonial → nuevo inmigrante»), el rol ahora se experimenta en copia impresa en tiempo real. Los habitantes de Tierra del Fuego y de Nueva Holanda no podían leer a Kant. (El hecho de que Kant no pudiera «leerles» se consideraba por defecto una señal de excelencia.) Las personas de Burkina Faso o Albania pueden rechazar a Fukuyama interpretando el papel de Nuevo Inmigrante, de manera liberal o crítica¹⁰⁹. Estas son las problemáticas abiertas en este capítulo: tienen que ver, digamos, con los esfuerzos multiculturalistas hacia los albaneses en la Universidad de Klagenfurt en Austria.

Introduzcamos ahora lo «poscolonial» dentro del marco del «nuevo inmigrante» y, después de nuestra gira global, volvamos a la mujer en el multiculturalismo metropolitano. Segunda toma.

En los capítulos anteriores, siguiendo la pista del informante nativo, dimos una batida por Europa. En éste, sobrevolamos en círculo, con Estados Unidos como base móvil. Debemos reconocer, por lo tanto, que Estados Unidos ha sido una nación de inmigrantes. Los vencedores del primer grupo de inmigrantes europeos declararon, con frecuencia con violencia, que el país les pertenecía, porque tenían la

¹⁰⁸ Así pues, la noción arqueológica de Foucault de una posición de sujeto asignada en los pliegues de un texto (M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, cit., pp. 91-92) se interpreta como una invitación a la autodramatización; lo mismo que supuestamente hizo Schiller con Kant.

¹⁰⁹ «Poco importa qué extraños pensamientos pasen por la cabeza de personas de Albania o Burkina Faso, ya que lo que nos interesa es lo que se podría en cierto sentido denominar el legado ideológico común de la humanidad» (Francis Fukuyama, «The End of History?», *The National Interest* 18 [1989], p. 9). No estoy proponiendo comparar a Fukuyama con Kant. La primera vez como tragedia, la segunda, como farsa.

Revolución industrial ganada. Y la historia de sus orígenes se re-presentó como una huida del antiguo feudalismo, en un sentido toquevilliano genérico. Es de sobra sabido que, en la Constitución de los Fundadores, los esclavos africanos y las naciones originarias aparecían inscritas como propiedad, a fin de evitar el problema de la representación de los esclavos como riqueza¹¹⁰.

Son éstos casos extremos de marginación en los que el propio término marginación deja de ser válido: deshumanización, deportación, genocidio. Al situar la Nueva Inmigración en el Nuevo Orden Mundial, no podemos empezar por esa escena de violencia originaria, sino por el fenómeno que nos ha empujado a nosotros –las voces marginales– de la oposición a lo que se percibe como pauta dominante en el espacio cultural estadounidense. No podemos utilizar la «identidad cultural» como un permiso para la diferencia y como instrumento para negar que la migración económica eurocéntrica (y, en último término, incluso el exilio político) persiste con la esperanza de encontrar justicia bajo el capitalismo. Este secreto escandaloso y no reconocido es la base de nuestra unidad. Es lo que une al «extranjero ilegal» y al aspirante a profesor universitario. Podemos reinventar esta base como trampolín para una lectura/escritura/docencia que haga de contrapunto en la época actual.

Puesto que los «orígenes nacionales» de los nuevos inmigrantes, tal como aparecen en sus propias fantasías, no han contribuido, hasta la fecha, a la cultura histórica no reconocida y más remota de Estados Unidos, lo que reclamamos es que Estados Unidos reconozca *nuestro* arco iris como parte de su historia del presente¹¹¹. Como la mayoría de nuestros países no estuvieron colonizados *territorialmente* por Estados Unidos, se trata de una transacción relacionada con nuestro estatus como Nuevos Estadounidenses y no en primer término con los países de nuestro origen. A decir verdad, y hablando en términos relativos, nuestra autorrepresentación como marginales en Estados Unidos podría implicar un estatus dominante negado con

¹¹⁰ «El eslogan principal en la lucha contra los británicos había sido “ningún impuesto sin representación” [...]. La aceptación de que los esclavos como riqueza darían derecho a los votantes del Sur a mayor representación incrustó el reconocimiento de la esclavitud en el corazón de la Constitución». Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery. 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, pp. 123, 124.

¹¹¹ Nótese, por ejemplo, el siguiente detalle sobre el caso indoamericano, que, como extranjera residente india, es el que conozco mejor. Al estar centrado en el llamado legado hindú y dado el perfil específico de los hindúes en Estados Unidos, el Consejo de Estudiantes Hindú –una iniciativa multiculturalista estadounidense, con conexiones en India (véase B. Mathew *et al.*, «Vasudhaiva Kutumbakam. The Hindu in the World», cit.)– no puede afirmar y no afirma, como hacen otros grupos minoritarios, que los planes de estudios tachan la experiencia histórica hindú en Estados Unidos. Así que utiliza el «orientalismo-arianismo» de los estudios regionales de Asia meridional, así como la mística india presente en una parte aún residual de la cultura popular estadounidense, para construir un rostro «no marcado» culturalmente.

respecto a nuestros países de origen nacional; algo que guarda cierta relación con la admisión por parte de John Stuart Mill de que era un demócrata en casa y un despota en el extranjero¹¹².

Debemos sin lugar a dudas reivindicar cierta alianza con el multiculturalismo liberal, porque en el otro lado están Schlesinger y Brzezinski¹¹³. No es ningún secre-

¹¹² Éste es un tema fundamental de John Stuart Mill, «On Liberty», en Richard Wohlheim (ed.), *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 5-141 [ed. cast.: *Sobre la libertad*, traducción al castellano de J. Sainz, Barcelona, Folio, 2007]. Homi Bhabha lo trae a colación en su conversación con Bhikhu Parekh («Identities on Parade», *Marxism Today* 33, 6 [1989], p. 27).

¹¹³ Se trata de supremacistas culturales blancos liberales (que no hay que confundir ni con los supremacistas *racistas* blancos, por un lado, ni con los multiculturalistas *liberales*, por otro). Este grupo sigue estando acorralado dentro de la nación. «Nuestra tarea consiste en combinar el debido reconocimiento de la espléndida diversidad de la nación con el debido énfasis en las grandes ideas unificadoras occidentales de la libertad individual, la democracia política y los derechos humanos», escribió Arthur M. Schlesinger, Jr., en *The Disuniting of America*, Nueva York, Norton, 1992, p. 138. «El reconocimiento tanto de la complejidad como de la contingencia de la condición humana acentúa, pues, la necesidad política de un consenso moral compartido en el mundo cada vez más abarrotado e íntimo del siglo XXI», escribió Zbigniew Brzezinski en *Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, Nueva York, Scribner's, 1993, p. 231. Uno escribe con confianza entusiasta en el Sueño Americano; el otro, con alarma con respecto al mundo. El multiculturalismo liberal se ha hecho visible en la pleamar de la corriente mayoritaria académica [*academic mainstream*], tal como atestiguan los libros de Charles Taylor (*Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. An Essay, Princeton, Princeton University Press, 1992), Bruce Ackerman (*The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1992) y John Rawls (*Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993). Evidentemente, no es posible analizar estos importantes libros en una nota a pie de página. Baste con decir aquí que los tres textos tienen una especie de relación con la misión civilizatoria del imperialismo, honrada con absoluta seriedad. La posición de Ackerman se basa abiertamente en una actitud de «nosotros ganamos, vosotros perdisteis» y no resulta sorprendente que, en la convención de 1994 de la Pacific American Philosophical Association, presentara su postura como una justificación tanto de la ayuda exterior como de la emancipación de las mujeres de las naciones en desarrollo. Su libro está dirigido específicamente a las necesidades del Nuevo Orden Mundial: «The Meaning of 1989» («El significado de 1989», pp. 113-123) es uno de los capítulos. John Rawls, el más sagaz de los tres con diferencia, reconoce los límites del liberalismo como política para salvarlo moral y doctrinalmente como «“cultura de fondo” de la sociedad civil» (p. 14). Charles Taylor reduce el valor de su reflexivo estudio al deducir el sujeto del multiculturalismo (al que me cuesta imaginar como unicidad) del relato histórico «europeo» del surgimiento del secularismo. Ahora me doy cuenta que esto es inevitable cuando se debe asegurar la presencia de estos elementos diferentes en la sociedad civil matricial de un Estado calificado de desarrollado. El reflexivo libro de Duncan Kennedy, *Sexy Dressing, etc. Essays on the Power and Politics of Cultural Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, comparte la misma característica. Para él, la época de la inmigración es algo claramente del pasado (pp. 50-55). No puede comprender la turbulencia de la nueva inmigración económica eurocéntrica. Con Rorty y Huntington hemos realizado una *Aufhebung* de la oposición. De todos estos autores, Kennedy es el

to que el multiculturalismo liberal está determinado por las exigencias de los capitalismos transnacionales contemporáneos. Constituye una importante medida de relaciones públicas en la obtención aparente de consentimiento de los países en desarrollo para el proyecto dominante de financiarización del planeta. (Mi tesis es que, habiendo desplazado nuestras vidas de aquellas naciones a ésta, si seguimos rechazando la responsabilidad que tenemos con respecto al problema, pasamos a ser parte de él.) Las empresas transnacionales estadounidenses envían con regularidad al extranjero estudiantes que se están especializando en gestión empresarial para aprender lenguas y cultura. Ya en 1990, el Informe de la Asociación Nacional de Directivos inquiría: «¿Cómo vamos a vender nuestro producto en una economía global si todavía tenemos que aprender la lengua de los clientes?». Los departamentos de lenguas nacionales (incluidos algunos de mi propia universidad) se asocian a la comunidad empresarial en nombre de los estudios culturales para atraer no sólo hablantes nativos de esas lenguas, sino, en particular, nuevos inmigrantes estudiantes de las antiguas colonias del Estado-nación en cuestión, para que también ellos puedan acceder a ese enclave clónico de lo blanco. Si queremos poner en cuestión esta lógica distorsionadora del multiculturalismo a la par que hacemos uso de su soporte material, tenemos que reconocer también que la virulenta reacción de la pauta *racista* dominante actual en este país está desacompasada con respecto a la geopolítica contemporánea. *Estamos* atrapados en una lucha de mayor envergadura, donde un lado inventa formas siempre nuevas de explotar la transnacionalidad a través de un culturalismo distorsionador, mientras que el otro no tiene mucha idea de qué guión transnacional lo impulsa, escribe y acciona. Tenemos que encontrar y situar nuestra agencia [*agency*] dentro de este choque ignorante e intentar, una y otra vez, desquiciar la maquinaria de choque. No basta con utilizar «cultura» como Foucault utiliza «poder».

La base de la solidaridad y del sentimiento de una misma diferencia entre los diferentes orígenes nacionales de la nueva inmigración es la causa social general ya mencionada: que todos venimos con la esperanza de encontrar justicia o bienestar dentro de una sociedad capitalista. (Incluso dentro de la migración económica, las mujeres con frecuencia siguen siendo exiliadas. La definición, como de costumbre, varía en función del género.) Hemos venido para salvarnos de guerras, para salvarnos de la opresión política, para escapar de la pobreza, para encontrar una oportunidad para nosotros y, lo que es más importante, para nuestros hijos: con la esperanza de hallar justicia dentro de una sociedad capitalista. Estrictamente hablando,

único que tiene la intuición de que ser humano es ser llamado por el otro. Lo formula en un lenguaje seductoramente llano: «Las experiencias cotidianas en las que, a escala local, parece que todo se ha determinado ya desde otro lugar» (p. IX).

hemos dejado los problemas de la poscolonialidad, situados en la antigua colonia (ahora una «nación en vías de desarrollo» que intenta sobrevivir a los estragos del neocolonialismo y la globalización), *sólo* para descubrir que la cultura supremacista blanca quiere reservar toda la agencia [*agency*] del capitalismo –recodificada como imperio de la ley dentro de un legado democrático– *sólo* para sí misma; para descubrir que la *única* entrada pasa por el olvido, por una museización del origen nacional para favorecer la movilidad de clase ¡o incluso por codificar este movimiento como «resistencia»! En el aula multicultural liberal, apostamos por la segunda opción, pensándola como resistencia al olvido, pero, necesariamente, en beneficio a largo plazo de nuestra fe común, con frecuencia negada, en el capitalismo democrático: «Una necesidad que el agente *constituye* como tal y para la cual provee el escenario de la acción sin ser realmente su sujeto». Esta necesidad es lo que nos une y, a menos que la reconozcamos («e incluso si lo hacemos»), no podemos esperar asumir la responsabilidad de la pauta dominante emergente¹¹⁴. La alta teoría que «se hace pasar» por «resistencia» constituye parte del problema.

