

Emanuela Fornari
**Líneas
de frontera**

Filosofía y postcolonialismo

Prefacio de Étienne Balibar

gedisa

Emanuela Fornari

líneas de frontera

Filosofía y postcolonialismo

Prefacio de Étienne Balibar

A mi padre,

a su inolvidable sonrisa.

Prefacio de Étienne Balibar

Por su claridad, precisión y profundidad, el libro de Emanuela Fornari es magnífico. Y el hecho de que la autora haya querido citar, en el curso de su argumentación, ensayos y trabajos en los que yo mismo había traído a colación algunas de las cuestiones de las que se ocupa no me impedirá de ninguna manera cantarle las alabanzas: pues al igual que con todas sus otras fuentes, el uso que hace de ellos es absolutamente original. Es para mí un honor presentar su libro al público extranjero. Me brinda la ocasión de valorar el camino recorrido por una nueva generación de filósofos, la calidad de cuyas reflexiones, informaciones y provocaciones la autora ilustra de forma brillante. Es mérito suyo si todos nosotros podemos ahora ya, y en lo sucesivo, seguir trabajando sin repetirnos demasiado.

En el título de la obra de Emanuela Fornari, los dos términos que delimitan temáticamente el campo —«filosofía», «postcolonialismo»— tienen igual relieve: por lo tanto, el significado de la conjunción que los une debe calibrarse de manera precisa. Aquí no se trata de un simple trabajo de documentación o de historia de las ideas, a la manera de las utilísimas contribuciones ya existentes (fundamentalmente en lengua inglesa), y que encontramos debidamente «repertoriadas» y consultadas en la presente obra, sino más bien de una *problematización* conceptual que asume el riesgo de generalizar y valorar las formulaciones de los autores «postcoloniales», a fin de comprender lo que piensan, cómo lo piensan y cómo nos obligan a nosotros mismos a pensar después de ellos. Sin embargo, esta síntesis, atenta a los matices y tonalidades, a las evoluciones y a las oposiciones y, en definitiva, a la vida de las investigaciones de las que da cuenta, no procede de un punto de vista ilusoriamente dominante (cosa que, lo decimos ya, sería particularmente aberrante, tratándose de una corriente de pensamiento que ha sometido a una crítica radical todos los presupuestos de la historia intelectual elaborados y proyectados por Occidente sobre el conjunto de las culturas del mundo). Antes al contrario, se distingue por una verdadera exposición a la diferencia, así como por un intenso esfuerzo dirigido a penetrar las

motivaciones, la lógica, las implicaciones de nuevos discursos que han *sublevado* los instrumentos de la racionalidad filosófica contra su uso tradicional. Este reconocimiento de la alteridad, en lo que tiene de sorprendente y de desestabilizador, no se acompaña, por lo tanto, de servilismo alguno, ni de ninguna abdicación del espíritu crítico. La autora procede paso a paso, *preguntándoles por sus razones* a los autores postcoloniales, buscando sin pausa aquello que constituye su fuerza colectiva y que en ocasiones los divide, *situándose en los límites* de lo que ellos anticipan y revelando al hacerlo el coeficiente de incertidumbre que permea su pensamiento y deja una impronta en él.

El libro de Emanuela Fornari ilustra así una concepción profundamente comprometida, no sólo dialógica sino también dialéctica, de la filosofía. Coincido con ella en que se trata de la única vía fecunda para nuestra disciplina en las nuevas condiciones que la «mundialización» le impone: unas condiciones que la filosofía debe dominar, si ha de tener todavía hoy un sentido y una utilidad. Por lo tanto, este libro permitirá a numerosos lectores *aprender* cuál es el desafío teórico que representa el nacimiento y el florecimiento del postcolonialismo, y contribuirá también —o al menos así lo espero— a hacer que este «paradigma» se universalice y se profundice. El pensamiento postcolonial ha producido ya efectos lo suficientemente revolucionarios sobre nuestras concepciones de la sociedad, de la «práctica teórica», de la subjetividad, de la universalidad, de la capacidad política colectiva, como para poder afrontar el *efecto de retorno* de sus propios enunciados. Trabajos precisos, respetuosos, incisivos, como este de Emanuela Fornari (del que, a decir verdad, no conozco hoy por hoy equivalente alguno en ninguna otra lengua), irán sacando a la luz, de manera progresiva, los desafíos de este pensamiento. Aquí radica, por lo demás, una de las funciones irreemplazables de la filosofía. El diagnóstico del presente en que se sustentan las elaboraciones conceptuales debe siempre encerrar una dimensión autocrítica. De ahí que me parezca tan importante constatar cómo, en este libro, el rigor de un impecable método histórico y exegético va de la mano con la audacia de las reconstrucciones y la absoluta libertad de las interpretaciones y las comparaciones.

Dentro de los límites de esta presentación, que en el fondo no quiere ser otra cosa que un balance de las impresiones de un primer lector, no pretendo, evidentemente, sintetizar el contenido del libro que el lector tiene entre las manos. Semejante cosa sólo podría conducir a simplificar y a desnaturalizar el análisis. Querría, sin embargo, mencionar tres cuestiones que me han asaltado durante su lectura, y que quizá, cuando lleguen al final, los lectores de la obra querrán intentar resolver a su manera, prolongando así el movimiento que ésta habrá potencialmente iniciado. La primera tiene que ver con la nueva pragmática del

«sujeto» que implica la elaboración de la categoría de *subalternidad* por parte de todo el trabajo crítico surgido de las formulaciones del grupo de los *Subaltern Studies* y, más precisamente, de lo que podríamos llamar el «doble vínculo» de la emancipación, de la que dicha categoría afirma la exigencia a un tiempo ética y política. La segunda cuestión se refiere a la modalidad de los *conflictos* que dan forma a un «universalismo» sin otro fundamento que las diferencias, y del que «lo intraducible» representa al mismo tiempo la fuente de energía y el límite infranqueable. La tercera, en fin, trata de la *geografía* política e institucional en cuyo ámbito se inscribe una actividad intelectual que, de manera espectacular, ha terminado por situar el reconocimiento de las fronteras, de los territorios y de las localizaciones en el corazón de su reconstrucción de la historicidad; de ahí la delicada cuestión de saber en qué medida lo que ella define como una *transición* podría ser, en ciertos aspectos, meramente *transitoria*.

Vayan algunas palabras a modo de explicación, por lo tanto, de cada uno de estos puntos.

Comencemos, de la manera más concisa posible, por la cuestión del sujeto. Dos son en concreto los aspectos sorprendentes que la reconstrucción meticulosa de los debates postcoloniales y su enfrentamiento con la tradición hermenéutica occidental ponen aquí bien de relieve (de la delimitación paradójica de los «archivos del silencio» a la caracterización de la identidad-en-construcción en un mundo descolonizado, marcado por una ambivalencia esencial). El primero es que la idea de subalternidad añade un capítulo que es, ciertamente, irreductiblemente nuevo, pero que, bien mirado, no era impensable en la construcción moderna de la subjetividad como unidad (que la etimología indirectamente señala)¹ de *sujeción* y *emancipación*. El segundo es que sólo el contexto postcolonial era capaz, por razones necesarias (a un tiempo históricas, antropológicas y políticas), de llevar al primer plano la *pluralidad*, a veces violentamente contradictoria, de los «intereses emancipatorios» de los grupos sujetos al dominio y situados en posición «subalterna»; y que —al mismo tiempo— esta situación y el «doble vínculo» político o estratégico que ella comporta tiene un significado mucho más general, que marca ya de forma tangible cualquier pensamiento de la liberación.

La cuestión de la subjetividad se sitúa en el corazón mismo de la filosofía occidental moderna: allí donde ésta ha permitido al mismo tiempo conferir a la libertad un significado ontológico (la libertad, o el esfuerzo de liberación, es el ser mismo del sujeto individual o colectivo), y hacer de ella la clave de una interpretación del «sentido de la historia» como progreso y como ideal de emancipación (de ahí la importancia que revisten los «grandes relatos» de la

liberación a los que dieron forma Kant, Hegel y Marx). Bajo este perfil, el hecho de que las luchas de liberación nacional de las colonias o semicolonias europeas hayan contribuido fuertemente al surgimiento del significado *ideológico* (entendido como máscara e instrumento de dominación) de los discursos humanistas que organizan y ponen en marcha este aparato conceptual, no impide —sino todo lo contrario— que aquellas luchas vuelvan a hacerse cargo, llevándolo más lejos que antes, del movimiento insurreccional que conduce al «sujeto» a sublevarse, a rebelarse contra su sometimiento a una autoridad exterior, y a reclamar el derecho de organizar la vida de una comunidad de ciudadanos según las reglas inmanentes de la autodeterminación. No obstante lo cual, la noción de «subalternidad» (a propósito de la cual Emanuela Fornari muestra bien cómo los fundadores de los *Subaltern Studies* la toman prestada de Gramsci, que trató de analizar los fenómenos de «colonialismo interno» del mundo burgués europeo, para someterla luego a una refundición crítica radical [particularmente gracias a las intervenciones de Dipesh Chakrabarty y de Gayatri Spivak]) invoca inmediatamente una complejidad y una ambivalencia de grado superior. Por un lado, en efecto, aquello que lo «subalterno» debe de nuevo poner en cuestión no es sólo una dominación de tipo material, sino más bien el ámbito de las «ideas» y las «formas» de la dominación, las cuales pueden llegar a «informar» la misma rebelión que ésta suscita (en la raíz de todo esto está la candente cuestión de la hegemonía de la forma-nación y del «nacionalismo» en el seno de las luchas anticoloniales, que tiende precisamente a crear una «postcolonia», en el sentido de un doble mimético de la colonia que sobrevive a su abolición oficial y es administrada por los propios «liberadores»). Por otra parte, el subalterno en sentido estricto no es tanto el «sujeto» simple como el sujeto de segundo grado o el *sujeto del sujeto* (que al final tiende a ser una «sujeta», un sujeto en femenino), dominado/a y reducido/a al silencio *al mismo tiempo* por el orden colonial y por las estructuras de poder «tradicionales» que la colonización exagera o instrumentaliza (con el pretexto mismo de abolirlas o con la invocación a su «barbarie» como justificación de lo que la colonización presenta como su obra civilizatoria o de modernización). A menudo tal *sujeto del sujeto* se halla preso de la *double bind* [doble atadura] de tener que buscar la propia liberación al mismo tiempo *con* y *contra* aquellos que, en el seno de su propia «comunidad», le asignan una identidad subalterna.

Por lo tanto, la noción de subalterno alude a una profunda división de los intereses emancipatorios en el corazón del propio proceso de subjetivación, y tal vez también a una doble división: división entre, por un lado, la restitución de una memoria obliterada cuya única expresión auténtica posible es, en cierto sentido, el silencio —o la inscripción en la narración de una zona de silencio, para simbolizar una experiencia a la que, en tanto que tal, se ha prohibido el acceso a la expresión

—2 y, por el otro, el surgimiento de una palabra política que se apropia de la lógica y de la retórica de lo universal, afirmando con esto mismo la propia modernidad. Pero también, división entre las voces múltiples, discordantes, de las emancipaciones «mayoritarias» y «minoritarias» que hacen frente estratégicamente a la común opresión, pero que nunca llegan a lograr (salvo en el mito «nacional») la unanimidad de un único «sujeto revolucionario», o que, dicho de otra forma, no pueden ni *confundirse* en una misma interioridad, ni dejarse *dividir* desde el exterior. Una vez más, era *históricamente necesario* que esta complejidad interna, marca de una finitud radical de la liberación que excluye todo mesianismo sustancial, se fuera a desplegar sobre la base de la experiencia postcolonial y de sus dolorosas contradicciones vividas. No obstante lo cual, es probable que comporte una lección irreversible para *cualquier* problemática del sujeto y de su relación con la historia en el mundo actual, a condición de saber identificar de forma diferenciada las modalidades de su «postcolonialidad» generalizada.³ El enigma de un «silencio a varias voces» funciona aquí, me parece a mí, como la alegoría misma de aquello que nuestra filosofía viene buscando más allá de su léxico secular.

Estas consideraciones me conducen directamente a una segunda cuestión. En las primeras páginas de su libro, Emanuela Fornari me ha querido atribuir el proyecto de una «aporética de lo universal», que se haría cargo de la suspensión de la prueba que resulta, para las grandes categorías de la ciudadanía (los derechos, la individualidad), y *a fortiori*, para el progreso de la civilización, de la puesta en relieve de su carácter «geopolíticamente diferenciado» (Spivak). La cuestión que intento plantear aquí es, por lo tanto, menos una respuesta que una tentativa de explicitar aquello que su análisis me ha enseñado acerca de las implicaciones de un proyecto semejante. Me parece que el aspecto que Emanuela Fornari ha logrado establecer de manera convincente no es tanto que el movimiento de los estudios y del pensamiento postcolonial se halle *en busca* de una concepción de lo universal *todavía por venir*, y por lo tanto relativamente indeterminada, sino que, antes al contrario, inscrita en innumerables experiencias sociales contemporáneas, prácticas de comunicación cotidianas y proyectos de escritura potentemente creativos, esta concepción está *ya presente*, operativa y activa en el seno de nuestro mundo. Ésta es la razón por la que la problemática de los estudios postcoloniales, por mucho que pueda verse de pronto ante tenaces resistencias ideológicas e institucionales, no representa tanto el anuncio de una cultura hipotética como la descripción y la observación de una cultura omnipresente, *que es la nuestra*. Este en el que vivimos ya no es un mundo donde siga dominando el viejo universalismo «burgués», «eurocéntrico» y «humanista», ni es tampoco aquel otro donde tomaron el relevo los particularismos, los comunitarismos replegados sobre sí mismos o los

nihilismos destructores de toda representación común o «genérica» de lo humano, sea cual sea la realidad de estas tendencias, sino que es el mundo de un universalismo de nuevo cuño. La palabra maestra (*maître-mot*) de este universalismo en marcha, si bien aún a la espera de ser reconocido (y de su toma en consideración por parte de las instituciones de transmisión del saber y de la cultura), es, por supuesto, «diferencia», pero sobre todo —si seguimos la demostración propuesta por Emanuela Fornari— *traducción* generalizada, sin punto de partida absoluto ni punto de llegada definitivo (y, en consecuencia, sin «código» hegemónico). Una traducción, como explica Dipesh Chakrabarty, que está siempre *en transición*, productora de significados y lenguajes nuevos antes que sometida a la imposible tarea de colmar la divergencia entre los lenguajes dados.⁴ De hecho, semejante traducción-transición interioriza las fronteras entre identidades culturales, entre dominantes y dominados, a través de la labor del lenguaje, haciendo simultáneamente de este último el motor mismo del proceso de superación de la alternativa abstracta entre identidades y diferencias. Partiendo de la misma base, yo me propongo sin embargo la cuestión de saber cómo incorporar —dialécticamente, si se quiere—, en una tal concepción de lo universal (a la cual, sin la crítica postcolonial de nuestros «absolutos» narcisistas, jamás habríamos tenido acceso), el reconocimiento de las contradicciones y de los conflictos que ésta *también* comporta, y que en un cierto sentido coinciden con su misma vida. Estoy pensando, evidentemente, en las concepciones, violentamente antitéticas entre sí, del «multiculturalismo», que hoy se presenta como la herencia y la superación de las viejas utopías cosmopolitas (entre las cuales una, a justo título, viene favorecida en este libro, dado que plantea, aunque no sea ciertamente la única en hacerlo, los problemas *categoriales* más difíciles e interesantes: aquella que se basa en los modelos de la hibridación, el mestizaje, la *créolité* o la heteroglosia). Pero pienso sobre todo en la cuestión de saber cómo volver a integrar, en una problemática de las «traducciones» y las «transiciones», las diferencias comunitarias y las políticas identitarias *sobredeterminadas* por los conflictos religiosos (o que como tales se enuncian). Podría ser que precisamente ahí radique, si no una frontera absoluta de la traducibilidad, como quieren las ideologías del *clash of civilizations* (del «choque de civilizaciones»), al menos sí otra modalidad de lo intraducible, a la cual el modelo de un universalismo de las diferencias —por mucho que esté centrado (o «descentrado», como dice Ngũgũ wa Thiong’o, que habla alegóricamente de «desplazar el centro del mundo») en la conversión de lo intraducible en signo de reconocimiento (aunque sea conflictual)— aún se adapta sólo de manera imperfecta.

A decir verdad, por más que el «pensamiento postcolonial», tal como aquí se define y reconstruye, se presente como un culturalismo *crítico* apuntalado sobre

una teoría del dominio y del poder *material* y sobre una hermenéutica de la escritura, del relato, del silencio, que excluye cualquier noción de «cultura» autorreferencial, dicho pensamiento continúa a pesar de todo apareciendo como un *culturalismo*. Por esta razón, a fin de cuentas, su genealogía, a partir del proceso de mutación de los *Cultural Studies* (llevado a cabo en particular por Stuart Hall y sus continuadores, como por ejemplo Paul Gilroy), reviste una función explicativa tan central. No digo que esto sea un error ni tampoco un límite del análisis. Sin embargo, sí me planteo la cuestión de saber qué consecuencias comporta para el futuro del paradigma postcolonial en la *nueva transición* que se está desarrollando; o bien, por decirlo de la forma más provocativa posible, la cuestión de conocer aquello que, en una problemática de la transición, movimiento de universalización autocrítica y heterogénea, no podría ser más que *transitorio*. Antes que regresar a los esquemas clásicos de la sucesión de fases «críticas» y fases «orgánicas» (o hegemónicas) de la historia, perfectamente solidarias con el gran relato eurocéntrico de la evolución lineal de la civilización (o de los «modos de producción»), creo que podría ser fecundo discutir la cuestión a partir de aquellas mismas nociones de geografía intelectual y política cuya inscripción en el corazón de las diferencias culturales ha constituido, como puede verse en este libro, la palanca estratégica del postcolonialismo.

Un recorrido semejante podría desarrollarse a diferentes niveles. Uno de ellos consistiría en caracterizar los *lugares* del pensamiento postcolonial al mismo tiempo en términos de institución del trabajo intelectual (concretamente universitario) y en clave de «territorialidad» nacional. Estos lugares están siempre esencialmente desdoblados, o divididos; lo cual se halla en la raíz de la movilidad y de la creatividad que autorizan. Se observará, quizá, que los protagonistas del discurso del cual Emanuela Fornari reconstruye las preguntas y las proposiciones pertenecen esencialmente a dos «mundos»: el de los históricos y el de los teóricos de la literatura americana-india (y más precisamente, americana-bengalí), así como el de los antropólogos y escritores provenientes de la «diáspora» antillana (o caribeña) anglofrancesa (lo que no significa que haya ignorado otras aportaciones, provenientes en particular de África y América Latina). Es en estos dos universos, durante largo tiempo abiertos a los idiomas y a las problemáticas de la «teoría crítica» del siglo xx europeo, donde se ha concebido una reconstrucción de la filosofía trascendental y de la filosofía de la historia de la Europa moderna que vuelve a cuestionar todos los presupuestos sin ignorar nada de su lógica propia (demostrándose así capaz de elevar la confrontación-encuentro entre identidad y alteridad al plano de un antagonismo dialéctico). Pero estos dos universos históricos, casi biográficos, por muy representativos que sean, no abarcan la totalidad de las nuevas geografías del trabajo intelectual de hoy, y serán quizá

mañana marginados por la crisis de las instituciones universitarias a las que básicamente pertenecen.

Una cuestión análoga se plantea a un segundo nivel, que confronta directamente la geopolítica de las tendencias económicas «pesadas» de la mundialización. Se verá en este libro hasta qué punto el debate postcolonial está «modelado» por una reflexión sobre el imperialismo y sobre sus nuevas modalidades que surgen, por así decirlo, más allá de los «imperios». La cuestión que vuelve periódicamente es la de saber hasta qué punto *capitalismo* e *imperialismo* (o «Imperio») son categorías esencialmente equivalentes, o simplemente convergentes: desde el momento en que, bajo el perfil histórico, los procesos de dominación correspondientes no son evidentemente dissociables. Dicha cuestión estaba ya presente en las discusiones y en las críticas suscitadas por el presunto «textualismo» de una obra como *Orientalismo*, de Edward Said (críticas a las que Emanuela Fornari se refiere al comienzo de la segunda parte del libro), y volvemos a encontrarla en las tesis debatidas que hoy dan lugar al problema de la interfaz entre la continuidad y la discontinuidad de los «efectos de sujeción» (o de «subalternidad») inducidos por la colonización «clásica», así como por las migraciones internacionales que precipitan a los pobres y a los refugiados hacia las antiguas metrópolis que, aunque se cubran de barreras de seguridad, están ávidas de hombres «de usar-y-tirar» para emplearlos en los bajos fondos de un *welfare state* abandonado a la decadencia. Pero es una cuestión que está cambiando de objeto y de referente, en la medida en que las estructuras de la dominación capitalista se deslocalizan y relocalizan, pasando de Occidente a Oriente, o también del Norte al Sur —o, si se quiere, en la medida en que Occidente y el Norte estructurales dejan de coincidir con un Occidente y un Norte culturales, para engranarse en nuevos centros de acumulación «postcoloniales»—. No sólo estas transferencias de poder no abolen de ninguna manera los esquemas representativos del universalismo «hegemónico», sino que tienden a perpetuarlos y a reducirlos a su núcleo de utilitarismo puro (ese que a veces se denomina el imperio del «neoliberalismo»). La cuestión que se plantea entonces, de manera bastante aguda, es la de saber qué recursos podrá hallar el pensamiento postcolonial, a partir de sus posiciones actuales o emigrando hacia otros lugares (¿en Extremo Oriente?), para analizar las nuevas configuraciones del poder de dominación y representación: sin renegar por ello de la relación crítica con los imperios y sus «sujetos», de cuya tensión constitutiva dicho pensamiento lleva ocupándose sin cesar, y que le confieren su modalidad de escritura (o de reescritura) de la historia, su «poética» propia. En este sentido, la puesta a punto de las relaciones filosofía-postcolonialismo proyectada en *Líneas de frontera* no tiene lugar «a la caída de la tarde», sino al comienzo de una dura jornada de pruebas.

Espero que Emanuela Fornari y sus lectores me perdonen por haber engranado en la presentación de su libro preguntas sin respuesta que yo mismo me planteo. Pero, a decir verdad, ¿qué significa leer un libro, en el sentido fuerte del término, si no tratar de explicitar las preguntas que éste suscita? No tengo ninguna duda de que nuevos problemas y muchas otras preguntas surgirán en todos aquellos que se den el gusto y la satisfacción de leer esta obra.

1. Si volvemos a unir con cuidado el concepto moderno de sujeto no tanto con un *subjectum* gramatical y ontológico como con un *subjectus* o *subditus* jurídico-político.

2. Señalo aquí las admirables páginas en las que Emanuela Fornari alude específicamente a conceptos de Michel de Certeau, las «aporías de la memoria».

3. Ésta es sin lugar a dudas una de las razones que explican la actualidad renovada y el poder de inspiración de la obra de Fanon: pensador por excelencia de esta finitud a la que, siguiendo las huellas de sus autores de referencia, y en particular de Edward Said, Emanuela Fornari vuelve una y otra vez.

4. La construcción de esta reciprocidad conceptual entre «traducción» y «transición», por medio de un acercamiento entre la crítica postcolonial de los códigos uniformizadores del Occidente capitalista y la interpretación de las «escrituras minoritarias» planteada por Deleuze y Guattari, constituye uno de los *tours de force* filosóficos del libro de Emanuela Fornari.

Introducción

La constelación de la crítica postcolonial —de la que en este libro se tratará de trazar alguna línea orientativa, partiendo de una constante confrontación con algunos de los temas canónicos de la filosofía europea— alude a un complejo y variado campo de estudios que, desde que se afirmó en el curso de la década de 1980 en suelo estadounidense al hilo de la publicación del célebre *Orientalism* (1978), de Edward W. Said, ha indagado y vuelto a poner en cuestión algunos (silenciados) presupuestos eurocéntricos que constituyen la base de la codificación (occidental y moderna) de conceptos clave de la teoría y la práctica filosófica, histórica, literaria y política. En el curso de los años, este campo de estudios ha visto ampliarse significativamente el propio ámbito de investigación (de los textos literarios al análisis de la constitución de las culturas con los más vastos sistemas simbólicos; de los conceptos portadores de una teoría social al interés por la práctica historiográfica y sus módulos metodológicos), así como la importancia que han ido cobrando figuras que han adquirido la apariencia de verdaderos «fundadores»: más allá del propio Said, han ido ganando relevancia intelectuales de origen indio, tales como Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty y Ranajit Guha —autores que han introducido en el debate teórico internacional temas y conceptos indudablemente cruciales, como son la idea de una «hibridación» sustancial de las culturas, o el llamamiento a intentar una radical (y liberadora) «provincialización de Europa»—. Si dentro del panorama cultural de Estados Unidos el «paradigma postcolonial» ha ido agotando gradualmente su impulso políticamente subversivo, en Europa ha encontrado recientemente un fortalecido y renovado interés, cruzándose de manera críticamente fecunda con experiencias (en ocasiones dramáticas) como la de las migraciones transnacionales, la de la reconfiguración del tejido urbano a partir de los movimientos que trastornan (y alteran) las periferias, y la del proceso más general de recomposición de la identidad europea a partir de una discusión sobre sus límites y sus confines (geográficos, geopolíticos y geoculturales). En este sentido, a algunos les ha parecido lícito hablar de una verdadera «fractura colonial», que atravesaría hoy las sociedades europeas; apuntan al *retorno de lo reprimido*, que —presentándose como *síntoma* de un pasado todavía no plenamente asumido ni reconocido por parte europea— requeriría de una óptica *genealógica* que aspire a indagar en el «largo recorrido temporal», por fuera de las historias nacionales individuales (cfr. Blanchard, Bancel y Lemaire, 2005). Es bajo este perfil que se antojaría fructífero llevar a cabo una reconstrucción del paradigma postcolonial (y en concreto, de sus

momentos teóricamente más significativos, como por ejemplo los que encierra la experiencia de los así llamados *Subaltern Studies* indios), con vistas no sólo a denunciar los «efectos de ceguera» inducidos por una determinada concepción (occidental y eurocéntrica) de la razón, del humanismo y del universalismo, sino también —sobre la vertiente, *lato sensu*, constructiva— para elaborar un pensamiento de la «contaminación» que nos permita una visión conforme a los nuevos parámetros y conceptos clave, tales como el de la identidad o la subjetividad. Y ello permaneciendo constantemente fieles a las potencialidades crítico-hermenéuticas que encierra la mirada de sujetos que están (y así se perciben a sí mismos) siempre «fuera de lugar» o, como reza el título de la sugerente autobiografía de Edward Said (1999), «siempre en el lugar equivocado».

Partiendo de estas premisas, las páginas que siguen a continuación pretenden configurarse como una especie de mapa o, mejor aún, como una *cartografía* (dotada de elementos de dinamismo y formas de recursividad teórico-conceptual) organizada en torno a polaridades temáticas cuyo centro de gravedad queda delimitado en la endíadis que hace referencia a los dos términos-concepto de «historia» y «subjetivación». El principio selectivo que ha orientado la delimitación de los «cuadros» analíticos una y otra vez dispuestos y explorados se corresponde, como ya se ha indicado, con el intento de indagar, tanto en sus presupuestos como en sus implicaciones, en todo cuanto se ha venido recogiendo en el curso de las décadas bajo la locución de «postcolonial»: una nueva configuración del «mundo», que se ha hecho materialmente *uno* y sin embargo está atravesado hoy más que nunca de grietas, turbulencias y líneas de fractura; un cuestionamiento radical de los universales emanados de la Ilustración europea (*in primis*, la idea de una historia «uni-versalmente» orientada), que adopta la forma no de una mera «crítica de la ideología» sino de una subversión —en sentido literal, una *subversión*— inmanente al tejido de la identidad occidental; un reposicionamiento, a fin de cuentas, de la indagación teórica en torno a categorías como «sujeto» e «identidad», sobre el terreno de las dinámicas experimentales y las políticas de subjetivación. No se tratará, sin embargo, de trazar simples genealogías de *conceptos*, sino, de una manera más ambiciosa, de considerar «figuras» o «constelaciones», obedeciendo a la exigencia crítica de proceder por conglomerados de categorías, por lo menos, dobles (historia/fronteras, escritura/memoria, traducción/transición, etc.). Y ello en razón del hecho de que

cada una de las categorías consideradas, lejos de reenviar a la univocidad de un significado o un referente estable y predefinido, implica un entero *proceso*, del cual es preciso explicitar en términos teóricos a un tiempo la articulación y el conflicto. Tal condición de dinamismo conceptual se ve, por otra parte, ensombrecida por el término mismo de «postcolonial», que, en el plano estrictamente epistemológico, alude a un estado de transición de los sistemas de conocimiento que no se limita a una mera exigencia de «interdisciplinariedad», sino que apunta más bien a un programa *transdisciplinar*: un programa que —según las palabras de Said— sepa evolucionar de una manera virtuosa a través de un constante «atravesar confines, una especie de contrabando incontrolado de ideas más allá de las líneas» (Said, 1988, página 27). El gesto epistemológico inaugural de la crítica postcolonial, que parte de hecho de la obra seminal de Said, supone un cuestionamiento radical de las *disciplinas* como algo dado y con contornos preestablecidos, así como la concomitante denuncia de la complicidad entre la «teoría» y la historia político-económica del mundo: a partir de la conciencia de que los mismos *confines* en que se basan las especializaciones académicas y disciplinares muy a menudo han representado «una extensión en el plano cultural de aquel imperialismo que siempre ha operado a través del principio *divide et impera*» (ibídem).

Y sin embargo, el término «postcolonial» alude en primera instancia a un *umbral histórico* que, si bien es cierto que tiene su origen material en la secuencia de acontecimientos ligados a los procesos de descolonización, al mismo tiempo reenvía —en un plano que puede definirse con justicia como *global*— a una reconfiguración más comprehensiva de los vectores espaciales y temporales que organizan la experiencia del presente o, por decirlo foucaultianamente, de la *actualidad*. Un umbral histórico marcado no tanto por un mero proceso de «descentramiento» (o de «pérdida del centro») como de una bastante más radical y desconcertante «pérdida de la periferia» (Sloterdijk) o, mejor aún, de una condición de *periferia mezclada* que hace saltar el dispositivo histórico e institucional organizado en torno a las coordenadas de «interno» y «externo», o de «inclusión» y «exclusión». La era de lo «post-colonial» aparece así no como un genérico tiempo del «después» (*después* del colonialismo, *después* del imperialismo o *después* de la modernidad), sino como un tiempo de *pasajes*, de tránsitos conceptuales y materiales que reconfiguran la geografía territorial y simbólica del mundo, dando lugar a un espacio ya no clásico, ya no euclídeo: un espacio donde las formas de dominio y de confinamiento características de la experiencia colonial se extienden para cubrir el planeta entero, poniendo en jaque cualquier tentativa de trazar una cartografía lineal de los modernos dispositivos de poder y de las correlativas prácticas subjetivas de liberación y de «resistencia». Bajo este perfil, la condición «postcolonial» adquiere un carácter, en sentido estricto, *sintomático*: señala un

elemento *reprimido* que, al proyectar una sombra sobre los procesos de globalización, deja en evidencia, al desnudo, la inscripción de la forma colonial en el corazón mismo de la idea europea de civilización. Las colonias aparecen de hecho como un «no-lugar fundacional» (De Certeau) de la operación teórico-política e historiográfica occidental: un «no-lugar» que, codificado como *comienzo* o *grado cero* del tiempo, ha constituido (desde Hegel y hasta el mismo Marx) la condición de posibilidad de toda historización, configurando la narración histórica eurocéntrica en su totalidad como una forma de *écriture en miroir*: es decir, una historia organizada desde su mismo inicio por el *deber de terminar*. Sin embargo, es precisamente en el «poder subrepticio y cambiante de lo reprimido», en la «inquietante familiaridad» de un pasado que el presente ha pretendido cancelar, donde la mejor crítica postcolonial ha hecho palanca para reabrir un discurso teórico y político sobre la *modernidad* en su conjunto: distanciada de toda toma de partido rutinariamente relativista, y al mismo tiempo capaz de formular las categorías universales que pretenden comprender las formaciones sociales y culturales en un estado de suspensión, de tensión no resuelta —poniéndolas, por decirlo en otros términos, «bajo cancelación».

Siguiendo este «doble régimen» —que asume la constelación semántica de la modernidad europea (con las palabras-clave que la distinguen, como son Estado y sociedad civil, ciudadanía e individuo) como referente *imprescindible y sin embargo incompleto*—, el presente trabajo se acerca críticamente a algunos núdulos temáticos cuyo análisis permite una descomposición prismática de categorías que constituyen el vocabulario fundamental de la identidad teórica occidental. A partir, en primera instancia, de la concepción —sedimentada a lo largo de toda la filosofía moderna— de la Historia, o mejor, de una bien determinada *codificación del tiempo histórico*, que ha hecho de éste no sólo el *medium* de una entelequia de la Razón universal que en Occidente hallaría su propio cauce y su desembocadura, sino también el vector —esta vez ferozmente material— del impulso de anexión y de conquista de lo geopolíticamente otro. De Ranajit Guha a Dipesh Chakrabarty, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, los mayores críticos postcoloniales entablan de hecho una dura batalla sobre el terreno acotado por la noción de *Weltgeschichte*: es decir, por la idea de una «historia-mundo» entendida como proceso globalmente orientado, caracterizado por los dos vectores de la *unidireccionalidad* y de la *linealidad*. Sin embargo, el cuestionamiento radical de la constelación semántica de la *Geschichte* —esa reunión, en un concepto único, de las *res gestae* y de la *historia rerum gestarum*— no se resuelve con un simple gesto de repudio y destitución de la *reductio ad Unum* que, en los albores de la modernidad, ha dado lugar al «singular colectivo» de la Historia (Koselleck). Más bien pretende hacer saltar los presupuestos epistemológicos, con vistas no sólo a *historizar la*

historia, sino también a echar algo de luz en la «penumbra» que esta constelación ha producido —y sigue produciendo— cuando se traduce en las ideologías eurocéntricas de la «modernización» y del «desarrollo». A través de una confrontación con la filosofía de la historia hegeliana (Guha) o con la ambigüedad de la prosa marxiana (Spivak, Chakrabarty), los estudios postcoloniales trazan una línea entre un pretendido *exceso* (o *defecto*) *temporal* —codificado bajo las rúbricas etno-antropológicas del «atraso», de lo «arcaico», de lo «anacrónico»— y un manifiesto *excedente crítico*, englobado en la exigencia (a un tiempo histórica y ética) de «restituir la mirada» al Occidente imperialista. La Historia aparece así, parafraseando a Spivak, como una *catacrexis*, una metáfora sin referente literal, una *forma vacía* en cuyo seno se enfrentan y articulan «ritmos» temporales en ocasiones disonantes. Y, sin embargo, esta *disonancia*, lejos de conducir a una oposición lineal entre la Historia y las historias, constituye la base de un proyecto teórico que asume las *violaciones habilitantes* (Spivak), la *contemporaneidad de progreso y catástrofe* introducida en el espacio no europeo por la empresa colonial, como marco dentro del cual renegociar los parámetros del *universalismo*. A partir de aquí se configura una *geografía de la subalternidad* (término, este último, tomado de la obra gramsciana) que opera como trabajo subterráneo, kárstico, *en los límites y a través de los límites* del pensamiento europeo. Y parte de los códigos de pertenencia y de ciudadanía, desbaratados por la denuncia de la ambivalencia constitutiva de la autoridad nacional (Bhabha) y por el anhelo inmediatamente *translocal* de los movimientos de subjetivación de minorías de otro modo subyugadas y racializadas (Gilroy). Pasa por una revisión de toda la arquitectura de la empresa historiográfica, de la que se denuncia la íntima complicidad con el individualismo y el realismo, o el «regio-empirismo» (Rancière) sobre el que se ha edificado la filosofía política europea. Y llega —pero no acaba aquí— al desplazamiento de la investigación teórica de los destinos del Sujeto hacia las dinámicas coyunturales e imprevistas de *subjetivación política* de los sujetos sociales: tema, este último, que halla en el feminismo postcolonial su marca más emblemática, en forma de una rearticulación radical de las relaciones entre la política y una ontología *historificada*, de una manera que sólo es paradójica en apariencia.