Es posible que los obstinados entre nosotros quieran una perspectiva más amplia que no *aluda* meramente a la división internacional del trabajo, sino que también se tome la molestia de adquirir el alfabetismo transnacional en el Nuevo Orden Mundial que ha nacido y está naciendo en la última década del segundo milenio: el dominio, si quieren, de un sistema de información histórico y geográfico diversificado, un poco más allá de las cartografías cognitivas. ¿Por qué confundir la necesidad que tiene el capital de uniformidad y racionalismo con la igualdad fundamental pero abstracta de la democracia? Fredric Jameson nos exhorta a abstenernos de moralismos y pensar el capitalismo al mismo tiempo en términos positivos y negativos. Tampoco eso basta para el Nuevo Inmigrante insatisfecho con la romantización del hibridismo. Para que el veneno que se ha elegido se convierta en medicina, hay que adquirir una habilidad de planificación y medida y presuponer la cura intermedia de poner freno una y otra vez al mal de la financiarización incontrolable. En el momento álgido del colonialismo, con frecuencia se podía repudiar [*foreclose*] al informante nativo. ¿Qué pensaremos *nosotros* cuando se nos inste a ser informantes-nativos-y-globalistas-híbridos?

Cuando nosotras, literatas de Estados Unidos, hacemos trabajo feminista multiculturalista en la actualidad, en el ámbito de nuestra investigación individual y de nuestro origen nacional, tendemos a producir tres tipos de cosas: análisis identitarios o teóricos (a veces ambas cosas a la vez) de textos literarios/fílmicos disponibles en inglés y en otras lenguas europeas; explicaciones de fenómenos eminentemente

¹¹⁴ Pierre Bourdieu, «The Philosophical Institution», en Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 2. Cursiva mía.

políticos desde un punto de vista culturalista-descriptivo o crítico-ideológico; y, cuando hablamos de la transnacionalidad en términos generales, pensamos el hibridismo global desde el punto de vista de la cultura pública popular, la intervención militar y el neocolonialismo de las *multinacionales*.

¿Cómo podríamos ampliar nuestra perspectiva, dentro de un alfabetismo transnacional mayor?

Por más transnacionalizado o globalizado que pueda estar el mundo actual, los límites de una sociedad civil todavía demarcan el Estado correspondiente y aún están definidos en términos nacionales. Sugerí antes que, en la actualidad, se está produciendo una sociedad civil hiperreal, calificada de internacional y consolidada en términos de clase, para apuntalar la coyuntura postestatal, a la par que cabe considerar los nacionalismos religiosos y los conflictos étnicos como formas «retrógradas» de negociar la transformación del Estado en la posmodernización capitalista. De los argumentos que expuse antes, se desprendería que las feministas con una conciencia transnacional deberían también ser conscientes de que la propia estructura civil *aquí* que tratan de afianzar en pro de la justicia de género puede seguir contribuyendo a la construcción de coartadas para el funcionamiento de la actividad transnacional principal y definitiva, la financiarización del planeta, y, por lo tanto, a la destrucción de la posibilidad de la descolonización, del establecimiento de una sociedad civil *allí*, única vía para un cálculo eficiente y continuado de justicia de género *en todas partes*.

El cultivo concienzudo de este reconocimiento práctico y contradictorio, de hecho aporético, constituye la base de una descolonización de las mentes. Pero no se puede apelar a la mujer de la nueva o antigua diáspora, privada del derecho a la representación, para habitar esta aporía. Ella debe dedicar toda su energía a lograr el trasplante o la inserción en el nuevo Estado, con frecuencia en nombre de una antigua nación en la nueva. Ella es el lugar de la cultura pública global privatizada: el verdadero sujeto del auténtico activismo migrante. También puede ser víctima de un patriarcado exacerbado y violento que actúa a su vez en nombre de la antigua nación –un penoso simulacro de las mujeres en el nacionalismo–. Melanie Klein nos abre la posibilidad de pensar esta violencia masculina como un desplazamiento reactivo de la envidia de los anglos y de los clones de los anglos, en vez de como prueba de que la cultura de origen es necesariamente más patriarcal¹¹⁵.

La mujer de la diáspora –nueva y antigua–, privada del derecho a la representación, no puede, entonces, participar de la agencia [*agency*] crítica de la sociedad civil (de la ciudadanía en el sentido más fuerte) para combatir los estragos de la «ciu-

¹¹⁵ Melanie Klein, *Envy and Gratitude*, Londres, Tavistock, 1957. Aquí tenemos, evidentemente, la base para desarrollar una crítica histórica activa de la posición de Rorty y Huntington.

dadanía económica global»¹¹⁶. Por lo tanto, no la silenciarnos, no ignoramos su sufrimiento en función de una jerarquía imposible de corrección política y nos abstenemos de hacer que se sienta culpable. En su caso, la lucha es por el acceso al estatus de sujeto en la sociedad civil de su nuevo Estado: derechos civiles básicos.

¹¹⁶ Tal como mencioné en el capítulo III, la ciudadanía económica, basada en el mercado financiero mundial, en vez de en los correspondientes Estados-nación, como lugar de la autoridad y la legitimidad, es un concepto del libro de Saskia Sassen, *¿Perdiendo el control?* Resulta pertinente también en Estados Unidos. Véase cómo la prensa intenta volverlo cómico. El ciudadano económico no está atrapado en el llamado proceso democrático, simplemente lo dirige. He aquí como lo presenta «James Carville, estrategia de la campaña de 1992 de Bill Clinton, [que] hizo un descubrimiento durante aquella campaña: había una poderosa fuerza que había que aplacar, *aunque técnicamente no votara*». «El maldito mercado de *obligaciones*», dijo el asesor. «¿Quién podía imaginar que fuera tan poderoso? [...] Si alguna vez me reencarno, quiero volver como mercado de obligaciones. Así todo el mundo me tendrá miedo y tendrá que hacer lo que yo digo» (Adam Smith, «Investing in a Candidate», *The New York Times Magazine*, 15 de septiembre de 1996, p. 28; primera cursiva mía; todas las siguientes citas son de la misma página). «Me gusta la idea del mercado de obligaciones como una bestia veleidosa», continua el autor, que es también presentador del Public Broadcasting Service (el canal nacional «intelectual»): «[U]n gigante, algo así como el dragón Fafner, en “*Das Rheingold*”, custodiando el anillo de oro de la riqueza». Domesticó el capital posmoderno utilizando un campo semiótico anterior. Elaboré un comentario sobre esto en mi obra anterior y también en mi análisis del análisis que hace Derrida del *Timón de Atenas* en *Espectros de Marx*. La cuestión aquí es que, en el Nuevo Orden Mundial postsoviético, el mercado financiero (las obligaciones) ha pasado a hacerse cargo de la globalización, en lugar del comercio mundial (las acciones). Al igual que la mayoría de «economistas burgueses», cuya descripción es correcta, pero que no quieren asumir el problema políticamente, Adam Smith («su verdadero nombre es Jerry Goodman») confunde este tema, al señalar la diferencia entre ambos mercados, equiparando sin embargo su importancia: «Ahora tenemos otras elecciones. ¿Resopla el mercado de obligaciones? ¿Y qué sucede con *el otro* dragón de riqueza y poder, el mercado de valores?» (cursiva mía). El mismo bucle se repite cuando sitúa el momento de la resistencia: «lo imprevisto». «Los dragones gemelos tienen una habilidad que no pertenece a los dragones: saben todo lo que aparece en los periódicos. Y todo lo que el resto de nosotros sabemos, ellos ya lo han digerido». La metáfora fantástica del dragón logra tapar la figura posmoderna, más de moda: están en el carril más rápido (*Gedankenschnelle*, había anticipado Marx) de la autopista de la información, el capital electrónico. «[A]sí que sólo las sorpresas, los imprevistos, pueden hacerles reaccionar». Pero lo imprevisto no se limita a las vicisitudes de las elecciones presidenciales en Estados Unidos. También está constituido por las innumerables resistencias «locales» de los movimientos que circundan el planeta. Esta nota a pie de página puede convertirse en una progresión infinita: el 20 de septiembre de 1996, CBS *This Morning* ofrecía un sketch jocoso sobre Linda, la Supervaca, alimentada con hormonas de crecimiento bovino y situada junto a la Vaca que Saltó sobre la Luna o la Vaca de la Sra. O’Leary, que originó el incendio de Chicago (la misma diferencia, en los términos de un momento anterior: la utilización de la inmigración irlandesa como chivo expiatorio). En *Frontier* leemos lo siguiente: «Las normas burdamente utilitarias que están guiando las innovaciones han producido hasta la fecha animales que se utilizarán como fábricas para la producción de fármacos [por favor, póngase esto en relación con lo que escribe Farida Akhter sobre las mujeres, p. 375] [...] El gobierno, la agroindustria y el capital farmacéutico y

Habiendo escapado del fracaso de la descolonización en su país y en el extranjero, aún no está lo suficientemente instalada en el estado de elección desesperada u oportunidad como para considerar siquiera la idea de desalojar de su cabeza el peso de la transnacionalidad. Pero tal vez sus hijas o nietas (dependiendo de cuál sea la generación que llegue al umbral de la educación superior) sí que puedan hacerlo. Y el profesor universitario intervencionista puede ayudarlas de cara a esta posibilidad, en vez de participar en su adoctrinamiento gradual en un culturalismo no revisado.

Este grupo de *outsiders* internas generizadas están muy demandadas en los organismos transnacionales de la globalización, que quieren su trabajo y colaboración. Por consiguiente, no es completamente inútil pedir que piensen en sí mismas no como víctimas que están debajo, sino como agentes que están arriba y resisten a las consecuencias de la globalización, a la par que reparan las vicisitudes culturales de la condición migrante. Puede que constituya un desafío material para la imaginación política repensar sus países de origen no sólo como depósitos de la nostalgia cultural, sino también como parte del presente geopolítico, repensar la globalidad lejos del crisol estadounidense. La posibilidad de redirigir una y otra vez la acumulación hacia la redistribución social puede estar a su alcance si se suman a los movimientos sociales del Sur que circundan el planeta a través del punto de acceso de sus propios países de origen. El multiculturalismo liberal, sin una conciencia socialista global, se limita a expandir la base estadounidense, ya sea en términos empresariales o comunitarios.

Llegados a este punto, debo reconocer que a este grupo pertenecen mis lectoras implícitas. A este grupo le digo: a pesar de todas las tentaciones narcisistas del multiculturalismo liberal, la llamada experiencia inmediata de la condición migrante no está necesariamente en consonancia con el alfabetismo transnacional, de la misma

químico se ha [*sic*] movido a un ritmo acelerado en los últimos veinte años para crear lo que cabe llamar un biholocausto. Quienes andan ocupados en poner de relieve las secuelas nucleares de las pruebas atómicas y defienden el movimiento "Anti-Hiroshima" no dicen en realidad nunca ni una palabra sobre los peligros biológicos, no menos escalofrantes que los peligros nucleares. Los cambios en la legislación sobre patentes, en particular después del acuerdo del GATT, están avivando los empeños agresivos por monopolizar las nuevas combinaciones genéticas y las cosas vivas en las que se introducen. La idea, en otro tiempo impensable, de que se pudiera poseer un microbio, una variedad de planta o una raza animal se ha convertido en práctica aceptada bajo la nueva legislación sobre patentes impuesta por la nueva institución imperialista, la OMC. [...] Ahora, ya no sólo se imaginan como objetivos lucrativos los ecosistemas genéticamente ricos de países del Tercer Mundo, sino también las células y los genes de las poblaciones indígenas [...]. El síndrome de la "farmacia animal" es nuevo en muchos países del Tercer Mundo [...]. ¿Quién necesita hormonas de crecimiento bovino (BGH)? [...]. La respuesta parece ser las cuatro principales multinacionales estadounidenses (American Cyanamide, Eli Lilly, Monsanto y Upjohn) que están promoviendo la BGH en todo el mundo» (24 de agosto de 1996, pp. 2-3).

manera que el sufrimiento del trabajo individual no está en consonancia con el impulso de la resistencia socializada.

La figura del Nuevo Inmigrante tiene un límite radical: los que han permanecido en un mismo lugar durante más de treinta mil años. No tenemos por qué valorar este límite por sí mismo, pero debemos tenerlo en cuenta. ¿Hay ahí una visión alternativa de lo humano? El ritmo necesario para aprender a aprender de esta temporización extremadamente lenta no sólo nos aparta claramente de las diásporas, sino que además no nos ofrece respuestas o conclusiones inmediatas. Dejémoslo ahí como nombre del otro dentro de la cuestión de la diáspora. Tal cuestión, dada por sentada en estos días como cimiento históricamente necesario de la resistencia, marca el olvido de este nombre. ¿Viernes? Y, sin embargo, también aquí reside la experiencia de lo imposible que habrá movido una y otra vez el capital del sí-mismo al otro, del crecimiento económico como cáncer a la redistribución como medicina: *pharmakon*.

De lo contrario, la oposición binaria entre demócratas liberales y líderes del activismo multiculturalista subproletario oscilará al infinito. Para unos y para otros, la «cultura» está invaginada en la sociedad civil. Sigue existiendo una diferencia de vector: conservador o crítico (página 324), pero la designación continúa siendo «mi gente»¹¹⁷. En este contexto, «[p]odríamos [...] volver a tomar todos los pares de contrarios [...] de los que vive nuestro discurso para ver ahí no tanto borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía del mismo»¹¹⁸. Los grupos aborígenes no están fuera de este tira y afloja.

Cuando invoco la posibilidad de una visión alternativa, no estoy pensando en romantizar al Aborigen real, como tampoco me interesa, a diferencia de Kant o Fukuyama (la primera vez como tragedia, la segunda, como farsa), encontrar en él un ejemplo desdeñable de la humanidad en cuanto tal. El pequeño grupo específico del que estaba hablando es, tal como explicité, una «tribu descriminalizada» en fecha reciente¹¹⁹.

¹¹⁷ La «loca» Elizabeth de Bessie Head plasma nuestra argumentación, en una versión de estilo indirecto libre: «Cuando alguien dice “mi gente”, haciendo un hincapié específico en la negritud de esa gente, anda detrás de reinos y esclavos permanentemente infantiles» (Bessie Head, *A Question of Power*, Londres, Heinemann, 1974, p. 63).

¹¹⁸ J. Derrida, «Différance», cit., p. 17 [ed. cast.: p. 53]. Ésta es la síntesis que hace Derrida del programa de Nietzsche.

¹¹⁹ Resulta de nuevo instructivo que, al explotar el «saber indígena» o el ADN del «cuerpo subalterno», las organizaciones transnacionales sean conscientes de que la verdadera fuente son los grupos más pequeños y remotos, distanciados históricamente de las culturas de dominio, por el motivo que sea.

¿Cómo se insertan en este tira y afloja conservador/crítico los subalternos aborígenes del grupo intermedio (al que pertenecía *estructuralmente* Bhubaneswari Bhaduri), «que actúan de acuerdo con los intereses del [grupo nacional dominante] y no conforme a [...] su propio ser social»?

Leyendo la lectura que hace Petchesky de Akhter, sugerí que el feminismo con base en Estados Unidos no era capaz de reconocer la sofisticación teórica en el Sur. Ésta es una carencia que el alfabetismo transnacional puede aspirar a suplementar. Veamos cómo los subalternos saqueados y comprometidos desean insertarse en la *différance* multiculturalista metropolitana entre el migrante subproletario y el demócrata liberal. Algo que dista mucho de las teorías diagnósticas de la mimesis o del triunfalismo hibridista como fines en sí mismos.

Para distinguir las heterogeneidades de los depósitos de estos sistemas, se calculan los movimientos realizados por las diferentes colonizaciones de pobladores. Y, de los restos de uno de estos poblamientos, pudimos extraer un pedazo de teoría que desmintió la ontología y los culturalismos identitarios.

Esta lección de teoría está contenida en el filosofema «*lost our language*» [perdió nuestra lengua], utilizado por los aborígenes australianos de la región de East Kimberley: la razón teleológica vuelve al punto de partida¹²⁰. Esta expresión no significa que las personas afectadas ya no conozcan su lengua materna aborígen. Significa, en palabras de un trabajador social, que «han perdido contacto con su base cultural». Ya no calculan con ella. No es su *software*. Por lo tanto, lo que piden con bastante acierto estas gentes, herederas de la opresión colonial de los pobladores, es educación mayoritaria, inserción en la sociedad civil e inclusión de algo de información sobre su cultura en los planes de estudios: la única petición práctica dadas las circunstancias. La metáfora-concepto «lengua» ocupa aquí el lugar de esa palabra que nombra el instrumento principal para la ejecución [*performance*] de la temporización que se llama vida. Lo que los aborígenes están pidiendo es acceso hegemónico a pedazos de relato y de descripciones de la práctica, de manera que una representación de esa instrumentalidad pase a estar disponible para la ejecución [*performance*], entendida como aquello que llamamos teatro (o arte o literatura o, a decir verdad, cultura, incluso teoría)¹²¹. Dada la ruptura entre las muchas lenguas de lo aborígen

¹²⁰ Kaye Thies, *Aboriginal Viewpoints on Education. A Survey in the East Kimberley Region*, Nedlands, University of Western Australia, 1987.

¹²¹ En fecha reciente, encontré una corroboración tanto de la «pérdida de lengua» como del acceso a la ejecución [*performance*] cultural en lo que Lee Cataldi y Peggy Rockman Napaljarri escribieron sobre los warlpiri de la Australia centro-septentrional: *Yimikirli. Warlpiri Dreamings and Histories*, San Francisco, Harper Collins, 1994, pp. XX-XXII. No tengo conocimientos básicos en este terreno, pero quiero avanzar lentamente en una comprensión de la «cultura como traducción». Presenté los prime-

y las oleadas de migración y aventura colonial aglomeradas en torno al relato de la Revolución Industrial, la reivindicación de una educación multilingüe resultaría ridícula¹²².

Después de la masacre de Wounded Knee, la cabaña de Toro Sentado fue transportada a la Exposición Mundial de Chicago de 1892. En este caso, lo dominante reivindica el derecho al teatro, exactamente en el sentido contrario de lo que estoy comentando. O no del todo exactamente. Los subordinados en términos históricos «tenían» una lengua que perder, que el sujeto dominante se limitó a destruir. En algún punto entremedias se sitúa Buffalo Bill Cody, que obtuvo la libertad de los participantes en Wounded Knee para que pudieran mostrar «Wounded Knee». Los diásporistas multiculturales limitados de la actualidad encontrarían en Cody su prototipo. Al sujeto de la migración económica eurocéntrica lo «libera» el Capital en abstracto para escenificar la «cultura» en el multiculturalismo del Primer Mundo.

Buffalo Bill Cody obtuvo la libertad de los participantes en Wounded Knee para que pudieran mostrar «Wounded Knee». No es éste un papel del todo innoble; por otro lado, no son éstos exactamente los subalternos hablando. Y hay que distinguir esto de las demandas de los que saben que han «perdido su lengua». Los diásporistas multiculturales de la actualidad encontrarían en Cody su prototipo. Me gustaría analizar el ejemplo singular de otra mujer de un grupo subalterno, perdida en un espectáculo en el que la dimensión diaspórica libera a las mujeres para que puedan exhibir a la «mujer» en el teatro.

Derrida reprendió con brillantez a Lévi-Strauss por pensar que los nambikwara estaban «privados de escritura»:

¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por «hacer rayas» la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el «habla» al traducir la palabra equivalente por «gritar», «cantar», «soplar», hasta «balbucear»? [en francés, *balbutier* — en griego, *barbaros* = hablar de manera entrecortada, tal vez

ros y frágiles zarcillos de esta extensión en el congreso anual de la European Association for Commonwealth Literatures en Oviedo, España, en febrero de 1996. No tengo ninguna duda de que me dedicaré a esta cuestión durante mucho tiempo.

¹²² Véase Gordon Brotherston, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through Their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y, en el contexto de la batalla bilingüista canadiense contemporánea, Merwan Hassan, «Articulation and Coercion. The Language Crisis in Canada», en *Border/Lines* 36 (abril de 1995), pp. 30-35.

hacer ruido en vez de emitir sonidos con un significado: de ahí «bárbaro»] [DG 123; 161 (traducción ligeramente modificada)]¹²³.

Veamos cómo una versión de este mismo prejuicio etnográfico —la idea de que el noble salvaje está privado de escritura—, funcionando dentro de lo hiperreal de una solidaridad feminista universalista, silencia a la subalterna generizada como informante nativa.

En la primavera de 1996, el Centro Alexander S. Onassis de Estudios Helénicos presentó «Grietas de silencio». Se trataba de una obra valiente, una representación conmovedora, donde mujeres griegas y turcas, nueve cristianas y dos musulmanas, ponían a hablar sus cuerpos femeninos, compuesta en griego en un taller de escritura creativa organizado en Komotini, «una zona fronteriza asiento de animadversiones musulmanas, cristianas, gitanas, armenias y ruso-pónticas», por Christiana Lambrinidis, «una dramaturga y estudiosa con titulaciones del Wellesley College y la Brown University»¹²⁴. No sé griego moderno. No sé hasta qué punto la parte «poética» de los enunciados era el resultado de un trabajo de edición del taller. Había cierto grado de uniformidad en la traducción inglesa, que tal vez se deba al traductor único. Me molestó que las participantes testimoniaran la buena política de las mujeres diaspóricas bien situadas: el taller de Lambrinidis las había abierto a su fe-

¹²³ En *Esperando a los bárbaros*, de Coetzee (J. M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*, Nueva York, Penguin, 1982 [ed. cast.: *Esperando a los bárbaros*, Barcelona, Mondadori, 2004]), la irrupción imposible de la alteridad radical aparece representada como separación de sujeto y voz en el momento de la muerte inminente: «[E]l sonido procede de un cuerpo que se sabe dañado tal vez irreparablemente y brama su miedo. Aunque todos los niños de la ciudad me oigan, no puedo detenerme: limitémonos a rogar que no imiten los juegos de sus mayores [...]. “Está llamando a sus amigos bárbaros”, observa alguien. “Lo que oís es la lengua de los bárbaros”. Hay risas» (p. 121). Este pasaje es una advertencia contra la interpretación como opinión del autor del pasaje siguiente, introducido por «sueños de cómo morir» y marcado por una distaxia precisamente de los mayores a la hora de imitar a los niños: «¡Es culpa del Imperio! El Imperio ha creado la historia» (p. 133). Cuando se vive a costa del imperio, en su vientre, esta manera de buscar un chivo expiatorio esencializado constituye una emoción barata. Coetzee rompe esta ensoñación controlada —«no ignoro lo que significan este tipo de ensoñaciones»— tan diferente de la anterior pérdida de control, precisamente a través del poder de la parataxis. La tan recurrente frase lanzada con la exclamación «¡Imperio!» (la palabra misma es como una campana) termina con la interrupción abrupta de una frase corta: «No hay luna» (p. 134).

¹²⁴ «Rifts in Silence. How Daring Is Taught», Program Notes, s.f. Lambrinidis, una mujer poderosa y receptiva, es miembro de la «sociedad civil internacional». «Su obra más reciente, “Mujeres de Tuzla. Mitografía del Coraje”, una pieza compuesta por veinte textos de mujeres bosnias en un campo de refugiados de Tuzla, se represent[aría] en Amberes los días 12, 13 y 14 de marzo de 1996, con el apoyo del Parlamento Europeo, el Partido Verde y organizaciones de mujeres de Bélgica» (*ibid.*). He sacado a relucir la cuestión del uso del arte como prueba no mediada en relación con la obra de Petchesky.

minidad (y las había llevado a Estados Unidos). Me reprobé a mí misma por ser demasiado crítica con un proyecto lleno de buenas intenciones.

Había una mujer que no estaba con el grupo: Hanife Ali. Por una jugarreta de la alfabetización, su nombre aparecía el primero en las «Notas biográficas escritas *por* las Autoras/Actrices» (cursiva mía). Todas las demás entradas arrancan en primera persona. La suya comienza con «[e]lla es»¹²⁵. Única gitana del grupo, su marido no le había permitido viajar a Estados Unidos. Y, se nos dice verbalmente, ella siempre «dibujaba» sus letras.

En la discusión que siguió a la representación, esperé hasta el último momento y planteé la cuestión de Hanife. Me dijeron que, después de todas las actuaciones en Europa y Estados Unidos, era la primera persona que sacaba a relucir su nombre. Las demás, pensé sin piedad, estaban demasiado ocupadas con las locuaces subalternas viajeras.

Resultó que Hanife no era una «otra» gitana «pura». Era la persona más importante de la comunidad gitana y era la que se encargaba de traducir a los visitantes estadounidenses. No era su marido quien le había negado el permiso para viajar, sino su compañero. En la sala del Tisch Center de la New York University en la que tenía lugar la discusión, había muy pocos hombres y mujeres que vivieran con compañeros con los que no estuvieran casados legalmente. Nunca hubo un problema con llamar a estas personas «compañeros» o alguna palabra equivalente. Sin embargo, sistemáticamente, se aludía al hombre con el que vivía Hanife diciendo «se le podría llamar su marido, supongo».