La apuesta de la que trata la crítica postcolonial —y que constituye el objeto de estas páginas— es por lo tanto una denuncia de las estructuras «geopolíticamente diferenciadas» del humanismo europeo (en su declinación de la ciudadanía, de los derechos, del individuo). Pero ello a partir de un horizonte hermenéutico que Étienne Balibar ha denominado con acierto una *aporética de lo universal*: en otros términos, un horizonte que lejos de cancelar las conquistas del universalismo surgido de la modernidad europea las somete a una tensión constante, reconociendo en ellas al mismo tiempo su indeleble *historicidad* y su

ineludible *indispensabilidad*.

Primera parte.
Tiempo, historia, escritura

1. Márgenes de la historia

El Imperio ha creado el tiempo de la historia. El Imperio ha decidido existir no en el tiempo lento, recurrente, circular de las estaciones, sino en el tiempo afilado por el triunfo y la derrota, por el principio y el fin, por la catástrofe. El Imperio se condena a vivir en la historia y conspira contra ella. Un solo pensamiento ocupa la abrumada mente del Imperio: cómo no terminar, cómo no morir, cómo prolongar su era.

John Maxwell Coetzee, *Waiting for the Barbarians* Nosotros ya no podemos pensar en términos de «mundo» ni de «sentido» las experiencias anteriores o exteriores a Occidente.

Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde* 1.1. Historia-mundo: el fin del «afuera»

La cuestión del «mundo» —ha afirmado recientemente Jean-Luc Nancy— es el eje de deconstrucción que recorre toda la historia de la onto—teología: de esa historia que dirigiéndose a las condiciones de pensabilidad del ser, del sujeto y de la praxis sólo ha podido referirse al «mundo» como lugar primero y último del sentido, del valor y de la verdad. Desde la lógica antinómica kantiana hasta la insistencia de Marx en la «mundialidad» (la coexistencia) y la «mundanidad» (la inmanencia), el «mundo» ha ido volviéndose cada vez más *philosophe*, sujeto de su propio «hacerse-mundo», de su propio «mundializarse», hasta el punto de condensarse hoy en la pregunta por el *sentido* de aquella inédita «creación del mundo» que se halla implícita en la palabra *mundialización* (véase Nancy, 2002; pero desde un punto de vista estrictamente filosófico, véase Clavier, 2000). El

diagnóstico de Nancy, en efecto, es sumamente claro y radical: ante todo, la producción de mundo cobraría hoy el sentido de una «aglomeración», sería *glomus* más que *globus*. Un «infinito diabólico» de acumulación desregulada y desencadenada que coincide, punto por punto, con el ciclo de la inversión, la explotación y la reinversión: en suma, una suerte de *deregulation* del «infinito diabólico» (véase Nancy, 2002, página 6 y siguientes). El esbozo de diagnóstico expuesto por el filósofo francés se inscribe fácilmente en el seno de un debate que, más que los simples diagnósticos o cartografías sociológicas o politológicas relativas a la emergencia de un nuevo —y en ciertos aspectos, inédito— «espacio global», se interroga sin embargo por el *sentido* de aquello que se podría definir como un mundo que se ha vuelto *hecho*: un mundo reducido a la propia actualidad desnuda (véase por ejemplo Balibar, 1997, página 233 y siguientes).⁵ Por un lado, de hecho, la emergencia de un «mundo mundializado», un mundo reconducido a una dimensión materialmente unitaria, plantea de nuevo el problema —magistralmente indicado por un jurista plenamente inserto en el siglo xx como es Carl Schmitt en su fundamental *Der Nomos der Erde* (1950)— de la relación entre el espacio europeo y el espacio mundial: o, lo que es lo mismo, de aquella *planetariedad* inscrita en el origen del proyecto europeo, que ha hecho de los albores del orden territorial de Europa un orden mundial (véase Schmitt, 1950; pero, para una relectura de Schmitt a la luz del debate sobre la «mundialización», véase en particular Marramao, 2003, páginas 123-142). Por otra parte, el problema de la «unidad del mundo» nos lleva por fuerza a la cuestión —esta vez exquisitamente filosófica— de la *totalidad*: del poder simbólico y performativo de cada proyecto totalizante encarnado en un principio procesal y asimilador de *reductio ad Unum* de las diversas diferencias y singularidades. Desde este punto de vista, se ha sostenido con éxito la idea de que las épocas pasadas sólo son representables en la figura de una *totalidad no totalizable*; de un «todo» que, lejos de contenerse en un Uno o en un sistema, no hace sino intensificar las relaciones (de antagonismo, de exclusión) entre las propias partes (véase Jameson, 1998). Sólo siguiendo una análoga trayectoria de investigación será posible situar la variada constelación de los así llamados «estudios postcoloniales». ⁶ Y esto no sólo porque en ellos esté presente, de manera explícita, una tematización, al mismo tiempo teórica e histórica, del poder material y performativo de la «totalidad», que ha tomado cuerpo en aquello que Said denunciaba como el «proyecto imperial» europeo, inseparable del constituirse mismo de la *modernidad* y de sus aparatos categoriales (véase Said, 1993; y, sobre el tema de la «totalidad», véase también Young, 2004, página 14); sino también porque, en el volver a cuestionar los presupuestos materiales y epistemológicos del surgimiento de la modernidad europea, los estudios postcoloniales sacan a la luz la condición de una Europa hoy de nuevo arrollada por la violencia de su propio acto de autoconstitución: descompuesta y

otra vez interrogada por el gesto originario de cancelación (y de dominio) de la alteridad, gesto que lleva desde el principio definiendo su identidad. En este sentido, un intelectual heterodoxo como Peter Sloterdijk ha podido sostener recientemente que, en el clima actual, asistimos a una inédita y radical «pérdida de la periferia» (Sloterdijk, 2005, página 59), a una «de-ontologización de los contornos» y a una «catástrofe de las antologías locales» bastante más desorientadora que cualquier discurso sobre la «pérdida del centro»; catástrofe que, con otras palabras, se podría definir como *el fin de toda proyección heterotópica* del proyecto europeo y occidental y, en consecuencia, de su radio de acción, ya alcanzado de forma irrevocable por su ambivalente proyecto de «modernización». Y siempre en este sentido, un filósofo como Balibar ha podido escribir que «lo que verdaderamente ha unificado el planeta no es la mera expansión colonial, sino las revueltas, las luchas de liberación que ponen en cuestión la “diferencia de naturaleza” entre la humanidad de las metrópolis y la de las colonias; o más bien, es su propia dialéctica la que desemboca en una *inversión de los roles*, una “particularización” de las viejas metrópolis y una “universalización” de las viejas colonias» (Balibar, 2003, páginas 162-163). Precisamente esta «dialéctica de la inversión» que saca a la luz Balibar experimenta un movimiento, al mismo tiempo histórico y cultural, de *retroacción* de las colonias sobre las metrópolis, un movimiento que señala no sólo la pérdida de las coordenadas orientadas a partir de la dicotomía «interno» y «externo» (o «inclusión» y «exclusión»), sino también una condición espacial y temporal de *periferia mezclada* que induce a una recategorización de la idea misma de *límite*: recategorización que afecta tanto al diagnóstico sobre el actual proceso de reconfiguración de los confines y de las fronteras nacionales y culturales como a la función, a un tiempo material y epistemológica, que la categoría de «límite» ha revestido en el constituirse de la así llamada «historia del mundo» (*Weltgeschichte, world-history*).

Bajo este perfil, es oportuno señalar cómo una parte imponente de la crítica postcolonial ha trabajado en primera instancia en un cuestionamiento y una revocación del secular «monopolio geopolítico de la historicidad» (Gilroy, 2004, página 28) por parte europea y occidental, que tiene su origen en la experiencia de una *contracción del tiempo* que, cristalizada en la vivencia imperial y colonial, ha conducido a temporalidades radicalmente heterogéneas a una unicidad irrevocable y violenta, excediendo cualquier esquema lineal y pacificador de *reductio ad Unum* de la pluralidad de las historias en la generalidad de la Historia. Tal como ha escrito el teórico y mayor exponente de los *Cultural Studies* británicos, Stuart Hall: El modo en que se vivió la diferencia en las sociedades colonizadas tras la abrupta y violenta ruptura de la colonización fue —como no podía ser de otra manera— decididamente distinto del modo en que estas culturas se habrían desarrollado de

haberlo hecho de forma aislada, cada una por su cuenta. A partir de aquel punto de inflexión, que se hizo efectivo en los últimos decenios del siglo xv y en adelante, no se ha dado espontáneamente ningún «tiempo (occidental) singular, homogéneo, vacío». Lo que ha habido son condensaciones, y las elipsis que surgen cuando las diversas temporalidades, aun manteniéndose «presentes» y «reales» en sus efectos diferenciales, son en cualquier caso laceradas por su aglutinamiento, constreñidas a señalar su «diferencia» bajo los efectos sobredeterminantes de las temporalidades y de los sistemas eurocéntricos de representación y de poder (Hall, 1997, página 308).

Sin embargo, es sobre todo al trabajo del historiador indio (y fundador del colectivo *Subaltern Studies*) Ranajit Guha a quien debemos la tentativa más articulada de formular una genealogía filosófica del concepto occidental de historia, por medio de la adopción «del punto de vista del que ha sido excluido de la historia del mundo» (Guha, 2002, página 20):⁷ «Mundo e historia: se podría pensar que juntos constituyen un espacio lo suficientemente amplio como para comprender toda la historiografía. Pero no ha sido así: continentes enteros y sus poblaciones han estado siempre excluidos de la historia» (Guha, 2002, páginas 32-33). A través de una estrecha confrontación con la filosofía de la historia hegeliana, el historiador indio trata de poner al desnudo las *exclusiones* a través de las cuales la historia —o mejor, la *Geschichte* en tanto que reunión, bajo un único título, de la heterogeneidad de las *Geschichten*, de los «acontecimientos»— ha terminado por ser la modalidad hegemónica de relación con la historicidad y con el pasado. Más específicamente, Guha pone de manifiesto no sólo la manera en que en Hegel la «mundialización» (o historización) del Espíritu [*Geist*] se corresponde con una concomitante *espiritualización de la historia*, sino también —y mucho más profundamente— cómo, en el filósofo, la representación misma del mundializarse del *Geist* se fundamenta en la institución de un límite absoluto entre «pueblos históricos» y «pueblos sin historia» (pero sobre el concepto de «pueblo sin historia», véase el clásico Wolf, 1982): límite en virtud del cual los segundos han jugado el papel de base primitiva y absoluta de la historia convencional, representación de un *atraso* ontológicamente incolmable con respecto a la aventura europea (sobre el papel, crucial desde el punto de vista epistemológico, desempeñado por África en el marco de la constitución de las ciencias humanas, véase por ejemplo Mudimbe, 1988; pero para una perspectiva diferente, centrada en un análisis del implante «necropolítico» que se hallaría en la base de la racionalidad occidental, véase Mbembe, 2001). Dicho límite se configura así, por retomar una fórmula de Michel de Certeau, como aquel «no-lugar fundacional» que, codificado como principio o grado cero del tiempo, ha constituido la condición de posibilidad de toda historización, dando un nuevo contenido a toda

la narración histórica eurocéntrica como una forma de *écriture en miroir*: es decir, como una historia organizada por el «deber de terminar».8 Dicho de otra manera, la conversión de los confines espaciales en *confines cronológicos* (véase Mignolo, 1998) se ha situado en la base misma de una articulada estrategia epistemológica y cognitiva de «negación de la contemporaneidad» (Fabian, 1983) —es decir, de cancelación de las temporalidades autónomas y originales del «otro» no europeo —, lo que no ha hecho sino situar constantemente a poblaciones y culturas en una implacable y fija «jerarquía cronológica», más que en lugares espaciales y geográficos.

Partiendo de este tipo de análisis, Guha ha reinterpretado el «límite» entre «historia» y «no-historia» como una línea o surco trazado en la historicidad misma, y que separa la «prosa de la historia» hegeliana (basada en el «encuentro de las coordenadas del espacio intercontinental con las del tiempo universal, el encuentro de la geografía con la historia», véase Guha, 2002, página 28) de una densa y heterogénea «prosa del mundo» que, aunque relegada al reino de la «prehistoria», constituye —sostiene el historiador— el depósito de temporalidad y de formas narrativas irreductible a los cánones de la filosofía de la historia de derivación eurocéntrica. En particular, el historiador indio arroja luz sobre cómo la codificación hegeliana de la *Geschichte* en tanto que «íntimo sustrato común» a la *res gestae* y a la *historia rerum gestarum* (Hegel, 1996, página 167) ha dado lugar a un modelo de historiografía para el cual la «narración» (o la relación con el pasado) se sustrae a la sociedad y se confía al *Estado*, concebido como discriminador privilegiado entre «historia» y «no-historia». A través de un movimiento cuyas implicaciones han afectado a toda la arquitectura del pensamiento europeo, Hegel, en efecto, caracteriza a los «pueblos sin historia» como «pueblos sin escritura» y, en virtud de una causalidad derivada de su propia máquina de conversión metafísica, como *pueblos sin Estado*: instituyendo, con este mismo gesto, un nexo inextricable entre *historia*, *Estado* y *escritura* que ha relegado el espacio no europeo a una prehistoria privada de formas de politicidad.9 Cuando Hegel afirma que «un pueblo en su época prehistórica, cuando es sólo una nación, una tribu, y no forma todavía un Estado ni persigue metas consistentes sufre la *violencia sin historia del tiempo*» (Hegel, 1997, página 517, las cursivas son mías), reinscribe al mismo tiempo la oposición entre «histórico» y «no-histórico» en términos de una oposición entre *Estado* y *tiempo*. De esta forma, no sólo la forma estatal pasa a ser lo que distingue entre «civilización» y «barbarie» (o entre «historia» y «prehistoria»); sino que la misma «escritura» histórica —concebida como documentación del desarrollo de la autoconciencia nacional de un pueblo— termina por encarnarse en un paradigma *estado-céntrico* de historiografía, entendido como la única norma y modelo de narración del pasado. De aquí la denuncia, por parte de Guha, de las

implicaciones que tiene el «estatismo» para la historiografía: implicaciones tanto más relevantes cuanto que se han traducido en una *interiorización de la acotación estatal-nacional* en el propio imaginario de las sociedades colonizadas.

La interiorización de los «confines coloniales» en el corazón mismo de la imaginación política del espacio postcolonial se sitúa, por otra parte, en el centro de los importantes análisis que Partha Chatterjee (otro exponente relevante de los *Subaltern Studies*) ha dedicado a los movimientos nacionalistas postcoloniales, acuñando para ellos la eficaz fórmula del *derivative discourse*. El nacionalismo anticolonial (que *deriva* sus coordenadas de una omnipresente *colonización del imaginario*) no ha podido, por lo tanto, sino corroborar aquello que por otra parte desafiaba. De esta forma se ha visto sujeto a una doble atadura (*double bind*), según la cual el acceso del Estado colonial a la «narrativa occidental de la modernidad» sólo podía coincidir con una identificación ideológica con aquel nacionalismo que precisamente había jugado el papel de razón y fundamento del proyecto imperial de «civilización»: Los textos nacionalistas se dirigían, bien al pueblo que se decía que constituía la nación, o bien a los patrones coloniales, cuya pretensión de gobernar el nacionalismo cuestionaba. Ante ambos, el nacionalismo trató de demostrar la falsedad de la pretensión colonial de que los pueblos atrasados eran culturalmente incapaces de gobernarse en las condiciones del mundo moderno. El nacionalismo negaba la pretendida inferioridad del pueblo colonizado; afirmaba también que una nación atrasada podía «modernizarse» manteniendo su identidad cultural propia. Produjo de esta forma un discurso en el que si bien se desafiaba la pretensión colonial del dominio político, al mismo tiempo se aceptaban las mismas premisas intelectuales acerca de la «modernidad» que servían de fundamento al dominio colonial (Chatterjee, 1986, página 30).

Tal aceptación de las premisas epistemológicas de la modernidad (contenidas bajo las rúbricas uniformadoras del individuo y del Estado-nación) se ha traducido materialmente en una ideología del «desarrollo» y de la modernización según la cual el ingreso en el espacio de la «civilización» sólo podría darse a través del *paso de la tradición al tiempo histórico*; es decir, a través del ingreso en la «historia universal» y, en consecuencia, de una *repetición* del transcurso evolutivo europeo.¹⁰ Pero es precisamente en este terreno —acotado por un examen exhaustivo y radical de las contradicciones y aporías vehiculadas por un concepto «eurocéntrico» de historicidad y progreso temporal— donde se despliega uno de los aspectos más corrosivos de la crítica postcolonial, al que es preciso aludir. Dicho aspecto tendría que ver, por un lado, con una cerrada crítica del «historicismo» y de la idea asociada de «progreso», entendido como proceso *estadial*, por estadios; y, por el otro, con una (no menos radical) denuncia de una

ideología que querría que los pueblos no europeos fueran condenados inexorablemente al *anacronismo* o a la *repetición*.

1.2. Temporalización y anacronía Una de las críticas más articuladas del «historicismo» occidental se la debemos, muy especialmente, al trabajo de Dipesh Chakrabarty —y en concreto, al volumen *Provincializing Europe* (2000) —. Aquí, bajo la etiqueta de «historicismo» debemos entender la aserción de una *unidad estructural de fondo del tiempo histórico* que permite calificar como *anacrónicos* momentos y prácticas del presente, conforme a las figuras no antropológicas del «arcaísmo» y de la «conciencia atrasada». En el manifiesto programático de 1992 sobre la «provincialización de Europa», *Postcoloniality and the Artifice of History* (que constituye el núcleo germinal del importante volumen sucesivo), Chakrabarty se alejaba de la «disparidad de la ignorancia» que regula la relación asimétrica entre la historiografía eurocéntrica y las narraciones históricas no occidentales, disparidad en virtud de la cual Europa se encuentra en la posición de operar como referente silencioso en todo el espectro del conocimiento histórico: [...] en lo que respecta al discurso académico de la historia —o, por decirlo de otra manera, la «historia» entendida como discurso producido en el seno del contexto institucional de la universidad—, Europa sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluidas aquellas que denominamos «india», «china», «keniata», etcétera. Todas las demás historias pasan a ser, de una manera muy particular, variaciones de una narración principal que se puede definir como «historia de Europa» (Chakrabarty, 2000, página 45).

Las exclusiones y omisiones sobre las que la historia, en tanto que disciplina, construye su propio edificio, se aparecen así como algo completamente distinto a un mero registro diferencial de los «acontecimientos», al revelar más bien exclusiones exquisitamente epistemológicas: exclusiones con respecto a las cuales el prefijo *pre-* (prefijo que se intercala en los diversos análisis disciplinares sobre sociedades *pre-modernas* o *pre-capitalistas*) se hace eco de una relación no sólo y no tanto cronológica como (y en un sentido mucho más profundo) teórica. Europa —figura del imaginario antes que espacio geográficamente codificado o codificable— aparece de hecho como el único sujeto *teóricamente inteligible* respecto a «historias» y modalidades del «ser humano» que constituyen el objeto de indagaciones cuya comprobación se despliega únicamente en el plano de lo empírico (en la

«inmanente teleología» que, en la historia de Europa, transformaría, según una lógica necesaria y necesitante, el mundo en «espíritu» —véase el análisis clásico de Husserl, 1954; pero sobre Europa como paradójico «singular universal», véase asimismo Derrida, 1991—). Si la filosofía ha retratado el espacio europeo como *medium* exclusivo de la entelequia de la Razón universal, ello ha sido así no sólo porque ésta ha ejercido el papel de subterránea autoconciencia de las ciencias sociales, sino también porque —tal como ha puesto de relieve Spivak en un fecundo análisis de la categoría marxiana de «modo de producción asiático»— al mismo tiempo ha alimentado un potente vehículo funcional a la narrativización eurocéntrica y normativa de la historia. Por decirlo en otros términos: en cada ocasión en que aparece «Oriente», se asiste a una disimulación de la alteridad geopolítica bajo el dato de lo empírico, que traiciona el desplazamiento derivado de la puesta en cuestión de la unidireccionalidad del devenir histórico: El modo de producción asiático marca un momento venerable en la teorización del otro. Normalmente esto se reconoce al sostener que Marx y Engels escogieron tal expresión precisamente en respuesta a la pregunta: ¿por qué la lógica normativa del capital no se ha determinado en todos sitios de la misma manera? O, por decirlo en términos más «teóricos», la historia del mundo, ¿es una o es multilineal? Al igual que los interrogantes de Rousseau acerca del origen de las lenguas, el interrogante que ha llevado a la formulación, muy insatisfactoria, del modo de producción asiático es el siguiente: ¿por qué existe la diferencia? ¿Por qué «Europa» no es el único «igual», idéntico a sí mismo? ¿Por qué existe «Asia»? Es sabido que, en esta formulación, «Asia» perdió muy rápidamente cualquier semejanza con un espacio empíricamente reconocible (Spivak, 1999, página 92).

Precisamente un interrogante similar acerca de la *unilinearidad* o la *multilinearidad* de la historia constituye la bisagra del programa teórico historiográfico rubricado por Chakrabarty bajo el programa de la «provincialización de Europa». Sin embargo, el ya citado manifiesto de 1992 —consagrado a este proyecto— terminaba con una llamada a una «política de la desesperación» (*politics of despair*), y al mismo tiempo con la constatación de una *imposibilidad*: la imposibilidad de una historia que, al poner de manifiesto las propias estrategias y prácticas represivas, mire en dirección a la propia desaparición, señalando a la vez todo cuanto se le opone y se le escapa: ya se trate de lo otro, la diferencia o lo subalterno. Por otro lado, en el volumen *Provincializing Europe*, Chakrabarty adopta un registro «deconstructivo», instalándose en una relación *contradictoria* con el pensamiento social y político europeo, y reconfigurando la investigación postcolonial como una revisión crítica de los «universales» (historia, política, ciudadanía) que constituyen el fundamento de las ciencias sociales, a partir de la conciencia de su *simultánea indispensabilidad e*

inadecuación para el espacio postcolonial (véase Chakrabarty 2000, página 20). *Indispensabilidad* que no se debe sólo a las lógicas uniformadoras de carácter global que se despliegan bajo el signo del capital, sino también al reconocimiento de que la propia crítica anticolonial debe su existencia (al menos en parte) a la Ilustración europea. E *inadecuación*, porque aquellos mismos universales (como ciudadanía e individuo, esfera pública y sociedad civil) que son objeto de deconstrucción llevan dentro de sí la marca indeleble de su lugar de origen, y corren siempre el peligro de convertirse en vehículo de una nueva —y más sutil— forma de colonización del imaginario no occidental. Desde este punto de vista, la crítica del «historicismo» busca no sólo *historificar la historia* en tanto que disciplina, sino también poner en cuestión la codificación del tiempo histórico que está en la base misma del acto de historificar: en la medida en que «historicista» era por antonomasia aquel *paradigma cumulativo—lineal del tiempo histórico* que se encarnó primero en la idea hegeliana de *Weltgeschichte* o «historia-mundo», y luego en las ideologías eurocéntricas del «desarrollo» y la «modernización».

Bajo esta óptica, vale la pena detenerse brevemente a considerar la forma en que el afirmarse del orden temporal de la modernidad ha sido reconstruido gracias a la *Begriffsgeschichte* del siglo xx, y en particular al trabajo de un historiador del calibre de Reinhart Koselleck. Y ello en razón del hecho de que esta reconstrucción ha partido propiamente de una nueva concepción (autorreflexiva) del tiempo como *fuerza*; es decir, como factor ontológicamente productivo. De hecho, en una serie de ensayos ya célebres, Koselleck había localizado en la emergencia de una serie de «singulares colectivos» y de «conceptos de movimiento» (historia, revolución, progreso, decadencia), que se afirmaron a finales del siglo xviii, una verdadera «temporalización» (*Verzeitlichung*) del contenido semántico de las categorías a través de las cuales la modernidad ha adquirido su orientación característica hacia el futuro (véase Koselleck, 1979; pero también, sobre el mismo tema, Marramao, 2005). En concreto, Koselleck había visto en el surgimiento del «singular colectivo» de «la historia» (*die Geschichte*) no sólo la reunión, en un único vocablo, de la *res gestae* y de la *historia rerum gestarum*, de los *pragmata* y de las «relaciones de hechos», de las narraciones históricas, sino también la emergencia de una especie de «metaconcepto» que unificaba todas las historias singulares, pasadas y futuras. Por decirlo en otros términos, a través de una especie de «giro trascendental», con la imposición de la *Geschichte* —y, todavía más, con la hegeliana *Weltgeschichte*— la historia (en cuanto que *lógica de la historia*) deviene «el objeto de sí misma», y pasa a tematizar no sólo los eventos empíricamente acaecidos, sino en primer lugar «las condiciones de las historias posibles» (Koselleck, 2006, página 45).

Precisamente alrededor de semejante figura de la historia en tanto que

metaconcepto sobre el que se articula una imagen *lineal, progresiva, cumulativa y ejemplar* del tiempo histórico se despliega la crítica corrosiva que dirige Chakrabarty contra el pensamiento «historicista» de la Europa moderna. La politización de las poblaciones y el advenimiento de la «modernidad política» al margen de las democracias capitalistas occidentales ha llevado de hecho —según defiende el historiador indio— a una *pluralización de la historia del poder*, que cuestiona de raíz el implante epistemológico historicista compendiado en la fórmula: «primero en Europa y después en el resto del mundo» (véase Chakrabarty, 2000, página 21 y siguientes). Tal esquema historicista ha tomado la forma (desde John Stuart Mill hasta el propio Marx) de un «todavía no» (*not yet*) que Europa ha impuesto a los pueblos colonizados: algo que puede caracterizarse como una *continua dilación del momento* de la independencia y del autogobierno, vinculada a la adquisición de una supuesta capacidad para «gobernarse solos». A la dimensión del «todavía no» —figura simbólica del presunto intervalo histórico de civilización que ha confinado el espacio no europeo a una imaginaria «sala de espera de la historia»—, Chakrabarty contrapone la urgencia del «ahora» (*now*), en tanto que dimensión donde se despliegan los movimientos y las batallas por la autonomía: partiendo, desde luego, del crucial fenómeno del siglo xx consistente en la introducción, en la esfera de lo político, de sujetos que, según los criterios del liberalismo clásico, se consideraba que no estaban preparados para asumir los aspectos doctrinales y conceptuales de la ciudadanía; pero partiendo también (y sobre todo) de la reivindicación teórica según la cual ser *humanos* «no es que indique la capacidad de ser potenciales sujetos políticos, sino que significa *ser* implícita e *inmediatamente sujetos políticos*» (Chakrabarty, 2003, página 29). Así, el campo de tensión entre el «todavía no» y el «ahora» es recodificado por el historiador indio en tanto que polarización entre una «Historia I» (que vendría a ser el tiempo benjaminianamente «homogéneo y vacío» del historicismo) y las diversificadas «Historias 2», o «pasados subalternos» que, silenciados tanto por los historiadores como por el pensamiento político dominante, representan otras tantas «historias de la pertenencia», irreductibles a los códigos seculares e institucionales de lo político (véase Chakrabarty, 2000, página 93 y siguientes). Bien mirado, lo que hay aquí en juego es una reconceptualización del *presente* mismo, al margen de toda concepción adicional y cumulativa de «totalidad» o «unidad»: una reconceptualización que insiste en la *heterotemporalidad* constitutiva del sujeto moderno, así como en la coexistencia dinámica, en un mismo presente social y cultural, de una *pluralidad* de tiempos históricos marcados por específicas formas de dominio y correspondientes prácticas de liberación. En la misma línea escribe Chatterjee: El tiempo vacío y homogéneo es el tiempo utópico del capital; éste conecta pasado, presente y futuro de forma lineal, creando la posibilidad de todos estos imaginarios de carácter historicista —identidad, nacionalidad,

progreso, etcétera— que Anderson y muchos otros han popularizado. Pero el tiempo vacío y homogéneo no se encuentra en ningún punto del espacio real: es utópico. El verdadero espacio de la vida moderna se compone de heterotopías [...]. En este caso el tiempo es heterogéneo y se caracteriza por diferentes densidades. [...] En el mundo postcolonial se pueden encontrar no pocos ejemplos de tiempo denso y heterogéneo: magnates industriales que posponen la firma de un contrato porque aún no han recibido la respuesta de los astrólogos de confianza, obreros que se niegan a tocar la nueva maquinaria antes de que haya sido consagrada con el rito religioso pertinente, electores que se prenden fuego desesperados por la derrota de su líder político, o ministros que declaran abiertamente haber procurado puestos de trabajo a los miembros del propio clan, excluyendo a los ajenos a él. Definir tales situaciones como «copresencia» de tiempos diferentes —el tiempo de la modernidad y los tiempos premodernos— equivale a una reafirmación del utopismo de la modernidad occidental. Gran parte de la etnografía más reciente ha demostrado que los tiempos «otros» no son simples vestigios de un pasado premoderno, sino más bien productos originales del encuentro con la modernidad. Es preciso, por lo tanto, utilizar la expresión «tiempo heterogéneo de la modernidad» (Chatterjee, 2004, páginas 22-23).

Adoptando la óptica no ya de un tiempo «homogéneo y vacío», propio del historicismo, sino —como escribe de manera sugerente Chatterjee— «heterogéneo y pleno», la «marginalidad» no occidental aparece no ya como algo externo o un residuo del poder historificador de la modernidad, sino como un espacio *inter-medio* (*in-between*) que, más que ser una etapa de un proceso «estadial», constituye un *lugar de paradojas* que pone en jaque el paradigma eurocéntrico de la modernización. Tal reconfiguración de la «marginalidad» como —por decirlo con Homi Bhabha— espacio *in-between*, como presencia dislocadora con respecto a las narrativas universalizantes del historicismo occidental, sin embargo, recuerda inevitablemente la función que jugó el concepto de Estado-nación en la configuración del mundo postcolonial. Y ello en la medida en que, como argumenta todavía Chatterjee, sólo una universalización de la forma-nación como única comunidad *política* ha podido conducir a una radical sustancialización de las diferencias culturales, de tal forma degradadas a marginalidades y minorías o, aún más, a «minorías menores de edad» (véase Chatterjee, 1993). Pero para comprender el papel que el imaginario estatal-nacional ha desempeñado en la formación del espacio postcolonial —y, sobre todo, el poder de efracción contenido en la deconstrucción y en el descentramiento de sus elementos constitutivos— está bien volver sobre los modos irreductiblemente ambivalentes con los cuales se han «operacionalizado» (antes y ahora) conceptos cruciales (a un tiempo históricos y epistemológicos), como son las nociones de *confín* y *frontera*.

1.3. La frontera ambigua: excepción y liberación El límite —o el confín—, en tanto que forma y fuerza simbólica, se articula según una doble modalidad, al mismo tiempo vertical y horizontal. Si, como se ha visto, una parte de la crítica postcolonial se concentra en la función «verticalizante» del límite como instancia de producción y de legitimación de la narrativa occidental sobre la «historia universal», otra parte de ella asume sin embargo como propio foco de investigación la función *lato sensu* «horizontal» del límite: entendido como operador de la configuración y compartimentación estatal-nacional del globo. Como consecuencia de la propagación contemporánea del debate sociológico y politológico sobre el Estado-nación y su crisis en relación con la problemática (teórica e histórica) de los confines, es oportuno partir del estatuto, al mismo tiempo *epistemológico* y *ontológico*, de la categoría de confín. Tal como ha señalado Étienne Balibar, la noción de confín —o de frontera—¹¹ es inseparablemente concepto e imagen, o, por decirlo de manera aún más precisa, un *más acá* del concepto y de la imagen que constituye la condición de posibilidad de toda definición, y que mantiene por ello mismo una relación insuperable con la propia idea de lo *pensable*: «la idea de una definición simple de lo que significa una frontera es absurda por definición: porque trazar una frontera es precisamente definir un territorio, delimitarlo y así registrar su identidad y conferírsela. Pero, de manera recíproca, definir o identificar en general no significa otra cosa que trazar una frontera, asignar confines [...], lo *delimitable*, lo *definible*, lo *determinable* mantienen una relación constitutiva con la idea misma de lo *pensable*. Poner en cuestión la noción de frontera [...] significa, por lo tanto, afrontar siempre en cierto modo lo imposible, el límite de una autodeterminación, de una *Selbstbestimmung* del pensamiento; significa tratar de pensar la línea sobre la cual pensamos, la condición de posibilidad o “el miembro oculto” por los cortes y los esquematismos» (Balibar 1997, páginas 206—212). Es más: el gesto mismo de inscripción de un confín (*horos, finis, Grenze, border, boundary*) en tanto que acto de *institución* que delimita la región de lo «pensable» y de lo «identificable», es el sostén y el operador de una *partición (partage) de lo universal* que ha dado materialmente lugar a un cortocircuito entre dimensión empírica y dimensión trascendental. Y ello en la medida en que la decisión especulativa sobre lo que significa definir un «interno» y un «externo» no puede sino traducirse en un complejo y potente dispositivo de inclusión y exclusión que codifica los parámetros históricos de la pertenencia y de la ciudadanía nacional. Desde este punto de vista, confines y límites no se configuran como simples líneas trazadas en el mapa geográfico, sino que poseen el estatuto constitutivamente ambivalente de una interfaz que interviene en los procesos de apropiación y división territorial y simbólica, retrotrayéndonos por un lado a la más vasta cuestión de la *institución* de

identidades (nacionales, culturales, sociales) y, por el otro, a los criterios de regulación de la pertenencia a un orden estatal o nacional sobre la base de una bien precisa codificación de aquello que vale como «interno» (inclusión) y «externo» (exclusión). Precisamente en un punto similar de tensión e intersección entre dimensión territorial (o material) y dimensión simbólica (o identitaria) es donde se sitúan los estudios postcoloniales, para desde ahí operar una revisión radical de categorías tales como las fronteras, la patria (*homeland*, *Heimat*) y la «cultura nacional», adoptando como vértice-perspectiva las experiencias «privilegiadas» de la diáspora, el exilio y la migración (pero con respecto a la centralidad de la categoría de exilio y sobre su papel epistemológico, véase sobre todo Said, 2000).

El primer gesto efectuado por la crítica postcolonial con vistas a una reconsideración de la cuestión más amplia del Estado-nación consiste en la reconducción de la «potente idea histórica» de la nación a su lugar de origen (Europa, Occidente), en contraste, para retomar las palabras de Partha Chatterjee, con la «reciente amnesia en cuanto a los orígenes del nacionalismo», y la consiguiente «exotización» (u «orientalización») de los impulsos nacionalistas y, aún más, etno-nacionalistas (véase Chatterjee, 1993, página 4).¹² Es en este sentido que la nación se puede definir como «una entre las más importantes estructuras de ambivalencia ideológica en el ámbito de las representaciones culturales de la “modernidad”» (Bhabha [ed.], 1990, página 36), cuyo análisis constituye el presupuesto imprescindible para un proyecto orientado a elaborar una «etnografía de lo contemporáneo». La categoría lingüístico-psicoanalítica de *ambivalencia* está por otro lado en el centro de la verdadera deconstrucción que Bhabha efectúa de los parámetros de espacialidad y temporalidad nacional, en confrontación directa no sólo con la desintegración de la experiencia de la nación como fuerza estabilizante y medida de la sincronía social, sino también —en términos teóricos— con los cruciales análisis de Benedict Anderson sobre el espacio nacional como «comunidad imaginada» (Anderson, 1983): es decir, como espacio social y cultural literalmente *imaginado a la existencia*, que existe a través de la imaginación. Llevando al extremo el diagnóstico de Anderson sobre el estatuto, en sentido estricto «metafórico», del espacio-nación, Bhabha reinterpreta de hecho la adhesión nacional como una afiliación eminentemente *textual y narrativa*, atormentada y excavada en el propio interior de la incompletitud constitutiva de los procesos de significación cultural, y de la «clausura» (*clôture*) imposible de la «textualidad»:

Estudiar la nación a través de su presentación narrativa no significa solamente prestar atención a su lenguaje y a su retórica; quiere decir también tratar de alterar ese mismo objeto conceptual. Si la «clausura» problemática de la textualidad pone en duda el carácter de «totalidad» de la cultura nacional, su valor positivo está en sacar a la luz la amplia diseminación con que construimos el campo de significados y símbolos asociados a la vida nacional (Bhabha [ed.], 1990, página 36).