¿Y cómo le había negado el permiso para viajar? Salió a relucir que cada vez que Lambrinidis iba a Komotini, tenía que acercarse a ella a través de él. Esto podría «significar» muchas cosas, por supuesto. Como en el caso de la Rani de Sirmur, sólo podemos hacer conjeturas. Pero dada la tendencia feminista internacional a tratar con maternalismo a la mujer del Sur, dando por sentado que pertenece a culturas de segunda clase, opresivas desde el punto de vista de género, es posible leer esto al menos como una decisión de no comprar una aparente libertad de género a costa de la raza y la clase: una resistencia, por más que embrionaria y remota, a Ackerman, Rorty y Huntington. Y, al final, fue por esta vía por la que Lambrinidis se enteró de que Hanife no podría viajar.

A partir de ulteriores preguntas, salió a relucir que Hanife, después de todo, no era un personaje tan servil. Cuando iba al taller, no se sentaba ni con las mujeres griegas y

¹²⁵ Al parecer, parte del material en primera persona de sus poemas está traducido en tercera persona. Parece, además, que los pasajes del «flujo de conciencia» de su material griego están traducidos directamente como prosa poética, cuando esto no sucede con las demás colaboradoras. Mi agradecimiento a Ioannis Mentzas por haberme ayudado con esto.

turcas, ni con la directora del taller. Se sentaba en el otro extremo de la mesa, en una posición equivalente a la de la directora del taller¹²⁶. Hacía sugerencias para el decorado y, en concreto, había sugerido que se utilizara un sofá de satén rojo, un detalle que por supuesto se contó con una sonrisa indulgente. (Por mi parte, pensé que hubiera añadido una grata nota estrafalaria al decorado decididamente sobrio del teatro vivo.)

Y «dibujaba» sus letras.

Cuando pedí una explicación de esto, muchas personas entre el público entraron al tema. Ella estaba más próxima a la fuente misma de sus experiencias y dibujaba ideogramas no mediados. Etcétera. Pero yo insistí, porque en los últimos años había adquirido una experiencia considerable en la enseñanza de las letras a niños y adultos que no procedían de contextos alfabetizados en términos convencionales. «Convencional» es la palabra clave en esta discusión. No hay nada propio de la letra en la convención de cómo se escribe. La letra no tiene explicación. Los que «tenemos la escritura» ejecutamos [*perform*] la escritura dentro de su convención. Las personas «recién alfabetizadas», que proceden de contextos «privados de escritura», arrancan la ejecución [*performance*] de la escritura de su dicha:

¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por «hacer rayas» la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el «habla» al traducir la palabra equivalente por «gritar», «cantar», «soplar» [...]? [DG 123; 161; véanse pp. 391-392].

«La subalterna no puede hablar» se había referido a un único ejemplo, singular. Tal como señala «*Can the Subaltern Vote?*» [¿pueden votar los subalternos?], «que se le haga a alguien des-decir» constituye también una especie de silenciamiento. Así es como se hace que Hanife, la nueva informante nativa, apoye el nuevo hiperreal global: el Norte es solidario con el Sur; la «mujer» es importante, no la raza, la clase, ni el imperio. «Género y desarrollo» es el nuevo eslogan, y no «mujeres en el desarrollo». El texto del textil, último movimiento de este libro, no nos dirá nada diferente. La mujer a la que la creadora diaspórica carismática «silencia» no está ahí en absoluto, a pesar de toda su visibilidad en la pantalla pequeña.

Para concluir, volvamos a adentrarnos en la telaraña del textil.

¹²⁶ Y de esta manera aparece situada, de manera fortuita, en las notas del programa. Está en un extremo, de manera equivalente a las tres estadounidenses, que están en el otro extremo y también aparecen descritas en tercera persona. En medio, están las testimonialistas oficiales, en primera persona.

En primer lugar, una fugaz ojeada a la autorrepresentación cultural de Gran Bretaña en el textil del colonialismo; a continuación, una mirada al «*dumping social*» del Norte, en el que se hace que la niña trabajadora, específicamente en la industria textil, apoye el nuevo hiperreal global. Este fragmento está escrito sin investigación académica, con los contactos establecidos durante el trabajo de campo de una activista que lamenta serlo a tiempo parcial¹²⁷. Asimismo, Nueva York me hace ser consciente de que algunos de nosotros debemos seguir situando el Sur en la historia de su propio presente, en vez de tratarlo como lugar de nostalgia y/o interés humano.

Reacción con efecto retardado: un epílogo de cómo puedo temporizar mi propio camino crítico durante la escritura de este libro. Pero la textilidad se escapa del telar y se adentra en la dinámica del comercio mundial.

En primer lugar, entonces, el discurso colonial: un recordatorio de *Jane Eyre* en proceso. Si hubiera querido casos simples de neocolonialismo desenfrenado en el mundo de la moda, hubiera elegido ejemplos más flagrantes, tales como la nueva inscripción en la moda de una «India» y una «África» irreconocibles a raíz de las películas y vídeos del *Raj* y del legado de *Memorias de África*. Sin embargo, como era de esperar, me interesa más el funcionamiento implícito de la axiomática del imperialismo en el vocabulario de la crítica radical. Por consiguiente, he elegido un ejemplo más sutil. Para narrativizar la constitución del otro que consolida al sí-mismo a través de un discurso de la moda que incorpora libremente dentro de tal axiomática un vocabulario estético radical, retrocederé un par de siglos y haré referencia de manera más minuciosa a un texto que he citado en un capítulo anterior: el *Repository of Arts, Literature, Commerce, Manufactures, Fashions, and Politics* [Surtidor de Arte, Literatura, Comercio, Manufactura, Moda y Política], de Rudolph Ackerman, publicado de 1809 a 1829 (véase la p. 126).

Cada número de esta revista de compendio contenía (junto a informes de mercado, listas de bancarrotas y otras listas detalladas de cómo aquellos que aspiraban a pertenecer a la burguesía británica podían tener un estilo de vida convincente) ilustraciones de la moda de temporada, por supuesto, pero también lo que se llamaban «Presentaciones alegóricas que contienen ejemplos de las Manufacturas británicas».

Como era la costumbre, cada diseño aparece relleno de dibujos con motivos de la arquitectura palladiana británica, cuya connotación general, con vagas invocaciones de Roma, es el Imperio. «Marcan reivindicaciones más profundas y más duraderas de

¹²⁷ «Trabajo de campo» ha pasado a significar para mí algo más, trabajar sobre el terreno para aprender las maneras de no formalizar demasiado rápidamente, en beneficio propio, aprendiendo a resonar con modos de pensar basados en la responsabilidad; en vez de una preparación por lo general apresurada para llevar a cabo una transcodificación académica y semiacadémica.

un presente nacional que es parte de un pasado»¹²⁸. Portando el diseño, suele haber dos, en ocasiones tres, figuras grecorromanas imponentes y decorosas, si son masculinas, sin genitales, si son femeninas, cubiertas. El diseño en sí suele estar compuesto de dos, tres o cuatro piezas de género textil real, es de suponer que fabricado en la Gran Bretaña decimonónica. Hay algo de fantasmagórico en estas piezas reales de paño o seda, más calladamente empíricas que los huesos humanos, con casi doscientos años, con una legitimidad menos directa que la antigüedad auténtica dentro de un museo, fijadas de forma tan precaria sobre estas frágiles páginas. Resulta curioso que no se dé nunca ninguna explicación ni clave de las «alegorías», aunque se las llame específicamente así, número tras número. Lo único que se ofrece son breves descripciones del género textil, con pistas someras de cómo utilizarlas adecuadamente. Con frecuencia, el material es una basta imitación de tejidos chinos o indios, aunque, por supuesto, esto nunca se dice. ¿Qué significado cabría asignar a esta denominación específica («alegoría») cuando no se va a interpretar la figura así designada? ¿No es acaso una alegoría, en el sentido al que podía acceder Rudolph Ackerman, precisamente un código semiótico, por lo menos de segundo nivel, que existe para ser decodificado?

Podemos, desde luego, suponer que estas «alegorías» aluden simplemente a la presencia de una vasta organización del significado, bajo la autoridad del Imperio, que carga la autorrepresentación cotidiana del sujeto femenino británico de clase alta con un peso léxico que excede con mucho su capacidad de comprenderlo; un recordatorio, por así decirlo, de la responsabilidad simplemente de ser un sujeto así en el contexto geopolítico. (Cabe imaginar que el proyecto pedagógico de Jameson de las «cartografías cognitivas» para el sujeto masculino estadounidense de clase alta constituye una buena contramedida frente a las formaciones ideológicas correspondientes que están funcionando en la actualidad)¹²⁹.

Puede haber también otra lectura déctica de este ostentoso realce del estatus «alegórico» de estos diseños representativos. Disimulan otro relato: el texto de la *producción* de estos *collages* (en el sentido más escrito: se trata de material «adhesivo») dentro de una alegoría involuntaria de la fijación del comercio textil imperial como un emplazamiento especial de significado, un campo discursivo referencialmente privilegiado¹³⁰. Todo el diseño marca una especie de «gestión empresarial» que

¹²⁸ Le he dado la vuelta a la afirmación de Charles W. J. Withers («Place, Memory, Monument. Memorializing the Past in Contemporary Highland Scotland», *Ecumene* 3, 3 [julio de 1996], p. 327) porque, en el colonialismo, el impulso colonizador se apropia y reterritorializa un «pasado» para temporizarse de manera más grandiosa. Marx observa esto mismo en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, desde el punto de vista de la reterritorialización por parte de la revolución burguesa de la Europa posfeudal.

¹²⁹ Anne McClintock, *Imperial Leather*, Nueva York, Routledge, 1996, elabora esta idea.

¹³⁰ «Disimular es fingir que no se tiene lo que uno tiene» (J. Baudrillard, *Simulations*, cit., p. 5). Baudrillard está escribiendo sobre la enfermedad. ¿Deberíamos hablar de la codicia colonial como en-

oculta los aspectos de violación y explotación del colonialismo, apuntando de forma ostentosa a otra cosa que sirve de ardid. Esa otra «cosa» es el material figurativo, inscrito «históricamente» al menos cinco veces (de lo griego a lo romano a lo cristiano, pasando por lo inglés, hasta lo imperial), que se pone en primer plano, pero no aparece descodificado. Los pedazos «reales» de tela, en inglés simplemente «material» o «género», se insertan en la esfera reconocida de las representaciones, el imperio de los signos, y están codificados con esmero. No aparecen sujetos de renombre (Van Gogh, Warhol, Portman y Perelman en el ensayo de Jameson) celebrando la codificación, ni tampoco signos de utopía eufórica. Esta utopía «metafórica» forma parte del «concepto» del comercio imperialista, la manipulación del consumidor para el comercio de telas. En mi imaginación, el material alegórico apunta calladamente a la posibilidad indeterminada de que se espese o complique el potencial significante de los trozos de género como tales, de por sí metónimos literales (se podría señalar el oxímoron) de un *texto fabricado* a partir de una materia *prima* y, a continuación, escenificado en un teatro de explotación que ofrece al «sujeto individual (femenino)» un modelo que imitar. La moda no es el relato normativo de los estilos estéticos en la pauta cultural dominante, isomórficamente unido a un relato de los modos de producción. Constituye más bien la historia de la producción de la autorrepresentación dominante del fragoroso «sujeto individual», *fuerza* de las explicaciones culturales. Tanto las contundentes intuiciones de Jameson o Baudelaire sobre «nuestro mundo», como la confiada jerga a la última moda de los radicales neoyorquinos pueden incluirse dentro de esta misma serie. El «*dumping* social» actual, en cambio, silencia a los nuevos subalternos.

Cada vez más y de forma metaléptica, la transnacionalidad, nueva palabra de moda para los estudios culturales, se está convirtiendo en sinónimo del movimiento de personas. La recodificación de un cambio en la determinación del capital como un cambio cultural constituye un síntoma que da miedo dentro de los estudios culturales, en especial, de los estudios culturales feministas. Todo se hace «cultural». Espero que la lectora advierta la diferencia y la alianza entre esta afirmación y la de Jameson (p. 308).

Tal y como nos dice la Biblioteca de Naciones Unidas sobre Empresas Transnacionales, una empresa transnacional es una compañía que posee actividades de valor añadido en dos o más países¹³¹.

fermedad, de la misma manera en que Marshall McLuhan hablará de las «demasiadas personas y demasiados pocos alimentos» como un «cáncer [que] aumenta la reproducción de las células [...] y se transforma en autodestrucción» [AG 110; 106 (traducción modificada)]? El algodón, esa industria que requiere un uso intensivo de mano de obra y que fue el motor de las grandes compras de esclavos en el Sur estadounidense, forma parte de la misma enfermedad.

¹³¹ «Las empresas transnacionales son compañías que poseen o controlan actividades de valor añadido en dos o más países. La modalidad habitual de propiedad y control es a través de la inversión ex-

La palabra «valor» aparece aquí, a mi juicio, como una burla tanto de Marx como del marxismo académico, que, al parecer, dio honrosa sepultura a la noción marxista de «valor», demostrando que no era viable teóricamente (de la misma manera en que, desde el punto de vista de otro tipo de teoría, Hindess y Hirst enterraron «modo de producción»)¹³². Y, sin embargo, «*value*» o «*worth*» («valor», en alemán, *Wert*) (para Marx, la «forma simple desprovista de contenido» que permite todo tipo de medida) es una palabra tan escurridiza como «suplemento» y, en la actualidad, mide la diferencia entre el «bajo coste» de *su* mano de obra y los gastos de *nuestra* empresa: valor añadido, dentro de una simulación electrónica hiperreal del capitalismo mercantil.

Las relaciones de producción dentro de una empresa transnacional son la inversión exterior directa que se logra hacer pasar como ocasión para la transferencia de un paquete de recursos (tecnología o técnicas de gestión empresarial) a través de las fronteras nacionales y, por lo tanto, una vez más, ofrece un soporte para el hiperreal global: en ocasiones, a través de la bizneta relocalizada de la subalterna silenciada. Me gustaría utilizar un modesto ejemplo anecdótico para demostrar esta obviedad.

Antes de hacerlo, permítanme explicar por qué, cada vez que hablo de transnacionalidad y desarrollo alternativo, me traslado a Bangladés. Mientras mi trabajo se centró en el discurso colonial/poscolonial, el conocimiento general de hindi (la lengua nacional india), el conocimiento básico de sánscrito (la lengua clásica hindú), el bilingüismo en bengalí (mi lengua materna) e inglés y el mantillo político-cultural de una mujer diaspórica concienciada me permitió abrirme paso aquí y allá, siempre que no presumiera de ser una experta en Asia del Sur. Pero, a medida que desarrollé un interés en la historia del presente transnacional, dos cosas quedaron claras: en primer lugar, que el verdadero frente contra la globalización estaba en los innumerables teatros locales de los movimientos que circundan el planeta. Bangladés, un pequeño país subcolonial que nació cuando la explotación electrónica transnacional estaba empezando a consolidarse, ofrecía un terreno de resistencia mucho más activo, aunque India tuviera sin duda su porción de movimientos amplios y muy conocidos. Me di asimismo cuenta de que si una quería intervenir (en vez de

terior directa (IED), pero las empresas transnacionales también pueden participar de la producción exterior por medio de alianzas empresariales con firmas extranjeras» («Introduction. The Nature of Transnational Corporations and Their Activities», en John H. Dunning [ed.], *The Theory of Transnational Corporations*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 1). Doy las gracias a Sonali Perera por haberme pasado este texto cuando buscaba «la definición más simple posible».

¹³² Analicé la cuestión del valor con mayor detalle en G. C. Spivak, «Scattered Speculations on the Question of Value», cit.

detenerse en el intercambio de ideas con dirigentes activistas) y aprender de esas iniciativas aparentemente «locales», tenía que conocer la lengua lo bastante bien para manejarse con giros dialectales y, en mi caso, eso era posible en bengalí, la lengua nacional de Bangladés.

La diferencia entre India y Bangladés desde el punto de vista de la transnacionalidad era bastante importante. La independencia india fue la primera descolonización negociada a gran escala. La constitución de 1947-1949 se escribió a comienzos del neocolonialismo, cuando cabía imaginar que las incipientes organizaciones de Bretton Woods administrarían la justicia social global. Esa constitución dispuso una estructura económica algo protegida de los expolios de la explotación internacional. Y la situación de Bengala Occidental, mi Estado natal, donde el bengalí es la lengua local, era doblemente diferente, porque el gobierno había estado en manos del Frente de Izquierdas durante más de dos décadas. Así pues, ni India (con su economía protegida), ni, en particular, Bengala Occidental (con su gobierno del Frente de Izquierdas) eran terreno fértil para la inversión exterior directa. (Por supuesto, la situación está cambiando rápidamente con la reestructuración económica postsoviética.)

Situar la industria textil basada en las exportaciones en la transnacionalidad, entonces, me permite utilizar un suceso anodino de la cotidianidad que presenté dentro de un seminario sobre estudios culturales feministas para explicar que la transnacionalidad no significa ante todo desplazamiento de personas de un lugar a otro, aunque la exportación de mano de obra sea sin duda un objeto importante de investigación.

El ejemplo es Gayatri Spivak en una inauguración en el New Museum de Nueva York, un día de invierno. Llevaba una chaqueta encima de un sari y, para añadir otra capa que me calentara, llevaba también, debajo de la chaqueta, una camiseta de algodón de manga larga, una prenda bastante barata y poco atractiva de color pardo, «*made in Bangladesh*» para The French Connection. Por el contrario, el sari que llevaba, hecho también en Bangladés, era una tela de factura exquisita, tejida por la cooperativa de Tejedoras Prabartana, bajo la coordinación de Farida Akhter y Farhad Mazhar. Hasta que no vi trabajar a estas tejedoras, no tenía ni idea de cómo estaban hechos los *jāmdānis* que tanto había admirado en mi infancia y juventud. Se trata de un complicado trabajo de tejido en grupo y, a la vez, bordado rápido, difícil de creer si no se ha visto hacer, sin duda tan delicado y difícil como el encaje. A resultas de la inversión exterior directa ligada a la industria textil internacional, la larga tradición de tejido a mano de Bangladés está muriendo. Prabartana no sólo subvenciona y «desarrolla» la cooperativa de tejedoras, sino que también intenta deshacer la violación epistémica sufrida por las tejedoras, reconociéndolas como artistas. No se trata de una mera inversión, sino también de un desplazamiento del *Compendium* de Ackerman: en este contexto, no hay ninguna transcodificación con referencias alegóricas. Así pues, estaba en el museo, portando sobre mi cuerpo la

contradicción de la transnacionalización, una muestra de ella, aunque nadie lo sabía. Ni personas ni grupos se habían desplazado demasiado para hacer esta combinación posible. Con el posfordismo y las zonas de procesamiento para la exportación, *puede* haber migración de mano de obra asociada con la transnacionalización, pero, en realidad, no es necesario. Los factores demográficos determinantes para la migración de mano de obra se encuentran en otro lugar y exceden el alcance de estas páginas de conclusión.

Lo que estoy a punto de escribir no es un comentario sobre el tráfico de niños en general. Ni siquiera trata del trabajo infantil en todas partes, cuya erradicación sería algo incuestionablemente bueno. Trata de la transformación de los derechos humanos en una cuestión de inversión comercial. Trata de la buena voluntad fácil de la política de boicots. Trata de la crueldad perezosa del imperialismo moral. Trata de los acuerdos que se hacen con empresarios locales, envueltos en su propia codicia y en la codicia del comercio global, que dan lugar a una ausencia total de legislación laboral. Trata de cómo se encuentra en esto una justificación para una participación permanente en los asuntos de un país a través de la ayuda exterior. Una vez más, a lo que apela la autora es a un reconocimiento de la agencia [*agency*] de la resistencia local, en la medida en que está conectada con los movimientos de los pueblos que circundan el planeta.

Con la apertura relativa de los mercados tras la firma del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) en 1994, parecía que los mercados del Norte se verían anegados de prendas de ropa fabricadas en el Sur. Éste fue el motivo por el que, después del cierre del GATT en 1995 y de la creación de la OMC como organismo de control independiente y permanente, lo que en la actualidad se llama «*dumping* social» empezó a imponerse específicamente en la industria *textil* basada en las exportaciones: boicoteen sus productos porque emplean trabajo infantil. Se hizo uso del nacionalismo y del racismo para que los obreros del Norte formaran a este respecto un solo bloque tras las filas de la patronal. El ignominioso proyecto de ley Harkin, aprobado por el Senado estadounidense en 1993 («Ley para la Disuasión del Trabajo Infantil de 1993»), estaba basado en un informe elaborado por la AFL-CIO, que con frecuencia trabaja en conjunción con el American Asian African Free Labor Institute (AAAFLI) para debilitar las reivindicaciones laborales en el Sur. Entre la versión inicial y la versión final de la ley, un reportaje televisivo de la NBC revelaba al público que el 52 por 100 de la ropa fabricada en Bangladés y relacionada con la inversión extranjera directa (en otras palabras, no mi sari, sino mi camiseta de French Connection; el sari es otro texto textil diferente en la historia y en la economía) llegaba a los mercados estadounidenses; a continuación, *The Wall Street Journal* informaba que Wal-Mart, la mayor tienda de venta al por menor de Estados

Unidos, había perdido 0,75 dólares por acción debido a la importación de ropa fabricada con trabajo infantil¹³³.

Durante una reunión sobre los estudios de género celebrada en mi propia universidad, una socióloga del sistema de bienestar (nacional), nacionalista estadounidense, rechazó sumariamente, con absurdos argumentos relativistas culturales, una explicación de este uso interesado del «trabajo infantil» como mecanismo de bloqueo de las exportaciones de los países en vías de desarrollo: ¡como si el trabajo infantil formara sencillamente parte de la cultura bangladesí y no debiéramos interferir! Excede el alcance de este libro desarrollar de manera más elaborada la textualidad social de este solo gesto de impaciencia. Baste decir que de la misma manera en que el colonialismo hacía y hace un uso interesado del patriarcado, el capital transnacional hace un uso del racismo y divide de esta suerte un movimiento sindical que ya no se dedica a mucho más que a la seguridad en el puesto de trabajo en la base y a la colaboración con la patronal en la dirección (por cierto, poblada, al final, de una manera u otra, por universitarios estadounidenses, gracias a la sentencia Yeshiva del Tribunal Supremo de Estados Unidos de 1980). La lamentable historia de la Segunda Internacional se interpreta de nuevo a escala global.

La complicidad con el patriarcado sitúa la culpa del agotamiento de los recursos mundiales entre las piernas de las mujeres más pobres del Sur, conduciendo al *dumping* farmacéutico de una peligrosa anticoncepción coercitiva a largo plazo, un control demográfico no revisado que hay que distinguir rigurosamente de la planificación familiar. La feminista benévola del Norte, analfabeta en términos transnacionales, apoya esto sin reservas, con «buena voluntad ignorante»¹³⁴. Cualquier crítica queda encasillada como parte de una posición culturalmente conservadora *contra* la planificación familiar.

De la misma manera, la complicidad con el racismo permite que el liberal benevolente, analfabeto en términos transnacionales, se limite a defender las sanciones contra las fábricas textiles del Sur que utilizan trabajo infantil. (A las gentes de buena voluntad se les pasará por la cabeza que la solución podría pasar por hacer la mano de obra menos «barata» –aumentar el coste del capital variable–, aplicando una legislación laboral más justa, pero esto, en los tiempos de la «paz caliente», es una

¹³³ Citado en Seema Das Seemu, «Garment Shilper Shishu Sromik: 31 Octoberer par kee hobey?», *Chinta* 4, 15 (30 de octubre de 1995). En el mismo número, Shahid Hossain Shamim saca a relucir la importante cuestión de la constitución discursiva del «niño», muy debatida en la teoría feminista metropolitana en conexión con la ideología de la maternidad. ¡Corremos aquí el peligro de la censura por miedo a un rechazo instantáneo, por «defensoras del trabajo infantil»!