Contra toda forma de «pensamiento etno-territorial», incardinado en procesos de normalización y territorialización de las identidades a través del nexo (considerado constitutivo) entre nacimiento, ciudadanía, afiliación étnica e identidad nacional, Bhabha reivindica la «imposible unidad de la nación en tanto que fuerza simbólica» (ibídem, página 33). Por ser en primer lugar una «estrategia narrativa» (o derridianamente hablando, un «producto de escritura»), la nación es de hecho constantemente descompaginada y puesta en tensión por la oscilación entre vocabularios heterogéneos y por la emergencia de «temporalidades intersticiales» que interrumpen su narración lineal y desquician su temporalidad homogénea. Al tiempo «continuo y cumulativo» de lo *pedagógico* (es decir, de un principio de *reductio ad Unum* que se materializa en las modalidades «realistas» de la narración nacional) lo acompaña así, según Bhabha, el tiempo «repetitivo y recurrente» de lo *performativo*, que, apoyándose en la necesidad de una constante resignificación de la pertenencia (la nación como el «plebiscito de todos los días», de la que hablaba Ernest Renan), abre el espacio para eliminaciones y desplazamientos metonímicos a través de los cuales tiene lugar la toma de palabra de los «márgenes» (véase ibídem, página 478 y siguientes). De este modo, el crítico indio saca a la luz no sólo el *tiempo doble* o, mejor, la «dialéctica sin síntesis» entre las varias temporalidades —moderna, colonial, postcolonial— que pone en jaque toda narración lineal y progresiva de la nación, sino también la *escisión constitutiva* del sujeto nacional: escisión en virtud de la cual el «pueblo» es ya *objeto* de una «pedagogía» nacionalista que lo reconduce constantemente a la unidad de un cuerpo social, ya *sujeto* de procesos autónomos de significación y de contranarración que evocan y cancelan continuamente los confines totalizantes de la nación. Sin embargo, de una semejante «temporalización» de la configuración estatal-nacional sólo puede derivarse una concomitante retematización de las nociones de confín y frontera (y de su función). Las fronteras de la nación, de hecho, aparecen aquí antes que nada como *umbrales de significado* que son constantemente atravesados, cancelados y traducidos en los procesos de significación cultural, allí donde el efecto de tal «significación incompleta» es una transformación de confines y límites en espacios *inter-medios* (*in-between*), en los cuales y a través de los cuales se negocian los significados de la autoridad política y cultural: En cuanto se inaugura la marginalidad del espacio-nación, y su

diferencia pasa de ser un confín «externo» a ser una delimitación «interna», la amenaza de la diferencia cultural deja de ser un problema de «otro» pueblo: y se convierte en una cuestión de la alteridad del pueblo-como-unidad (Bhabha [ed.], 1990, página 484).

El confín, una vez que ha pasado a ser *interno*, escinde de esta forma el espacio nacional, mostrando cómo el «otro rostro» de la fantasía monocéntrica del pueblo-como-unidad reside en la formación estratégica de minorías sociales (migrantes, comunidades de gays y lesbianas, alianzas de trabajadores, etcétera) que hacen pedazos el supuesto «naturalismo» de la nación marcado por una codificación ideológica del territorio, del género y de la genealogía. Tales minorías —que portan consigo la marca de historias espaciales de dislocación cultural— representan según Bhabha las formas «disyuntivas» que hacen de la nación, ante todo, un *espacio de circulación de la cultura*; o mejor, aquellas formas de marginalidad discursiva que, valiéndose de la «lógica suplementaria de la secundariedad» (ibídem, página 500), negocian constantemente maniobras estratégicas de mediación *entre* los confines étnicos, raciales y culturales.

Esta multiplicación y producción de espacialidades y temporalidades diferenciales, diametralmente opuesta a la representación del Estado-nación como «contenedor» de la espacio-temporalidad homogénea y unificada, se sitúa en el centro de los fecundos análisis a cargo de la teórica y urbanista Saskia Sassen, que a su vez saca a la luz la implicación de mecanismos de exclusión e inclusión derivados de la superposición interactiva entre el orden de lo «global» y el orden de lo «nacional»: del juego entre dos «*master/monster temporalities and spatialities*» (Sassen, 2001a, página 276). La interacción entre el orden de lo «nacional» y el orden de lo «global», de hecho, más que configurarse como un juego de suma cero en el que un término pierde sentido y pertinencia en beneficio del otro, da lugar a zonas dinámicas de intersecciones cuyos resultados se caracterizan por un elevado grado de imprevisibilidad y de variabilidad: zonas para las cuales Sassen acuña la noción de *analytic borderlands* (véase Sassen, 2006, página 378 y siguientes). «La utilidad de un concepto de este tipo —según reivindica la autora en un monumental volumen dedicado a las transformaciones de la soberanía en el contexto global— consiste antes que nada en desarrollar un instrumento heurístico que permita considerar aquello que normalmente se representa como una línea que separa dos diferencias, que por lo general se ven como mutuamente excluyentes, como un campo conceptual —una entidad tercera— que exige su propia especificación empírica y su teorización» (ibídem, página 379). Dicho de otro modo, Sassen da cuenta de la emergencia de «zonas de frontera» (*frontier zones*) y *borderlands* específicas, que, al configurar un nuevo orden espacio-

temporal, plantean desafíos analíticos inéditos a las ciencias sociales: ya sea en términos de las actividades y de los sujetos que las caracterizan, ya sea en términos de los instrumentos teóricos y políticos necesarios para impedir su colapso y desintegración en demarcadores lineales de diferencias. Tales *zonas de frontera* — una instanciación de la que forman parte, aunque sea a un nivel macrológico, las «ciudades globales» (*global cities*), en las cuales se asiste a la transformación de gran parte del espacio social en una *border zone* (véase Sassen, 2001b; pero sobre la explosión del tejido urbano, en gran parte del mundo, en un indiferenciado y caótico «planeta de *slums*», véase Davis, 2006; un análisis teórico centrado en el caso francés de las *banlieues* se encuentra en cambio en Balibar, 2008) — tienden de hecho a estar marcadas por operaciones de poder y de dominio que escapan a los códigos tradicionales de lo político: ya se trate de la estructura reticular e hiperconectada de los mercados financieros o de la explotación sumergida de la fuerza de trabajo migrante. En este caso, los confines, lejos de ser un espacio de traducción social y cultural, se caracterizan como verdaderos *estados de excepción* (o zonas de «muerte social») sustraídos a todo control político o estatal. Estados de excepción que producen individuos *extra legem*; es decir, literalmente *fuera-de-la-ley*: migrantes, clandestinos o refugiados, que se ven reconducidos —según el léxico al uso— a una condición de «nuda vida» radicalmente despolitizada (véase Agamben, 2003), o, retomando las palabras de Arjun Appadurai, a «una incierta zona gris que se sitúa entre la ciudadanía propiamente dicha y la humanidad en general» (Appadurai, 2005, página 28).

Para volver sobre el fundamental análisis de Balibar, es preciso recorrer esta línea de bifurcación entre, por un lado, la frontera entendida como espacio de traducción cultural y de liberación del juego del imaginario nacionalista y racial (o, según las palabras de Bhabha, como el lugar de una «lucha por el derecho histórico y ético de significar» [Bhabha, 1995, página 51]), y, por el otro, la frontera como espacio desterritorializado de exclusión y de control. De hecho, Balibar ha situado en el centro de su propio análisis sobre la actual transformación de los espacios políticos el nuevo estatuto conjunto de *heterogeneidad* y *ubicuidad* de las fronteras: estatuto en virtud del cual, si por un lado en las nuevas «zonas de tránsito internacionales» —que Marc Augé ha definido como «no lugares» o «espacios de paso globalizados» (véase por último Augé, 2007)— se asiste a una feroz materialización del funcionamiento diferencial de las fronteras, que para algunos tienen funciones de verdadero dispositivo de «exclusión interna» que hace de la vida una espera de vida, o una no-vida; por otro lado ya no es posible identificar las fronteras según un código simplemente geográfico, político o administrativo, habiéndose estas últimas dislocado y diseminado por todas partes donde se ejerzan controles selectivos o de seguridad.¹³ En términos más profundos, sin

embargo, Balibar ha puesto de manifiesto cómo en torno a la cuestión (teórica e histórica) de los confines se ha jugado y se pone en juego toda una concepción de lo *universal* y de lo *particular*, por la vía de un efecto de *sobredeterminación simbólica* (a la vez de *redoblamiento* y de *relativización*), que hace que el acto mismo de determinación de un confín —nacional, racial, de clase o, añadamos, de género— sancione al mismo tiempo una *configuración del mundo*: Las fronteras nacionales no podrían fijar (o intentar fijar) *identidades*, no podrían marcar el umbral donde se ponen en juego la vida y la muerte [...]; en resumen, para retomar la formulación decisiva elaborada por Fichte en los *Discursos a la nación alemana* de 1807, no podrían ser *fronteras internas* (fronteras interiorizadas, fronteras para la interioridad) si no fueran idealizadas. Y no serían idealizadas, pensadas como el respaldo de lo universal, si no se imaginaran como el punto donde se ponen en juego las «concepciones del mundo» y, por lo tanto, también las concepciones del hombre: el punto en el que es preciso elegir y elegirse (Balibar, 1997, página 216).

La *duplicidad* de las fronteras, el hecho de que puedan instituir y separar territorios por la única vía de estructurar la universalidad del mundo, y que tal *reactivación* (o «redoblamiento») sea la condición de su propio devenir fronteras internas, fronteras de la interioridad, es lo que nos reenvía —para retomar de nuevo las palabras de Balibar— a la exigencia de una «radicalidad democrática que comience por deconstruir la institución fronteriza» (ibídem, página 211). Es en relación con una tal exigencia de deconstrucción democratizante de la «institución fronteriza» que se antoja oportuno volver, en este contexto, a aquella constelación de estudios que, al concentrarse en las experiencias históricas de la diáspora y de la dislocación espacial y social de poblaciones a lo largo y ancho del planeta, ha vuelto a poner en cuestión la eficacia y la *efectualidad* de la representación canónica y normativa de la modernidad estatal-nacional. Piénsese, como ejemplo privilegiado, en la descripción trazada por Paul Gilroy del *Black Atlantic*, del «Atlántico negro», como espacio no sólo indeleblemente marcado por la catástrofe y la violencia del llamado *middle passage* —de la trata esclavista de los negros—, sino también por ser un espacio reinventado y vuelto a recorrer hacia atrás por los propios negros, en un aliento de liberación irreductible a los «códigos cerrados de cualquier visión absolutista, o en todo caso restrictiva, de la etnicidad» (Gilroy, 1993, página 244; pero también véase Linebaugh y Rediker, 2000; y Mbembe, 2006). El «espacio liso» del Atlántico surcado por confines raciales, nacionales e imperiales (tanto más ferozmente violentos cuanto más aparentemente invisibles) ha visto de hecho el surgimiento de culturas y prácticas *cosmopolitas* que, por la vía de un constante atravesar de confines e identidades, han renovado las coordenadas espacio-temporales de la historia moderna, dando lugar a una «ecología de la pertenencia» situada fuera de toda delimitación identitaria (véase Gilroy, 1993,

página 19). Así, la historia de la *diáspora* africana (al alejarse de un modelo unidireccional de dispersión lineal y reversible: al alejarse, en otros términos, de todo «mito del retorno») habría dado lugar a un sentimiento de pertenencia radicado no tanto en una forma de fraternidad prepolítica inmediata y esencialista, sino más bien en una experiencia eminentemente *social*, caracterizada por dispositivos de poder ejercitados con violencia sobre cuerpos «racializados» y sometidos a procesos radicales de *othering*, o de «alterización». En este sentido, la producción cultural de la diáspora negra —entendida como una contracultura de la modernidad orientada a redefinir los cánones de la democracia moderna— constituye un ejemplo y una instancia histórica excelsa de un *ethos* cultural vivido como «esencia-no-esencial», o como «tradición-no-tradicional»: un ejemplo, en otros términos, de un modelo de *pertenencia* intrínsecamente *meta-étnico* y, en consecuencia, íntimamente *transnacional*. Para dar un nombre a tal forma emergente de pertenencia «translocal», Gilroy toma prestado el concepto de *changing same*, desarrollado por Amiri Baraka en el análisis de la música blues: donde «lo mismo que cambia» adopta aquí los ropajes de una memoria histórica que hunde las propias raíces, antes que nada, en un proceso colectivo de elaboración del sufrimiento y en una dramaturgia del recuerdo que «separa la genealogía de la geografía y el residir de la pertenencia» (ibídem, página 31): Como alternativa a la metafísica de la «raza», de la nación y de la cultura territorial delimitada, todas ellas codificadas en el cuerpo, la diáspora es un concepto que perturba activamente la mecánica histórica y cultural de la pertenencia (ibídem, página 36).

El «nacionalismo diaspórico» (o la «transnación deslocalizada» de la que hablaba Appadurai; véase Appadurai, 1996, página 223) configura así una forma de lealtad alternativa respecto de los códigos territoriales del nacionalismo europeo y de sus confines, constituyéndose más bien como una figura de la *translocalidad*, en contraste con los procesos de territorialización (y normalización) de las identidades culturales. La conciencia diaspórica, de hecho, es el producto no ya de una identidad basada en la afiliación a un territorio, un lenguaje o una etnia comunes, sino de una pertenencia irreductible a toda rígida delimitación estatal, una pertenencia radicada en la memoria histórica y en las dinámicas sociales del recuerdo. Es en este sentido que la figura de la «diáspora» —en tanto que experiencia de una radical suspensión de la identidad— se alza como motivo simbólico de una reconfiguración de la experiencia de la *pertenencia*, que apunta a la creación de prácticas «transnacionales» que hacen pedazos el ligamen entre identidad y territorio: y ello en la medida en que —para tomar prestadas las palabras de Gilroy— «detenernos en los intersticios de la solidaridad mecánica nos recuerda cómo el concepto de diáspora puede ofrecer fraternidad prepolítica

inmediata, y alternativas reales al duro ligamen de sangre primordial. La imagen popular de las naciones, razas o grupos étnicos naturales, espontáneamente dotados de colecciones intercambiables de cuerpos ordenados que expresan y reproducen culturas absolutamente distintivas, es rechazada con firmeza. [...] Una vez quebrada la simple secuencia de los vínculos explicativos entre sitio, lugar y conciencia, se puede también poner en crisis el poder fundamental del territorio a la hora de determinar la identidad» (Gilroy, 1993, página 36).

5. Por razones obvias, no es posible dar cuenta aquí del debate interminable —por mucho que nos ciñamos al ámbito de la reflexión filosófica y crítico-cultural— en torno a la noción de «globalización». Para una clasificación teórica, no ajena a la perspectiva adoptada aquí y centrada en la estrecha interrelación entre dimensión «simbólica» y dimensión «material», véase sobre todo Appadurai, 2001; Jameson y Miyoshi, 1998; Marramao, 2003. Un análisis centrado específicamente en las transformaciones del «espacio político» provocadas por el paso de la era moderna a la era global se encuentra en cambio en Galli, 2001.

6. Útiles introducciones al campo de los estudios postcoloniales se encuentran, entre otros, en Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 1995; Chambers y Curti, 1996; Loomba, 1998; Young, 2001, 2003, 2004; y, en el ámbito italiano, en Albertazzi y Vecchi, 2004; Cometa, 2004; Mellino, 2005. Una reciente y eficaz reconstrucción crítica del «paradigma postcolonial», que, aun reconociendo en él un eficaz cuestionamiento de la filosofía occidental como «metanarración del origen», denuncia que puede dar lugar a concepciones relativistas e «indigenistas», se encuentra en Amselle, 2008.

7. El colectivo *Subaltern Studies* lo componen un grupo de historiadores indios (entre ellos, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Sumit Sarkar, Dipesh Chakrabarty) que, desde la década de 1980, viene trabajando en una revisión de la historiografía de la India colonial y postcolonial, con la vista puesta en una liberación, ya sea del paradigma elitista que negaba cualquier papel auténticamente «político» a los campesinos rurales en la conquista de la independencia de la dominación británica, ya sea de un paradigma estrictamente marxista, centrado en la «gran narración» de los modos de producción (véase *infra*, parte I, capítulo 2). Entre 1982 y 2000 han aparecido 11 volúmenes de los *Subaltern Studies*, de los cuales los primeros 10 fueron editados por la Oxford University Press y el undécimo por la Columbia University Press. Selecciones antológicas de los principales textos producidos por el grupo se encuentran en Guha y Spivak, 1988, y en Guha, 1997. Un volumen que da cuenta de manera exhaustiva de toda la trayectoria (también de sus giros y rupturas) de los *Subaltern Studies* es Chaturvedi, 2000.

8. Véase De Certeau, 2005, página 101: «El relato inscribe [...] sobre toda la superficie de su organización esta referencia inicial e inasible, que es la condición de posibilidad de su historización. Al permitir a la actualidad “mantenerse” en el tiempo y, en definitiva, simbolizarse, la narración la coloca en una relación necesaria con un “principio” que es *nada*, o cuyo papel consiste únicamente en ser un límite. La organización de la narración vehicula en todo caso una relación tácita

con cualquier cosa que no pueda tener lugar en la historia —un no-lugar fundacional—, y sin la cual, sin embargo, no existiría la historiografía».

9. En lo que respecta al carácter crucial de la dimensión de la *escritura* como mecanismo de discriminación entre el «espacio civilizado» y el «espacio de la barbarie» hay que hacer referencia, evidentemente, a la obra de Derrida, en quien el mismo Guha se apoya para denunciar el esquema hegeliano: véase, en particular, Derrida, 1967 y 1972. Por otro lado, la noción de «pueblo sin Estado» no puede sino remitir, en la vertiente no lógica, a los célebres análisis de Pierre Clastres (1974).

10. Véase al respecto también Chatterjee, 1993, por ejemplo página 5: «Si los nacionalismos en el resto del mundo deben elegir entre su continuidad imaginada por ciertas formas modulares ya prefiguradas por Europa y las Américas [*sic*], ¿qué les queda para imaginar a ellos? Se diría que la historia ha decretado que nosotros, en el mundo postcolonial, sólo podemos ser perpetuos consumidores de la modernidad. Europa y las Américas, los únicos verdaderos sujetos de la historia, han pensado en nuestro lugar, no sólo lo escrito sobre la Ilustración y la explotación colonial, sino también lo referente a nuestra propia resistencia anticolonial y a nuestra miseria postcolonial. Incluso nuestras imaginaciones deben permanecer para siempre colonizadas».

11. Alessandro Dal Lago y Sandro Mezzadra señalan justamente la diferencia entre los dos términos, «confín» y «frontera», aunque estén próximos desde el punto de vista semántico: allí donde de hecho el primero, a partir de su acepción originaria de surco trazado en la tierra, remite al acto de *institución* de una línea de división, el segundo alude más bien a un movimiento *relacional* de transición (véase Dal Lago y Mezzadra, 2002, página 143). Conviene recordar, por otro lado, cómo en la lengua francesa los espacios semánticos que ocupan los dos términos se invierten con respecto a la italiana: el término italiano *confine* se corresponde de hecho con el francés *frontière*, allí donde el término *frontiera* encuentra en cambio su equivalente semántico en el francés *confin*. Y sin embargo, uno de los objetivos de este capítulo es precisamente sacar a la luz la imposibilidad de una distinción semántica de este tipo, que resulta evidente a partir de la indecibilidad de un gesto de *partage* que es a un tiempo «división» y «compartición».

12. Señala además Balibar que «si existe ahora la posibilidad de un discurso de nuevo cuño sobre el *fin de las naciones* (admitiendo que se pueda definir así) es sólo porque ahora más que nunca se trata de un discurso sobre el *origen de las*

naciones»: es decir, un discurso sobre los límites y los particularismos inherentes a la concepción europea de la historicidad, de la identidad, de la violencia y de la acción política, concepción que está estrechamente relacionada con el concepto mismo de nación —si no depende directamente de éste— (véase Balibar, 2001, página 46).

13. Escribe Balibar: «Las fronteras vacilan: esto no quiere decir que desaparezcan. El actual no es precisamente un mundo “sin fronteras”. Al contrario, lo que esto significa es que las fronteras se multiplican y se dividen en su localización y en su función, que se extienden y se desdoblan, pasando a ser *zonas*, *regiones*, *países* de frontera, en los cuales se reside y se vive. Lo que se invierte es la relación entre “frontera” y “territorio”» (Balibar, 1997, página 215). Por otra parte, un poco antes Balibar apuntaba, de forma significativa: «Esta vacilación toca a nuestra conciencia misma de una identidad europea, porque Europa es el punto del que partieron, del que se trazaron por todo el mundo, las líneas de frontera, porque ésta es la tierra natal de la representación misma de la frontera, en tanto que “cosa” sensible y suprasensible, que debe *ser o no ser*, *ser aquí o allá*, un poco más allá (*jenseits*) y un poco más acá (*diesseits*) de su posición ideal, pero siempre *en alguna parte*» (ibídem, página 212).

2. Escritura, narraciones

¿Corresponde al historiador tener en cuenta no sólo el daño, sino el agravio? ¿No la realidad, sino la meta-realidad que es la destrucción de la realidad? ¿No el testimonio, sino lo que queda del testimonio cuando éste es destruido (por el dilema), el sentimiento? Evidentemente que sí, si es cierto que no habría historia sin discrepancia, que la discrepancia nace de un agravio y se manifiesta a través de un silencio, que el silencio está para indicar que las frases se hallan a la espera penosa de su propio advenimiento, y que el sentimiento es este sufrimiento.

Jean-François Lyotard, *Le Différend* Todas estas vidas infinitamente oscuras están aún por documentar [...], y con el pensamiento seguí vagando por las calles de Londres, sintiendo con la imaginación el peso de aquel mutismo, la acumulación de vida no registrada.

Virginia Woolf, *A Room of One's Own* 2.1. Contrahistorias Desde la publicación, en el año 1978, de *Orientalismo*, de Edward Said, el *colonial discourse analysis* se ha centrado principalmente en el estudio de las «operaciones discursivas del colonialismo»: es decir, en el nexo, tanto más subterráneo cuanto más materialmente activo, que ha coartado el lenguaje y las formas de investigación histórico-cultural de las catástrofes del colonialismo y del imperialismo. El énfasis que —casi en exclusiva— pone Said en la representación y construcción discursiva de la alteridad ha sido sin embargo compensado, con el correr de los años, por una creciente atención a las realidades que aquella representación excluía o traicionaba: no sólo la voz suprimida del «otro», sino también la «historia de lo subalterno», ya sea en términos de las vicisitudes «objetivas» de los grupos subalternos o marginalizados, o bien —a partir de Frantz Fanon— en términos de la experiencia «subjetiva» de los efectos del colonialismo y de la dominación. Las revisiones más fecundas de la influyente obra de Said, por lo tanto, sí han puesto el foco de la investigación en la espinosa cuestión de la «representación» de la alteridad; pero lo han hecho a través de la mediación ofrecida por un análisis de específicas

«contrahistorias», que ponen el acento en las formas imprevistas y no representativas de la subjetividad de los sujetos colonizados (véase Young, 1995, páginas 159-161). Parafraseando a Spivak, las estrategias eurocéntricas de «narrativización» imperialista de la historia han ido acompañadas cada vez más decididamente de la producción de «contra-narraciones», cuyo fin ha sido ante todo sacar a la luz la «forclusión» (la cancelación del sistema simbólico dominante) del sujeto oprimido y colonizado (Spivak, 1999).¹⁴ Es el caso del imponente trabajo teórico historiográfico emprendido, a partir de la década de 1980, por el colectivo de historiadores indios de los *Subaltern Studies*, cuyo objetivo primordial ha sido no sólo una expansión de las fuentes de la práctica y de la narración historiográfica, sino también un más general cuestionamiento de sus jerarquías y de sus esquemas «tradicionales», con el objetivo epistemológico declarado de dismantelar el enfoque elitista predominante en la narración oficial de la conquista por parte de la India de la independencia de la dominación colonial. Por otro lado, y de manera singular, desde que fuera enunciado por primera vez por boca de su fundador, Ranajit Guha, cuando hablaba del problema del fracaso («el fracaso histórico de la nación a la hora de crearse a sí misma»), el proyecto de los «estudios subalternos» ha ido virando, en virtud de un movimiento sólo a primera vista paradójico, para poner el acento en la comprensión de una *historia no ocurrida*. Escribía Guha en el manifiesto programático de 1982 (*A propósito de algunos aspectos de la historiografía de la India colonial*) que puso en marcha el trabajo del grupo: Es precisamente el estudio de este *fracaso histórico de la nación a la hora de crearse a sí misma*, fracaso provocado por la incapacidad, tanto de la burguesía como de la clase obrera, de lograr una victoria decisiva sobre el colonialismo y una revolución democrático-burguesa —ya fuese ésta de tipo clásico, decimonónico, bajo la hegemonía de la burguesía, o de tipo más moderno, bajo la hegemonía de la clase obrera y de los campesinos, es decir, una «democracia nueva»— *es el estudio de este fracaso lo que constituye a nuestro juicio la problemática central de la historiografía de la India colonial* (Guha, 1988a, página 39).

El motor del trabajo de los historiadores subalternos, en consecuencia, fue el intento de oponer a los protocolos de la historiografía nacionalista, marxista y elitista, un modelo de historiografía que tuviera por objeto aquellas formas de subjetividad y de revuelta que —aunque silenciadas unánimemente por los historiadores— constituían el punto ciego de las narrativas oficiales sobre la construcción de la nación india. Según un movimiento cuya genealogía hunde sus raíces en la *history from below* británica, en la *black history* y en la «historia de las mujeres» (véase, por ejemplo, Traverso 2005, páginas 22-24), aquí el objetivo

epistemológico crucial no era tanto añadir un mero «suplemento» a la historia monumental, contraponiendo a la historiografía tradicional una «historia del otro» o «de la periferia», sino más bien asumir como foco de la escritura las formas de *agency* y de subjetividad subyugadas por los paradigmas universalizantes, obedeciendo a la exigencia de recuperar las historias suprimidas, la experiencia de los «sumergidos» de la Historia del mundo, o el «corazón de las tinieblas» que los modelos de discurso dominante no habían logrado penetrar. Es en este contexto que adquiere relevancia el recurso al concepto gramsciano de «subalterno» (véase en detalle *infra*, parte II, capítulo 3, párrafo 3.2), entendido como «el atributo general de la subordinación en las sociedades del Asia meridional, ya se exprese en términos de clase, casta, edad, género, profesión o en cualquier otro término» (Guha 1988a, página 29). Si a pesar de todo, como escribía Gramsci en sus *Note sulla storia d'Italia*, la «historia de los grupos subalternos es necesariamente fragmentaria y episódica», es precisamente en torno a nociones como «fragmentos», «huellas» y «márgenes» que ha venido a girar la tentativa de reelaborar el estatuto del relato histórico, así como la investigación de las narrativas diferentes y alternativas con respecto a la narración «imperial». A través de una inédita atención a las «pequeñas voces» (*small voices*) de los sujetos en revuelta (Guha, 1996) y de una estrategia de lectura hacia atrás, Guha se ha centrado en concreto en el estudio de la «prosa de la contrainsurrección» (los archivos y las fuentes coloniales), examinando en ella rupturas, junturas y costuras, «aquello que podríamos definir como sus cicatrices» (Guha, 1988b, página 46), en busca de una presencia *otra* con respecto a la del «yo» elitista y colonial: en busca, podría decirse, de una serie de «historias emergentes» o «insurgentes» (Prakash, 1990, páginas 192-193). Tal como escribe de manera significativa Gyanendra Pandey, volviendo sobre el trabajo del grupo: «El estudio del fragmento, o de la voz del margen, busca poner al descubierto puntos de vista alternativos, otras perspectivas y otros modos de escritura y, en suma, trata de capturar perspectivas distintas. Cuando opera de esta forma, el “fragmento” no es sólo una “parte” —el “pedazo separado” que viene en el diccionario— de un todo preconstituido. Más bien es un elemento inquietante, un “trastorno”, o bien, podríamos decir, una contradicción en la autorrepresentación de aquella totalidad particular y de aquellos que se hacen a ella de manera acrítica. El fragmento es, en este sentido, una llamada a una perspectiva alternativa, o al menos a la posibilidad de otra perspectiva. Es una llamada a intentar analizar la construcción histórica de las totalidades con que trabajamos, las contradicciones que sobreviven en ellas, las posibilidades que parecen realizar, los sueños y las potencialidades aparentemente suprimidas: en una palabra, la fragilidad y la inestabilidad de los “datos” (las “totalidades significativas”) de la historia» (Pandey, 2000, página 296). En reconocimiento a este módulo metodológico —centrado en las «voces»,

«omisiones» y «rupturas»—, la apuesta de Guha se apoyaba por lo tanto en la investigación, entre los pliegues y las grietas del tejido narrativo, de las señales de la *experiencia autónoma* del colonizado en tanto que verdadero «sujeto de la rebelión» (Guha, 1988b, página 79), en contraste con la casi automática clasificación de los acontecimientos como «Historia», que a menudo había jugado el papel de conmutador de la historiografía india en un «conocimiento colonialista» enteramente plegado al «código de la contrainsurrección» (ibídem, página 67).

Y sin embargo, de semejante proyecto historiográfico —dirigido a recuperar la «experiencia» y la «conciencia» de los subalternos y de los dominados del fondo de los archivos coloniales— sólo podían derivarse contradicciones relativas a los protocolos epistemológicos materialmente adoptados y, en primer lugar, a la centralidad conferida a la categoría (de sello existencial y fenomenológico) de «experiencia» (véase, por ejemplo, O'Hanlon, 2000). ¿Es posible, de hecho, escribir una historia de la opresión y de la explotación? O, mejor aún, ¿es posible *volver histórico* aquello que *no* ha sido *histórico*? Y, sobre todo, ¿es posible hacerlo asumiendo como una obviedad la *experiencia* de aquellos cuya «vida sepultada» se trata de documentar? En una importante intervención en torno a la elaboración de un paradigma dirigido a formular una «historia de las mujeres» alternativa a la historia oficial, la historiadora feminista Joan Scott ha denunciado con eficacia las aporías en las que ha caído fatalmente cualquier proyecto de escritura de una historia de la diferencia cuando se basa en la presuposición metodológica de la irreductibilidad y de la autonomía de la «experiencia»: es decir, cuando se basa en una noción referencial de «evidencia» como representación de lo real (Scott, 1992; pero véase también Scott, 1999). No sólo, de hecho, la llamada a la experiencia reproduciría el sistema ideológico dominante según el cual los hechos «hablan», sino que con ello la «diferencia» quedaría neutralizada, y la «resistencia» relegada fuera de su marco discursivo: en la medida en que, como con razón recuerda Scott, «no son los individuos los que tienen experiencia, sino los sujetos los que son constituidos a través de la experiencia» (Scott, 1992, páginas 25-26). Por lo tanto, si la experiencia es una categoría íntimamente «fundacional» que inserta cada tentativa de historizar la opresión en una lógica ineluctablemente circular, una «historia de la diferencia» no puede sino tender, por el contrario, a configurarse como una *historia no fundacional*, o, mejor aún, como una «historia sin fundamentos». Es precisamente con el término «historia *postfundacional*», por otro lado, que el historiador de los *Subaltern Studies* Gyan Prakash ha tratado de referirse a una alternativa al paradigma historiográfico «fundacional» —el paradigma que piensa que toda historia se basa y, por lo tanto, se representa, únicamente a partir de alguna identidad (de individuo, de clase o de estructura) no ulteriormente divisible en partes heterogéneas—, que se centre en el estudio no ya

de «esencias», sino de diferencias; es decir, de «relaciones y procesos responsables de la creación de identidades contingentes e inestables»: de una «red de relaciones y de prácticas» que induzca a concebir las identidades (históricas, culturales, políticas) como *relacionales* y no esenciales (véase Prakash, 1990, página 189 y siguientes).

2.2. Archivos del silencio Es oportuno volver a examinar en este punto los modos y maneras con que las consideraciones antes formuladas invisten los protocolos de la práctica historiográfica y, específicamente, la inscripción y la formación de aquello que lleva el nombre de «archivo histórico»: entendiendo con este término no tanto un mero depósito de rastros y documentos, sino más bien el precipitado de instancias específicas (históricas, sociales, institucionales) de producción del saber que son por sí mismas inseparables del operar de los mecanismos y dispositivos de poder. Si bien es cierto que, como es sabido, el concepto de «archivo» ha sido sondeado y explorado magistralmente y de una forma peculiar por Michel Foucault y Michel de Certeau (véase Foucault, 1969; De Certeau, 1975; pero véase también Ricoeur, 2000, página 234 y siguientes), está bien detenerse en este punto en lo que Derrida escribió al respecto en un texto dedicado a la «arqueología» psicoanalítica y freudiana: De algún modo, el vocablo nos remite [...] al *arché* en el sentido *físico, histórico y ontológico*, es decir, al original, al primero, al primordial, al primitivo, en suma, al comienzo. Pero todavía más, y *más-bien*, «archivo» remite al *arché* en sentido *nomológico*, al *arché* del comando. Al igual que en el *archivium* o el *archium* latino [...], el sentido de «archivo», su único sentido, le viene del *archeîon* griego: en primer lugar una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados supremos, los *arconti*, los que comandaban. [...] con un estatuto similar, los documentos, que no siempre son escrituras discursivas, son custodiados y clasificados en tanto que archivos sólo en virtud de una *topología* privilegiada. Habitan este lugar particular, este lugar de elección donde la ley y la singularidad confluyen en el *privilegio*. En el cruce entre lo topológico y lo nomológico, entre el lugar y la ley, el soporte y la autoridad, una escena de domiciliación deviene a un tiempo visible e invisible (Derrida 1995, páginas 8-9).

Se daría de esta forma una violencia del archivo, una violencia *como* archivo, o una «*violencia archival*» (ibídem, página 13), a través de la cual el poder adquiere

el control de la memoria y el monopolio de lo político como *res publica* y «cosa común». En líneas parecidas, en un importante volumen dedicado a la remoción y la obliteración, por parte de la historiografía occidental, de la revolución de los esclavos de Haití del año 1791 (primera revolución victoriosa de esclavos, que de tal modo habían reivindicado la universalidad de los principios jacobinos contra sus propios enunciadores), el historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot ha centrado su atención, de manera significativa, en el modo específico en que operan los dispositivos de poder, que hacen que toda narrativa histórica no sea otra cosa que un particular «conjunto de silencios» (Trouillot, 1995, página 27). Tales dispositivos se apoyan, sobre todo, en estrategias bien determinadas de ocultamiento y de silenciamiento, donde el silencio es un proceso activo y transitivo: se silencia un hecho o un individuo, así como un silenciador silencia una pistola» (ibídem, página 48): Los silencios son inherentes a la historia, pues cada evento particular entra en la historia sin algunas de sus partes constitutivas. Siempre hay algo que se deja fuera, mientras que otra cosa queda registrada. No existe la clausura perfecta de un acontecimiento, no importa cómo se decida definir sus confines. De esta forma, cualquier cosa que se convierte en hecho lo hace con sus ausencias constitutivas, específicas de su propio proceso de producción. En otras palabras, los mismos mecanismos que hacen posible el registro histórico aseguran también que los hechos históricos no sean creados iguales. Éstos reflejan un control diferencial sobre los medios de producción histórica, en el momento mismo de la primera inscripción que transforma un evento en un hecho (ibídem, página 49).