¹³⁴ Para que no se me acuse de injurias, me apresuro a añadir que esta expresión está tomada de W. B. Yeats, «Easter 1916», *Collected Works*, Nueva York, Macmillan, 1963, p. 203.

quimera: el Banco Mundial constituye una fuerza contra la sindicalización. Ya no estoy del todo segura de esto, dado lo fácil que es engañar a Rorty [véase la nota 59]. El verdadero proyecto, claramente, es que los «[t]rabajadores adultos de Estados Unidos y otros países desarrollados no vean sus puestos de trabajo en peligro a causa de artículos de importación producidos en países en desarrollo [«Ley para la Disuasión del Trabajo Infantil de 1993», cláusula 9]. El gobierno estadounidense no está engañado.) Los vídeos de interés humano ya están ahí, como aquel que filma en tono lírico la agotadora jornada de la niña pakistaní que hace ladrillos, con una «empoderadora» voz en *off* que reemplaza su urdu; y como aquel otro sobre los niños tejedores de alfombras. Su público no tiene ni la disponibilidad ni la capacidad para leer o escuchar los innumerables testimonios breves, desapasionados y limitados a los hechos que los llamados niños trabajadores han dado a los activistas sindicales sobre el terreno¹³⁵. No cabe duda de que los niños no presentan sus condicio-

¹³⁵ Estos vídeos («Rights and Wrongs. Child Labor», n.º 305 y n.º 414, International Center for Global Communications Foundation) están dedicados básicamente a la servidumbre por deudas, donde, como «pago» de una deuda, se espera que adultos y niños trabajen bajo condiciones de esclavitud, con tipos de interés tan salvajes que el trabajo en ocasiones se pasa de generación en generación. Son vídeos excelentes y al público estadounidense sin duda hay que concienciarlo. El mensaje que transmiten al ciudadano como consumidor es de boicot a los artículos producidos con trabajo infantil, aunque controlar las condiciones de trabajo en la producción es casi imposible. A los niños se les muestra fabricando ladrillos y alfombras. Las alfombras orientales constituyen un artículo de lujo. Y aunque se señala de manera particular a Pakistán, sin duda India y probablemente China, Turquía, Irán, Tíbet, Nepal, etc., utilizan trabajo infantil. Resulta muy poco probable que el consumidor ostentoso boicotee de repente las alfombras o que una caída en el comercio de alfombras vaya a generar la infraestructura para la educación infantil. A Iqbal Masih, un muchacho de diez años que intentó abrirse paso hacia la resistencia, le separaron de los grupos de resistencia local y lo transformaron en un informante nativo glorificado. Le llevaron a Boston, le otorgaron un premio de Derechos Humanos, la televisión nacional estadounidense le grabó («quiero ser como Abraham Lincoln») y, a continuación, sencillamente, le mandaron de vuelta a casa. Tras haber sido empujado de esta manera a una visibilidad no protegida, murió asesinado de un tiro. Aunque no se ha demostrado que se tratara de un asesinato ligado a la industria, su muerte puede servir de alegoría de cómo la cuestión de los propios niños está separada del espectáculo de la benevolencia estadounidense. Ambos vídeos sirven de marco de documentales producidos por el videocreador Magnus Bergmar. Estos documentales sí que señalan la resistencia local, aunque el discurso de las mujeres está traducido de manera inadecuada y a veces queda ahogado tras la voz en *off*. (Suecia es un país donante progresista.) El material que hace de marco, comentado por una mujer afroamericana, se centra en realidad sólo en la industria textil, que dista bastante de la servidumbre por deudas («tradicional» en algunos países sudasiáticos), ya que el trabajo se realiza para la inversión exterior directa en condiciones de hiperexplotación. (Mi texto aborda la micrología del «dumping social», en concreto en la industria textil en Bangladés.) El tono es sistemáticamente nacionalista estadounidense —el lenguaje ni siquiera se atiene a la corrección política, ya que se emplea el calificativo de «subdesarrollados», cuando lo que dicta el uso aceptado es «en desarrollo». El momento álgido llega cuando la presentadora de programas de debate Kathie Lee Gifford se echa a llorar delante de la cámara, iniciando su discurso sobre su propia conversión de proveedora-de-prendas-producidas-con-trabajo-infantil (de acuerdo con su propia calificación) a activista-contral-trabajo-infantil-y-garante-del-boicot con las palabras: «nací en un país maravilloso». Por el contrario, *The Small Hands of Slavery* (Nueva York, Human Rights Watch,

nes laborales favorablemente. Pero, a falta de cualquier tipo de compensación o apoyo desde el punto de vista de las infraestructuras, la lejana decisión estadounidense de quitarles sus puestos de trabajo les resulta totalmente confusa¹³⁶.

1996), editado por dos entrevistadores anónimos, se centra exclusivamente en la servidumbre por deudas en India y no menciona en ningún momento la industria textil. Muchas de las fuentes son profesores universitarios comprometidos. (La primera referencia que aparece, dentro de una nota al pie, es a Tanika Sarkar, cuyos progenitores fueron profesores míos y que fue al mismo colegio y a la misma universidad en India que yo.) Se recoge con frecuencia la ignorada «voz crítica del Sur» —organizaciones no gubernamentales locales— y se le asigna con acierto la tarea de ayudar al Estado y controlarlo. La mayor parte del panfleto está dirigida, también con bastante acierto, a culpar al gobierno indio por su negligencia criminal en relación con las leyes y las garantías constitucionales que aparecen en sus textos legales, ¡la más antigua de ellas, de hace setenta y seis años! Esto es inaceptable, por supuesto. Sin embargo, aunque este excelente libro menciona el papel del Banco Mundial, una o dos veces, como parte del análisis de las ONG locales, en ningún momento lo integra dentro de la problemática general de los imperativos de reestructuración económica que el banco hace que el Estado incorpore y que dificultan seriamente las actividades de redistribución. Y, cuando este libro aparece citado bajo la etiqueta de «servidumbre por deudas» en internet (Alta Vista muestra 1.246.120 resultados a partir de esta búsqueda), el único imperativo («¿qué se puede hacer en India?») es el boicot y las sanciones. Dentro de la voz «activismo» en contra de la servidumbre por deudas, una entrada representativa es «Ethical Considerations in Corporate Takeovers» [Consideraciones éticas para las adquisiciones empresariales], que resulta ser un informe de un seminario organizado por entidades religiosas al que asistieron muchos directores generales de empresas, grupos de expertos y bancos, entre ellos el Banco Mundial y el Chase Manhattan. Ningún comité de Human Rights Watch haría nunca ningún comentario sobre el comportamiento posterior de estas instituciones financieras. El capitalismo es mejor que la servidumbre por deudas. Pero, ¿acaso constituye la explotación la única vía de salida? *Small Hands* hace constar un solo ejemplo de «programa de ahorro y crédito comunitario» que «supondrá un duro golpe para la servidumbre infantil por deudas» (p. 147). Pero, ¡ay!, ésta es la puerta por la que entra el engatusamiento mediante créditos bajo la globalización sin una reforma desde el punto de vista de las infraestructuras, en beneficio de la financiarización total del planeta; o bien suministra una justificación para la apertura de los pobres del mundo al sector comercial para aquellas ocasiones en las que se pide a los agentes de estos patrocinadores de la microempresa que brinden ejemplos de compromiso social. Ya hemos tomado nota de cómo Salman Rushdie desautoriza las literaturas en lenguas indias. Y el capítulo II ya señaló el análisis de Mahasweta Devi sobre el sistema de gobierno poscolonial en «Pterodactyl». Aquí voy a citar un pasaje de «Douloti the Bountiful» [Douloti, la dadivoso]: «Hay gente para aprobar leyes, hay gente para conducir *jeeps*, pero no hay nadie para encender el fuego» (Mahasweta Devi, «Douloti the Bountiful», en *Imaginary Maps*, cit., p. 88). Rushdie desautorizaría esto por «provinciano». Habría que señalar, sin embargo, que, al contrario de lo que sucede con el imperialismo moral estadounidense triunfalista, el agente de juicio representado, el personaje que habla en las palabras citadas, es Bono Nagesia, un aborigen resistente, y que, como última instancia del juicio contra el Estado criminal, aparece el cuerpo trabajador de la mujer aborigen, que emite el juicio sobre la India independiente: «Llenando toda la península india, desde los océanos hasta el Himalaya, yace el cadáver martirizado, podrido de enfermedades venéreas, de Douloti Nagesia, puta kamiya, sierva por culpa de las deudas, con brazos y piernas extendidos, tras haber vomitado toda la sangre de sus pulmones secos. Hoy, quince de agosto, Douloti no ha dejado absolutamente ningún hueco en la India de personas como Mohan para clavar el asta de la bandera de Independencia... Douloti está en toda India» (p. 93).

¹³⁶ La mayor parte de estos relatos se encuentra en informes de campo manuscritos. He escuchado algunos de ellos de primera mano. Para una muestra pequeña, pero representativa (en bengalí), véase el informe detallado publicado en *Chinta* 5, 16/17 (15 de mayo de 1996).

¿Qué les pasa a los entusiastas limitados e inocentes, incapaces de ver más allá de un moralismo fácil y de escuchar cómo se le hace a la niña «des-decirse»? Por los motivos ya expuestos, sólo puedo reflexionar sobre el caso bangladés. Cualquier conclusión teórica se debe hacer *mutatis mutandis*. El caso de Bangladés no se adecuará a todo el Sur. Resulta más fácil hablar de posnacionalismo cuando se participa en la sociedad civil de un solo Estado en la metrópolis. Las descripciones económicas de los países en vías de desarrollo dependen de la historia de la nación en el mapa geopolítico. Un cosmopolitanismo rápido puede ser una coartada para la geopolítica.

En un capítulo que se remonta al menos a Rudolph Ackerman, debemos considerar el texto del capital cuando manipula el textil. La industria textil no se instaló en una tierra desprovista de inscripciones para inaugurar el «desarrollo» para las mujeres. No cabe duda de que mujeres que de lo contrario hubieran estado atadas al hogar fueron a trabajar en fábricas y accedieron así al mundo. Pero acceder a un mundo sin apoyo desde el punto de vista de las infraestructuras no constituye algo incuestionablemente bueno: éste es el punto en el que la lectora afectuosa debe reintroducir la singularidad de la ética. A este respecto, el fomento de las microempresas de mujeres –engatusamiento mediante créditos sin infraestructuras– constituye un fenómeno comparable en el ámbito del capital financiero.

Cuando comenzó el boicot, las fábricas en ocasiones siguieron contratando niñas, sólo que cambiándoles las edades. En los casos en los que las niñas perdieron el puesto de trabajo, se convirtieron en trabajadoras domésticas con jornadas de veinticuatro horas sin ningún tipo de remuneración o con una remuneración muy baja, o tal vez se prostituyeron, tal vez murieron de hambre. En ocasiones, las niñas habían venido a trabajar con mujeres mayores de su familia. Esto es, por supuesto, «cuidado infantil» desesperado. Pero sin un seguimiento infraestructural, la pérdida del puesto de trabajo resulta muy determinante para la niña trabajadora, subalterna silenciada. Y, a sus ojos, las palabras del proyecto de ley Harkin, «el empleo de niños por debajo de los 15 años de edad, con frecuencia con salarios lamentablemente bajos, socava la estabilidad de las familias» (cláusula 8), resulta una burla incomprensible.

A principios de 1995, la Asociación de Fabricantes y Exportadores del Textil de Bangladés estableció un acuerdo con diferentes ONG autóctonas, con una declaración de apoyo de la Organización Internacional del Trabajo y el embajador estadounidense en Bangladés, para que los progenitores de los niños en cuestión recibieran una compensación económica y los niños recibieran educación primaria. No mucho dinero: en torno a 7,50 dólares al mes, de acuerdo con el tipo de cambio actual, y, para la educación, «[e]l coste general es de aproximadamente 36 dólares estadounidenses por niño al año»¹³⁷.

¹³⁷ «Proposal for the Provision of Primary Education for Displaced Under-Age Workers», documento mimeografiado, Gonoshajja Sangstha, abril de 1995, p. 10.

Señalemos en primer lugar que la «educación» que se ofrece es considerablemente inútil, porque no tiene solución de continuidad en el sistema educativo nacional. Por otro lado, la admisión en los colegios ha quedado supeditada a la presentación de la tarjeta de identificación con la que los niños fichaban en sus puestos de trabajo y que desaparece con ellos. Como es frecuente que pasen dos o más años antes de que el antiguo niño trabajador vea siquiera uno de estos colegios, la tarjeta no siempre está localizable. Quince progenitores del área de chabolas de Pyarabag, en Dacca, decían que estaban dispuestos a renunciar a su prestación mensual a cambio de que admitieran a sus hijos sin aquellas inútiles tarjetas de asistencia (que no llevaban foto), pero se rechazó su petición. El pago recalcitrante y reducido de las compensaciones exige una agitación constante por parte de quienes trabajan sobre el terreno. Las cifras que se dan de vez en cuando en la televisión tienen poca relación con la realidad. Como es comprensible, hay una renuencia extrema a dar información. El justificado enfado de un proyecto de ley Harkin o la benevolencia de un benefactor alejado pierden toda credibilidad cuando se confrontan con la auténtica indiferencia y el verdadero engaño que siguen al despido de estos niños. Mi propio compromiso directo se centra en la naturaleza, calidad, efectividad y relevancia de la enseñanza en las escuelas de base. Puedo decir con convicción que estas cuestiones no se pueden plantear en la desafortunada situación que sigue la denominada restauración de la sacralidad de la infancia en las fábricas textiles ligadas a la inversión exterior directa¹³⁸.