La revisión de los cánones de la escritura historiográfica se configura así como un «campo de batalla por el poder histórico», donde lo que está en cuestión es la concepción misma de la historia como representación institucionalizada del pasado: una historia que se apoya en el «realismo» como modalidad privilegiada de narración y, por lo tanto, en protocolos centrados en el sujeto de un humanismo abstracto y universalizante. Lo que aquí está en juego es, en particular, la categoría de «evidencia histórica»; es decir, la individuación de lo que puede ser aceptado como «prueba» de las verdades históricas, lo que implica toda una concepción sobre lo que vale como «realidad» y como «verdad» (pero sobre la cuestión de lo que puede valer como «prueba» en historiografía y, en particular, sobre las relaciones entre «verdad histórica», «prueba» y «retórica», véase Ginzburg, 2000). Ya Jean-François Lyotard denunció en su momento la concepción estrictamente «protocolaria» de la verificación del estatuto de realidad de un acontecimiento (concepción íntimamente ligada a un modelo *serial* de temporalidad), definiéndola como «totalitaria desde la raíz», y oponiendo frente a ella un modelo narrativo *recursivo* (Lyotard, 1983, página 21). Sin embargo, a diferencia de lo que propugnan

algunas variantes del llamado posmodernismo, la crítica postcolonial —que pone en cuestión el nexo fundamental entre historicismo, realismo y empirismo— no deriva de ahí una visión meramente «literaria» o «narratológica» de la historiografía, sino una relectura íntimamente *política* de las relaciones entre práctica historiográfica y realidad histórica, en la medida en que el foco principal de la investigación, y el ineludible campo de estudio, sigue residiendo en el análisis de las estructuras del *dominio* y de la *subordinación* (véase por ejemplo Prakash, 1990, páginas 202-203).

En este sentido, le debemos particularmente a la operación de excavación de Dipesh Chakrabarty una aguda focalización de las contradicciones que han acechado las diversas tentativas de *escritura* de una «historia de los subalternos», tal como testimonia el hecho de que después de haber hallado en una raíz «romántico-populista» la fuente de las aporías del proyecto original de Guha — que lo había conducido a sobreponer una «experiencia» (y una «conciencia») siempre ya formada de antemano a lo que era un campo de batalla sobre las formas mismas de subjetividad de los subalternos—, el historiador indio emprende una fecunda confrontación con las perspectivas de Hayden White (véase Chakrabarty, 2004). En un conocido ensayo que lleva por título *The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation* (1982), de hecho, White había centrado su atención en un movimiento de «disciplinamiento» de la práctica historiográfica (un movimiento de transformación de la historiografía en disciplina codificada) del todo coincidente con una serie de *negaciones* y *exclusiones* (sólo en apariencia «estilísticas»), preñadas de consecuencias con respecto al *tipo de acontecimientos* que pueden ser históricamente narrados (véase White, 1987). Más específicamente, White constataba una rendición de la escritura historiográfica a un modelo esencialmente «deliberativo» (basado en las «reglas de la evidencia») de discurso, del cual se derivaría —según el historiador— una forma de «domesticación política de los hechos históricos»: Ya sea para la izquierda o para la derecha [...], lo que preside el proceso por el que los estudios históricos se constituyen como campo disciplinar autónomo es la estética de lo bello. [...] En virtud de esta tradición, cada elemento de desorden que se expresa a través de un documento histórico pasa a ser un mero fenómeno superficial: un producto de las lagunas en las fuentes documentales, de los errores en la clasificación de los archivos, o bien de errores previos o de imprecisiones en los estudios. Si esta confusión no se puede someter al orden que exigiría una ciencia de las reglas, los historiadores siempre la podrán ordenar, si cuentan con un nivel apropiado de comprensión (White, 1987, página 70).

De esta forma, los aspectos «disciplinarios» de la historia tienen que ver con

una búsqueda de lo bello que *domestica políticamente* los hechos históricos, impidiéndoles mostrar su propio rostro «sublime»: allí donde, según White, lo «sublime» se corresponde con una *innata resistencia de la historia al orden*. Y lo que es más: la imputación de un significado que «domestica políticamente» la historia según los cánones de una estética de lo «bello» se aúna con una concepción de la explicación histórica en tanto que, literalmente, *producción de orden*. Sin embargo, es precisamente en ese nexo entre el «disciplinamiento» de la historiografía y la producción de una realidad «ordenada» donde Chakrabarty localiza la juntura entre la historiografía eurocéntrica hegemónica y las categorías derivadas de la filosofía política moderna (o estrechamente emparentadas con ella). Si bien es cierto que la primera entre las grandes operaciones de la disciplina, como sostenía Foucault en *Surveiller et punir* (1975), es la producción de «cuadros vivientes», de multiplicidades «ordenadas» (según lo exija la práctica disciplinar que *aisla para controlar*), entonces el método empírico individualista o, mejor aún, el individualismo metodológico característico de aquellas formas de historia que obedecen, según la fórmula de White, a una «estética de lo bello», alinea la disciplina historiográfica con las prácticas disciplinares y normalizantes del Estado, revelando un nexo no contingente pero sí constitutivo entre el proceder individualizante de la historiografía hegemónica y el mito hobbesiano de la soberanía (véase Chakrabarty, 2004, página 247). En *Les Mots de l'histoire* (1992), Jacques Rancière —citado por el propio Chakrabarty— definía como «regio-empirismo» esta «alianza entre el punto de vista de la ciencia y el del rey» (Rancière, 1992, página 39): alianza en virtud de la cual no sólo queda cancelada la homonimia que persigue al término «historia» (como «acontecimiento» y como «relato», *history* y *story*, o *Geschichte* e *Historie*), sino que los mismos «ejes» del tiempo quedan sepultados bajo el peso de un simultáneo presente «realista»: Cada acontecimiento, en los seres parlantes, está ligado a un exceso de la palabra en la forma específica de un desplazamiento del *decir*: una apropiación fuera de la verdad de la palabra del otro (de las fórmulas de la soberanía, del texto antiguo, de la palabra sagrada) que la hace significar de manera distinta [...]. El acontecimiento extrae la propia novedad paradójica del hecho de que está ligado a lo re-dicho, a algo dicho fuera de contexto, fuera de lugar. La impropiedad de la expresión es también una superposición indebida de los tiempos. El acontecimiento tiene la novedad del anacronismo. Y la revolución, que es el acontecimiento por excelencia, es más que ningún otro el lugar donde el saber social se constituye en la denuncia de la impropiedad de las palabras y del anacronismo de los acontecimientos. [...] El fantasma originario del saber social es la revolución como anacronismo [...]. El análisis regio-empirista [...] opera, al contrario, sobre el eje de los tiempos, a través de la descalificación conjunta de las categorías del pasado y del futuro. La utopía que guía sus interpretaciones es la de una ciencia cuyas categorías serían

apropiadas a su objeto porque no serían exactamente contemporáneas. El presente es su propio tiempo (Rancière, 1992, páginas 52-53).

Contra tal modelo «regio-empirista», Rancière somete a examen la revolución de la Escuela de los Annales, que ha dado lugar al paso de la historia de los reyes a la historia de los mares, de los espacios de «civilización», de la *longue durée* y de la vida de los anónimos: una historia que, habiendo llevado al límite la indeterminación del referente, recupera el propio carácter de «discurso mixto» que *semantiza y narrativiza a un tiempo*. Y, lo que es más, Rancière —y con él, Chakrabarty— reivindica, contra la violencia de los documentos y el «individualismo metodológico de la policía y del derecho» (Chakrabarty, 2004, página 247), una «forma de saber propia de la era de las masas» (Rancière, 1992, página 136), que (disipando de nuevo la distinción entre *story* y *history*, o entre *Historie* y *Geschichte*) sepa producir contrahistorias en las que se haya inscrito la vida de los subalternos o, según la expresión de Rancière, la «palabra excesiva y fuera de lugar». Pero va de suyo que un discurso que esté en posición de acoger la «subjetivación aleatoria» de singularidades des-esencializadas y «lugares de palabra que no son localidades designables, sino articulaciones singulares entre el orden de la palabra y el orden de las clasificaciones» (ibídem, página 139), no pueda evitar volver a cuestionar radicalmente el estatuto mismo de la temporalidad histórica (sus modalizaciones, así como la función de lo «posible» en historia) sobre la que se basa la representación (falaz) del *continuum*, que es el fundamento de la historia monumental.

2.3. Narrativas de lo posible En el marco de la crítica postcolonial, se ha visto cómo la tentativa de desarticular la «continuidad» orientalista e imperial se ha jugado ante todo en torno al esfuerzo de repensar las coordenadas de la representación histórica, a partir de una revisitación (postfoucaultiana) de las instancias del «archivo» y de aquello que vale como «prueba» en el seno de la narración historiográfica hasta la declarada exigencia de dar lugar a «contrahistorias» que desbaraten desde dentro el orden secuencial sobre el que se basa la hegemonía de un bien determinado concepto (unilineal y acumulativo) de procesualidad temporal. En este contexto es oportuno señalar cómo se ha puesto en funcionamiento una instancia semejante de producción de «contrahistorias», según coordenadas en parte análogas y en el mismo arco temporal, de la mano del llamado *New Historicism* (cuyo teórico y exponente más destacado es Stephen Greenblatt), que —en su busca de un compromiso entre el radicalismo deconstructor de las políticas textuales y el humanismo tradicional— ha tratado de configurarse como una *historia de las posibilidades* que emergen a la superficie de la «representación» a través de las voces

singulares y de las visiones idiosincráticas que se encuentran entre las mallas del texto histórico (véase Gallagher y Greenblatt, 2000). En concreto, apoyándose en las *historias paralelas* (como pueden ser la historia del cuerpo humano, la de los motivos estéticos o la de las formas del discurso), el *New Historicism* ha contrapuesto a la historia continua y totalizante de la tradición dominante una forma de «contrahistoria» cuyo fin ha consistido en traer a la superficie y volver visibles «los desplazamientos, las rupturas, las líneas de falla y las sorprendentes ausencias en las estructuras monumentales que han dominado el historicismo más tradicional» (ibídem, página 17). En esta tentativa de delinear una «historia de las posibilidades de la historia» adquiere relevancia el recurso estratégico al *petit récit* y a la anécdota, en tanto que instrumentos para desarticular el *continuum* histórico y al mismo tiempo revelar sus excesos. Por ejemplo, en *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World* (1991) — donde Greenblatt registraba el paso de la maravilla medieval como modalidad de desposeimiento a la maravilla renacentista como impulso hacia la apropiación y hacia la «colonización de lo maravilloso» — había ya puesto en juego las *petites histoires* (portadoras de un «shock de lo insólito» y de una «excitación local de maravillas discontinuas») contra el *grand récit* de la historia integrada y progresiva, mostrando cómo el discurso histórico estaba constantemente interrumpido por *lapsus*, y alegando que «si las anécdotas son la documentación de la singularidad del contingente —asociadas [...] con los límites, más que con el centro inmóvil y totalizante— éstas son narradas al mismo tiempo como anécdotas *representativas*» (Greenblatt, 1991, páginas 24 y 25). En el plano teórico, el recurso a la dimensión anecdótica se sitúa en el punto de intersección entre la instancia de la *history from below* británica y una recuperación de Foucault en tanto que paradigma del *pathos* de la anécdota histórica. Si bien es cierto que en la historia radical británica el cuestionamiento del *continuum* unidireccional —que está en la raíz tanto de la historiografía liberal como del determinismo marxista— se había orientado en términos de una declarada atención a la «experiencia», a la «conciencia», esto es, al «hacer-mundo» de la experiencia vivida (pensemos en particular en los trabajos de Edward Palmer Thompson), es en particular en el método foucaultiano donde se apoya el *New Historicism* para hacer pedazos el *continuum* de los «grandes relatos». De hecho, a través de dicho método lo anecdótico se presenta en su naturaleza de *residuo* o, mejor aún, de *precipitado* de la lucha sin tregua contra el poder disciplinar y normalizador que se materializa en el archivo histórico (véase Gallagher y Greenblatt, 2000, páginas 49-73). Piénsese, por ejemplo, en aquel texto extraordinario y densísimo que es *La vie des hommes infâmes* (1977), donde Foucault no sólo ofrecía un «herbario de vidas singulares», excluidas del argumento de la Historia, sino que sacaba también a la superficie toda la escena

de un poder que acecha impaciente, que persigue y que, de esta forma, *identifica* existencias ínfimas e infames: Para que cualquier cosa llegase hasta nosotros fue [...] necesario que un haz de luz la iluminase aunque sólo fuera por un instante. Una luz que viene de otro lugar. Lo que la arranca a la noche en la que habría podido —y acaso habría debido— quedarse, es el encuentro con el poder: en ausencia de este choque, no tendríamos aquí palabras para recordarnos su fugaz recorrido. [...] Todas estas vidas destinadas a pasar por debajo de cualquier discurso y a desaparecer sin haber sido nunca contadas, no han podido dejar huellas —breves, incisivas, a menudo enigmáticas— más que en su punto de contacto instantáneo con el poder (Foucault, 1977, página 249).

¿Qué estaba sugiriendo Foucault en estas pocas líneas? Que la «mirada blanca» del poder, paradójicamente, preserva los sujetos excluidos en el acto mismo de destruirlos; que su «breve destello» vuelve visible lo Otro (lo abyecto, lo excluido de la Historia) destruyéndolo, sí, pero al mismo tiempo petrificándolo, de tal forma que *otra historia* tome forma como eterno «paisaje de ruinas» (pero para una crítica de tal modelo foucaultiano de una cultura que no existe por fuera del gesto que la suprime, véase la célebre obra de Carlo Ginzburg, *Introduzione a il formaggio e i vermi*, donde tacha a Foucault de «irracionalismo estetizante» y, más aún, de «populismo de signo invertido, populismo “negro” —pero populismo a pesar de todo—», Ginzburg, 1976, página xvii). En este sentido, el reclamo a la potencia anecdótica puesto en juego por el *New Historicism* opera como referencia a una historia liberada de todo teleologismo: una historia que es la *historia de las posibilidades de la historia*, la historia de la «virtualidad histórica» o, incluso, la «historia de aquello que habría podido acontecer». Esa radical *pluralización del pasado*, en virtud de la cual lo anecdótico interrumpe el *continuum* histórico, revelando «la impronta de lo accidental, de lo suprimido, de los derrotados, de lo extraño, de lo abyecto o de lo exótico» (Gallagher y Greenblatt, 2000, página 52), alude, por lo tanto, no a la dinámica lineal de una sola economía histórica posible, sino a la estructura de una economía alternativa que pone en cuestión de la manera más esencial los confines entre modalidades de narración.

Y sin embargo, ya en el plano del trasfondo teórico, el *New Historicism* presenta algunas vistosas aporías. Por un lado, de hecho, el enfoque anecdótico de los textos históricos y, más generalmente, culturales, corre el riesgo de coludir con una forma íntimamente «modernista» de «coleccionismo»: allí donde, como James

Clifford pone de manifiesto en un conocido y sugerente ensayo que dedica a la relación entre antropología y surrealismo, toda colección implica siempre una *metahistoria* que «establece qué grupos o cosas deben ser rescatados de un pasado humano en disolución y cuáles merecen definirse como los agentes dinámicos, o trágicos, de un destino común» (Clifford, 1998, página 26; pero más en general, véanse páginas 249-288). Las formas anecdóticas y «coleccionistas» de descripción cultural —argumenta Clifford— están en verdad inextricablemente ligadas «a la obsesión, a la reminiscencia», prosiguiendo así la tradición puramente «modernista» de una subjetividad adquisitiva que se apoya en una constante *reificación* del pasado, salvado en calidad de «origen» atemporal. Por otro lado, no obstante el abandono de un modelo «continuista», basado en la adopción de una sustancial cumulatividad de la procesualidad histórica, en favor de una concepción que, por el contrario, pone el acento en sus roturas y dislocaciones, queda en el *New Historicism* la adhesión al presupuesto de que no hay nada «más acá o más allá de la historia»: no hay nada que no sea propiamente *historizable*. Pero es precisamente semejante negación de la posibilidad de la presencia de un *núcleo de resistencia* a las narrativas historizantes —la negación de que pueda haber algo que permanezca *siempre* inarticulado en cada trama histórica— lo que conduce al *New Historicism* a aislar todo momento histórico de cuanto lo precede y de cuanto lo sucede, y a reducirlo tautológicamente a la *mera contemporaneidad consigo mismo*.

Se ha visto, en sentido contrario, cómo el campo de los estudios postcoloniales, centrados en una crítica aguerida de la categoría misma de «contemporaneidad», ha aplazado la cuestión del «naturalismo» del tiempo histórico en cualquiera de sus formas —donde, bajo la palabra «naturalismo», hay que entender la convicción teórico—práctica de que *todo* es siempre integralmente *historizable*—, tematizando los fenómenos de remoción de la fundamental *anacronia* (cuando no «a-cronía») que habita el tiempo histórico, y haciendo emerger en consecuencia la paradójica lógica «anacrónica» de los movimientos revolucionarios y/o anticoloniales.¹⁵ Se ha escrito —en la estela del ya citado Rancière— que el historiador no puede no tener en cuenta el anacronismo, aquel «otro tiempo», que es «el tiempo que se experimenta cuando el tiempo está, de forma muy shakesperiana, “fuera de quicio”, aquel “otro tiempo” que es preciso en todo caso postular, aunque no sea más que para dar un estatus a todo aquello que, en una época, se piensa antes de que lo haga la época misma, de forma anticipada» (Loraux, 2005, página 173): a todo aquello que, por lo tanto, tiene que ver con la *repetición*.¹⁶ Un análogo imperativo teórico dirige, como se ha dicho, la crítica postcolonial: y ello en la medida en que los «pasados subalternos» (*subaltern pasts*) son «pasados que oponen resistencia a la historización» (Chakrabarty, 2000, página 140), exponiendo los límites epistemológicos de todo «historicismo». Al operar

como «suplemento» del pasado histórico, estos pasados subalternos son «señales que marcan el confín» (ibídem, página 152), poniendo en primer plano una fundamental *no-contemporaneidad del presente consigo mismo* que lacera la serialidad del tiempo histórico, y que simultáneamente remite al *doble vínculo* que tejen juntos presente y pasado, más allá de todo discurso académico o disciplinar sobre la historiografía.

14. El concepto de «forclusión» que emplea Spivak (un término prestado del léxico lacaniano que traduce de este modo la *Verwerfung* freudiana) alude a aquel rechazo de un significante fundamental fuera del universo simbólico del sujeto, que es también un *rechazo inmediato en el exterior*. En otros términos, la «forclusión» consiste en el hecho de «no simbolizar aquello que debería haberse simbolizado»: según el resumen que nos ofrecen Laplanche y Pontalis, se trata de una «radical abolición simbólica» (Laplanche y Pontalis, 1967, vol. I, página 168). Siguiendo el rastro de una referencia a los indígenas de la Tierra del Fuego en la *Crítica del juicio*, de Kant, Spivak pone de relieve, por ejemplo, cómo la misma construcción del sujeto nouménico se basa en una forclusión/rechazo del «aborigen», o cómo, dicho de otra manera, la narración contenida en el Análisis de lo Sublime sobre la necesaria transición de la Naturaleza a la Cultura a través del sentimiento de lo sublime se asimila a un relato que codifica un *acceso limitado a lo humano*. La puesta en marcha, en el texto kantiano sobre lo sublime, del «hombre tosco» como fundamento negado del sujeto trascendental no se limita de hecho a señalar lo irreducible del *momento antropológico* en Kant, sino que subraya también cómo justamente ahí donde se trata de poner a la luz los fundamentos normativos de la razón teórica se produce una contaminación insuperable de lo empírico, que queda asimilado a las estructuras de un humanismo «geopolíticamente diferenciado» (véase Spivak, 1999, página 35 y siguientes.)

15. Pero, por otra parte, sobre la emergencia de un principio de objetivación historiográfica basada en el sentido del *anacronismo* como origen de la *conciencia histórica* de la modernidad, en virtud de la cual la «evidencia histórica» (o el «archivo») se hace coincidir con la facultad de calificar un fenómeno contemporáneo como *residuo* o *resto* de otro tiempo o de otro lugar, véase Chakrabarty, 2000, página 313.

16. Nicole Loraux, historiadora de la antigüedad, cuando sostiene que para el historiador es necesario acordar un espacio a los fenómenos de repetición a lo largo del eje del tiempo cronológico de la historia, justifica de manera significativa tal *atención a lo repetitivo* con «la sistemática toma en consideración de las pasiones y de la relación con el poder» (Loraux, 2005, página 188).

3. Aporías de la memoria

La vista de las ruinas nos permite fugazmente intuir la existencia de un tiempo que no es aquel del que hablan los manuales de historia o que los restauradores tratan de devolver a la vida. Es un tiempo *puro*, no datable, ausente de este mundo nuestro de imágenes, simulacros y reconstrucciones, de este violento mundo nuestro, cuyos escombros no tienen tiempo de convertirse en ruinas.

Marc Augé, *Le temps en ruines* 3.1. El derecho del pasado: ruinas y otros restos La crítica postcolonial a la matriz «historicista» del pensamiento histórico y político europeo y occidental no se resuelve con una simple liquidación del problema de la historización. La relación entre los «pasados subalternos» y la historización, de hecho, no se configura de ninguna manera como una relación de exclusión mutua, sino que más bien pone el acento en un campo de tensión generado por intersecciones múltiples entre pasado, presente y futuro, que pone en jaque cualquier visión lineal y progresiva del tiempo histórico. Al describir la historia caribeña —la historia de poblaciones violentamente despojadas y expropiadas de la propia historicidad—, Édouard Glissant llega a concebir el pasado en términos «proféticos», como un pasado todavía aferrado al presente y fundido con él, un pasado cuya imagen el teórico y el escritor deben constantemente tratar de aprehender: El pasado al que estábamos sujetos, que aún no ha emergido como historia para nosotros, es sin embargo obsesivamente presente. La tarea del historiador es explorar esta obsesión, mostrar su continua relevancia para el presente inmediato. Esta exploración, por lo tanto, no está ligada ni a una cronología esquemática ni a un lamento nostálgico. Lleva a la identificación de una noción dolorosa del tiempo y a su proyección plena hacia el futuro, sin la ayuda de aquellos estratos temporales de los que Occidente se ha beneficiado, sin la ayuda de aquel destino colectivo que es el valor primario de una ancestral patria cultural. Esto es lo que yo llamo *una visión profética del pasado* (Glissant, 1989, página 64).

Semejante «visión profética del pasado» —para la cual el pasado es a un tiempo obsesión y proyección hacia el futuro— se asimila a una concepción de la historia como constitutivamente «no cumplida» o, retomando a Walter Benjamin, *unabgeschlossene*. La referencia al Benjamin de las tesis *Über den Begriff der*

Geschichte [sobre el concepto de historia] es por otro lado persistente y crucial en gran parte de la crítica postcolonial.¹⁷ Y ello no sólo por la crítica corrosiva dirigida al concepto de «progreso» (*Fortschritt*) y a su necesario correlato, es decir, la idea de que «la historia avanza recorriendo un tiempo homogéneo y vacío» (Benjamin, 1979, página 45). Sino también debido al radical trastrocamiento de los «ejes» del tiempo que allí opera, en virtud del cual es el pasado el que lleva a *terminus ad quem* el anhelo histórico de liberación. En la célebre tesis II, después de haber afirmado que cada pasado «lleva en su seno un indicador secreto que lo remite a la redención (*Erlösung*)», Benjamin de hecho se preguntaba: «¿No nos roza quizá también a nosotros un soplo del aire que inspiró a quienes nos precedieron? ¿No hay, en las voces que escuchamos, un eco de las voces ahora mudas?» (ibídem, página 23). Las voces mudas y sofocadas del relato de la continuidad de los vencedores señalan aquí un originario *derecho al pasado*, renovado constantemente por medio de una «misteriosa cita que se da entre las generaciones que han sido y la nuestra» (ibídem). La *Erlösung*, o la redención, toma así la forma no de una mera rememoración histórica de las víctimas del pasado, sino de un cumplimiento, por parte del presente, de *aquello que habría podido ser pero no fue*: una *restitutio ad integrum* o una *restitutio omnium* que es al mismo tiempo un *novum*.¹⁸ La imagen benjaminiana de la historia como *constelación crítica* que un particular fragmento del pasado forma específicamente con un particular momento del presente, abriéndose de esta suerte a la «redención», es una imagen que la crítica postcolonial hace completamente suya: en ella el presente, al confluir con el «pasado» (*Vergangenheit*), se convierte en el «instante» (*Augenblick*) —o, mejor, en el «ahora» (*now*) radical y democrático del que habla Chakrabarty—, no ya en virtud de una tensión utópica hacia el futuro, sino en razón del resplandor de la imagen del *pasado no resarcido* de los oprimidos, de las víctimas y de los sin-nombre.¹⁹ Desde una óptica postcolonial, la potencia y la actualidad de las tesis benjaminianas residen, por lo tanto, en una radical *reapertura del pasado*, centrada en la conciencia de que la variante histórica que ha triunfado no es la única posible; de que a la concepción historicista y cuantitativa del tiempo histórico como «acumulación» se contrapone un tiempo cualitativo, heterogéneo y pleno: una «tradición de los oprimidos» radicalmente *discontinua* (en los *Materiales preparatorios de las tesis benjaminianas* leemos: «La historia de los oprimidos es un *discontinuum* [...]. El *continuum* de la historia es el de los opresores. Si la idea de un *continuum* aplanan todas las cosas, poniéndolas a ras de suelo, la noción del *discontinuum* es el fundamento de la verdadera tradición»; véase Benjamin, 1979, página 83; pero sobre el concepto de «tradición» en Benjamin, véase sobre todo Arendt, 2004, página 63 y siguientes), que se entreteje en el curso de las formas históricas de dominación y de opresión que se van sucediendo. El pasado, desde el punto de vista de los oprimidos, no es de hecho el *continuum* cumulativo de las

conquistas, sino una serie interminable de «interrupciones», de «fracasos». En una sugerente lectura de las *Tesis sobre el concepto de historia*, Eric Santner ha identificado en tales fracasos «síntomas» que *interpelan* al presente, reconfigurando la acción democrática y revolucionaria como una acción dirigida a repetir/redimir las tentativas fallidas del pasado: [...] los síntomas no son tanto acciones olvidadas, sino más bien *fracasos* caídos en el olvido, tentativas abortadas de *suspender* la fuerza de la atadura social que inhibe gestos de solidaridad hacia los otros. Los síntomas registran no sólo todas las tentativas revolucionarias fallidas del pasado sino, de manera más modesta, toda respuesta ausente a una llamada a la acción o a la mera empatía para con aquellos cuyo padecimiento pertenece a la forma de vida de la que se es parte. Ocupan el lugar de algo que está *ahí*, que *nos interpela* en nuestras vidas aunque no haya llegado nunca a tener una plena consistencia ontológica. Los síntomas, por lo tanto, son en un cierto sentido archivos virtuales de *lagunas* o, mejor, defensas contra las lagunas que persisten en la experiencia histórica (citado en Žižek, 2002, páginas 75-76).

Aquí, como se ha señalado, reside el nexo inextricable que mantiene unidos postcolonialismo y anticolonialismo: en el sentido profundo que adquiere el *fracaso* histórico de este último, en el hecho de que es al mismo tiempo un archivo de «lagunas» y un «síntoma que *interpela*» al presente (véase Mezzadra y Rahola, 2003; pero sobre la relación estrechísima que existe entre anticolonialismo y postcolonialismo, véase, en general, Young, 2001). Bajo esta lupa, la historia deviene no sólo una historia «parcial» (dictada por la constelación singular que se forma de cuando en cuando por el encuentro entre pasado y presente), sino también una historia «partisana»: una *historia crítica* que, en busca del rescate del pasado, se configura antes que nada como una *soteriología*. Para retomar las palabras de un erudito italiano como es Enzo Melandri, el intento de explorar la profundidad del campo teórico de la categoría (a un tiempo freudiana y foucaultiana) de arqueología, «una historia crítica no puede ciertamente resolverse en términos de pura y simple metodología historiográfica. Ésta debe volver a recorrer en sentido inverso la genealogía real de los acontecimientos de que se ocupa. La división que se ha venido a establecer entre historiografía (*historia rerum gestarum*) e historia real (*res gestae*) es muy similar a aquella que existe desde siempre entre consciente e inconsciente, según Freud. Por tal motivo, la historia crítica funciona como una terapia que mira a la recuperación del inconsciente en tanto que “remoción” histórica. [...] Se trata, por lo tanto, de una regresión: pero una regresión no al inconsciente como tal, sino a aquello que lo ha vuelto inconsciente —en el sentido dinámico de remoción— [...], así entendido, el concepto de regresión se vuelve tan amplio que comprende en su jurisdicción virtual no sólo el Don Giovanni de Mozart o la *Traumdeutung* [interpretación de los

sueños] de Freud, sino también el *Black Power* y cualquier otra manifestación de lo reprimido, de lo excluido y de lo alienado. La historia, por lo tanto, puede llamarse crítica sólo en la medida en que sea recuperación de lo alienado, de lo excluido y de lo reprimido» (Melandri, 2004, páginas 65-67). La «regresión no racionalizadora» en que consiste, en palabras de Melandri, la *historia crítica*, tiene por objeto y meta la «historia de una cosa no sucedida», de forma análoga a lo que ocurre en el proyecto histórico-crítico de los «estudios subalternos». En otros términos, la *historia crítica* es ciertamente una *soteriología*, pero también —al mismo tiempo— una *ruinología*: que regresa al pasado con la mirada vuelta hacia el futuro, en lo que es una potente inversión simbólica de la figura del ángel de la historia benjaminiano. Así concebida, la historia aparece como un constructo alegórico que expone las ruinas del tiempo: allí donde —como escribe Dipesh Chakrabarty en un ensayo titulado, de manera significativa, *After History*—, ante la pregunta por lo que vendrá «después de la historia», es preciso recordar no sólo que esta última surge de las *ruinas* de otras formas de pasado; sino también que aquellos pasados «mueren» cuando sus objetos comienzan a aparecer como meros restos o despojos (véase Chakrabarty, 2005). Si bien es verdad que las ruinas no son el simple resultado de una sustracción, de una consumación, sino que portan consigo el rastro de formas en perpetua evolución en respuesta a la mirada que se posa sobre ellas, no es menos cierto que éstas representan el signo de un tiempo que escapa o resiste a la Historia: a la pulsión historizante de un proceder temporal que engulle y cancela el pasado, absorbiéndolo en una dimensión homogénea e indiferenciada. Un parecido paradigma «ruinológico» y «estratigráfico» del tiempo histórico fue apuntado ya, por otro lado, por Claude Lévi-Strauss, precisamente con relación a la forma en que la etnografía occidental asimilaba los tiempos y lugares «otros» con que se topaba. Así, en *Tristes Tropiques* afirmaba que, como una especie de «arqueólogo del espacio», se veía constreñido a «reconstruir el exotismo con la ayuda de pedazos y fragmentos» (Lévi-Strauss, 1955, página 41). Pero la analogía entre tiempo y ruinas se profundiza un poco más adelante en el texto, donde Lévi-Strauss señala una dimensión del tiempo que *resiste* a todo impulso historizante, y a la vez da lugar a una economía temporal cuya fisionomía debe aún ser objeto de investigación: Arrastrando mis recuerdos en su fluir, el tiempo, más que consumirlos y enterrarlos, ha construido con sus fragmentos los sólidos cimientos que procuran a mis pasos un equilibrio más estable, y contornos más claros a mi vista. Un orden ha sido sustituido por otro. Entre estos dos precipicios que mantienen a distancia mi mirada y su objeto, los años que los corroen han comenzado a amontonar los despojos. Las aristas se suavizan, secciones enteras se derrumban; los tiempos y los lugares chocan unos con otros, se yuxtaponen o se invierten, cual sedimentos removidos por el temblor de una corteza envejecida. Un antiguo detalle insignificante emerge como un pico, mientras extractos enteros de

mi pasado reciente se cancelan sin dejar rastro. Acontecimientos sin relación aparente, provenientes de regiones y períodos heteróclitos, se deslizan los unos sobre los otros y de pronto se quedan inmóviles, formando una especie de castillo del cual hubiera estudiado los planos un arquitecto más sabio que esta historia mía (Lévi-Strauss, 1955, página 42).

Pero va de suyo que semejante paradigma «ruinológico» —centrado en la conciencia de la «capacidad de morir» de los pasados y en la tensión por recuperar su perfil y todo cuanto en ellos *se ha destinado* a la liberación— ha de tener por fuerza consecuencias relevantes con respecto a la cuestión (política y metodológica) de la *escritura* de la historia.

3.2. Sublime histórico y narración Se ha visto cómo la relación de intersección y de mutua e irreductible coimplicación entre las modalizaciones del tiempo cristalizadas en las dimensiones del presente, del pasado y del futuro asume —en el marco de una crítica postcolonial que ha adoptado y reelaborado la célebre revisión benjaminiana de la cultura «historicista» europea y occidental — un perfil radicalmente político, allí donde deviene instrumento para repensar el eje de la liberación como reunión entre la experiencia de las víctimas del pasado y la acción de aquellos que «deciden» hacerse cargo de aquel sufrimiento y opresión según la urgencia del hoy, de la actualidad. Es oportuno volver en este punto sobre el debate en torno a la práctica historiográfica y, en particular, en torno a la «escritura» de la historia: de una historia «no acontecida» o, todavía mejor, de una historia «sin testimonios» (sobre la categoría de «acontecimiento sin testimonios», elaborada en relación con las catástrofes del siglo xx, y más específicamente en relación con las repercusiones de una historia en su esencia «no superada» [*not over*], una historia cuyas consecuencias y repercusiones están en perpetua evolución, véase Felman y Laub, 1992). En este contexto, es de nuevo Dipesh Chakrabarty quien nos ofrece una línea de análisis útil, allí donde —al examinar las oportunidades y aporías de la escritura de una «historia de los subalternos»— nos remite a la noción de Hayden White de «sublime histórico»: es decir, a la idea de un *desorden* innato de la historia (o de una resistencia innata de la historia al orden), irrecuperable si no es a partir de modelos retóricos y narratológicos que nos reenvíen a su vez a opciones políticas e ideológicas subyacentes (pero sobre la dimensión ideológica o «metahistórica» que, irreductible a cualquier relato histórico, volvería imprescindible un modelo de análisis «retórico», la referencia canónica es a White, 1973). Chakrabarty retoma esta categoría de «sublime histórico», declinándola a partir de la exigencia de escritura de una historia de los oprimidos y de los subalternos, y preguntándose, en consecuencia: «Si los procesos históricos se caracterizan por

aquello que White llama “desorden”, y si no se quiere simplemente domesticar este aspecto “incomprensible” de la historia haciendo parecer que todo está ordenado, ¿cómo se podría no obstante afrontar la representación de lo irrepresentable, es decir, de lo sublime?» (Chakrabarty, 2004, página 236). Sin embargo, para comprender lo que hay aquí en juego es oportuno prestar atención al contexto en el que White viene desarrollando, y en parte revisando, la posición radicalmente «narratológica» y «constructivista» elaborada en su texto más conocido, *Metahistory* (1973), según la cual la única modalidad para construir y discriminar los textos históricos respondería a un criterio de «eficacia narrativa». La idea de «sublime histórico», de hecho, introduce ciertamente la cuestión metodológica de la «escritura» de la historia (con las aporías conexas, ligadas al problema de la «referencialidad» del discurso histórico), pero nos remite todavía más al problema de la historización de eventos traumáticos y de las modalidades historiográficas de escritura del trauma (y aquí el Holocausto es, con toda evidencia, caso paradigmático y objeto primario de estudio): un problema, por lo tanto, que por fuerza tenía que perturbar el enfoque exquisitamente tropológico y retórico de White.