Le prometí a mi informante, Seema Das, responsable del verdadero trabajo de campo, que incorporaría esta información y la haría circular en la más mayoritaria de las corrientes, para que las campañas de vídeo hechas de patetismo, sensacionalismo e interés humano no hicieran que la niña se desdijera a sí misma. (Tanto ella como yo tenemos una confianza injustificada en el poder de otro libro académico más fuera del terreno.) Cuando hablé, no sin titubear un poco (y a petición de otros), ante un pequeño grupo de escritores, periodistas, estudiantes universitarios e intelectuales en Dacca sobre la deconstrucción, Seema dejó el grupo de manera sigilosa después de los primeros diez minutos. El intelectual, el activista y el emprendedor no están necesariamente unidos allí, como tampoco lo están aquí. Y en esta triple división, sitúo este libro trivial.

En este capítulo, he intentado analizar la interacción entre multiculturalismo y globalidad. ¿Constituye la posmodernidad la lógica cultural del capitalismo tardío? Adentrándome en ese arduo debate, he avanzado a través de la corriente textual del textil para dejar que ese otro libro que he tenido que apartar una y otra vez, mien-

¹³⁸ Documentación inédita disponible a petición.

tras revisaba éste, me encontrara. Tal vez podría reformular el reflexivo título de Jameson de la siguiente manera: las víctimas de la posmodernización económica no son culturalistas; nos enseñan a mantener la mirada fija en la lógica tachada del capital de la posmodernidad. Puede que la cuestión no estribe en pensar el capitalismo al mismo tiempo en términos positivos y negativos. Por favor, decidan más bien, mientras la telaraña de texto y textil se despliega asintóticamente, si es posible coser la *Tercera Crítica* de Kant con documentos como *Chinta* (véanse las notas 133 y 136) sin la versión cotidiana o corrupta del cambio del juicio determinante al reflexivo (primario/secundario, datos/investigación, trabajo sobre el terreno/etnografía, informante nativo/discurso del amo [*master discourse*]) que realizamos en nuestros estudios y en nuestras aulas, y al revés¹³⁹. Marx pudo mantener unidos *La ciencia de la lógica* y los *Blue Books*^f, pero de nuevo se trataba sólo de Europa y, al hacer la unión, ésta se deshacía.

¹³⁹ Hay que reconocer que Derrida intentó una costura de estas características en *Glas*, en beneficio de una crítica del falocentrismo. Pero el centro de atención en este caso volvía a ser exclusivamente europeo. Sus intentos de intervenir en la globalidad (*Espectros de Marx*) o de hablar por (¿desde?) Argelia o como francomagrebí deben quedar en otro registro.

^f Los *Blue Books* o Libros Azules son una serie de documentos parlamentarios y de política exterior británicos llamados así porque se publicaban con una cubierta azul; se remontan al siglo xv. [N. de la T.]

Apéndice:

La puesta a trabajar de la deconstrucción

El término «deconstrucción» lo acuñó el filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004), entre las dos publicaciones del material que, en su segunda versión, formaría parte de *De la grammatologie* (1967). En su primera publicación, en 1965-1966, como una serie de reseñas en la revista francesa *Critique*, contenía el término «destrucción». La palabra era en parte deudora de Martin Heidegger (1889-1976), en particular del proyecto de segunda parte de su *Kant y el problema de la metafísica* (1929), que iba a tener el título de *Características fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología bajo la guía de la problemática de la temporalidad*. Bautizar el concepto como «deconstrucción», entonces, es, entre otras cosas, una especie de modificación definitiva de un programa heideggeriano. Habría que recordar que Heidegger había leído intensamente a Friedrich Nietzsche (1844-1900), en cuya obra la «destrucción» también desempeñaba un papel especial.

Este ensayo interpreta la deconstrucción específicamente en la obra de Jacques Derrida.

La deconstrucción, tal como aparecía en los primeros escritos de Derrida, analizaba cómo los textos de filosofía, cuando establecían definiciones como puntos de partida, no prestaban atención al hecho de que todos estos gestos implicaban distinguir cada elemento definido de todo lo que no era. Era posible, decía Derrida, demostrar que la elaboración de una definición como tema o como argumentación era un apartamiento de estos antónimos. Estas demostraciones implicaban rastrear las maniobras retóricas realizadas por palabras como *supplément* en Jean-Jacques Rousseau (*De la gramatología*) o *pharmakos* y *hama* en Platón y Aristóteles («La farmacia de Platón», 1968, en *La diseminación*; «Ousia y Grama. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», 1968, en *Márgenes de la filosofía*). Lo que estas maniobras pare-

cían ocultar era el rastro de la primera *différance* (una palabra acuñada por Derrida) —la distinción descrita antes—, así como su continuación: el apartamiento también descrito antes. A este rastro, de una diferenciación anterior y de un diferir continuo, se le llama «huella».

Los estructuralistas habían puesto el acento en el lenguaje o, más bien, en los sistemas de signos, como modelos explicativos de última instancia. En *De la gramatología*, Derrida sostenía que Ferdinand de Saussure (1857-1913) no había sido capaz de admitir en su obra las consecuencias de su propia intuición de acuerdo con la cual el origen de la posibilidad del lenguaje era la capacidad de articular diferencias entre unidades lingüísticas y verbales, en vez de un conocimiento interiorizado o un depósito de trozos de lenguaje. En «La voz y el fenómeno» (1967, en *La voz y el fenómeno*), Derrida argüía que la noción fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938) del «presente vivo» comportaba la muerte del sujeto, ya que implicaba un presente que se extendía antes y después del estar vivo o la vida de cualquier sujeto dado. En «*Différance*» (1968, en *Márgenes de la filosofía*), una importante intervención teórica presentada ante la Société française de philosophie, daba el nombre de *différance* a esta inevitabilidad de la diferenciación (distinción) y del diferir (apartamiento) de la huella o rastro de todo lo que no es lo que se está definiendo o postulando. Se trataba de un movimiento «necesario pero imposible» (una fórmula que se tornaría de gran utilidad para la deconstrucción), porque, al recibir un nombre, la *différance* se sometía ya a su propia ley, en tanto que delineada.

Este trabajo irreductible de la huella no sólo produce una economía ilimitada de lo mismo y lo otro, en lugar de una dialéctica relativamente restringida de negación y *Aufhebung*, en todas las oposiciones filosóficas. También coloca nuestra mismidad (ipseidad) en una relación de *différance* con aquello a lo que sólo es posible «dar el nombre» de alteridad radical (y, por lo tanto, borrar necesariamente). Este fecundo ensayo sugiere determinados principios prácticos para el filósofo deconstructivo.

En «Firma, acontecimiento, contexto» (1977, en *Márgenes de la filosofía*), Derrida sugiere que J. L. Austin (1911-1960), al crear la teoría de los actos de habla, que investiga el lenguaje no sólo como afirmación, sino como acto, reconocía el papel de la fuerza en el significado. Sin embargo, no pudo admitir las consecuencias de esta percepción irreductiblemente «locucionaria» del lenguaje: que decir la verdad es también una convención preformativa, que produce un efecto que no se restringe a la transmisión de un contenido semántico. Cada situación efectiva modifica la verdad repetida. El «habla» comparte la estructura que comúnmente llamamos «escritura», destinada a la apertura de uso en situaciones no marcadas y heterogéneas.

Están demostradas las conexiones de Derrida con otros filósofos como Immanuel Kant (1724-1804), Georg Friedrich Hegel (1770-1831), Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud (1856-1939), Edmund Husserl,

Walter Benjamin (1892-1940) y Emmanuel Levinas (1906-1995), por nombrar apenas a algunos. Pero no puede negarse que, a través de todos estos ensayos filosóficos y del resto de su obra temprana, el tema heideggeriano de la prioridad de la pregunta (del Ser, con respecto a toda investigación ontológica, tal como indica el título previsto para la segunda parte del libro sobre Kant, por ejemplo) nunca está ausente. Resulta significativo, por lo tanto, que, en «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» (1964, *La escritura y la diferencia*), Derrida incorpore la crítica que hace Levinas de Heidegger, a la par que la somete a un desmantelamiento parecido a los ya mencionados.

Este tipo de intimidad crítica –en lugar de la habitual distancia crítica– constituye una marca de la deconstrucción afirmativa.

En «Los fines del hombre» (1968, en *Márgenes de la filosofía*), Derrida expone una vez más su propio proyecto, distinguiéndolo del de Heidegger. Este ensayo tal vez constituya la primera articulación de Derrida de la línea argumental, proseguida en *Del espíritu* (1987) y más tarde, de que, tras el famoso giro o *Kehre* de la década de 1930, Heidegger traicionó su insistencia en la idea de que, al principio de cualquier cuestionamiento investigador, había una pregunta anterior que no se podía responder adecuadamente. Hay que señalar que este importante ensayo de Derrida tiene un final abierto, que apunta hacia un futuro indeterminado.

En la conferencia titulada «Los fines del hombre», pronunciada en 1982 en Cerisy-la-Salle, Derrida describió asimismo un movimiento dentro de su propia obra. Se trataba de un giro de la «custodia de la pregunta» (la insistencia en la prioridad de una pregunta incontestable, la pregunta de la *différance*) a un «llamado a lo completamente otro» (aquello que se debe diferenciar y diferir para que podamos, por así decirlo, postularnos a nosotros mismos). Tal como hemos visto en nuestro análisis de la alteridad radical en «*Différance*», había un programa doble parecido prefigurado en su obra desde el principio. El movimiento que Derrida anuncia ahora (entendido como un brusco viraje hacia el otro que se aparta de la mera corrección filosófica), nos pone en guardia de cara a un mayor énfasis en la ética y en su relación con lo político.

Un texto temprano que prefigura este giro es «Declaraciones de independencia» (1976, en *Otobiografías*). Aquí, Derrida, tomando terminología de la teoría austiniana de los actos de habla, sostiene que el sujeto constitucional se produce a través de la performatividad de una declaración de independencia, que necesariamente debe plantearse como ya dada, dentro de una declaración constatativa de identidad nacional. (Sobre la importante distinción entre «performativo» y «constatativo», véase J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, 1962.) Este texto esclarece las múltiples incursiones de Derrida en la cuestión de los nacionalismos filosóficos y, a decir verdad, sus lecturas de todos los actos de institución.

Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad (1989) puede identificarse como la declaración central del giro ético de Derrida: de la «custodia de la pregunta» a un «llamado a lo completamente otro (alteridad radical)». Si consideramos, junto con este texto, *Dar (el) tiempo* (1991), *Dar la muerte* (1992) y *Aporías* (1993), veremos algunas ideas principales en funcionamiento.

Las primeras obras (entendidas en términos generales como argumentación necesaria pero imposible desde la *différance*) insistían en que todas las instituciones de origen ocultaban la separación de algo diferente del origen, para que el origen se instituyera. Esto volvía indeterminada cualquier respuesta a las preguntas sobre el origen, con respecto a qué era aquello de lo que supuestamente la cosa o pensamiento original, en descripción o definición, se diferenciaba. Esta pregunta, instituida en el origen, era lo que había que custodiar o conservar como tarea en la primera fase de la deconstrucción.

Si damos crédito a la propia periodización *ad hoc* que ofrece Derrida, la segunda fase es más «afirmativa», una palabra que él utilizó a mediados de la década de los setenta. Es de suponer que el llamado o llamamiento a lo completamente otro está dirigido a todo lo que pudiera ser anterior a la huella de lo otro-con-respecto-al-origen que instituía el origen: en general, a través de la nueva metáfora-concepto de «la experiencia de lo imposible». Si la alteridad radical se concebía antes como un presupuesto metodológicamente necesario que se borra al ser nombrado, ahora la categoría de presupuesto se desdibuja de manera deliberada y se vuelve más vulnerable al presentarse como «experiencia».