En el importante ensayo del año 1992 *The Historical Emplotment and the Problem of Truth*, White confronta las aporías del propio modelo tropológico a partir de la idea de unos «límites absolutos» impuestos a la representación histórica por parte de una cierta clase de acontecimientos traumáticos, particularmente intratables a la luz de un instrumentario historiográfico convencional, ya sea positivista o constructivista. El ensayo de White se inscribe, a decir verdad, dentro de una *querelle* [disputa] que tuvo lugar en suelo estadounidense en torno a la noción de «límites de la representación», noción que da título a un significativo volumen editado por el historiador Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation*, que da cuenta de una confrontación que tuvo lugar en 1989 a propósito de la noción de «verdad histórica», que enfrentó a académicos como, precisamente, Hayden White y Carlo Ginzburg (véase Friedlander, 1992). Las líneas de la discusión allí articulada giraban en torno a la idea de «límites de la representación», es decir, en torno al problema de los prerequisites de representabilidad de acontecimientos extremos, y de la capacidad de las formas canónicas de la historiografía de acoger experiencias históricas traumáticas, como es el caso de la «solución final». Tal como ha puesto de manifiesto Paul Ricoeur, en este contexto la categoría de «límite de la

representación» se declina según dos registros diferentes: pues se trata de un límite *externo*, concerniente al agotamiento de las formas de representación disponibles en nuestra cultura, o bien de un límite *interno*, de una «exigencia de dejar dicho» que parte del corazón mismo de los acontecimientos, y que nos «impide quedarnos en el terreno semiótico» (Ricoeur, 2000, página 365). A partir de este debate se desplegó una variedad de posiciones que pondrán en entredicho los cánones de la escritura historiográfica, ya se conciba ésta según el protocolo positivista-documentario o según el paradigma retórico-constructivista. Quien esté interesado en esta cuestión hará bien en detenerse en el ya citado ensayo de White, retomado y apropiado por Chakrabarty. En él White, refiriéndose a la célebre intervención de Roland Barthes *Escribir: ¿un acto intransitivo?*, invoca de hecho un «análogo discursivo» de la antigua «voz media» como modalidad que no es ni objetiva ni subjetiva —sino objetivo-subjetiva— de escritura sobre la experiencia de las víctimas (véase White, 1992, página 98 y siguientes). Ello es así porque la «voz media» es una voz que no es ni activa (sujeto) ni pasiva (objeto) y, en consecuencia, tiende a mitigar, según White, la dicotomía sujeto/objeto que caracteriza el «realismo» disciplinar de la prosa histórica, aludiendo más bien a una relación de *mutua inmanencia* entre agente y acción, discurso y referente: a una dimensión, por lo tanto, que antecede a la distinción entre agente y paciente, subjetividad y objetividad, hecho y ficción, historia y mito. De este modo, la voz media jugaría el papel de la *différance* derridiana, resistiendo a cualquier oposición binaria y configurándose como la «voz *in-between*» de la indisponibilidad y ambivalencia de toda posición. Sin embargo, tal como sacó a relucir de manera cristalina el historiador estadounidense Dominick LaCapra, el importante ensayo de White presenta llamativas aporías. LaCapra, de hecho, no sólo pone en evidencia cómo el debate generado por la pregunta en torno a los requisitos de representatividad histórica del Holocausto plantea problemas de cara a otra serie de acontecimientos extremos y traumáticos altamente «cargados de afecto» (*highly cathected*) (véase LaCapra, 2001): en otras palabras, ante «los holocaustos de los otros» (véase Davis, 2001). Sino que también dirige la mirada sobre la dimensión *transferral* de la relación con el pasado (es decir, sobre las implicaciones constituyentes del presente del historiador en el propio objeto de estudio), dimensión que tanto los enfoques documentalistas como los constructivistas niegan. De aquí la propuesta —acogida por el propio Ricoeur— de aplicar la copia psicoanalítica del *acting out* y *working through* (que corresponden a la díada freudiana *Wiederholung* y *Durcharbeitung*, formulada en el ensayo de 1914 *Recuerdo, repetición y elaboración*, véase Freud, 1914) a la comprensión de las dinámicas de la escritura historiográfica.²⁰ Desde este punto de vista, el ensayo de White parece sintomático de un *impasse*, en el que cae gran parte del pensamiento contemporáneo, para el cual la insistencia en la indecibilidad y la *différance*, aporías y *double bind*, se antoja como la única garantía

de la ausencia de totalización metafísica y de clausura de la historia y del sujeto. Si bien es cierto que, de hecho, «hay un sentido en el cual la transferencia indica que se inicia la investigación en una “posición” de voz media», la indecibilidad y la *différance*, al amenazar con desarticular relaciones, con confundirse a sí mismo con el otro y hacer colapsar toda distinción, «están ligadas a la transferencia y prevalecen en el trauma y en el *acting out* postraumático, en el cual se está obsesionado o poseído por el pasado y capturado performativamente en la repetición compulsiva de escenas traumáticas, escenas en las que el pasado vuelve y el futuro está bloqueado o está fatalmente preso de un *feedback loop* melancólico» (LaCapra, 2001, página 21). Se piensa, por ejemplo, en la insistencia del último Derrida en los temas de la «espectralidad» y del «luto imposible», en la necesidad de una lógica de la *hantise* o de una *hantologie* generalizada (véase Derrida, 2002), para la cual el regreso del pasado adopta la forma de la «obsesión» (*hantise*), de la repetición, de una *dis-ruptión* del tiempo que, al arrojar los modos temporales al pozo de la indistinción, no hace más que desestabilizar continuamente el presente. Pero si en el *acting out*, o en la coacción-que-se-repite, toda dualidad o doble inscripción del tiempo en pasado y futuro se viene abajo —y empieza a plantear aporías y *double binds*—, es precisamente en la insistencia en la indecibilidad y en la ambivalencia —de la que White se ha hecho defensor en el plano de la historiografía— donde es posible discernir una «estructura mítica» que tiene que ver con una práctica de «repetición melancólica» (*acting out*) en virtud de la cual el «trauma histórico» es convertido, según una fórmula de sacralidad dislocada, en ocasión para lo «sublime».

A tal concepción, centrada en la radical ambivalencia de toda posición, o en la «indecibilidad» de una «voz media» de la historia, se contrapone una visión del pasado histórico como escena de pérdidas que pueden ser *narradas*: donde el proceso de *working through* (el freudiano *Trauerarbeit*, o la «reelaboración») implica antes que nada una práctica de «traducción» y de «figuración» de la pérdida. Desde este punto de vista adquieren relevancia prácticas típicamente «postcoloniales», como son el *testimonio* latinoamericano y las diversas comisiones de la verdad y la reconciliación que se han constituido en los últimos 30 años en América Latina, África y Sudáfrica. La práctica del *testimonio* —asociada casi exclusivamente a América Latina, donde ocupó el centro de un extenso debate que tuvo lugar a partir de la década de 1980— consiste en el registro y transcripción de un *relato oral* de violencia y opresión por parte de un interlocutor externo, escritor, activista o periodista (véase Beverley, 1989; y Beverley y Zimmerman, 1990). Si en las sociedades occidentales el «testimonio» se ajusta completamente a un modelo legal, aquí, por el contrario, se da una problematización radical de la distinción entre historia y literatura que reconfigura la noción misma de «verdad» en la

representación, constituyendo una especie de «zona de indeterminación» que desborda las compartimentaciones entre los géneros del discurso. De hecho, el objetivo primordial de una práctica como el *testimonio* es la construcción de una *intimidad pública* y, sobre todo, de un sujeto colectivo del discurso que se haga cargo de una narrativa común. Piénsese en el célebre comienzo de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de la guatemalteca Rigoberta Menchú (galardonada en 1992 con el Premio Nobel de la Paz): «Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo [...]. Quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos» (véase Menchú, 1983, página 1). Tal afirmación de una autoidentidad que es inseparable de la identidad colectiva del grupo oprimido en tanto que modalidad a través de la cual la verdad histórica de la opresión puede ser testimoniada, constituye la base de aquellas formas discursivas de reelaboración pública de una memoria colectiva que han sido las diversas comisiones de la verdad y la reconciliación. En particular, la célebre *Truth and Reconciliation Commission* sudafricana, querida por Nelson Mandela y presidida por el arzobispo Desmond Tutu entre 1996 y 1998, giró en torno a la tentativa de definir una «justicia de transición» (*transitional justice*) sobre la base de una «política de la memoria» que, a través de la reelaboración de aquello que en otro contexto Primo Levi calificó de «violencia no necesaria», fuera capaz de establecer una nueva correspondencia entre, por un lado, la realidad y las violencias del pasado y, por el otro, la pertenencia a un presente que debía hacerse cargo de aquél. En este caso, como subrayaba Eva Hoffmann, el gesto performativo del recuerdo y del reconocimiento público ha tenido como objetivo específico una forma de *reorientación simbólica* capaz de establecer un «demarcador metafórico» entre pasado y presente: capaz, en otras palabras, de *separar* el pasado del presente y, en consecuencia, de comprender el pasado *como* pasado (véase Hoffmann, 2004). Si bien es cierto que tales comisiones han representado experimentos a menudo frágiles y controvertidos de reconstrucción de una memoria política y cultural compartida en el espacio postcolonial —esto es, de delineamiento de «figuras del recuerdo», entre las cuales pudieran anclarse las memorias singulares individuales y la memoria colectiva—, no lo es menos que constituyen la instancia histórica más preciosa de un «ejercicio público de la memoria y del luto» (Ricoeur, 2000, página 686) capaz de apuntar a una reorganización (políticamente constructiva y a la vez sustraída a los códigos abstractamente historizantes de una temporalidad que remueve, absorbiéndolo, su pasado) de las tres dimensiones, a un tiempo históricas, sociales e individuales, del presente, del pasado y del futuro.

17. En la ya abundantísima bibliografía sobre este texto, señalar únicamente el ensayo de Michael Löwy *Walter Benjamin: Avvertissement d'incendie. Une lecture des thèses «sur le concept de l'histoire»*, donde el autor lleva a cabo una relectura de las tesis benjaminianas, intercalándolas con los diferentes estadios históricos y políticos de lucha de la segunda mitad del siglo xx (de la *history from below* británica a la historia de las mujeres o la experiencia de América Latina), partiendo de la fundada creencia de que «a través del prisma de un determinado momento histórico», Benjamin planteó «cuestiones que afectan al conjunto de la historia moderna, y al papel que ha jugado el siglo xx en la trayectoria social de la humanidad» (Löwy, 2001, página 31).

18. Sobre el eco cabalístico y mesiánico de tal *restitutio* (crípticamente condensada, en la tesis IX, en la expresión «recomponer lo roto» [*das Zerschlagene zusammenfügen*]), que recuerda la tikun de la Cábala de Luria, en tanto que restitución, devolución mesiánica al estado original de armonía divina roto por la *Shevirat ha-Kelim* (la «desintegración de los vasos») que sigue a la «contracción» o al «retirarse» originario de Dios (*Zimzûm*), véanse en particular las páginas que ha dedicado al tema Gershom Scholem, en Scholem, 1972.

19. Sobre la manera en que tal fuerza del «símbolo» —o del *Bild*, contrapuesto al *Ideal*—, por completo enraizada en el pasado, configura una forma de «mesianismo sin espera», véase Marramao, 2008, página 108 y siguientes.

20. Vale la pena citar entero el pasaje en el que Ricoeur justifica la legitimidad de la aplicación de categorías psicoanalíticas al ámbito histórico-social: «La constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria justifica, en última instancia, la extensión del análisis freudiano del luto al traumatismo de la identidad colectiva. Podemos hablar, no sólo en un sentido analógico sino en términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de la memoria colectiva. [...] La transposición de categorías patológicas al plano histórico estaría más justificada aún si se llegara a demostrar que éstas no se aplican sólo a las situaciones excepcionales [...], sino que aquellas categorías obedecen a una estructura fundamental de la existencia colectiva. Y aquí hemos de recordar la relación fundamental de la historia con la violencia» (Ricoeur, 2000, páginas 113-114). Debe señalarse cómo también Jean-François Lyotard hace referencia al ensayo freudiano de 1914 como paradigma para una *reescritura de la modernidad* más allá del «posmodernismo», en Lyotard, 1988.

Segunda parte. Mapas, sujetos, traducción

1. Traducción y transición

Todo en la historia humana tiene raíces en la tierra, y si de una parte esto ha significado para nosotros tener que pensar en términos de espacio en el que habitar, por otra parte también ha implicado que los pueblos han proyectado *poseer* territorios más vastos, y por lo tanto han tenido que resolver el problema de los indígenas que allí residían. Fundamentalmente, imperialismo quiere decir pensar en términos de territorio, colonizar y controlar una tierra que no es nuestra, que es distante y está habitada y poseída por otros.

Edward W. Said, *Culture and Imperialism* El «colonialismo» y la «colonización», por lo tanto, son sólo una intensificación de la cultura, traumatismo sobre traumatismo, aumento de violencia, ímpetu celoso de una *colonialidad* esencial...

Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine* 1.1. Máquinas de escritura En *Orientalism* (1978) Said describía recurrentemente Oriente como un «universo textual», como el residuo o el precipitado —al mismo tiempo material y doctrinal— de una irrefrenable pulsión o tendencia de Occidente a la *textualización* de la alteridad: donde, según el estereotipo, el *re-presentante* occidental (materializado en textos y relatos literarios, etnográficos, filosóficos o económico-políticos) era invariablemente contrapuesto a un impenetrable e irredimible *silencio* oriental (Said, 1978, páginas 58 y 97 y siguientes). Contra el presunto «textualismo» de la reflexión de Said (y de gran parte de los exponentes de la crítica postcolonial) se han concentrado, en el correr de los años, las críticas más aguerridas de quienes han sostenido que el interés predominantemente textual, cuando no literario, del *colonial discourse analysis* se da a expensas de investigaciones histórico-materialistas puntuales, con lo que se termina traduciendo en una radical obliteración de la trayectoria íntimamente capitalista del proyecto imperial (véase, por último, Parry, 2004; pero también Ahmad, 1992; Lazarus, 1999; y Dirlik, 2000). Y, sin embargo, Said no sólo ha reivindicado sin cesar la densidad histórico-material, o la

worldiness, de las tramas textuales analizadas (véase Said, 1983 y 2004), sino que también ha ofrecido una definición del concepto de «orientalismo» (que termina por coincidir con el propio término de «colonialismo») que complica de la manera más profunda la perspectiva esbozada esquemáticamente más arriba. En más de una ocasión, de hecho, Said ha señalado y subrayado la naturaleza *sistemática* del imperialismo: su condición de «máquina», en sentido estricto, o de «sistema».

Precisamente tal concepción «sistémica» o «maquinal» del orientalismo ha constituido, por otro lado, el terreno para identificar en él un dispositivo más articulado y complejo de *alterización*: para retomar la fórmula de Spivak (1999), una *othering machine*, que avanza a través de la producción incesante de confines y de la incorporación diferencial de territorios y poblaciones en el marco del proyecto imperial.

Semejante representación del colonialismo como máquina tiene sin embargo no pocas implicaciones de cara a un replanteamiento del concepto mismo, ambivalente, de «textualización»: sobre todo porque allí donde se manifieste como una «máquina de escritura» cualquiera (de la tierra, de las culturas, de los significados), será siempre, por implicación, también una «máquina de traducción». Se ha subrayado recientemente cómo la *traducción* no es sólo la dinámica política del postcolonialismo (en tanto que cartografía de dislocaciones lingüísticas, culturales o geográficas), sino también el punto ciego que el análisis postcolonial se propone iluminar (véase Young, 2003, página 165 y siguientes). De hecho, si es cierto que todo el proceso de traducción, lejos de producirse en un *vacuum*, se despliega en un *continuum* sobre el que imprime cortes, censuras, roturas, partiendo de una relación asimétrica en origen (entre textos, autores o sistemas); si es verdad, por lo tanto, que dicho proceso, antes que remitir a una relación de igualdad o equidad, toma visos de un proceso unidireccional que implica siempre formas materiales y simbólicas de *violencia*; entonces resultará tanto más evidente el nexo constitutivo que une colonialismo y traducción (Bassnett y Trivedi, 1999, página 2 y siguientes; véase también Adamo, 2007, página 297 y siguientes). Y ello no sólo en razón del hecho de que determinadas prácticas de traducción de textos y universos culturales han sostenido sistemáticamente las operaciones de conquista de los territorios nativos, sino también —y en un sentido mucho más profundo— porque una colonia nace propiamente como una traducción, como la «copia de un original situado en otro lugar» (Bassnett y Trivedi, 1999, página 5). No parece entonces arriesgado contemplar la colonización como un proceso de *traducción desmaterializante* (Young, 2003, página 166): un proceso en el curso del cual la alteridad (étnica y cultural) ha

sido traducida, «descodificada», o incluso «desterritorializada», según protocolos lingüísticos y epistemológicos extraños a ella, para encontrarse luego «recodificada» o «reterritorializada» en una posición de subordinación radical. Sin embargo, tal modelo de «descodificación» y «recodificación», o de «desterritorialización» y «reterritorialización», no puede más que apelar de nuevo a un esquema-diagnóstico de las dinámicas del capitalismo que, remitiéndose a Gilles Deleuze y Félix Guattari, hoy en día ha sido desde varias instancias enteramente revisado y relanzado (Deleuze y Guattari, 1972; Hardt y Negri, 2000; Braidotti, 2006). De hecho, en *L'Anti-Oedipe* (1972) —obra, por otra parte, poco frecuentada por los autores postcoloniales—, Deleuze y Guattari desarrollan un «modelo dinámico para el proceso de colonización» (Young, 2003, página 170) que puede servir de eficaz contrapunto respecto a la centralidad, en ocasiones preponderante, atribuida, en el ámbito de la crítica postcolonial, a la sola dimensión de la «construcción discursiva» de la alteridad. Y ello en la medida en que en el primero de los dos volúmenes de *Capitalisme et schizophrénie* se despliega un análisis de los dispositivos capitalistas que se proyecta inmediatamente sobre una superficie global, reconfigurando el capitalismo mismo como una forma de cartografía o, mejor aún, como una epistemología del globo terrestre en la cual las dinámicas materiales y las dinámicas imaginarias se implican las unas a las otras desde el origen: Recae sobre la libido investir el campo social de formas inconscientes, y por lo tanto alucinar toda la historia, delirar las civilizaciones, los continentes y las razas, y «sentir» intensamente un devenir mundial. Nada de cadena significativa sin un chino, un árabe, un negro, que asomen la cabeza y vengan a perturbar la noche de un blanco paranoico (Deleuze y Guattari, 1972, página 109).

Junto a una teoría social del deseo, una teoría del «fantasma de grupo» que conduce a «alucinar la historia», «delirar las razas» e «inflamar los continentes» (ibídem, página 117), Deleuze y Guattari elaboran un modelo geoespacial de las dinámicas del capitalismo que incluye en su seno un análisis del propio colonialismo. Aunque no es posible adentrarnos aquí en el complejo y controvertido análisis desarrollado en *L'Anti-Oedipe*, es bueno en todo caso detenerse sobre algunas de las coordenadas teóricas fundamentales del libro y, en primer lugar, en la imagen en él delineada del capitalismo como, literalmente, una «máquina de escritura», centrada en las funciones complementarias de «descodificación» y «recodificación» de los flujos sociales. No sólo, de hecho, la descodificación de los flujos sociales en la forma abstracta del valor (y la consiguiente «desterritorialización del *socius*») constituyen, para Deleuze y Guattari, la tendencia más íntima del capitalismo; sino que este último, para poder garantizar su propia supervivencia, debe al mismo tiempo invertir e inhibir tal

tendencia, embridando y reterritorializando cuanto había previamente desterritorializado: El capitalismo no cesa [...] de contrariar, de inhibir su tendencia al tiempo que se precipita hacia ella: no cesa de empujar hacia atrás su propio límite, al mismo tiempo en que lo tensa. El capitalismo instaura o restaura todo tipo de territorialidades residuales o fácticas, imaginarias o simbólicas, a partir de las cuales trata, bien o mal, de recodificar, de constreñir, a las personas derivadas de las cantidades abstractas. Todo pasa o retorna, los Estados, las patrias, las familias. [...] Está el doble movimiento de la descodificación y desterritorialización de los flujos, por un lado, y de su reterritorialización violenta o fáctica, por el otro. Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer de ellos la plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policíacos, reterritorializan a más no poder, absorbiendo una parte creciente de plusvalía (Deleuze y Guattari, 1972, página 37).

Si tal doble movimiento, como veremos, es extensivo al capitalismo en tanto que «axiomática inmanente» de flujos descodificados (flujos de dinero, de trabajo, de productos), es preciso, en este contexto, prestar atención a los aspectos preliminares. En primer lugar, la centralidad que en este modelo se confiere a la cuestión físico-geográfica del *espacio*: en virtud de la cual es posible afirmar que la «unidad primitiva, salvaje, del deseo y de la producción, es la tierra» (ibídem, página 155). Tal centralidad, de hecho, no sólo remite al acto originario de expropiación violenta y de conquista territorial del que parte la empresa colonial —recordando cómo el colonialismo ha implicado, antes que nada, la apropiación *física* de la tierra, la destrucción de los territorios nativos y su reinserción de acuerdo a las necesidades del aparato del poder ocupante (véase Young, 1995, página 172)—, sino que apunta también a una tesis bien definida acerca de la naturaleza y los modos de funcionamiento del poder moderno. Pues si es cierto que en las obras escritas a cuatro manos por Deleuze y Guattari se pasa de un paradigma estatal —o «molar»— del poder como expropiación, partición, reparto y apropiación, al paradigma de un poder foucaultianamente diseminado por todo el cuerpo social, el *Anti-Oedipe* marca cómo lo uno no sustituye lo otro, sino que lo refuerza: cómo el poder, en tanto que reparto/apropiación de la tierra, sigue siendo el fondo mudo y oscuro de los micropoderes difusos. Ha sido, por otra parte, un geógrafo marxista como David Harvey quien ha subrayado cómo es precisamente en la tensión entre «lógica de poder territorial» y «lógica de poder capitalista» donde reside la matriz de aquella *espacialización compulsiva* que se asimila al proceder histórico del capitalismo (Harvey, 2003, página 151). Ya en el célebre texto *The Condition of Postmodernity*, Harvey escribía: Si el espacio es en realidad un sistema de contenedores del poder social, entonces la acumulación de capital deconstruye para siempre aquel poder social, remodelando a partir de él las bases

geográficas. Invirtiendo los términos, toda lucha que busque reconstruir relaciones de poder es una lucha por reorganizar sus bases espaciales. A la luz de esto podemos comprender mejor por qué las sociedades modernas civilizadas, «lo que por un lado desterritorializan, por el otro lo reterritorializan» (Harvey, 1990, página 291).

Por decirlo en otros términos: la acumulación capitalista avanza a través de un movimiento continuo de apropiación y reconfiguración de espacios antes externos y extraños a la lógica del capital, manifestando la necesidad de tener siempre algo «externo a él» para poder garantizar su propia estabilización; o, incluso, manifestando la necesidad de producir constantemente su propio «otro» que actúa a modo de ambivalente *externo constitutivo* (sobre el concepto de «externo constitutivo», véase por ejemplo Laclau, 1995; Butler, Laclau y Žižek, 2000). Partiendo de este punto de vista, Harvey sostiene que la actual globalización del capital opera como una nueva fase de la acumulación «por despojamiento o expropiación», reclamando con ello el perfil de lo que Marx definió como acumulación «originaria» o «primitiva» (*ursprüngliche Akkumulation*): una fase del proceso de acumulación que Marx sitúa en los albores del capitalismo, que estaría caracterizada por el empleo de masivas dosis de violencia en la expropiación y «cercamiento» (*enclosure*) de los bienes comunes, y que hoy volvería a plantearse a escala mundial (véase Harvey, 2003; pero sobre la actualidad del concepto marxiano de «acumulación originaria» o «primitiva», véanse, entre otros, Bensaïd, 2007; y Mezzadra, 2008). Por otro lado, bajo esta óptica es siempre útil y necesario observar las transformaciones producidas en la lógica y en la geografía de la espacialidad global: una espacialidad que, como sostiene eficazmente Ahiwa Ong, lejos de configurarse como lisa y carente de atributos, se muestra, al contrario, sistemáticamente atravesada, interrumpida por «latitudes», por *espacios estriados y laterales*, en el seno de los cuales se combinan diferentes regímenes de disciplinamiento y de regulación del trabajo; y donde, sobre todo, prevalece una *lógica de la excepción*, sobre cuya base toma cuerpo la incesante producción de un «residuo», o —parafraseando a Zygmunt Bauman— de «vidas descartadas» (Bauman, 2004), que no entran (a no ser bajo el signo de una disciplina carcelaria y premoderna del trabajo) en los circuitos de la producción y de la acumulación (Ong, 2006). Volviendo a Harvey, siguiendo esta línea de reflexión por él formulada, se da la exigencia de elaborar una forma renovada de «materialismo histórico-geográfico» (Harvey, 1996 y 2006): es decir, un análisis capaz de registrar el efecto desintegrador que tiene la introducción de consideraciones espaciales y geográficas en el contexto de la teoría social predominante, tradicionalmente interesada en procesos exclusivamente *temporales* de transformación —o mejor, habría que decir de «transición»—, basados en el axioma de un trasfondo histórico-

geográfico abstractamente homogéneo.

Sin embargo, antes de acercarnos a la cuestión crucial de la *transición* desde una óptica postcolonial, es bueno examinar un segundo aspecto que se desprende de la obra de Deleuze y Guattari, en la medida en que éste puede reconducirnos a la problemática de la *textualización* de la alteridad, y a la configuración del capitalismo —y del orientalismo— como verdaderas «máquinas de escritura», o «máquinas de traducción». El paradigma de la «descodificación» y «recodificación» de los flujos sociales es de hecho claramente un paradigma semiótico—textual, cuya dinámica opera gracias a lo que podría definirse como una función de *traducción*. Sin embargo, aquí no se trata de quedarse en la tan conocida analogía entre lingüística y economía (véase, entre otros, Saussure, 1922, página 98: «Aquí, como sucede en economía política, nos situamos frente a la noción de *valor*; en ambas ciencias nos ocupamos de un *sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes*: en el primer caso, un trabajo y un salario; en el segundo, un significado y un significante»). Antes bien, se trata de poner simplemente de relieve las actuales formas postfordistas de «semio-capital», en virtud de las cuales es posible sostener que hoy el lenguaje y la comunicación «atravesan estructuralmente, y al mismo tiempo, tanto la esfera de la producción y distribución de bienes y servicios como la esfera financiera» (Marazzi, 1999, página 10). Es preciso verificar hoy qué idea —o ideología— de la traducción se ha encarnado y ha hallado su propia contrapartida histórico-material en el capitalismo imperialista en tanto que «máquina de traducción». Pero para hacer esto, está bien volver a lo que el propio Marx escribía cuando rebatía toda tentativa de hacer un «parangón» directo entre dinero y lenguaje: «No menos falso —leemos en un pasaje de los *Grundrisse*— es comparar el dinero con el lenguaje. Las ideas no se transforman en lenguaje, casi como si su carácter individual existiera de forma absoluta y su carácter social existiera junto a ellas en el lenguaje [...]. Las ideas no existen separadas del lenguaje. Una analogía mayor ofrecen aquellas ideas que, para circular y poder ser intercambiadas, deben antes que nada traducirse de la lengua materna a una lengua foránea; pero entonces la analogía no está en la lengua, sino más bien en lo foráneo» (Marx, 1953, página 105). Para decirlo en otros términos: para que haya intercambio y circulación, es necesaria la constitución de un equivalente general (aquel «arcano de la forma-mercancía» analizado en *El capital*, y que opera como un implacable ecualizador), con respecto al cual las mercancías se sitúan como «ideas» para *traducir* a una *lengua extranjera*: la lengua, abstracta y no obstante real, del «valor». Precisamente esa idea de una «traducibilidad universal», basada en la ideología de una *equivalencia generalizada*, se situaría por otra parte en la base —según un eminente exponente de la traductología francesa como es Antoine Berman— de una noción profundamente *etnocéntrica* de la

traducción que, partiendo del primado platónico del *sentido*, habría desencadenado el impulso típicamente europeo hacia la captación omnívora del otro. La historia de la traducción occidental tendría así una cara oculta, un lado oscuro, que ha tomado cuerpo —desde la Roma pagana como «cultura del saqueo», pasando por el impulso evangelizador del cristianismo, hasta llegar a las catástrofes del colonialismo y el imperialismo— en un «traduccionismo conquistador y sin escrúpulos», dominado por una pulsión esencial a la *anexión de lo extraño* (Berman, 1999). No deja de ser significativo que esa figura de una «traducibilidad universal» la hallemos también en la centralidad que ha asumido hoy en día —a partir de la reflexión jakobsoniana sobre la traducción (véase Jakobson, 2002, página 58: «la equivalencia en la diferencia es el problema general del lenguaje y el objeto fundamental de la lingüística») — la figura lingüística de la «equivalencia», según la cual la traducción propiamente dicha sólo se daría allí donde fuera posible establecer criterios fijos de conversión entre términos que se presentan como equivalentes entre sí.

Precisamente esta noción de «equivalencia» —una controvertida premisa teórica de todas las teorías contemporáneas de la traducción— constituye, de esta forma, el punto de paso entre, por un lado, cierta ideología y cierta práctica de la traducción (aquella que, apoyándonos en Berman, es lícito llamar «traducción etnocéntrica»), y, por el otro, las dinámicas del capitalismo y del colonialismo. Se ha visto, de hecho, cómo la función que hace operativa la mecánica de «desterritorialización» y «reterritorialización» del capital reside en la forma puramente abstracta del *valor*, que es de por sí un nudo valor de *equivalencia*: equivalencia de las mercancías y de los significados, de los territorios y de las culturas —equivalencia, en definitiva, de los cuerpos—. Si entonces, basándonos en Robert Young, es posible vislumbrar en el capitalismo imperialista, y *a fortiori* en el colonialismo, «máquinas de traducción», ello es así porque éstas son la cristalización de una ideología que reduce la realidad sociocultural a un sistema de equivalencias jakobsonianas, configurándose así no sólo como «máquinas de traducción», sino también —y más propiamente— como máquinas destructoras de los procesos de significación social y cultural (véase Young, 1995, página 173). En una serie de célebres ensayos, Spivak ha vuelto a interrogar en el curso de los años la obra de Marx, partiendo de la cuestión de la *textualidad de las cadenas del valor* y haciendo hincapié, precisamente, en la idea marxiana de la forma abstracta del valor como *inhaltlos und einfach*: como *medium* vacío sobre el que se ejercen los específicos modos de producción y de codificación, ya sean éstos económicos, sociales o culturales (Spivak, 1993b; 1996a y 2000b). Aunque no es posible adentrarnos aquí en las complejas argumentaciones de Spivak, lo que hay que sacar a la luz en todo caso no es sólo la denuncia de la abstracción y de la

codificación (y del correlativo lenguaje normativo y privativo de la igualdad «abstracta») como vehículos, siguiendo el léxico de Jacques Derrida, de una «fantasmización» o «espectralización» del lenguaje social (véase Derrida, 1993, páginas 196-199: «Tanto por la cosa como por el trabajador en su relación con el tiempo, la socialización, el devenir-social, pasa a través de [una] espectralización. [...] Lo que *El Capital* analiza [...] es la fantasmización, no sólo de la forma mercancía, sino también del lazo social, su espectralización de retorno»); sino que también hay que poner de manifiesto la relación que una crítica de la traducción «abstrayente» de las diferencias operada por el capital por medio de la forma-valor como nuda equivalencia guarda con la cuestión (histórica y social) de la *transición*. De hecho, en el conocido ensayo *Deconstructing Historiography*, Spivak reconoce que una parte relevante de la crítica postcolonial —en concreto, el trabajo que llevaron a cabo los teóricos de los *Subaltern Studies*— se dedicó en primera instancia a la tarea de delinear el perfil de una «teoría de la transición» al capitalismo; o mejor, una declinación *en plural* de dicha transición: en relación, por lo tanto, con historias diferenciales de dominación y de explotación, saliendo un poco del marco de la gran narración de los modos de producción. Aquí Spivak mantiene la adhesión a una perspectiva «textual» (en el sentido amplio que se ha tratado de ilustrar aquí), que define la transición como «un cambio funcional en el seno de los sistemas de signos» (Spivak, 1988, página 104). Más específicamente: Una teoría del cambio como lugar del desplazamiento funcional entre sistemas de signos [...] es una teoría de la lectura en el sentido más general y decidido posible. El lugar del desplazamiento funcional de los signos es la lectura, entendida como transacción activa entre pasado y futuro. Esta interpretación transaccional como (posibilidad de) acción, también fuertemente dinámica, coincide quizá con aquello que Antonio Gramsci entendía por «elaboración», *elaborar*, desarrollar. Considerado en estos términos, el trabajo del grupo de los *Subaltern Studies* nos permite entender claramente que el concepto-metáfora de «texto social» no equivale a la reducción de la vida real a una página de libro (ibídem, página 105).

Sin embargo, es probablemente en el trabajo de Chakrabarty donde este nexo entre «traducción» (o «elaboración») y «transición» sale a la luz de una manera más convincente y cristalina.

1.2. Capital global y «diferencia histórica»

El papel irreductiblemente ambivalente que juega la categoría de traducción en la constitución lógica e histórico-material del capital global lo caracteriza con eficacia Chakrabarty en el marco de un análisis de las paradojas ligadas a la narrativa (weberiana y marxiana) de la «transición» al capitalismo o, dicho de otra manera, de la «modernización». El problema que afronta el crítico indio, de hecho, no reside únicamente en proponer una réplica a los planteamientos «historicistas» o «seculares», que inducen a situar la historia de la modernidad política en la sociedades no occidentales bajo el signo de la «incompletitud» o de la «falta»: el «“fracaso” de una historia que no se presenta a la cita con el propio destino» (Chakrabarty, 2000, página 51); sino que toca también otras cuestiones cruciales, como son la *lógica* del universalismo y el fundamento *antropológico* sobre cuya base aquélla es de cuando en cuando legitimada e invocada. Pero vayamos por pasos. La argumentación que realiza Chakrabarty en *Provincializing Europe* se sitúa en el terreno de una analítica de la estructura, constitutivamente ambivalente, de la relación entre capital y diferencias: donde si por un lado el capital tiende a reducir y obliterar las diferencias en el código exclusivo de la abstracción, por el otro no sólo las contiene y las negocia, sino que las exige como condición de su propio funcionamiento. Sin embargo, no se trata aquí tanto de leer en el capitalismo una mera *lógica del exceso integrado*, que vería en la proliferación imparable de diferencias culturales, étnicas o sexuales (recodificadas como «gustos» y «preferencias» en el gran bazar multicultural) la fuente de materia efímera sobre la que ejercitar el «*basso ostinato*» de un sistema capaz de reproducirse a través de una autorrevolución constante (véase, por ejemplo, Žižek, 2002). Más bien, se pone el acento en el carácter *histórico* de la diferencia: en otros términos, en su condición de signo de una pluralidad de trayectorias geo-culturales y de formas de la «pertenencia» que, como residuo de todo esquema «estadial», constituyen «el lugar de una batalla todavía en curso» (Chakrabarty, 2000, página 94). La posición de Chakrabarty, en efecto, es clara y específica: «El problema de la modernidad capitalista no es ya interpretable como simple fenómeno de transición histórica (tal como sucedía en los célebres “debates sobre la transición” en la historia de Europa), ya que éste se presenta también como un problema de traducción» (ibídem, páginas 34-35). Es en este contexto donde se sitúa una estrecha confrontación con la categoría marxiana de «trabajo abstracto», o de «trabajo abstractamente humano»: y ello en razón del hecho de que el trabajo abstracto es o bien el precipitado, o la cristalización, de la figura ilustrada del individuo abstracto —de aquel «sistema de la igualdad y de la libertad» que constituye el correlato del sistema de circulación del capital (Marx, 1953, páginas 207-221)—, o bien aquel *tertium* mediador que, al *traducir* las diferencias en un código o en una medida común, hace las veces de *equivalencia normativa*. Dicho de otra manera, el «trabajo abstracto» funciona como un implacable *medium* de igualación, permitiendo al

lenguaje capitalista del «valor» «extraer de los pueblos e historias diferentes una unidad de medida homogénea y común» (Chakrabarty, 2000, páginas 75 y 76). En su intento de deconstruir la narración marxiana de la «transición», el historiador indio empieza por entender el «trabajo abstracto» como una categoría *práctica, performativa*: «Organizar la vida bajo el signo del capital significa actuar *como si* se pudiera abstraer el trabajo de todos los tejidos sociales en los cuales éste se encuentra siempre inserto, y que vuelven concreta toda forma particular de trabajo —incluyendo también el trabajo de abstracción—» (ibídem, página 80). El «trabajo abstractamente humano» se revela así en su naturaleza de *abstracción disciplinar*, toda vez que el *como si* de la vida organizada bajo el signo del capital no hace sino remitir a aquellos procesos «despóticos» de *disciplinamiento* —aquella «tecnología sutil y calculada de la sujeción» que, según Foucault, ha acompañado «el movimiento de acumulación del capital» (Foucault, 1975, páginas 239-240)—, cuyo papel es desvelar cómo precisamente la abstracción (la reducción de los sujetos a una «norma», o su «traducción» en lo abstractamente humano) es un elemento constitutivo del modo de funcionamiento del capital.

Y sin embargo, subraya Chakrabarty, la categoría de «trabajo abstracto» opera al mismo tiempo como *descripción* y como *crítica* del capital: en la medida en que «el trabajo que se vuelve abstracto en el proceso de búsqueda, por parte del capital, de una medida común para la actividad humana, es un trabajo *vivo*» (Chakrabarty, 2000, página 87). Según las palabras de Marx, el capital busca «el *trabajo no objetivado* pero aún por objetivar, el trabajo *como subjetividad*», que es «inseparable de la inmediata existencia corpórea del obrero» (Marx, 1953, páginas 251 y 282); tal como escribe Paolo Virno en un importante análisis de la categoría marxiana de «fuerza de trabajo», aquí es el propio «cuerpo viviente, despojado de cualquier atributo que no sea la pura vitalidad», lo que deviene «el *sustrato* de la capacidad productiva, el *signo* tangible de la potencia, el *simulacro* objetivo del valor no objetivado» (Virno, 1999, página 125). De esta forma, el proceso mismo a través del cual el capital produce el «trabajo abstracto» como *norma* contendría en sí el germen de la «resistencia» en tanto que «Otro ajeno al despotismo intrínseco a la lógica del capital», pues «la vida [...] es el exceso del que el capital, con todos sus procedimientos disciplinarios, necesita siempre, pero no llega nunca a controlar o domesticar por completo. [...] En el análisis marxiano del capital, la vida es una “lucha” continua contra el proceso de abstracción intrínseco a la categoría del “trabajo”» (Chakrabarty, 2000, páginas 87 y 89). Sin embargo, es justamente contra tal raigambre de la «resistencia» a la lógica de la abstracción capitalista en la *vida*, o mejor, en la dimensión «no cronológica» de una abstracta «capacidad de trabajar» (véase, en este sentido, Virno, 1999, página 139), que el historiador indio dirige su propia crítica. Y ello en la medida en que, desde esta perspectiva, la «diferencia

histórica» quedaría absorbida y suspendida. Es en este contexto en el que, en *Provincializar Europa*, se introduce la crucial distinción entre la «Historia 1» —es decir, el «tiempo homogéneo y vacío» colocado retrospectivamente por la lógica del capital— y las diferentes «Historias 2», que representan otras tantas «historias de pertenencia» que califican modalidades singulares de *habitar* la modernidad capitalista (véase también Chakrabarty, 2002). El *universo de los pasados* que el capital ha ido encontrando a través de su trayectoria de desarrollo es de hecho más amplio que el conjunto de los elementos que éste pone como condiciones y presupuestos propios, señalando a otra serie de «relaciones que no se prestan a la reproducción de la lógica del capital», y a modalidades de estar-en-el-mundo que son irreducibles a «la de portador de fuerza de trabajo» (Chakrabarty, 2000, páginas 93 y 96). Apoyándose en la ambigüedad de la prosa de Marx, el historicista «aún no» (*not yet*) es aquí reinterpretado de manera deconstructiva: como aquello que, haciendo alusión a un diferimiento intrínseco a la lógica del capital, indica al mismo tiempo que la absorción de las «Historias 2» dentro de la narrativa homogeneizadora de la «Historia 1» nunca será del todo completa. Siguiendo estas coordenadas se aclara el nexo ambivalente entre «traducción» y «transición»: La traducción permite la emergencia del lenguaje universal de las ciencias sociales. Pero, al mismo tiempo, debe hacerse de tal modo que uno se pueda aproximar a las categorías de las ciencias sociales desde ambos lados del proceso de traducción, de tal forma que se pueda hallar un espacio para dos tipos de historias. Por un lado están las historias *analíticas* que, mediante las categorías generalizadas, tienden en última instancia a hacer cada lugar equivalente. La Historia 1 es exactamente esto, historia analítica. Pero la Historia 2 nos empuja a crear narraciones más afectivas de la pertenencia humana, narraciones en las que las formas de vida, aunque porosa cada una en relación con la otra, no aparezcan identificables mediante el uso de un término tercero como el del trabajo abstracto. La traducción/transición al capitalismo en la modalidad de la Historia 1 comporta la interacción de tres elementos, en los que el tercero expresa la medida de equivalencia que hace posible el intercambio generalizado. Explorar la traducción/transición en el registro de la Historia 2, en cambio, significa pensar la traducción como un intercambio entre dos categorías sin la intervención de un tercero (Chakrabarty, 2000, páginas 102 y 103).

A un modelo de traducción regido por la lógica de la equivalencia se contrapone así otra modalidad de traducción: una traducción íntimamente antisociológica, que —lejos de apoyarse dialécticamente en un término medio que tenga un valor de equivalencia (la «vida», o el «trabajo abstractamente humano») — «se da como transacción e intercambio “sin la intervención de un tercero”, y que presupone y produce aquella relación parcialmente opaca que llamamos

“diferencia”» (ibídem, página 35). Las diferentes «Historias 2», o los *pasados subalternos*, no constituyen de hecho un Otro dialéctico con respecto a la historia del capital, sino que, antes bien, hacen las veces de suplemento y a la vez de sutura de ella, o, por utilizar un término musical del agrado de Said, de *contrapunto*: al interrumpir constantemente, y modificar, las pulsiones totalizantes de la «Historia 1». Pero de aquí se derivan también consecuencias relevantes para volver a pensar y redefinir el propio léxico del *universalismo*. Ningún capital global —escribe Chakrabarty— podrá nunca encarnar o representar una lógica «universal» del capital, ya que toda forma *históricamente* disponible de capital «es un compromiso provisional, constituido por una modificación de la Historia 1 de la mano de las Historias 2 de alguien» (ibídem, página 101). El universal se configura así como un *place-holder*, como (según la quizá no fidelísima pero ciertamente feliz traducción italiana) una *casella vuota*: «Una “casilla vacía”, que es continuamente usurpada por un particular histórico que trata de proponerse a sí mismo como universal» (ibídem): El capital traslada a cada historia los temas universales de la Ilustración europea, pero tras un análisis más atento, éstos se revelan como una casilla vacía cuyos contornos inestables se hacen débilmente visibles sólo cuando un mandato explícito (*proxy*), un particular, les usurpa la posición con un gesto de presunción y dominio. Y ésta, a mi modo de ver, es la imparable e inevitable política de la diferencia histórica que el capital global nos ofrece (Chakrabarty, 2000, página 102).

La caracterización del universal como «espacio vacío» (*empty place*), como sinónimo de la incompletitud constitutiva, de la negatividad necesaria al corazón de lo político —negatividad necesaria en la medida en que impide el colapso de lo político en una sustancia étnico-comunitaria totalizante y totalitaria—, es por otro lado un *topos* característico de aquella parte del pensamiento radical que, en las últimas décadas, ha tratado de pensar la democracia a partir de una revisión consciente de la revolución postestructuralista, de las nociones de hegemonía e ideología: esto es, a partir de una combinación de gramscismo y postestructuralismo que supiera capitalizar la herencia de ambos (véase Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1995; Butler, Laclau y Žižek, 2000). Y sin embargo, contra las variantes lingüístico-estructurales o lacanianas de este *topos*, se da aquí una declinación del pensamiento de la «incompletitud del universal» que parte de dos registros mucho más convincentes: la *temporalidad* y la *traducción*.

Por un lado, de hecho, contemplar el universal según una modalidad *temporal* implica comprender el «todavía no» como un momento esencial de su propia articulación; o bien implica contemplar la parte «no realizada» del universal (la voz de aquellos que no han sido incluidos por él, que no tienen títulos para ocupar un lugar de enunciación, y que tampoco piden ser incluidos) como aquello

que lo constituye de manera esencial, obsesionándolo como la *huella espectral* del particular al que se opone (véase Butler, 2000 y 2004a, página 224). Por otro lado, una concepción centrada en la insuperabilidad de la *traducción* (entre culturas, lenguas, universos de valores) no puede sino reclamar una perspectiva hermenéutica que, en contraste con los abstractos universalismos formales y procedimentales, insiste en la asunción de una *ambigüedad* constitutiva del universal. Tal como escribe Balibar, decir que «el universal es esencialmente *equivoco* no significa decir que *los universales* se repartirían la universalidad, como si ésta fuera un origen perdido o un horizonte de sentido por venir, sino más bien que cada uno de ellos *es y no es* lo universal. Por decirlo en otros términos, no lo es más que aporéticamente y, sobre todo, no lo es más que por proximidad, por interferencia, por “identificación” problemática con los otros, con aquello que no es en modo alguno él mismo. De esta forma, lo “universal” —si hubiera uno y que fuera “uno”— sería el vínculo, o el pasaje, de una figura a otra. Pero este tránsito carece él mismo de forma, unidad o estabilidad alguna. Se constituye tan sólo de deslizamientos, conflictos, equívocos o laceraciones» (Balibar, 1997, página 250; pero véase también Balibar, 2006). Es en este sentido que lo universal puede ser articulado únicamente en el interior de una «política de la traducción». Y, tal como subraya aún Balibar, la idea de traducción, precisamente, no deja de aludir a categorías dialécticas como *conflicto* y *reciprocidad*, entrelazándose de manera esencial con la cuestión de los confines y, en un sentido aún más profundo, con el problema de la actual descomposición y recomposición de los *confines*, que vuelve inestable cualquier topología basada en una separación simple entre «interno» y «externo», o «inclusión» y «exclusión» (véase Balibar, 2005, página 137 y siguientes). Por otro lado, es preciso prestar atención aquí a la noción misma de *confín*, en su relación con la categoría de traducción: en la medida en que el concepto de confín —simbólicamente interrelacionado con la problemática de la traducción, en su sentido etimológico de *trans-ductio*— nos remite, para retomar a Walter Benjamin, a aquel «núcleo de intraducibilidad» de las lenguas que hace de la traducción misma una *tarea infinita y nunca concluida*, suspendida en la opacidad de los lenguajes y los vocabularios: El hecho de que una traducción, por muy buena que sea, no puede nunca significar nada para el original, es en definitiva evidente. Y sin embargo, ésta guarda una íntima relación con el original, en virtud de su traducibilidad. De hecho, esta relación es tanto más íntima por cuanto para el original en sí ya no significa nada. Se puede definir como una relación natural, o mejor aún, una relación de vida (Benjamin, 1981, página 41).

Una relación, leemos en otra parte, de «supervivencia»: donde «la traducción está tan lejos de ser la ecuación de dos lenguas muertas que entre todas las formas le corresponde precisamente a ella, como tarea específica, advertir y

tener presente esa madurez póstuma de la palabra extranjera, y los dolores de gestación de la propia» (ibídem, páginas 43-44).²¹ ¿Qué significado adquiere, desde este punto de vista, una «política de la traducción»? ¿Y qué consecuencias se derivan de ahí, con vistas a una redefinición del léxico y de la semántica de lo universal? Si, como escribe Benjamin, la traducción «es sólo un modo, siempre provisional, de lidiar con la otredad de las lenguas», dejándose «potentemente agitar y conmocionar por la lengua extranjera» (Benjamin, 1995, páginas 45 y 51), ello sucede porque lejos de tratarse de relaciones de equivalencia exacta, la traducción superpone lo extraño a lo extraño, configurándose como un modelo *histórico-dinámico* de transformación, en el cual aquello que es traducido reemerge como *diferente* de su otro. Siguiendo esta línea de reflexión, lo universal, concebido según el paradigma de la traducción, adopta la forma de una reconstrucción permanente, de una «invención» que impone —y a la vez se nutre de— inconmensurabilidad y extrañamiento, o —según sostiene Chakrabarty— la forma de una transacción (y de una transición) «sin la intervención de un tercero». No obstante, a partir de aquí se abre una perspectiva hermenéutica que inviste directamente la dimensión *simbólica* de una «política de la traducción».

21. Sobre la tensión estructural e insoluble entre «traducibilidad» e «intraducibilidad» —en virtud de la cual «lo traducible puro puede anunciarse, darse, presentarse, dejarse traducir como intraducible»—, véase la lectura derridiana del ensayo de Benjamin en Derrida, 1987.

2. Políticas de la traducción

En realidad el significado profundo de hogar cambia con la experiencia de la descolonización, de la radicalización. A veces, el hogar no está en ninguna parte. A veces lo único que se conoce es la alienación y el extrañamiento. Entonces el hogar ya no es un solo lugar. Sino que son tantas posiciones.

bell hooks, *Elogio del margen* Siempre he dicho que el mar del Caribe se diferencia del Mediterráneo porque es un mar abierto, un mar que refracta, mientras que el Mediterráneo es un mar que concentra. Si las civilizaciones y las grandes religiones monoteístas nacieron en torno a la cuenca del Mediterráneo, ello se debió a la capacidad de este mar de orientar, incluso a través de dramas, guerras o conflictos, el pensamiento del hombre hacia el Uno y la unidad.

Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers* 2.1. Identidad cultural y ambivalencia Confinos, barreras, zonas de frontera constituyen el correlato simbólico y material de que está tejida la experiencia lingüística y corpórea de los sujetos colonizados, de la *new mestiza* cuya existencia se despliega en la frontera entre México y Estados Unidos, y de la que ha escrito Gloria Anzaldúa (1987), o del migrante como «sujeto traducido» por excelencia: *translated being*, según la fórmula de Salman Rushdie (1991). Con ellos y a través de ellos la traducción toma cuerpo en su figura históricamente *ambivalente*, en tanto que, por un lado, forma cristalina de expropiación y de violencia lingüística y cognitiva (en la medida en que la posición-de-sujeto del migrante o del sujeto colonizado es de por sí una posición *epistémicamente fracturada*) y, por otro lado, palimpsesto móvil de inscripciones y reinscripciones capaces de producir desplazamientos en los procesos de significación cultural. Conforme a estas coordenadas discurre el rastro de la reflexión postcolonial sobre la traducción, que ha intentado e intenta aunar una revisión del concepto (a un tiempo borroso y crucial) de «cultura» y una renovada tematización de la cuestión de la identidad en relación con las dinámicas lingüísticas y simbólicas que son al mismo tiempo lugar de formación y de negociación de aquélla. En un clima marcado por la emergencia de nuevas «luchas

por el reconocimiento» (Taylor, 1992; Honneth, 1992; Fraser y Honneth, 2003; Benhabib, 2002) y aguerridas «políticas de la identidad» (Young, 1990), las cuestiones relativas a la identidad cultural se han visto de hecho proyectadas de improviso al primer plano de la escena internacional. Y sin embargo, allí donde, en el vocabulario del multiculturalismo, la «cultura» se concibe ante todo como dimensión primigenia e insuperable de la *autenticidad*, según una visión impregnada de presupuestos romántico-herderianos en torno a la unidad y unicidad del *Volk*, de la «comunidad» y de la lengua, en el contexto de la crítica postcolonial la categoría de «cultura» se declina según un paradigma «adjetival» (Appadurai, 1996, página 28 y siguientes) o, mejor aún, *enunciativo* (Bhabha, 1994, página 89), en tanto que proceso dinámico de lucha y de construcción de significados. Un proceso que —lejos de hundir las propias raíces en un terreno estático y consolidado, en una *Weltanschauung* ontologizada— concierne, por parafrasear a James Clifford, tanto a las *raíces* como a las *vías*: es decir, trata de aquella articulación inestable de memoria y conexiones transnacionales que hace de cualquier cultura una «cultura en tránsito», formada y modelada por el encuentro con la alteridad (Clifford, 1997).²² Bajo esta óptica, que ve perfilarse un «nuevo orden mundial hecho de movilidad, de historias sin raíces» (ibídem, página 9), hay que observar la proliferación de figuraciones que se apoyan en categorías descentrantes, tales como «diáspora», «flujos», «transculturaciones», «zonas de contacto» o «estrategias» *para entrar y salir de la modernidad*, como escribe Néstor García Canclini a propósito de las «culturas híbridas» de Tijuana, que día a día contestan toda visión de la modernización como proceso estrictamente unidireccional (Canclini, 1990; véase también Hannerz, 1996). En este punto, sin embargo, es conveniente detenerse en el concepto mismo de «transculturación», reactivado y desarrollado por la antropóloga estadounidense Mary Louise Pratt con vistas a un análisis de los fenómenos culturales en tanto que fenómenos que pertenecen de forma destacada a *contact zones*, a «zonas de contacto» entre las culturas (Pratt, 1992). En efecto, el neologismo «transculturación» fue acuñado en la década de 1940 por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, en abierto contraste con las concepciones «difusionistas», que consideraban los contactos culturales en términos de procesos lineales de «aculturación» de la cultura «receptora»; es decir, como fenómenos unidireccionales, íntimamente orientados hacia una lógica de conquista y dominación. Tal como escribe Bronislaw Malinowski en su prefacio al sugerente *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Ortiz: «Todo cambio cultural, o, como diremos de ahora en adelante, toda *transculturación*, es un proceso en el cual se da siempre algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como se suele decir. Es un proceso en el curso del cual ambos términos de la ecuación resultan modificados. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad compuesta y completa; una realidad que no es aglomeración mecánica de

caracteres ni mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso, el vocablo de doble raíz latina transculturación ofrece un término que implica no la tendencia ineluctable de una cultura hacia otra, sino la transición entre dos culturas, ambas activas, ambas portadoras de contribuciones propias y ambas cooperantes en el advenimiento de una nueva civilización» (Ortiz, 1999, página 15). En un importante volumen, orientado hacia el objetivo más amplio de «descolonizar el conocimiento», y dedicado a una concisa e innovadora revisión de la literatura de viaje europea del siglo xviii alrededor del mundo no-europeo, Mary Louise Pratt desarrolla magistralmente tal intuición, llegando a definir la «transculturación» como un «fenómeno de la *contact zone*» (Pratt, 1992, página 6), y caracterizando esta última como aquel «espacio» en el que pueblos geográfica e históricamente separados el uno del otro establecen, con un enorme grado de improvisación, nuevas e inéditas relaciones; relaciones, sin embargo, que casi siempre están marcadas por condiciones de coerción, de dominio y de desigualdad radical. En este sentido, el término «zona de contacto» o *contact zone* —préstamo de la jerga lingüística, donde las «lenguas de contacto» son aquellos lenguajes «improvisados» (como el pidgin o el criollo o *créole*) mediante los cuales hablantes de diferentes lenguas nativas llegan comunicarse entre sí— remite al fenómeno de la «confluencia espacial y temporal de sujetos anteriormente separados por disociaciones geográficas e históricas» (Pratt, 1992, página 7); sujetos cuyas interacciones se desarrollan «en el seno de relaciones de poder radicalmente asimétricas» (ibídem).

Así, en el análisis de las relaciones transculturales se introducen las instancias de la retórica y el poder, para dar sentido a una visión dinámica y conflictual de las culturas que no puede dejar de tener efectos cruciales en los modos de conceptualizar la noción de identidad.²³ Desde este punto de vista, hay que detenerse sobre todo en la obra del teórico de referencia de los *Cultural Studies*, Stuart Hall; y ello, antes que nada, en razón del hecho de que en su trama teórica es posible dar no sólo con una concepción no esencialista —sino *estratégica y posicional*— de las identidades (culturales), sino también con una bien precisa declinación de la problemática de la enunciación. Aquí el concepto de «identidad», en efecto, se difumina y adquiere consistencia en la noción de *identificación*, que indica —para tomar prestado el léxico de Hall— el punto de «sutura» o de «articulación» entre sujetos y prácticas discursivas o, más específicamente, entre sujetos y dispositivos de poder (véase Hall, 2006a y 2006b). La identidad deviene así antes que nada una *posición de enunciación*, donde —según la lección del estructuralismo— el sujeto que enuncia y el sujeto del enunciado no se hallan nunca en la misma posición; y

donde, por lo tanto, el sujeto aparece siempre desplazado, siempre dislocado con respecto a un espacio y a un tiempo predefinidos: El pasado sigue hablándonos. Pero ya no discurre como un «pasado» simple, factual, ya que nuestra relación con él, como la relación que une al niño con su madre, es ya definitivamente la que se da «tras la ruptura». Se construye constantemente a través de la memoria, la fantasía, la narración y el mito. Las identidades culturales son los puntos de identificación, los puntos inestables de identificación y sutura que se dan en los discursos de la historia y de la cultura. No una esencia, sino un *posicionamiento*. Por lo tanto, hay siempre una política de la identidad, una política de la posición, que no encuentra garantía alguna en una «ley del origen» aporética y trascendental (Hall, 2006a, página 248, traducción modificada).

Bajo esta óptica, las identidades culturales —lejos de estar «eternamente fijadas en un pasado esencializado cualquiera» (ibídem, página 247)— se ofrecen como lugares móviles de identificación a través de los cuales renegociar constantemente los códigos y los significados culturales, según el «juego» continuo de la historia, de la cultura y del poder; o mejor, se ofrecen como los siempre cambiantes «nombres que damos a los distintos modos en que nos posicionamos y somos posicionados por las narraciones del pasado» (ibídem), según aquella praxis (individual y colectiva) que Eric Hobsbawm con tanto acierto ha denominado «invenciones de la tradición» (véase Hobsbawm y Ranger, 1983). Pero, siguiendo la estela de lo aquí esbozado, es oportuno referirse ahora a algunas de las implicaciones que se derivan de semejante paradigma «enunciativo» y «posicional» ante las nociones (identitarias y esencialistas) de «autenticidad» y «pureza» cultural.

2.2. Lenguaje y minoría La *politics of personality* —que, como hemos visto, Stuart Hall declara separada de cualquier «ley del origen»— se despliega de manera paradigmática en relación con el *medium* lingüístico, concebido no tanto como trasfondo neutro o normativo de la comunicación, sino más bien como vehículo de una verdadera «poietica» de la identidad. Cuando se sigue esta vía de reflexión adquiere relevancia la categoría de «hibridación» —sobre la cual queremos detenernos aquí—, en su relación con una concepción estrictamente performativa del lenguaje y de la enunciaci3n.²⁴ Lejos de poseer un carácter meramente apologético o neutralizante, la noci3n de «hibridez», o «hibridaci3n», remite de hecho, en la estela del trabajo de Mijail Bajtín, a una «dialoguizaci3n» de la lengua, algo muy distinto a una conciliaci3n arm3nica de las fuerzas que en ella habitan, y que constituye m3s bien la fuente, el campo y el alimento de las contradicciones y la «pluridiscursividad» sociales. El «híbrido lingüístico-social», escribía Bajtín, no es únicamente «bívoco» y «biacentual»:

«en él se dan no sólo (e incluso no tanto) dos conciencias individuales, dos voces, dos acentos, sino dos conciencias lingüístico-sociales, dos épocas que aquí, es cierto, no se han mezclado inconscientemente (como en el híbrido orgánico), sino que se han enfrentado y luchan conscientemente en el terreno de la enunciación» (Bajtín, 1975, página 168; sobre el mismo tema, véase el clásico Todorov, 1981). Esa lucha en el terreno de la enunciación es lo que configura el proceso de «hibridación» de las lenguas y de las culturas como una dinámica eminentemente *política y contestataria*, en el seno de la cual (tal como sucede en el carnaval y en la heteroglosia) una voz desenmascara otra, trazando en ella los contornos y desvelando los silencios y los puntos de fractura. Conforme a estas coordenadas, Homi Bhabha recupera la categoría de «hibridación», que liga estrechamente a las paradojas de la traducción, para simultáneamente hacer de ella el instrumento con que arrojar luz sobre la estructura constitutivamente *ambivalente* de todo discurso de autoridad y, en particular, del discurso de autoridad colonial (Bhabha, 1994, páginas 145-172). Bhabha define «la hibridez» como «una problemática de la representación y de la individuación coloniales que invierte los efectos del repudio colonialista, de tal forma que otros conocimientos “negados” penetren en el discurso dominante y minen la base de su autoridad» (ibídem, página 161). La «hibridez», en otros términos, constituye el momento en que el discurso de autoridad, abriéndose a procesos de apropiación y de traducción por parte de las «culturas indígenas», se disocia del régimen de univocidad, pierde su anclaje en un significado unívoco, mostrando su propia ambivalencia originaria. De hecho, la desarticulación de la voz de la autoridad se produce, según Bhabha, no tanto a través de vuelcos espectaculares como por medio de desplazamientos tácticos, «pequeñas diferencias», modalidades de apropiación y de resistencia, de «imitación» (*mimicry*)²⁵ o de «cortesía astuta» (*sly civility*), que se apoyan en las fuerzas centrífugas presentes en cada acto de enunciación: fuerzas en virtud de las cuales la apropiación (o la traducción) del discurso dominante en los códigos del lenguaje subalterno da lugar a efectos de repetición transformativa y de dislocación de la autoridad: La imitación [*mimicry*] distingue [...] momentos de desobediencia civil en el ámbito de la disciplina de la civilización: signos de resistencia espectacular. Entonces, las palabras del amo se convierten en lugares de hibridez —la señal belicosa, subalterna, del nativo—; entonces podemos no solamente leer entre líneas, sino incluso intentar cambiar la realidad, a menudo coercitiva, que estas palabras claramente contienen (Bhabha, 1994, página 170, traducción modificada).

Desde este punto de vista, la traducción, al producir efectos de repetición y dislocación, pasa a ser la bisagra de una práctica de «resistencia» —o de subversión de la hegemonía— a través de la cual los «nativos» se apropian del texto de la autoridad, subvirtiéndolo desde dentro y, al hacerlo, poniendo al desnudo su fragilidad: así, por ejemplo, en el caso de los vegetarianos nativos hindúes que puestos ante el Libro del Dios cristiano reivindican una versión «indianizada» de éste, una Biblia hindi que no provenga de manos de «ingleses-comedores-de-carne» (ibídem, página 162 y siguientes). En la traducción (o hibridación) entre la cultura colonial y las culturas «nativas» se da, por lo tanto, una especie de desplazamiento del valor de la autoridad, que de ser símbolo pasa a ser signo: un desplazamiento en virtud del cual lo intraducible (o lo inconmensurable) entre las culturas emerge en el lenguaje como aquello que hace pedazos el registro de lo simbólico y de lo semántico, escindiendo al mismo tiempo las identidades del sujeto de autoridad y del sujeto subalterno. Es en este sentido en el que Bhabha puede mantener que «el efecto del poder colonial lo da la *producción* de hibridación, más que el molesto orden de la autoridad colonial o la silenciosa represión de las tradiciones nativas» (ibídem, página 159); y es en este sentido que, en la estela de Albert Memmi (2004), se abandona toda distinción simple o antítesis lineal entre colonizador y colonizado, a partir de una comprensión del lenguaje como lugar privilegiado de lucha y de contrapoder.

Tal diagnóstico sobre la economía conflictual del poder colonial —centrada en la función iterativa y transformativa de la traducción/imitación de los códigos dominantes—, bien mirado, se basa en una declinación precisa de la categoría de «minoría»: declinación que pone el acento en el nexo entre *lenguaje* y *minoría*, o entre poder y lenguas dominantes. Si bien es cierto que no hay en los textos de Homi Bhabha referencias explícitas a estas nociones, una reflexión de este tipo sobre el lenguaje y sobre la traducción tiene no pocas asonancias con el dispositivo —polarizado en el binomio de «mayor» y «menor»— establecido por Deleuze y Guattari para sondear las «literaturas menores» de Kafka o de Beckett como *medium* a través del cual se articula el conflicto social y cultural (véase Deleuze y Guattari, 1975). De hecho, nada tienen que ver las «lenguas menores» con la recuperación nostálgica de un idioma originario cualquiera; antes bien, constituyen una polaridad de tensión en el seno de un proceso lingüístico de variación continua que hace explotar cualquier «unidad» de la lengua. El principio «sistemático» —aquello que organiza la lengua en «sistema»— no es otra cosa, para Deleuze y Guattari, que la extracción de un conjunto de «constantes» de las variables lingüísticas, o la determinación de relaciones constantes entre estas variables.

Pero el modelo científico gracias al cual la lengua pasa a ser objeto de estudio se asimila a un modelo político a través del cual la lengua se ve homogeneizada, centralizada, estandarizada, lengua de poder, mayor o dominante. [...] La unidad de una lengua es antes que nada política. No hay lengua-madre, sino toma del poder por parte de una lengua dominante, que unas veces avanza sobre un frente amplio y otras se abalanza simultáneamente sobre distintos centros (Deleuze y Guattari, 1980, página 158).

Y sin embargo, leemos aún en *Mil mesetas*, entre el «poder» de las constantes y la «potencia» de las variaciones se abren fallas y zonas de paso, «espacios transicionales» en virtud de los cuales se pone de manifiesto cómo lo «mayor» y lo «menor» son no ya estados, sino únicamente «usos» y «funciones» de la lengua (ibídem, página 158 y siguientes). Va de suyo que estos espacios transicionales — en el interior de los cuales podemos ver la «lengua menor» operar en los márgenes, y poner en tensión hasta deformarlas las «constantes» de la lengua dominante— constituyen el lugar por excelencia de renegociación de las identidades del colonizador y del colonizado. El poeta caribeño Derek Walcott, que se declara «envenenado por la sangre de ambos y dividido hasta dentro de las venas» — *I who am poisoned with the blood of both, / Where shall I turn, divided to the vein* (Walcott, 1992, páginas 32-33)—, juega de manera ejemplar con la aliteración, o con un eje metonímico que socava y vacía la potencia semántica de los nombres, para hacer temblar y estremecerse el lenguaje del colonizador y del colonizado: Anguilla, Adina Antigua, Cannelles, Andreuille, todas las *l*, *Voyelles*, de las líquidas Antillas, Los nombres tiemblan como agujas De fragatas ancladas (ibídem, página 41) La relación entre lengua y supervivencia, negociada en un espacio de tensión entre lo «mayor» y lo «menor» que porta dentro de sí el signo de la culpa «por todos aquellos a quienes la raza y el exilio han derrotado, / para mi tío de América, / porque, viviendo allí, yo no podía nunca alzar la mirada» (ibídem, página 63), se despliega como cruce de los lenguajes que utiliza, las técnicas del *détour*, de la desviación o, según palabras de Édouard Glissant, de la «creolización soterrada» (véase Glissant, 1996). El fenómeno de la mezcla lingüística y de la hibridación, de hecho, toma cuerpo de forma excelsa en las así llamadas «interlenguas»: en las lenguas desarraigadas y emigradas, en las *sabir* o lenguas francas, en el *créole*, en las «lenguas de fusión» y en las diversas jergas que, desde un punto de vista sociológico, se identifican a menudo con las «clases criminales».26 Estas «interlenguas» constituyen por excelencia zonas *no normadas* de lenguaje, que son también espacios de lucha mensurables en términos de poder y hegemonía. Y es por este motivo que Bhabha ve en poetas y escritores postcoloniales como Walcott, Rushdie o Naipaul la emergencia de «otra historia del signo», distinta de la historia de la nominación imperial y opuesta a ella (Bhabha, 1995, página 52): «otra

historia» que se abre a la «hibridación» como a un proceso de negociación de las identidades culturales que se da *más allá de cualquier lógica binaria*: si [...] el acto de la traducción cultural, ya sea como representación o bien como reproducción, niega el esencialismo de una cultura precedentemente dada, vemos entonces que todas las formas de cultura están en un proceso continuo de hibridación. Pero para mí la importancia de la hibridación no radica en lograr encontrar los dos momentos originarios de donde emerge el tercero, sino que la hibridación es para mí más bien un «tercer espacio» que permite la emergencia de otras posiciones (Bhabha, 1990, página 211).

El «tercer espacio» —o el espacio *in-between*— de la traducción es así un espacio por naturaleza intersticial: un lugar de paso a partir del cual se abren áreas de resistencia simbólica y espacios de reversión lingüística que penetran en la lengua de los dominadores, sometiendo a tensión su canon y régimen discursivo. La creolización caribeña —que encuentra su propia voz en poetas como Derek Walcott y Edward Kamau Brathwaite (véase Brathwaite, 1984)— es, en este contexto, el ejemplo más cristalino de un movimiento de traducción «en sentido doble», que forma también un lugar activo de contrapoder.²⁷ La lengua *créole* [criolla] es de hecho una lengua «traducida», nacida del contacto entre elementos completamente heterogéneos: una lengua suspendida en un estado de turbulencia que deriva de sistemas constantemente enfrentados entre sí. Tal como escribe Glissant, trazando las coordenadas de un pensamiento con carácter «archipelágico», que se contraponga al pensamiento «continental» dominante, no sólo «cada lengua es originariamente una lengua *créole*» —es decir, una lengua «traducida» a través de una alteridad—, sino que la propia *créolización* (y la traducción) constituyen una transición constante, un «arte de la fuga» de una lengua a otra sin que la primera se cancele ni la segunda renuncie a presentarse: La traducción es fuga y, por lo tanto, renuncia. Aquello que se antoja necesario adivinar ante todo en el acto de traducir es la belleza de esta renuncia [...]. Yo diría que esta renuncia es, en la totalidad-mundo, la parte de sí que se abandona, en cualquier poética, al otro. Diría que esta renuncia, cuando la amparan razones e invenciones suficientes, cuando desemboca en el lenguaje de intercambio del que he hablado, es el pensamiento mismo del rozarse, el pensamiento a través del cual recomponemos los paisajes del mundo, pensamiento que, contra todos los pensamientos de sistema, nos enseña lo incierto, aquello que está amenazado, pero también la intuición poética hacia la que ya partimos (Glissant, 1996, páginas 18 y 36).