Llegados a este punto, imponderables como la justicia y la ética se pueden ver como «experiencia de lo imposible»: experiencias de alteridad radical. Como tales, son indeconstruibles, ya que abrirlos a la deconstrucción es abrirlos a la ley de la *différance*. Las decisiones basadas en este tipo de experiencias implican aporías o no-pasajes. Las aporías se distinguen de categorías lógicas como los dilemas o las paradojas; al igual que la experiencia se distingue del presupuesto. Las aporías se conocen en la experiencia de ser atravesado, aunque son no-pasajes: así, se revelan en la borradura, por lo tanto, en la experiencia de lo imposible. La formalización se alcanza atravesando o «resolviendo» aporías, tratándolas como problemas lógicos prácticos. En la segunda fase de la deconstrucción, entonces, las formalizaciones pueden verse como una casa a mitad del camino hacia el final abierto de una «puesta a trabajar». (Este último tema aparecía ya mencionado en un texto de principios de la década de 1980: «Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de Universidad», 1983, que no sólo invoca un texto heideggeriano con el mismo título, sino también el famoso discurso que el filósofo pronunció con anterioridad ante el rectorado de su universidad en 1933.)

«El derecho no es la justicia, [aunque] es justo que haya derecho», dice *Fuerza de ley* (advértase que hay que añadir el conector: Derrida filosofa interactivamente

—el lector proporciona las conexiones necesarias para que el texto funcione—, porque utiliza la dimensión retórica del lenguaje).

La justicia no puede convertirse en derecho por vía directa: esa vía es un no-pasaje, una aporía. Y, sin embargo, la justicia se revela en el derecho, a la par que su propia borradura. Ésta es la naturaleza peculiar del abrazo deconstructivo. La ética como «experiencia de lo imposible» y la política como cálculo de la acción también se encuentran en un abrazo deconstructivo. El espacio del ser es el don del tiempo (por así decirlo) —caemos en el tiempo, empezamos a «ser», de manera imprevisible—. Llamarlo un don es resolver esta aporía pensando en (un) otro que «da» (el) tiempo. Así pues, la vida se vive como el llamado del completamente otro, al que necesariamente hay que responder (en su olvido, por supuesto, suponiendo que hubo un don en primer lugar, en la inserción imprevisible del sujeto en la temporalidad), a través de una responsabilidad ligada a una razón que rinde cuentas [*accountable reason*]. La ética como experiencia de lo imposible (por lo tanto, incalculable) se vive como el cálculo posible que cubre el campo entre el interés propio y la responsabilidad, el cual incluye lo político-legal. La justicia y el derecho, la ética y la política, el don y la responsabilidad, son estructuras sin estructura, porque el primer elemento de cada par no es ni alcanzable ni inalcanzable. Dentro de esta visión de la justicia y de la ética como indeconstructibles, como experiencias de lo imposible, se deben tomar las decisiones legales y políticas, escrupulosas desde el punto de vista empírico, pero errantes desde el punto de vista filosófico. (Por supuesto, ni siquiera esta oposición es sostenible hasta el último extremo.) He aquí un resumen, que no pierde de vista la posibilidad de que resumir supone borrar discontinuidades necesarias. El cálculo del segundo elemento de cada par de los citados antes es imperativo para la acción responsable, siempre en consideración de esta peculiaridad. Estos pares no son intercambiables, sino que se mueven sobre una cadena no concatenada de desplazamientos. En cada caso, el «y» del par abre la tarea implícita en lo que Derrida formalizó en «El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística» (1971, en *Márgenes de la filosofía*): que la cópula «y» es un «suplemento» —esa palabra resbaladiza («indecidable») que había rastreado por primera vez en Rousseau— que cubre una variedad indefinida de relaciones, puesto que el suplemento suple una carencia a la par que añade un exceso. Tal como sostienen «Las pupilas de la universidad» y «Kant. El conflicto de las facultades» (1980, en *La filosofía como institución*), si la acción responsable se formula y justifica plenamente dentro del sistema del cálculo, no puede conservar su capacidad de rendir cuentas [*accountability*] con respecto a la huella del otro. Debe estar abierta a ser juzgada por una puesta a trabajar que no es posible definir desde dentro del sistema. Encontramos una ejemplificación de esto en el análisis del mesianismo en *Espectros de Marx* (1993).

¿Hay una relación de reinscripción entre esta «puesta a trabajar» y aquella otra locución, definida de manera bastante cuidadosa, «*ins Werke setzen*» (poner o postular en el trabajo u obra), que no sólo se encuentra en *Ser y tiempo*, sino que se elabora con particular detalle en el artículo posterior de Heidegger, «El origen de la obra de arte» (1935), analizado por Derrida en *La verdad en pintura* (1978)? En este espacio limitado, baste decir que, mientras que, en Heidegger, cualquier conflicto del mundear sobre un terreno resistente se postula en las características de la obra de arte en tanto que obra o trabajo, para Derrida, lo que la palabra «trabajo» marca es exterior y discontinuo con respecto a las formulaciones de la filosofía como fin en sí misma, con una sistematicidad lógica que es puro cálculo. Derrida expone, tanto temática como retóricamente, en partes de ensayos tituladas *exergo* o *parergon*, la idea de una obra o trabajo exterior o al lado del trabajo disciplinario de la filosofía. En «De la gramatología como ciencia positiva», Derrida había planteado de forma reiterada que la gramatología no podía ser una ciencia positiva, porque el filósofo no podía aventurarse o no se «aventuraría hasta la peligrosa necesidad» de enfrentarse con preguntas en el origen a las que no era posible dar respuesta. Es como si, ahora, el filósofo maduro reconociera el peligro y saliese del «refugio» invocado en el texto anterior. En el origen está ahora la experiencia necesaria de lo imposible, que se vive como un cálculo sin garantía.

La literatura (y, más específicamente, la poesía) continúa siendo una figura que ofrece una experiencia de lo imposible, tal como se sugiere en el análisis de la obra de Paul Celan en *Schibboleth* (1986). Los análisis anteriores que Derrida hizo de Stéphane Mallarmé («La doble sesión», 1970, en *La diseminación*), Francis Ponge (*Signéponge*, 1975) y Maurice Blanchot (en *Parajes*, 1986), circulan y se agrupan en torno a esta posición. Sus intuiciones sobre las artes visuales no son discordantes, aunque están menos afianzadas. *La verdad en pintura*, de 1978, centrado en los *Zapatos de labriego* de Vincent van Gogh, el cuadro que Heidegger toma en consideración en el ensayo antes mencionado, se hace la siguiente sencilla pregunta: ¿qué sería el «lenguaje» (una producción subsistémica de significado) en el arte, una lógica significante que pudiera conducir a un sistema de significado calculable, lo cual proporcionaría entonces un trampolín para cualquier investigación de la «verdad» en pintura?

Es curioso que muchas de las denominadas etnofilosofías (como el Tao, el Zen, el Sunyavāda, la filosofía de Nāgārjuna, variedades del sufismo, etc.) muestren afinidades con partes de la deconstrucción. Esto puede tener que ver con su crítica del sujeto intencional. En la medida en que trascendentalizan la autoridad extrasubjetiva, no son exactamente «lo mismo» que la deconstrucción. Pero en la medida en que sitúan la agencia [*agency*] en el radicalmente otro (comúnmente llamado «fatalismo»), la ex-orbitancia de la esfera del trabajo en lo ético, tal como la concibe De-

rrida, tiene una especie de relación con ellas. Así pues, aunque el propio Derrida es como mínimo prudente con respecto a los parecidos entre su propio sistema y cualquier «teología» («Onto-Theology of National-Humanism. Prolegomena to a Hypothesis», 1992, en *Oxford Literary Review* 14, 1-2), la deconstrucción posterior al giro, en su modalidad de «puesta-a-trabajar», puede ser de interés para muchos sistemas culturales marginados, como un desarrollo desde el interior de las postrimerías de la Ilustración kantiana, de acuerdo con el cual sus propios cálculos, dominantes en la reacción, han quedado tan comprometidos (en particular, desde el punto de vista de género) y estancados como todo lo que Heidegger percibía en la propia línea kantiana. Por supuesto, la posibilidad de estas conexiones no dejará de ser dudosa mientras la modalidad de la «puesta-a-trabajar» siga atrapada dentro de las prácticas descriptivas y/o formalizadoras del cálculo académico o disciplinario. Y mientras la alterización de la filosofía deconstructiva siga confinada a discursos accesibles al menos a disciplinas académicas emparentadas con ella (tales como la literatura, la arquitectura, la teología o el feminismo), dará lugar a debates restringidos pero útiles.

En la actualidad, el enclave más crítico y dinámico de sistemas culturales marginados se encuentra en el activismo antiglobalista o por un desarrollo alternativo (de la misma manera que la financiarización del planeta constituye la vanguardia más sólida de la Ilustración). En este terreno, la modalidad de «puesta-a-trabajar» de la deconstrucción irrumpe vacilante en una resistencia activa al cálculo inexorable de la globalización, donde la «democratización» con frecuencia es una descripción de la reestructuración política que supone la transformación de los capitalismos de Estado y sus colonias en economías tributarias de financiarización racionalizada; o puede estar dedicada al desplazamiento de la oposición binaria entre crecimiento económico y bienestar, proponiendo alternativas al «desarrollo». Desde luego que estas iniciativas no producen una teoría formalizada y sostenida que sea reconociblemente deconstructiva. Éste es el riesgo de una deconstrucción sin reservas.

La aporía de la ejemplaridad se siente con particular intensidad aquí. Los sujetos y colectividades que producen los ejemplos tienen un vínculo aporético con aquellos que, alejados y con frecuencia desconocedores de su campo de trabajo –la globalización y el desarrollo–, producen sin embargo las formalizaciones sistemáticas. La situación puede describirse a través de la definición de ironía (próxima a nuestro sentido general de la alegoría) que hace el crítico literario deconstruccionista estadounidense Paul de Man (1919-1983): parábasis permanente o interrupción continua desde una fuente que refiere «de otro modo» (*allegorein* = hablar de otro modo) al despliegue continuo del sistema principal de significado –tanto la formalización de la deconstrucción como, en otro plano de abstracción, la lógica del desarrollo global–. Por otro lado, si la separación del socialismo con respecto al capita-

lismo se percibe como algo basado en la economía anterior entre autoconservación y llamado del otro, esta puesta-a-trabajar de la deconstrucción sin reservas, a gran distancia de los fracasos en el establecimiento de un sistema alternativo, puede describirse como un apartamiento constante (una diferenciación y un diferir) del embridamiento *capital*-ista de la productividad *social* del capital.

La estructura sin estructura descrita arriba, donde un elemento de un par es a la vez alcanzable e inalcanzable en una experiencia de lo imposible, se puede figurar estéticamente de diferentes maneras. En la novela *Beloved* (1987), Toni Morrison sitúa el «África» que es la prehistoria de la Afroamérica o de los africanos del Nuevo Mundo (que, en rigor, habría que distinguir del continente contemporáneo así llamado) en la experiencia indeconstructible de lo imposible. Puesto que este llamado del otro se vive en el cálculo de una Afroamérica consciente de sus derechos, *Beloved* figura esta revelación, en borradura, como un sacrificio maternal, que «no hay que transferir». La historia lo reclama en el pasaje imposible y no detiene la mano de la madre. El personaje central mata a su hija para salvarla del mundo blanco. El anillo de la alianza –la marca sobre el pecho de su propia madre esclava sin nombre– no asegura la continuidad. La historialidad no se transforma en genealogía.

Habría que mencionar dos cuestiones para concluir. La propia posición de Derrida, como francomagrebí (de extracción judía argelina, así es como se describe a sí mismo), no es proclive a las luchas globales en términos generales, en vez de deconstructivos: véase el llamamiento por una visión de los derechos humanos con conciencia económica, presentado en *Espectros de Marx*. Sus razonamientos más elaborados beben de la condición migrante: la doble responsabilidad de la Nueva Europa (*El otro cabo*, 1991); una crítica de la «ontología» (una especie de identitarismo [multi]cultural, «una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente [on] a su situación, a la determinación estable y presentable de una localidad [el *topos* del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general]», *Espectros de Marx*); y las figuras del *arribante* absoluto (la figura indeconstructible de la alteridad que se vive como cualquier diáspora calculable). Cuando hace referencia a sus primeros años en Argelia («Circonfesión», 1991, en *Jacques Derrida*), Derrida no está hablando de un país que ha atravesado una liberación nacional reciente y, por lo tanto, no es «poscolonial» en ningún sentido preciso. Y, en segundo lugar, los estudios especializados sobre el giro ético de Derrida y su relación con Heidegger, así como sobre el poscolonialismo y la deconstrucción, en los raros casos en los que se arriesgan a ponerse a trabajar rompiendo su propio armazón, siguen sin ser idénticos a la puesta a trabajar de la desconstrucción fuera del cálculo formalizador específico de la institución académica.

Índice general

Nota de la traductora.....	5
Prefacio.....	7
I. Filosofía	13
II. Literatura	119
III. Historia	201
IV. Cultura	305
Apéndice: La puesta a trabajar de la deconstrucción.....	407