2.3. Lógica, retórica, silencio Si bien es cierto que, tal como hemos visto, la traducción postcolonial se ha elevado en el curso de los años hasta convertirse en

epítome general de la condición fluctuante y descentrada de sujetos perennemente «en diáspora» que transitan a lo largo de confines y fronteras, dicha traducción —aparentemente relegada a los márgenes y a la periferia del «imperio»— se puede desplegar y se despliega ante todo como una larga y todavía inacabada batalla en torno a la formación y deconstrucción del «canon» literario y epistemológico eurocéntrico o, para tomar prestadas las fórmulas del escritor y ensayista keniano Ngũgũ wa Thiong’o, en torno al esfuerzo por «desplazar el centro» del mundo (Ngũgũ wa Thiong’o, 1993). Una característica de lo postcolonial es de hecho una atención al rol y a la definición «hegemónica» de la literatura, considerada ella misma en el marco de una «narrativización imperialista de la historia». Desde este punto de vista, la traducción y la reinscripción literarias adoptan la forma de una sofisticada práctica de *reescritura* —o, según la eficaz e intraducible fórmula inglesa, de *writing back*— del «canon» occidental, con vistas a desenmascarar los silencios y las discontinuidades discursivas: tal como sucede en el caso de la reescritura, en *Wide Sargasso Sea*, de Jean Rhys, del clásico *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, o en el caso de *Foe*, de John Maxwell Coetzee, donde el escritor sudafricano reinscribe la alegoría postcolonial en uno de los mitos fundacionales del imaginario occidental, el *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.²⁸ Si se sigue el rastro de la reinscripción literaria, se verá de forma nítida cómo el objetivo de la «reescritura» postcolonial no es tanto (o no únicamente) la inserción de una voz contestataria o de una versión diferente de la historia narrada, como —algo mucho más radical— un ingreso en el discurso dominante y una transgresión de sus confines y parámetros, utilizando como palanca la propia cualidad retórica del lenguaje, y los efectos de ocultamiento y silenciamento que ésta produce. Tal como ha reivindicado Gayatri Spivak, la misma puesta en juego de la cualidad retórica de la literatura actúa como una deconstrucción «tropológica» que deja en evidencia los silencios y las exclusiones estratégicas de la «continuidad imperialista», hasta el punto de que «puede ser que la retórica haga pedazos la lógica, produciendo un agente que señale la violencia fundadora del silencio que opera en la retórica» (Spivak, 1993a, página 181).

Y sin embargo, precisamente la reinscripción literaria postcolonial demuestra —contra toda ideología *irénica* y pacificante de la revisión o de la ampliación lineal del canon dominante— cómo la reescritura no puede nunca ser plena o completa, sino que más bien se da de bruces con una «ley» inscrita en la

misma trama politizada del lenguaje. En *In the Heart of the Country* (1977), Coetzee narra de forma ejemplar la historia de una mujer que, en la desolación de las tierras de Sudáfrica, lucha por «no estar entre lo que ha sido olvidado por la Historia», poniendo magistralmente de manifiesto el nexo que conecta la experiencia colonial con un funcionamiento violento del *lenguaje* en tanto que *ley política y simbólica*: Los labios están cansados, explico; quieren descansar, están cansados de todo lo que han tenido que articular desde que eran pequeños, desde cuando se les dijo que había una ley, que no podrían ya nunca separarse simplemente para dejar espacio a la *aaa* larga con la que, a decir verdad, a ellos siempre les había bastado para expresar cualquier cosa que fuera necesario expresar, cuando no se cerraban en el largo y satisfactorio silencio en el que, lo prometo, algún día me retiraré. Lo que trato de decir es que estoy cansada de obedecer esta ley cuyo signo se cierne sobre mí, en los espacios entre las palabras, los espacios o las pausas, o en las articulaciones que producen la guerra de los sonidos, la *b* contra la *d*, la *m* contra la *n*, etc. La ley me ha agarrado por la garganta, digo y no digo, me invade la laringe, una mano la tiene sobre mi lengua y la otra sobre mis labios (Coetzee, 1977, páginas 121-122).

Pero es sobre todo en *Foe*, como se decía, donde Coetzee plantea el problema de la reinscripción del silencio en el interior del canon literario occidental, centrando la narración en las instancias del género y la raza. El protagonista, de hecho, ya no es Crusoe —paradigma normativo del individualismo burgués imperial— sino una mujer, Susan Barton, que, tras el naufragio en la isla de Crusoe y la muerte en el mar de este último, de regreso a Londres junto con Viernes trata de poner por escrito sus recuerdos de la isla: unos recuerdos cuyo centro, como se revelará, ocupa el propio Viernes, el de la lengua amputada, y por lo tanto encerrado en su propio círculo de danzas y ecolalias mudas: La historia de la lengua de Viernes es una historia que no se puede contar, o que yo no soy capaz de contar. Es decir, se pueden narrar muchas historias acerca de la lengua de Viernes, pero la verdadera historia está sepultada dentro de él, que es mudo. La verdadera historia sólo se podrá contar el día en que, gracias al arte, se halle el modo de dar voz a Viernes (Coetzee, 1986, página 107).

La historia del «nativo», de Viernes, es así el enigma o el hueco en la narración del que emana el deseo generativo de Susan Barton, deseo trasladado a la escritura según una inversión peculiar de los géneros y de las posiciones de género, que le hace afirmar: «Busco todavía de forma incansable ser *padre* de mi propia historia. [...] Ha sido mi destino no ser madre de mi historia, que tan sólo he generado» (ibídem, páginas 111 y 114). Spivak, en su lectura de la novela de Coetzee, pone de manifiesto las aporías de la textualidad, la dificultad con que

feminismo y anticolonialismo pueden ocupar «un espacio narrativo continuo» en el interior de una narración que trate de reinscribir la historia del capitalismo y de la colonia (Spivak, 1999, página 200). Sin embargo, aquí a lo que hay que prestar atención es sobre todo a la exasperación y agitación con que la mujer trata de *restituir voz y palabra* al «nativo», de construirlo como «sujeto de una historia». Al final, de hecho, un narrador anónimo habla de un segundo naufragio, a un tiempo real e imaginario, donde yacen muertos la propia Susan Barton y Viernes: Pero este no es lugar para las palabras. Cada sílaba, al salir, es capturada, se llena de agua y se propaga. Es un lugar donde los cuerpos son signos de sí mismos. Es la casa de Viernes.

Él se da la vuelta y se vuelve a girar, hasta yacer completamente extendido, su rostro frente al mío. Bajo la piel tersa se adivinan los huesos, los labios están retraídos. Paso una uña entre los dientes, tratando de encontrar un paso.

La boca se abre. De su interior sale un flujo lento, sin aliento, ininterrumpido. Se incorpora y se levanta su cuerpo por encima de mí; lamiendo los acantilados y las orillas de la isla, corriendo hacia el norte y hacia el sur, a los dos cabos de la tierra. Suave y frío, oscuro y sin fin, me golpea contra los párpados, contra la piel del rostro (Coetzee, 1986, página 144).

El texto de Coetzee, alegoría postcolonial de lo *intraducible*, pone de esta forma en escena el deseo y la imposibilidad —el deseo imposible— de invadir el margen («Es un lugar donde los cuerpos son signos de sí mismos»), la inadecuación de la pulsión dominante para dar voz al «nativo» y para traducir desde una posición de superioridad monolingüe. Viernes, escribe con acierto Spivak, «está ahí [...] para recordarnos la alteridad de la historia» (Spivak, 1999, página 203).²⁹

Precisamente, a lo largo de estas coordenadas teóricas y conceptuales transcurre el célebre ensayo de Spivak *Can the Subaltern Speak?* (Spivak, 1999), escrito en forma de diálogo polémico con el trabajo del grupo de los *Subaltern Studies*. En concreto, aquí Spivak articula una crítica de la lógica «especulativa» del fundador del grupo Ranajit Guha, según el cual el proyecto de los «estudios subalternos» debía obedecer al precepto benjaminiano de «recuperar el pasado sustraído», «expropiar a los expropiadores», dar voz a los «excluidos de la historia del mundo», rastreando la *conciencia* de lo subalterno en su desarrollo dialéctico, a fin de hallarla en su estado puro. A Spivak no le falta razón cuando objeta que la tarea de lo histórico no puede ser (según los protocolos de la más clásica de las metafísicas) «recuperar una presencia» o un «origen» perdido, sino que más bien

debe consistir en la desarticulación de la cadena semiótica —de la nietzscheana *Zeichenkette*— en cuyo seno se constituye el sujeto, tanto el subalterno como el elitario. Pero Spivak va más allá, al cuestionar desde la raíz los mismos presupuestos metodológicos del proyecto historiográfico y teórico-político de los «estudios subalternos». Apoyándose en el caso de la abolición, por parte del poder colonial inglés, del rito indio del *sati* (el ruego de la viuda sobre la pira del marido), Spivak llega de hecho a la conclusión de que lo subalterno —o mejor, *la* subalterna — «no puede hablar». Según lo escrito por Spivak, enmendado y luego vuelto a escribir, que la subalterna «no pueda hablar» no indica, evidentemente, una incapacidad de la mujer subalterna de tomar la palabra —ni tampoco el hecho de que ella no deje ningún rastro en el tejido histórico-social—, sino la conciencia (mucho más relevante desde el punto de vista teórico) de que —en el interior de los protocolos del lenguaje dominante, ya sea éste histórico, etnográfico o pura y simplemente político— no le es asignada ninguna posición de enunciación; o que, dicho en otros términos, la subalterna se constituye como el «*no-lugar de la emisión de un discurso alternativo*» (Carravetta, 2009, página 322).

Más allá de las polémicas que han acompañado tal afirmación a propósito de un supuesto «silencio» de los subalternos —es decir, en torno a la radical *irrecuperabilidad* de su experiencia—, es preciso sin embargo reparar aquí en el sentido que, en este contexto, adquiere el término «hablar». Fiel a una impostación gramsciana, Spivak, como se ha visto, asume una concepción del «tejido» o «texto» social para la cual la noción —sólo aparentemente textual— de *e-laboración* (es decir, de despliegue de las relaciones hegemónicas) reviste un papel cuando menos crucial. Desde este punto de vista, el «hablar» de los subalternos viene a indicar nada menos que una posible *transacción* entre el sujeto que enuncia y el sujeto que lee/escucha: o, dicho de otra manera, una transacción entre los «sumergidos» de la historia y aquellos que buscan recuperar esas voces. De esta forma, afirmar que los subalternos no pueden «hablar» alude antes que nada a una ruptura que ha tenido lugar en las relaciones entre aquellos que han «pasado» (todos aquellos que habitaron los márgenes o la periferia de la Historia, o que aún los habitan) y el presente: ruptura cuyo responsable o acusado principal es una figura muy concreta de la teoría y de la política modernas. Así se explica el ataque al paradigma representativo y/o representacional de la teoría política, dirigido en concreto contra dos figuras, como son Deleuze y Foucault, unánimemente consideradas como portavoces de una teoría «no representacional» y de una política «no representativa». Al diseccionar su célebre diálogo sobre *Los intelectuales y el poder* (1972), Spivak encuentra en él fallas, o líneas de exclusión, que contribuyen a preservar «el sujeto occidental, u Occidente como sujeto» (Spivak, 1999, página 261). Allí donde Deleuze afirmaba: «Nos traía sin cuidado la representación,

decíamos que era finita, pero no extraíamos las consecuencias de esta conversión “teórica” —es decir, que la teoría exigía que al final las personas implicadas hablaran prácticamente por cuenta propia—», y Foucault esgrimía que: «Cuando la gente se pone hablar y a actuar directamente no opone otra representatividad a la falsa representatividad del poder» (Deleuze y Foucault, 1972, página 122), Spivak denuncia en ambos una peligrosa obliteración de la problemática de la ideología, que se identifica con una «no discutida valorización del oprimido como sujeto» y una forma intelectual de «ventriloquismo de lo subalterno» (Spivak, 1999, página 267; pero sobre la actualidad de una reflexión que someta a examen los mecanismos de la ideología, véase, en general, Žižek, 1994). Pero ¿qué hay propiamente en juego en esta acusación dirigida contra autores que, en el panorama de la teoría postcolonial, desde luego han aportado instrumentos de investigación y formas categoriales indispensables para la crítica del Sujeto eurocéntrico y de sus aparatos de poder y de conquista? Evidentemente, no se trata sólo de señalar una ingenuidad teórica y política en el dispositivo de liquidación de la «representación» —en su doble estatuto de *Vertretung* y de *Darstellung*, de representación política y de representación conceptual (para una contextualización de esto, véase Accarino, 1999)— en virtud del cual bastaría con declarar obsoleto o «superado» el mecanismo de delegación/representación para poder restituir voz y palabra a los oprimidos o, para retomar a Fanon, a los «condenados de la Tierra». Sino que también, y en un sentido mucho más profundo, se trata de la denuncia de la atribución preventiva de una subjetividad indivisa y monolítica a los oprimidos —a modo de soterrado *alter ego* del «sujeto de saber» occidental—, que obedece, según escribe Spivak, a una incapacidad para «imaginar el tipo de Poder y de Deseo que habitaría en el sujeto innominado del Otro de Europa» (Spivak, 1999, páginas 277-278).

Es en este sentido que, para retomar una categoría de Jean-François Lyotard, el estatuto de «subalternidad» podría definirse como un caso de *diferendo*, o de *différend*: donde, como escribe Lyotard, se da «diferendo» en los «casos en que el actor es privado de los medios de argumentar, y se convierte así en una víctima. [...] Un caso de diferendo entre dos partes tiene lugar cuando la “regulación” del conflicto que las opone se dirime en el idioma de una de ellas, mientras el agravio que sufre la otra no se significa en tal idioma» (Lyotard, 1983, página 26).

O aun:

El diferendo es el estado inestable y el instante del lenguaje donde algo que debe poderse poner en frases no puede ser puesto aún. Tal estado comporta el *silencio*, que es una frase negativa, pero apela también, en principio, a frases

posibles. [...] El juego de una literatura, de una filosofía y quizá de una política consiste, precisamente, en el acto de testimoniar los diferendos encontrándoles idiomas (ibídem, página 30).

El «silencio» de los subalternos, entonces, no es otra cosa que la «diáspora» del lenguaje político, que impide a algunos agentes significar sus condiciones o los agravios sufridos más que en el idioma o en la lengua del otro. Desde el momento en que individuos o grupos (ya sean «nativos», mujeres o migrantes) son privados de la posibilidad de «decir» y significar su propia experiencia en un idioma que no sea el dominante, empieza a funcionar un dispositivo de «subalternización»: es decir, un dispositivo de *deprivación de subjetividad* (o de *de-subjetivación*) que impide toda «toma de palabra» política. Es en este sentido que la insistencia de Gayatri Spivak en el «silencio» de los subalternos se hace alegoría de la *intraducibilidad*: donde, sin embargo, la cuestión no es tanto una intraducibilidad «esencial» (metafísica u originaria) como una «historia de la intraducibilidad» del discurso subalterno a los cánones del discurso imperialista (véase, para una lectura análoga, Chow, 1993, páginas 35-38).

Pero para volver a las coordenadas con las que se ha abierto este apartado — centradas en la relación, política y lingüísticamente constituyente, entre lógica, retórica y silencio— y sondear sus implicaciones con vistas a repensar el discurso en torno a la subjetividad, conviene prestar atención a otra definición que Spivak esboza del sujeto «subalterno». En *Deconstructing Historiography*, cuando ataca el énfasis que pone Ranajit Guha en la «coherencia» y la «lógica», que «terminará inevitablemente por objetivar lo subalterno y por encerrarlo en el juego del saber como poder», Spivak alega de hecho que lo/la subalterno/a «es necesariamente el límite absoluto del espacio en que la historia es transformada narrativamente en lógica» (Spivak, 1988, página 120). Si se piensa bien, lo que hay aquí en juego no es sólo la mera y crucial cuestión de los límites de la historiografía, centrada en la conciencia de que añadir un «suplemento» subalterno a la historia elitaria no puede significar adicionar, según un modelo meramente aritmético, fragmentos de historias subyacentes al *continuum* de la historia oficial; sino que está también en juego una muy peculiar y específica declinación del problema de la *subjetivación*. No por casualidad, en el curso de los años, Spivak —movida por la pregunta: *¿quién descoloniza y cómo?*— ha acudido cada vez con más frecuencia a escritoras y escritores postcoloniales para articular conforme a un módulo *afirmativo* la cuestión de la subjetividad subalterna, ya que es precisamente en una cierta escritura postcolonial y femenina que las partes del poder y del sujeto parecen invertirse, abriendo paso al pensamiento de una posible «política de la subjetivación». Pensemos, como un ejemplo particularmente elocuente, en el relato *Draupadi*, de la

célebre escritora y activista bengalí Mahasweta Devi, que narra la violencia ejercida brutalmente en el cuerpo de mujeres y hombres tribales en la India colonial: un relato que concluye con la mujer, cazada y finalmente encarcelada, exponiéndose desnuda y fiera al poder, con el cuerpo violado, el vientre y el pecho ensangrentados, y que, con ese mismo gesto, hace enmudecer al poder, relegándolo a su condición de nuda violencia: Draupadi está ahora de pie ante él. Desnuda. Las nalgas y el pubis manchados de sangre coagulada. Los senos, dos heridas abiertas.

[...]

—¿Dónde están sus ropas?

—Me las ha arrancado, señor.

El cuerpo negro de Draupadi se acerca aún más, sacudido por el temblor de una carcajada primitiva, absolutamente incomprensible para Senanayak. [...]

—¿Para qué sirven las ropas..., las ropas? Tú puedes desnudarme. ¿Crees poderme vestir? ¿Acaso eres un hombre, tú...? Aquí no hay hombres ante los que yo deba avergonzarme —dice—. No te permitiré que me tapes. ¿Qué más me podéis hacer? Como mucho, pegarme un tiro..., ¡pegarme un tiro!

Con los senos en carne viva, Draupadi le da un empujón a Senanayak, y por primera vez en su vida Senanayak siente miedo de estar ante un objetivo desarmado, un miedo terrible (Devi, 1997, páginas 19-20).

Leyendo el relato de Devi se tiene la sensación de que los planos se invierten, de que la narración cae en una suerte de *mise en abîme*: en la medida en que, en las últimas líneas, el lector se da cuenta de que el único sujeto auténtico del relato es la mujer tribal, y que el «silencio» —por dar la vuelta a la fórmula de Spivak— es la esencia más íntima no ya de lo subalterno, sino del poder mismo. La subjetivación subalterna adopta así la forma de una «autotraducción»: una especie de «pedagogía de los oprimidos» (o de *empowering* desde abajo) que no puede dejar de tener un efecto en la codificación de nociones tales como «subjetividad» y «ciudadanía».

22. Vale la pena recordar cómo el trabajo de Clifford (1988 y 1997) hunde sus raíces, en términos teóricos, en el volumen —que marca una verdadera línea

divisoria en las disputas disciplinarias estadounidenses en antropología, etnografía, estudios culturales, etc.— coeditado con George E. Marcus, *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986): donde, en respuesta a «la ideología de la inmediatez de la experiencia y de la representación» (ibídem, página 24), y haciéndose eco de varias instancias adscribibles a aquello que en sentido amplio se puede definir como «postestructuralismo», los autores proponen una concepción íntimamente *conflictual* de la «cultura», en tanto que «conjunto de representaciones y códigos controvertidos» (ibídem) que, inmersos en procesos históricos y lingüísticos, sólo pueden comprenderse como una constante e ininterrumpida «relación entre voces, entre enunciaciones parciales» (ibídem, página 35).

23. Sobre el nexo indisoluble, se podría decir que ontológico, que una identidad y poder son válidas las palabras que dedica al tema, en un ya clásico volumen que lleva significativamente por título *Contro l'identità*, Francesco Remotti: «En cuanto que producto de un esfuerzo de diferenciación, [la identidad] comporta también una fuerza, un poder y en cierto modo el ejercicio de una violencia: se arrancan ligámenes, se interrumpen conexiones para dar lugar a las construcciones de la identidad; y los sujetos de la identidad manifiestan de esta manera su fuerza, su poder» (Remotti, 2001, páginas 9-10).

24. La categoría de «hibridación» (a menudo superpuesta a la de «mestizaje») está desde hace tiempo en el centro de un amplio debate crítico en el seno del pensamiento etno-antropológico sobre la categoría de «etnia», cuyos orígenes político-ideológicos son reconducidos a los procedimientos de «clasificación» coloniales y a los correlativos dispositivos de abstracción de los sujetos y de los grupos respecto del *continuum* socio-cultural: véase, en este sentido, en concreto Amselle y M'Bokolo, 1985, y Amselle, 1990, así como, para un elogio del *métissage*, Laplantine, 1999. Para una crítica, articulada a partir de los diferentes puntos de vista disciplinarios, de la utilización del concepto de «hibridación» en el campo de los estudios culturales, se remite a Brah y Coombes, 2000.

25. La noción de *mimicry*, contigua a la categoría de *masquerade*, ha ocupado el centro de un intenso debate en el seno del pensamiento no sólo postcolonial, sino también feminista: sobre la categoría de *masquerade*, acuñada por la psicoanalista Joan Rivière en 1929 para leer la identidad femenina, véase en particular Rivière, 1929; Heath, 1986; y Doane, 1991 a y b.

26. Para un esclarecedor estudio de las jergas de las «clases criminales» y, en particular, del argot parisino como fenómeno lingüístico que pone en evidencia lo

inadecuado de los instrumentos teóricos de los lingüistas y etimologistas, véase Becker-Ho, 1994: «En el argot las palabras son armas que se cargan o se descargan a voluntad, según las circunstancias. “Cubren” o dan la señal. Informan o desinforman. Divierten o amenazan. El argot *es el poder de las palabras que recuerdan que siempre es peligroso hablar*: a veces, demasiado y a veces, no lo suficiente... El argot es la verdad del hombre. Es, en el fondo, el lenguaje mismo, el espíritu de una humanidad que se pelea también con la propia lengua» (página 41).

27. Véase al respecto también el sugerente capítulo que Adriana Cavarero dedica a la poesía de Brathwaite en Cavarero, 2003 (en particular, el capítulo 6, «L’uragano non urla in pentametri»), donde leemos cómo las lenguas originarias de los africanos deportados en el Caribe «actuaron como una lengua soterrada capaz de modificar el inglés y de minar el imperativo cultural de las lenguas europeas. [...] La poesía caribeña y, más en general, toda la poesía en la que vibra la voz africana, pliega de hecho la lengua de los dominadores a un vocálico que es a la vez experiencia directa del ambiente y memoria del mundo perdido» (ibídem, páginas 163 y 165).

28. Sobre el papel estratégico, en el ámbito de los estudios literarios postcoloniales, del *writing back* se remite a Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 1989. Pero al respecto véase también el magistral ensayo de Toni Morrison sobre la presencia africana en la literatura americana: donde el «negro», en apariencia sólo un «vacío ornamental», constituye —a través de específicas estrategias literarias de ocultación y desplazamiento— el motor mismo de la construcción de la ideología de la *whiteness* (Morrison, 1992).

29. Pero sobre la imposibilidad del «monolingüismo», véase sobre todo Derrida, 1996, donde Derrida no sólo vincula la estructura originaria de alienación de la lengua (por la cual es posible decir «no tengo más que una lengua, y no es la mía») a la situación de alienación colonial —y a la propia condición de judío argelino privado de la ciudadanía francesa tras las leyes excepcionales adoptadas por el gobierno de Vichy en 1942—; sino que explora también la relación entre la madre y la lengua, en el sentido de la estructura de necesidad/imposibilidad de la «lengua materna» (ibídem, página 75). Para una lectura de la novela de Defoe completamente alineada con respecto a la interpretación postcolonial, donde Viernes señala que «*le corps est l’autre qui fait parler, mais qu’on ne fait pas parler*», véase De Certeau, 1986, páginas 215-218.

3. Sujetos políticos

¿Cómo hacer hoy en día de zahorí para los miles de acentos aún suspendidos en los silencios del serrallo de ayer, para las palabras del cuerpo velado, para un lenguaje que, a su vez, lleva desde hace mucho tiempo oculto tras un velo? Mediante la escucha, yo trato de aprehender las trazas de cualquier fractura que haya alcanzado la maduración. Escuchando, no he podido hacer otra cosa que acercar esta o aquella de entre las voces que caminan a tientas ante la amenaza de las nuevas soledades. [...] No la pretensión de «hablar por cuenta de», o peor, de «hablar de», sino el empeño de hablar «al lado de» y, si es posible, «contra».

Assia Djebar, *Femmes d'Alger dans leur appartement* 3.1. Geografía del dominio, cartografías

de la subalternidad La violación epistémica en el teatro de la colonización y de la descolonización ha sido eficazmente resumida por parte de Gayatri Spivak en la categoría de *enabling violation*, «violación habilitante» (Spivak, 1999, página 217; 2003b, página 194): para la cual si el acceso a la Ilustración europea (con sus correlativos ideales de libertad e igualdad) a través de la colonización ha constituido una forma paradójica de «habilitación», al mismo tiempo tal «habilitación» ha coincidido y se ha superpuesto a una forma feroz de *violación*, material y epistémica, de los sujetos colonizados. Las instancias políticas más apremiantes en el espacio descolonizado (tales como el constitucionalismo, la ciudadanía o la democracia) son de hecho, según nos recuerda Spivak, tácitamente reconocidas como codificadas *en el interior* de la herencia del imperialismo: conceptos-metáforas para las que no hay ningún referente históricamente adecuado en el espacio postcolonial (véase Spivak, 1993a, páginas 163-164). Es en el contexto de semejante representación «distópica» de la colonización donde adquiere relevancia el uso «táctico» de la categoría (de ascendencia gramsciana) de «subalternidad»: donde, siguiendo la estela de Michel de Certeau, la «táctica» se distingue de la «estrategia» (modelo de la racionalidad política, económica y científica) en la medida en que no se hace depender de algún lugar «propio» a partir del cual efectuar el cálculo de las relaciones de fuerza respecto a una exterioridad distinta —en la medida en que su lugar «es únicamente el del otro» (De Certeau, 1990, página 15)—. Reelaborado, como hemos visto, en la tentativa de «reescribir» la lucha por la independencia de la India colonial más allá y contra los modelos historiográficos nacionalistas, marxistas y elitarios, con el término

«subalterno» se ha pretendido ante todo poner al descubierto aquel «espacio autónomo» de acción y de resistencia al cual era posible adscribir una «política del pueblo» que fuera independiente de la política y de los códigos de significación de las élites (véase Guha, 1998a). En particular, en los primeros trabajos del colectivo de historiadores de los «estudios subalternos», la atención polémica se dirigía en primer lugar contra aquel prejuicio espontaneísta que tendía a inscribir las revueltas y las insurrecciones campesinas en una especie de «historia natural» hecha de «estallidos», «sublevaciones» y «propagaciones», privándolas así de formas autónomas de politicidad; un prejuicio al que, por otro lado, se le contraponía la búsqueda de la estructura «esencial» de la conciencia campesina y de los modos dinámicos e imprevistos asumidos por su *agency* política. De este modo, el concepto gramsciano de «subalterno» (que se hacía coincidir con la noción de «pueblo») permitía evitar las constricciones del reduccionismo económico y del dispositivo teleológico, aún imputables a un instrumental teórico estrictamente marxista, manteniendo al mismo tiempo el foco del análisis en los fenómenos de la explotación y de la dominación (véase Young, 2001, páginas 354-355; y, sobre todo, Sarkar, 2000, donde se puede hallar una crítica articulada de la deriva «postmoderna» del trabajo de los *Subaltern Studies*; pero, en general, véase Chaturvedi, 2000).

Hemos visto cómo gran parte de la polémica interna al trabajo del grupo tuvo lugar en torno a la lógica especulativa, cuasihegeliana, que estuvo detrás de la tentativa, en particular de Guha, de mapear el «desarrollo esencial» de la «conciencia» subalterna, en contraste con una visión de la insurrección «como *externa* a la conciencia misma campesina [donde] la Causa se presenta como un fantasmático sucedáneo de la Razón, como la lógica misma de aquella conciencia» (Guha, 1988b, página 45). Sin embargo, a pesar de los *impasse* teóricos derivados de la tentativa de «recuperar» la subjetividad de los subalternos, precisamente en la definición de esta última residen algunas de las contribuciones más preciosas de los estudios postcoloniales a la tarea de repensar el paradigma (occidental y eurocéntrico) del sujeto universal y constituyente, aquí relacionado con una bien determinada concepción del poder y de la política. Las definiciones que se han esbozado en ocasiones de la «conciencia» subalterna se revelan, de hecho, invariablemente *diferenciales, sustractivas y negativas*. Si inicialmente Guha identificaba las «clases subalternas» con «la *diferencia demográfica entre la totalidad de la población india y todos aquellos que han sido descritos como “élite”*» (ibídem, páginas 41-42), a continuación, de forma más explícita, escribe: «Su identidad [del subalterno] consistía en la suma de sus subalternidades. En otros términos,

aprendía a reconocerse no por la vía de la propiedad y de los atributos de la propia existencia social, sino por la vía de una disminución, cuando no de una negación, de los de sus superiores» (Guha, 1997, página 18). Tal como escribe Spivak, «la conciencia no es aquí conciencia-en-general, sino una conciencia política historizada, una conciencia subalterna» (Spivak, 1988, página 113) nunca del todo recuperable y siempre dislocada con respecto a los significados recibidos: una conciencia «negativa», que quizá pueda proporcionar «el modelo para una teoría general de la conciencia» (ibídem, página 114). Así concebida, como «presencia sin esencia» (O'Hanlon, 2000, página 89) o como «posición sin identidad» (Spivak, 2008, página 240), la categoría de «subalternidad» pasa a ser también un instrumento teórico capaz de desenmascarar las actuales dinámicas políticas de desigualdad y de exclusión «globales», que entra en diálogo y en resonancia con algunas tentativas —que se han llevado a cabo en el ámbito estrictamente filosófico— de repensar los fundamentos y, sobre todo, la *topología* de la democracia (véase Fornari, 2005).

Sin embargo, le debemos sobre todo a la operación deconstructiva de Chakrabarty y Spivak el que la categoría de «subalternidad» haya venido adquiriendo progresivamente su propia profundidad teórica de campo, atravesando los confines de la revisión de los cánones historiográficos del subcontinente indio hasta cruzarse con un análisis de las lógicas que gobiernan el tardocapitalismo «global». Hay que partir de la perspectiva de Chakrabarty, porque en ella queda al descubierto de forma implacable cómo el campo de tensión que conecta con el término subalterno es exquisitamente *filosófico*, más allá (si no primero) que histórico y antropológico. De hecho, en *Provincializing Europe*, el historiador indio puntualiza de forma clara y explícita que lo subalterno «no es el campesino o el miembro de la tribu empíricos, o no en el sentido que un programa historiográfico populista podría imaginar. La figura de lo subalterno está necesariamente atravesada por los problemas de la representación» (Chakrabarty, 2000, página 132). De aquí se deriva una primera indicación: tal como sucede en el caso de Spivak, también aquí la noción de «subalternidad» (depurada de cualquier connotación socio-antropológica) remite al problema de la «representación», en su doble estatuto de *Vertretung* y de *Darstellung*, de «delegación» y de «puesta-en-escena». Es decir, remite a aquella paradoja del «lugar-tenencia» —de la toma de la palabra *en nombre de otros*—, que desde siempre toda historiografía y toda política se han visto obligadas a confrontar. Pero hay más: no pudiendo quedar recluido en ninguna definición sociológica, aquí el término subalterno no parece designar más que un «lugar», una «posición», cuyo contenido sólo lo podrá dictar alguna «diferencia antropológica» retenida de vez en vez y, por lo tanto, de forma contingente, discriminatoria (véase Balibar, 1997, página 13). Por otro lado,

después de haber caracterizado el proyecto de los *Subaltern Studies* como una tentativa de trazar una «genealogía de las “masas” en tanto que actores políticos» (Chakrabarty, 2004, página 233) y de haber denunciado sus resultados potencialmente «populistas», Chakrabarty somete a una importante torsión la noción misma de «subalterno». De hecho, en un movimiento radicalmente antiesencialista, el historiador indio define a los «subalternos» como «un sujeto colectivo sin nombre propio, un sujeto que no puede ser nombrado más que a través de una serie de desplazamientos del término original europeo “proletariado”» (ibídem, página 243), sosteniendo con ello la imposibilidad de *nombrar* de forma esencialista un presunto sujeto revolucionario. En un análogo gesto antiesencialista, Spivak, por su parte, define lo subalterno como aquel «espacio» que ha sido «excluido de las líneas de movilidad» (Spivak, 1996b, página 288). Para decirlo en otros términos: la condición de «subalternidad», lejos de poderse definir de manera sustantiva, tiene de por sí un valor únicamente *adjetival*, que indica aquellos segmentos y aquellas acciones de la sociedad y del globo que, excluidos de la movilidad social, son al mismo tiempo excluidos de toda estructura de «responsabilidad» —sujetos que no son, sino que *devienen* subalternos, no pudiendo ya responder *a* o *de* nada.

¿Qué lecciones teóricas se pueden extraer de esta breve recapitulación de dos de las numerosas definiciones esbozadas, en el ámbito de los *Subaltern Studies*, del término «subalterno»? ¿Y qué indicaciones se pueden derivar de aquí con vistas a un replanteamiento del léxico y de la semántica actuales de la democracia? En primer lugar, gracias a la advertencia de Chakrabarty acerca de los peligros relacionados con los programas historiográficos populistas que identifican lo «subalterno» en términos estrictamente socio-antropológicos, es posible reconocer en este último un «significante vacío», un significante fluctuante y abierto al desplazamiento metonímico. Dicho de otra manera: si no hay definición de la categoría de «subalternidad» que no pase a través de las constricciones de la «representación», ello señala antes que nada la imposibilidad de *nombrar* de forma esencialista al oprimido y al excluido de la «pirámide de la civilización» —si no es, precisamente, a través de una serie estructuralmente abierta de palabras clave, tales como mujer, nativo, migrante, etc.—. A tal argumento, radicalmente antiesencialista, Spivak añade sin embargo una tesela ulterior, que se centra en la conciencia de que hay siempre un significante *forcluido*, un «subalterno del subalterno» (la mujer nativa, por ejemplo), del cual no se trata de re-presentar —en los dos sentidos ya aludidos de «delegación» y de «puesta-en-escena»— la supuesta «conciencia» o «experiencia», sino que pone en cuestión una bien definida teoría de la política y de la democracia. Una teoría que, lejos de resolverse en la caricatura de las diferencias anárquicas y fluctuantes, ve la política

construirse sobre una serie de *exclusiones radicales* (o, por decirlo con las palabras de Judith Butler, de «dispositivos de abyección»: véase Butler, 1993) que, no obstante, vuelven a acecharla y a obsesionarla con su misma ausencia: según aquella lección psicoanalítica sobre la base de la cual aquello que, forcluido en lo Simbólico, no es directamente representable, está destinado sin embargo a significarse en lo Real como interrupción y subversión de los procesos de significación. No por casualidad la teórica china Rey Chow define al nativo como *síntoma*, como el lacaniano *sinthome*: como aquello que da consistencia ontológica al sujeto (en este caso, al Sujeto-amor colonial y neocolonial europeo) marcando el lugar de su falta constitutiva (Chow, 2004, página 27 y siguientes). Es en este sentido que, en el pensamiento postcolonial, no se trata tanto de desenmascarar un mero efecto de exclusión del otro, sino más bien de denunciar un *poder de inclusión* que es de por sí más ferozmente excluyente que cualquier gesto de marginación ostensible operado mediante prácticas históricas y materiales de confinamiento.

Esa figura de una *inclusión excluyente* o de una *exclusión inclusiva* o, mejor, de una *inclusión diferencial y selectiva* de los sujetos en el espacio normado de la soberanía y del poder, se encuentra hoy icástica y materialmente ilustrada por los radicales procesos de transformación que están invirtiendo los tradicionales conceptos modernos de los derechos y de la ciudadanía, a partir del nuevo y en algunos sentidos inédito régimen de las actuales migraciones transnacionales. No por casualidad Spivak ha venido afirmando recientemente que el «nuevo subalterno es producto de la lógica de un capital global que forma a las clases únicamente de manera instrumental» (Spivak, 2008, página 330), apuntando con ello a la mucho más vasta —inacabable— cuestión de los desplazamientos tectónicos que a día de hoy están revolucionando la geografía social del mundo global, poniendo en jaque cualquier tentativa de recomponer en ella trayectorias y esquemas interpretativos heredados de la tradición. En efecto, precisamente el «caso» de las migraciones transnacionales constituye el terreno privilegiado sobre el cual es posible verificar la constitución *postcolonial* —en sentido estricto— de las líneas de falla y de las nuevas fracturas que surcan las sociedades contemporáneas (véase Mezzadra, 2008). Y ello en la medida en que el incesante flujo de personas —que se entrecruzan con los flujos masivos de capital según trayectorias en absoluto «lisas» o lineales—, entre y a lo largo de los confines del Norte y el Sur del mundo, provoca una «desagregación» del espacio jurídico que va de la mano con una descomposición de la figura unitaria del ciudadano y de la ciudadanía modernas (véase, por ejemplo, Balibar, 2001, 2003 y 2005; Benhabib, 2004 y 2006; Ong, 2006; Mezzadra, 2004 y 2008; Rigo, 2007). En particular, la proliferación de una pluralidad de categorías y de estatus jurídicos subjetivos (ciudadanos, semiciudadanos, migrantes «legales», hasta llegar al límite lógico extremo del

«clandestino ilegal») vuelve a proponer aquella fragmentación jurídica que era típica de las naciones coloniales e imperiales, reactualizando la distinción colonial entre *citizen* y *subject*, «ciudadano» y «súbdito», o —como escribe Balibar—, indicando «la persistencia del lugar vacante del *sujeto* [*sujet*], de la sombra que porta consigo el *ciudadano* en el espacio de la soberanía» (Balibar, 2001, página 78). En este sentido se hace posible denunciar una «recolonización de las relaciones sociales» (ibídem, página 80) o, más específicamente, una «recolonización» de las migraciones (véase Balibar, 2003; Sassen, 1996), que ciertamente se corresponde con una radical desarticulación de los elementos (derechos, *entitlements*, territorialidad, nación) que tradicionalmente componían la institución moderna de la ciudadanía (véase Ong, 2006, página 14 y siguientes), pero también con una espectacular y concomitante descomposición de la figura misma del *extranjero*, que ve cómo junto a algunos *extranjeros menos que extranjeros* (apenas diferentes, «vecinos», y por lo tanto similares a nosotros y asimilables) se afianzan los *extranjeros más que extranjeros* (radicalmente «otros» con respecto a nosotros, y por lo tanto no homogéneos e inasimilables) (véase Balibar, 2005, página 136; pero sobre el carácter *estructuralmente* ambivalente, y en consecuencia irreductiblemente «indecible», de la figura del extranjero en el marco de la tradición política occidental, véase también Honig, 2001). Si, como escribe aún Balibar, la «categoría de “ciudadano”, con todas sus condiciones de acceso (lugar de nacimiento, filiación), sus subcategorías, sus campos de ejercicio y sus modalidades de formación y de educación cívica es por excelencia un modo de clasificar y de individualizar a los sujetos», y si, por otro lado, «un proceso de ese tipo no puede tener lugar sin que otras figuras del “sujeto” sean abolidas y cedan su sitio mediante la violencia o la persuasión» (Balibar, 2005, página 100), hoy nos encontraríamos en unas condiciones proclives al resurgimiento, de manera inquietante, de «modelos de exclusión que se hallan en contradicción flagrante con los principios de igualdad que los Estados-nación democráticos proclaman y escriben en sus constituciones: en particular, la distinción entre “ciudadanos” y “súbditos” que caracterizaba a las naciones coloniales e imperiales, donde la frontera se representaba siempre (incluso en los mapas) como una *frontera doble*, entre la metrópoli y los territorios coloniales, por un lado, y entre éstos y el resto del mundo por el otro» (ibídem, páginas 136-137).

Desde esta perspectiva queda patente en qué medida se puede definir todo el espectro de las sociedades contemporáneas (e *in primis*, las sociedades de la Europa «ampliada») como «un conjunto de situaciones postcoloniales» (Balibar, 2001, página 57), o como estructuralmente marcadas por una profunda «fractura colonial» (Blanchard, Bancel y Lemaire, 2005), que los actuales movimientos de poblaciones han puesto al rojo vivo. Y queda patente asimismo en qué medida una

determinación estrechamente *topológica* (no esencialista y no sustantiva) de lo «subalterno», como la que se ha tratado de ofrecer aquí, puede aportar algunos instrumentos teóricos para repensar los alineamientos y la constitución de las democracias contemporáneas. Llegados a este umbral, parece útil volver a considerar algunos elementos teórico-políticos «constructivos», en sentido amplio, que se pueden extraer del gran guión incompleto de los estudios subalternos y postcoloniales, con vistas a analizar la relación, ciertamente de tensión, pero también de mutua coimplicación, entre los órdenes simbólico, político y lógico de lo universal.

3.2. La palabra política Las implicaciones de los estudios subalternos para una teoría de la «resistencia» y de la «liberación» entran dentro de la misma categoría, amplia y de por sí metonímica, de «insurrección»: donde, con este término, hay que entender aquellos momentos radicalmente democráticos en los cuales la subalternidad es llevada a *puntos de crisis* (véase Spivak, 1988, páginas 104-105; 1996b, página 289 y siguientes) —es decir, aquellos momentos en los que la tentativa de traer al «excluido» al interior del perímetro de la ciudadanía coincide con una concomitante renegociación y redefinición de los propios códigos del universalismo abstracto—. Desde este punto de vista, tal vez sea Étienne Balibar quien ha aclarado de la forma más convincente lo que hay aquí en juego, cuando escribe que «el discurso auténtico de los dominados (de los “subalternos”), “independiente” de cualquier utilización o inversión hegemónica, no es aislable como tal. Si aparece, lo hace en forma de origen “olvidado”, o como “síntoma” individual y colectivo, manifestado no tanto en palabras y discursos como en una resistencia práctica, en la *existencia* o en la *presencia* irreductible de los dominados en el corazón del propio dominio... Por este motivo hay que reconocer que las formas reales de la relación entre dominadores y dominados en el campo de la ideología no podrían escapar a la ambivalencia histórica, pero también que uno de los significados de lo universal está intrínsecamente ligado a la noción de *insurrección* en el sentido amplio del término (aquellos que se rebelan colectivamente contra el dominio en nombre de la libertad y de la igualdad son precisamente aquellos que la historia ha llamado *insorti*, *Insorgenti*, *Insurgentes*). Si llamo a este significado una universalidad *ideal* no es sólo porque ha aportado a todo el “idealismo” su propia base filosófica, que hace del curso de la historia el proceso mismo de la emancipación, la realización de la idea del hombre (o de la esencia humana, de la sociedad sin clases, etc.), sino también porque con él se introduce en el campo de la política la noción de lo que es un *incondicionado*» (Balibar, 1997, página 246). Y sin embargo, aunque Balibar, en este pasaje —no obstante la identificación de lo universal con un «incondicionado», una «casilla vacía» o, se

podría decir en palabras de Chakrabarty, un *place-holder*, preparado para acoger a los movimientos de subjetivación imprevistos de los sujetos sociales—, parece poner en suspenso y bajo *epoché* la posibilidad de un «discurso auténtico de los dominados», es precisamente en torno al principio de una autónoma y radical *toma de la palabra* por parte de los oprimidos y de los «subalternos» por donde va a discurrir el hilo teóricamente más fecundo de los estudios postcoloniales. Tal como veremos en críticos como Chakrabarty, Bhabha y Spivak, a la par que en filósofos como el propio Balibar y Jacques Rancière, es posible dar con un pensamiento político de la «subjetivación» que, distanciándose tanto del paradigma moderno del sujeto universal y constituyente como de su disolución postmoderna, haga hincapié en el nexo insuperable que une *constitución del sujeto y articulación de lo universal*: o, dicho de otra manera, que se centre en la fusión originaria e indisoluble entre ontología y política. Por otro lado, en varias ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía se ha prestado atención a la unidad, en el «sujeto», del *subjectum* (sustancia individual o sustrato material de accidentes) y el *subjectus* (término jurídico que remite a la sujeción y a la sumisión a un poder soberano), como un juego de palabras —materialmente activo, pero que viene negado en todo el espectro de la investigación filosófica— que dirige la mirada hacia un enigma: «¿Por qué el mismo *nombre* que permite a la filosofía moderna pensar y designar la *libertad originaria* del ser humano —el nombre del “sujeto”— es precisamente el nombre que *históricamente* ha significado la supresión de la libertad, o por lo menos su limitación intrínseca, es decir, la *sujeción*?» (Balibar, 1994, página 8; pero sobre la unidad, en el «sujeto», de subjetivación y sujeción, véase también Butler, 1997). Tal «enigma» se corresponde con una concepción de la *libertad* no ya como bien o estatus, sino como resultado de un proceso de «liberación», de una emancipación, de un *devenir-libres* que parte de la sujeción y mantiene con ella una relación insuperable. Siguiendo estas líneas, en una parte del pensamiento postcolonial la tematización de la condición de «subalternidad» —en tanto que deprivación radical de subjetividad y de palabra— se une a un pensamiento de lo universal que a su vez está inextricablemente conectado con una tematización de los procesos de «subjetivación» (o de «toma de la palabra») subalternos. Pero detengámonos, en primera instancia, en la noción misma de «toma de la palabra», haciéndonos eco de lo que escribía un filósofo como Michel de Certeau en el clima de 1968: La palabra, convertida en «lugar simbólico», designa el espacio creado por la distancia que separa a los representantes de sus representaciones, a los miembros de una sociedad de las modalidades de su asociarse. Es al mismo tiempo lo esencial y la nada, dado que anuncia una brecha en el espesor de los intercambios y un vacío, un desacuerdo, también allí donde los dispositivos deberían articularse en torno a aquello que pretenden

expresar. La palabra sobresale de las estructuras, pero para indicar aquello que a éstas *les falta*, a saber, la adhesión y la participación de los sometidos (De Certeau, 1994, página 35).

Brecha, desacuerdo, vacío, son además algunas de las palabras clave en torno a las cuales se han venido articulando en tiempos recientes tentativas importantes y sugerentes de repensar las lógicas políticas que operan en la base de las democracias contemporáneas, a partir de la experiencia de la imprevista e impredecible toma de la palabra por parte de los sujetos que se consideraban radicalmente privados de *logos*: sujetos autoritariamente deprivados del estatus onto-político de estar «dotados de palabra». En particular, Jacques Rancière ha redefinido la política partiendo de la asunción de la existencia irreductible de una «parte-de-los-sin-parte», que revela cómo la cuenta de las «partes» en el orden social —la distribución de los roles y de las funciones del cuerpo social— es siempre un cómputo falseado, aquejado de una *contingencia* radical: «Hay política cuando existe una parte de los *sin-parte*, una parte o un partido de los pobres. [...] La política existe a partir del momento en que el orden natural del dominio es interrumpido por la institución de una parte de los *sin-parte*. [...] Fuera de esta institución no hay política, sino tan sólo el orden del dominio o el desorden de la revuelta»; o aun: «La política existe para que aquellos que no tienen derecho a que se les cuente como seres hablantes se hagan contar de todos modos, e instituyan una comunidad por el hecho mismo de poner en común el agravio, que no es otra cosa que el desencuentro mismo, la contradicción entre dos mundos constreñidos en uno solo: el mundo donde existen y aquel donde no existen, el mundo donde hay algo “entre” ellos y aquellos que no los reconocen de ninguna manera como seres hablantes y susceptibles de ser contados, y el mundo donde no hay nada parecido» (Rancière, 1995, páginas 32-33 y 46, traducción modificada). Y más: la política comienza únicamente con el «espacio vacío de la libertad del pueblo» (Rancière, 1995, página 40), expresión que no puede sino remitir a aquella que el teórico indio Partha Chatterjee ha denominado, en la estela del trabajo en torno al «espacio autónomo» de la política de los «subalternos», «política popular [*popular politics*]» (Chatterjee, 2004, página 19): entendiendo con ello una experiencia de la política, y de la democracia, que está más allá de los estándares y de los cánones de la moderna democracia liberal, al ser portadora de instancias y formas de «politicidad» que son heterogéneas e irreductibles con respecto a las codificadas en la experiencia europea y occidental (pero sobre el tema más general de las

«democracias de los otros», véase asimismo Sen, 2004). Si, como escribe Spivak, «el lugar del sujeto de los derechos está vacío, porque [...] debe escribirse en el lenguaje normativo y privativo de la igualdad abstracta» (Spivak, 2000b, página 11), a tal lenguaje privativo se le contrapone aquí una dinámica de *creación de los derechos*, basada en la apuesta de una transformación activa de los procesos de exclusión en procesos de inclusión en la ciudadanía. De hecho, varias veces la posición, por ejemplo, de Spivak ha sido acusada —con cierta falta de generosidad— de no contemplar espacio alguno para una *agency* autónoma de los subalternos. Pero, si se mira bien, la impostación teórica adoptada aquí busca en cambio invertir el sentido de esa *discontinuidad epistémica* que marca la «segregación de clase» que separa a la élite de los subalternos (una segregación transversal con respecto a la ya improponible distinción entre el Primer y los «otros» mundos), hacia una especie de «pedagogía de los oprimidos» que siga una lógica de *empowering* desde abajo (véase Spivak, 2003b; siguiendo una lógica análoga, que busca en una «democratización del saber» basada en la «revuelta de los saberes subalternos» la posibilidad de escapar a las «monoculturas de la mente» imperialistas, se despliegan también los análisis de la ecofeminista Vandana Shiva, en Shiva, 2003, páginas 60-63).

La política, entonces, pasa a ser asunto de los *sujetos* o, aun, de los *modos de subjetivación*. Por citar una vez más a Rancière: Por subjetivación entenderemos la producción, a través de una serie de actos, de una instancia y de una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, y cuya identificación, por lo tanto, va de la mano con la representación del campo de la experiencia. Formalmente el *ego sum*, el *ego existo* cartesiano, es el prototipo de estos sujetos, indistinguibles de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Cada subjetivación política deriva de esta fórmula. Es un *nos sumus*, *nos existimus*. Lo que significa que el sujeto que pone en pie tiene la misma consistencia que este conjunto de operaciones y que este campo de experiencia. [...] Una subjetivación política es el producto de estas líneas de fractura múltiple a través de las cuales individuos y grupos subjetivan la brecha entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento con la igualdad del *logos* (Rancière, 1995, páginas 54-55, traducción modificada).

Si la política es una necesidad o una singularidad a través de la cual unos sujetos reactivan «la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, entre seres parlantes cualesquiera» (ibídem, página 47, traducción modificada), las prácticas auténticamente democráticas se caracterizan entonces como aquellos movimientos capaces de *articular* políticamente el conjunto de tales instancias subjetivas, que exceden tanto a la codificación institucional de la ciudadanía como

a la trama de las relaciones mercantiles. Pero ¿qué nos dice semejante posición sobre las formas con las que dotar la praxis política, así como de las maneras de volver a pensar la experiencia de la democracia? ¿Y en qué sentido, en este contexto, se podría usar como palanca una categoría práctica, como es la que parece insinuar la idea de una radical y autónoma «toma de la palabra» por parte de los excluidos? En efecto, de lo que aquí se trata es ante todo de una concepción *performativa* de la política, cuya «esencia» se localiza en el acto (colectivo) de *reivindicar*, en oposición tanto a la formal neutralización jurídica como a la aritmética liberal-mercantil de los intercambios. Una concepción, sobre todo, que insiste en la *temporalidad de la enunciación*, de la traducción y de la negociación, como *medium* para la «articulación» de las diferentes reivindicaciones subjetivas que emergen del tejido social (sobre el fundamental concepto de «articulación», véase Laclau y Mouffe, 1985; Bhabha, 1994; Hall, 2006a y 2006b; Ong, 2006). A este respecto, sí parece oportuno aludir a una sugerente imagen en torno a la cual se ha construido un reciente diálogo sobre la pertenencia, la igualdad y la ciudadanía que han mantenido dos teóricas, Judith Butler y Gayatri Spivak (véase Butler y Spivak, 2007). Se trata, en concreto, de la imagen de una serie de manifestaciones en las que, en la primavera de 2006, masas de residentes ilegales desfilaron por las calles de Los Ángeles y de otras ciudades californianas al son del himno nacional estadounidense, cantado en español. Tal como subraya Judith Butler, la emergencia de «*nuestro himno*» [en español, en el original. *N. del T.*] introduce «el interesante problema de la pluralidad de la nación, del “nosotros” y del “nuestro”: ¿a quién pertenece este himno?» (ibídem, página 60, traducción modificada). Pero, sobre todo, es el acto mismo del cantar —acto intrínsecamente plural, articulación de una pluralidad— lo que vuelve a interrogar acerca del sentido del «nosotros», y acerca de las nociones de igualdad y de pertenencia nacional. En particular, un pasaje del himno cantado en la lengua «ilegal», «*somos iguales*», al afirmar de modo performativo la igualdad en el ejercicio de la libertad, no sólo instala «la tarea de la traducción en el corazón de la nación» (Butler y Spivak, 2007, página 61, traducción modificada), sacando a la luz cómo la «igualdad» no significa linealmente extender o aumentar la homogeneidad de una nación o de un cuerpo social; sino que, además, muestra cómo tanto la ontología del individualismo liberal como el ideal de un lenguaje común son puestos en jaque por «una colectividad que llega para ejercitar su libertad en un lenguaje o en un conjunto de lenguajes para los cuales la diferencia y la traducción son irreductibles» (ibídem, página 62, traducción modificada).

De estas premisas teóricas se deriva, por lo tanto, no sólo una visión *performativa* de la política, centrada en la «toma de la palabra» de tiempo en tiempo y, por lo tanto, de forma contingente por parte de unos sujetos que han quedado

excluidos del perímetro de la ciudadanía, sino también una concepción *declarativa* de los derechos, que no puede sino remitir —como fuente o lugar de nacimiento propio— a la idea arendtiana de un inalienable «derecho a tener derechos», cuya existencia y subsistencia es inseparable de su propia e ininterrumpida declaración y reivindicación (Arendt, 1951; al respecto véase sobre todo Benhabib, 2004, página 39 y siguientes). Tal como escribe Balibar, «la idea del “derecho a los derechos” no indica una referencia *mínima*; no designa, esto es, un residuo jurídico y moral que la política debe preservar, sino que constituye, al contrario, un proyecto *máximo*. Indica, más exactamente, el modo en que el *minimum*, el reconocimiento de la pertenencia de los seres humanos a una esfera “común” de condiciones de existencia [...] comprenda *ya* en su seno la exigencia del *maximum* y la haga posible» (Balibar, 2001, página 135). En este rasgo «insurreccional» de la democracia —que la lleva una y otra vez al gesto originario del reivindicar (una existencia, una pertenencia, el derecho a una diferencia)— descansa también el *medium* de su autorrealización, que sólo puede residir en una lógica de la *iteración* (Benhabib, 2004 y 2006) o, para decirlo con Chakrabarty y Homi Bhabha, en una lógica de la *traducción*, de la negociación y de la resignificación, a través de la cual «las reivindicaciones y los principios universalistas de los derechos son contestados y contextualizados, invocados y revocados, propuestos y situados» (Benhabib, 2004, página 144), y por lo tanto hechos permeables a nuevos e imprevistos contextos semánticos. Pero semejante proceso constante de resignificación colectiva —a la vez de reposicionamiento y de rearticulación de los derechos sobre la escena de la esfera pública— remite por fuerza a una concepción de la subjetividad (o de la *agency*) colectiva que adquiere su propia realidad de manera *coyuntural*, según las necesidades singulares de *articulación política* de las diferentes y múltiples instancias subjetivas y sociales. Sin embargo, tal recodificación de la subjetividad no puede sino remitir a su vez a una reconfiguración del insuperable y originario nexo que desde siempre mantiene fuertemente unidas la política y la ontología: nexo que hoy día se encuentra sobre todo reinvertido y reposicionado —y de forma brillante— en el marco de la crítica feminista postcolonial.

3.3. Diferencias y posiciones: las alianzas situadas La «controversia de los sexos» (Fraisse, 2001) constituye la instancia, a un tiempo más sustancial y más cristalina, de la unidad originaria de ontología y política: aquí, de hecho, las coordenadas fundamentales (y las aporías correlativas) conectadas con las categorías de identidad y diferencia, igualdad y libertad, se encuentran recogidas en un plexo inextricable que es a la vez el lugar de una *aporía*.³⁰ En este sentido, el análisis (teórico y filosófico) de la relación entre los sexos es tomado en el origen, en el lugar de una paradoja que afecta al punto de

intersección entre ontología (identidad/diferencia) y política (igualdad/libertad), manteniendo al mismo tiempo la distancia debida con respecto a la preocupación estrictamente antropológica de definir —aunque sólo sea para criticarlo— un presunto supuesto «orden de los sexos» (véase, en este sentido, Hérítier, 1996). La crítica feminista postcolonial (etiqueta, esta última, bajo la cual se designan, con un cierto grado de impropiedad, los diversificados feminismos africano-americano, chicano o indio) ha jugado, en las últimas décadas, el papel de potente factor de descentralización con respecto a determinados temas de la constelación de los estudios postcoloniales, así como al canon, más o menos subterráneamente eurocéntrico, a través del cual el propio feminismo académico se ha descrito a sí mismo y a sus propios sujetos. Aquí de lo que se trata, de hecho, no es sólo, según la mejor tradición feminista, de reivindicar una radical e irreductible «diferencia política» que, des-identificada de toda «cuestión social», debe entenderse antes que nada como «excentricidad y exceso con respecto al individualismo universal» (Boccia, 2002, página 35); sino también de cuestionar los códigos binarios que tradicionalmente han regulado el debate sobre la relación entre los sexos, y la consiguiente multiplicación vertiginosa de los ejes de diferenciación en torno a los cuales hoy se viene articulando la correspondencia entre la diferencia y las relaciones de dominio. Multiplicación en virtud de la cual las nociones más tradicionales de género, cuerpo, igualdad o *agency* han ido entrecruzándose con categorías como casta, comunidad o religión. De aquí se ha derivado no sólo un análisis cerrado de los numerosos diferenciales de poder *entre* las mujeres, sino también una reconfiguración —esta vez estrictamente epistemológica— de conceptos clave, tales como «posicionamiento», «agency» y «subjetivación». Desde esta perspectiva, las diferencias de género, raciales y culturales han surgido como factores que, lejos de establecerse o sumarse conforme a un paradigma rutinariamente aritmético, se constituyen como polos que, al interactuar, producen ciertamente nuevas prácticas de resistencia, pero también formas inéditas de sometimiento.

Le debemos sobre todo a Gayatri Spivak el desenmascaramiento de la ausencia, en el campo de los estudios postcoloniales en general y en el de los «estudios subalternos» en particular, de una tematización de la diferencia entre los sexos —o de la «constitución de lo subalterno como sujeto (sexuado)» (Spivak, 1988, página 134)— y la simultánea individuación en el estatuto de «mujer del

Tercer Mundo» de una posición de *doble subalternización*, o doble cancelación, en virtud de la cual las mujeres «nativas», más allá de haber sido blanco privilegiado de las «ilustradas» políticas coloniales, han cumplido también el papel de «sintagma negado de la semiosis de lo subalterno o de la insurrección» (ibídem, página 136). En el análisis de las insurrecciones anticoloniales, la «feminidad», o la «mujer», ha sido de hecho codificada antes que nada como campo discursivo, *símbolo* de un conjunto (ya sea éste la religión, la nación o la cultura) o, más incluso, como *signo*: allí donde el «signo», según nos enseña Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1947), es siempre el vehículo y el lugar de un *intercambio* de sentido. Esa condición de subalternidad redoblada —o de *forclusión*— de la mujer «nativa» se reduplica, como ya hemos dicho, en las relaciones con gran parte del feminismo europeo y americano: para el cual la «mujer del Tercer Mundo» con frecuencia se convierte en una figura arquetípica de la «víctima universal», índice de un atraso histórico incolmable con respecto a los destinos occidentales de la emancipación. Es en este sentido que Spivak insta a «situar al individualismo feminista en su determinación histórica, más que a canonizarlo simplemente como feminismo como tal» (Spivak, 1999, página 133), y, al mismo tiempo, a considerar los «modelos de resistencia existentes entre estas “perennes desaparecidas”», así como la «heterogénea constitución de la subjetividad de las figuras femeninas subalternas» (Spivak, 1988, página 137). Sin embargo, la enucleación más clara de los retos exquisitamente teóricos relanzados por el feminismo postcolonial se la debemos, en concreto, a los trabajos de excavación llevados a cabo por Chandra Talpade Mohanty, sobre las calladas presuposiciones eurocéntricas que operan en el canon feminista internacional. En un célebre ensayo que lleva por título *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse* (1984), Mohanty había de hecho localizado, en la base de la producción de la *average Third World woman* —de la «mujer media del Tercer Mundo», como sujeto singular y monolítico que es el correlato de las políticas de «desarrollo» y de «civilización»—, el operar de determinadas estrategias de colonización discursiva orientadas a la supresión de la *heterogeneidad* material e histórica de la vida de las mujeres en cuestión. De manera más específica, Mohanty había iluminado con eficacia cómo la puesta en marcha de *presuntos universales transculturales* (en primera instancia, una noción monolítica de patriarcado y de dominación masculina) era una de las condiciones que hacía posible la producción de una unidad ahistórica y universal entre las mujeres, construida sobre la base de una noción generalizada de su subordinación, o de una especie de forzosa «comunidad en la opresión» (véase Mohanty, 2003, página 17 y siguientes).

Desde este punto de vista, el concepto de «género» —cuya validez hermenéutica se asume a partir de la definición ofrecida por Joan Scott, como

«organización social de la diferencia sexual» (Scott, 1999, página 2)—, que habitualmente se coloca bajo la rúbrica «individuo-derechos-identidad-igualdad», aparece marcado y atravesado por una lectura hegemónica que limita su alcance en términos de su capacidad de cuestionamiento, fijando radicalmente los términos: sobre todo, en la medida en que se encuentra articulado a partir de una noción omnicomprensiva de «patriarcado», que a su vez presupone (e involuntariamente legitima) la existencia de un sistema cerrado y monolítico de relaciones de dominio. Es en este sentido que resulta necesario y fructífero reparar no sólo en las variaciones históricas y culturales de las relaciones patriarcales, sino también en las diferentes implicaciones semánticas invocadas por el concepto de «género» según los contextos y las épocas o, mejor aún, en todas aquellas *derivadas semánticas* que amplían radicalmente su matriz, planteando el crucial problema de la traducción cultural. Tal como de manera oportuna ha sacado a la luz Seemanthini Niranjana, una atención puntual vuelta al cuerpo «encarnado» y a la *agency* femenina permite dirigir la mirada sobre las plurales y diversificadas *matrices (socio-espaciales) de sexualización* inherentes a cualquier cultura: es decir, sobre los específicos lugares materiales y simbólicos de subjetivación formados de cuando en cuando por la interfaz entre el cuerpo material de la mujer, el cuerpo de la representación cultural, y las diferentes modalidades en que las mujeres ejercitan tales condiciones constitutivas de su identidad (véase Niranjana, 2001 y 2004). En una medida ampliamente testimoniada por un número creciente de controversias que atraviesan las sociedades contemporáneas, los cuerpos de las mujeres (cuerpos velados, cuerpos expuestos, cuerpos mutilados o reivindicados) son constantemente vividos y representados en convergencia con otras narraciones (como son las narraciones de la comunidad, de la nación, de la moralidad o de la religión), de tal forma que una toma en consideración de la vivencia y de la «encarnación» femenina tiene por fuerza que hacerse cargo de la variabilidad de las creencias y prácticas culturales, de las normas y de los códigos de regulación, que sitúan siempre de nuevo la diferencia y el actuar (*agency*) femeninos en una zona intermedia entre sustancia y discurso, o entre «material» y «cultural».

El cuerpo —escribe, en términos análogos, Spivak—, como cualquier otra cosa, no puede ser pensado como tal. Yo asumo la visión ecológica extrema, según la cual el cuerpo como tal no tiene perfil posible. En tanto que cuerpo es una repetición de la naturaleza. Y es en la ruptura con la naturaleza donde se convierte en el significante de la inmediatez para la emergencia de sí mismo. Como texto, el interior del cuerpo (involucrado con el exterior) es misterioso e ilegible, a no ser a través del pensamiento de la sistematicidad del cuerpo, del valor que codifica el cuerpo. A través de la *significación* de mi cuerpo y de los cuerpos ajenos es como las culturas se vuelven sexualizadas, económico-políticas, idénticas a sí mismas,

sustantivas (Spivak, 1993a, página 20).

Poniéndose de soslayo con respecto a la antigua (y a menudo estéril) discusión en torno a la contraposición entre género y «diferencia sexual», el feminismo postcolonial lleva a cabo, de esta forma, una *resemantización* de la noción misma de «género», a partir de una concepción *dinámica y procesual* de la diferencia. No hay, de hecho, una respuesta unívoca a la pregunta que los trabajos de Judith Butler han hecho imprescindible plantear (Butler, 1990, 1993 y 2004a): ¿se *es* un género, se *pertenece* a un género, o se *deviene* un género? Si el cuerpo, tal como ha escrito Spivak, «no puede ser pensado como tal», y si, por otra parte, precisamente el cuerpo ha constituido el gran texto del esencialismo, sobre cuya forma el «falocentrismo» ha leído la esencia de la Mujer, la crítica feminista postcolonial discurre por una vía transversal, rompiendo tanto con el esencialismo biológico como con una forma fácil de constructivismo cultural.³¹ En este contexto, a la *historicidad* (de los contextos y de las relaciones) se le pide desempeñar la función de disolver las tensiones inherentes a las representaciones dicotómicas y binarias de la relación historia/naturaleza: por las cuales la naturaleza, cuando es invocada en el registro de lo político, es siempre para que la historia sea traducida y retranscrita en forma de Naturaleza, mostrando cómo el recurso a una supuesta naturalidad (de los cuerpos y de los géneros) es inherente a la producción misma (eurocéntrica y falocéntrica) de la historia (sobre el recurso logocéntrico y falocéntrico a figuraciones históricas del cuerpo femenino en tanto que metáforas de un ente «político» radicalmente descorporeizado, o desencarnado, se remite a Cavarero, 1995). De esta forma, según una tendencia que no es extraña al así llamado *third wave feminism*, el cuerpo no sería aquí ni el lugar de una esencia inmutable sustraída a los códigos socioculturales ni tampoco un receptáculo virgen o un «volumen en perpetuo desmoronamiento», según escribía Foucault, que añadía, en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), «un cuerpo todo marcado de historia, y la historia que devasta el cuerpo» (Foucault, 1971, página 50). Sino que sería más bien reinscrito como *lugar de encarnación* o, para utilizar las palabras de Rosi Braidotti, como una superficie de significación «situada en la intersección de la presunta actualidad de la anatomía con la dimensión simbólica del lenguaje» (Braidotti, 1995, página 57). Para decirlo en otros términos: la gramática del género, no siendo ni biológica ni cultural, se configura como un constante e ininterrumpido *proceso de simbolización de lo humano*, cuya comprensión requiere ante todo del reconocimiento de la fundamental historicidad de los ligámenes (reales e imaginarios) entre los sexos.

En este sentido, asumir la propuesta de Niranjana de llevar a cabo una cartografía de las diferentes «matrices de sexualización» de las culturas permite

articular la cuestión de la «encarnación» desde el punto de vista del ligamen entre el cuerpo y la *agency* femenina: y ello en la medida en que se fija, en primera instancia, en aquellos *lugares históricos de subjetivación* donde se inscribe la singularidad y la diferencia de las mujeres. La crítica feminista postcolonial, al insistir en la *heterogeneidad* de las experiencias históricas y del posicionamiento de las mujeres con respecto a las principales coordenadas del poder (en primer lugar, la partición público/privado), ha mostrado de hecho al mismo tiempo cómo el cuerpo femenino ha sido —y continúa siendo— el operador fundamental en la institución de las *fronteras* entre comunidades y en el seno de cada comunidad. Por otra parte, la teórica china Rey Chow, en un fecundo análisis de las controversias capitales que Frantz Fanon dedica a la «feminidad» en *Peau noire, masques blancs*, ha sacado eficazmente a la luz cómo cada tematización de la *comunidad* es siempre por implicación una teoría sobre la *reproducción* (social y biológica), en cuyo seno la peculiar *agency* sexual femenina —en tanto que poder de reproducción, de contagio, de transmisión y de confusión de los cuerpos— rompe el orden social de la manera más esencial (pero sobre la *agency* sexual femenina como poder de confusión de los cuerpos, véase también Braidotti, 1996): Las mujeres, porque tienen la capacidad de encarnar el contacto físico, de dar forma material al «tocar», a la transgresión de los confines corpóreos, en la forma de la reproducción, son potencialmente siempre peligrosas. [...] ¿Qué peligros comporta una tendencia *femenina* hacia el cruce entre razas, considerada como una teoría de la formación de la comunidad en la era posterior al colonialismo? (Chow, 1995, páginas 66 y 67).

Por su parte, en el curso de los años Spivak ha tratado de hacer una deconstrucción de la teoría del valor marxiana introduciendo en ella el parámetro de la sexualidad, o mejor, la figura misma de la mujer como recurso continuo de producción de *plusvalor*: en la medida en que «la posesión de un lugar tangible de producción, el útero, sitúa a la mujer como agente de toda teoría de la producción» (Spivak, 1985, página 57; véase también Spivak, 2008, página 253). Pero tales redefiniciones de la *agency* femenina en tanto que, literalmente, figura de un productivo «contagio intercomunitario» hunden sus raíces en una bien precisa declinación epistemológica de la categoría de «posicionamiento», y en una visión ciertamente contextual, pero no contextualista, de la noción de «diferencia». El concepto mismo de «posicionamiento» —elaborado en primera instancia en el plano epistemológico para escapar de la paralizante alternativa entre universalismo y relativismo (véase Harding, 1998 y 2004)— remite de hecho a una concepción *situada* del sujeto y del saber, cuyo contrapunto es una visión «parcial» de las perspectivas sobre cuya base construir coaliciones y alianzas políticas. Tal como escribe Donna Haraway: «Posicionar no significa hacer una lista de atributos o asignar etiquetas tales como raza, sexo o clase. La posición de un sujeto o de un

objeto no es la dimensión concreta respecto del abstracto de su descontextualización. La posición es el juego de la investigación crítica, siempre parcial, definido y plagado de peligros, entre el primer plano y el trasfondo, entre el texto y el contexto. Sobre todo, la posición no es ni evidente ni transparente. La posición es parcial, también en el sentido de que vale *para* algunos mundos y no para otros» (Haraway, 1997, página 72). Si la «posición», antes que un dato, representa un objetivo por el cual deben luchar sujetos y grupos, de ahí se deduce una concepción «interseccional» (sobre la categoría de *intersectionality*, véase Crenshaw, 1989 y 1995) y descentrada de la diferencia, por la cual una serie simultánea pero distinta de ejes de subjetivación (género, clase, etnia) es analizada en su constante e imprevisible interacción. A tal paradigma crítico, centrado en la ineliminable localización de los discursos y de las estructuras de la subjetividad, la óptica postcolonial le confiere unos acentos geopolíticos que modifican y definen sus contornos: aquí, de hecho, la multiplicación de los ejes de diferenciación que estructuran la identidad subjetiva se acompaña de una simultánea remodelación y redefinición de la *agency* (o del actuar social) en relación con las concretas dinámicas histórico-materiales de subjetivación política, o, para decirlo con las palabras de Judith Butler, en relación con la desigual «distribución geopolítica de la vulnerabilidad del cuerpo» (Butler, 2004b, página 50), así como con los posibles potenciales de «resistencia» y de «liberación» que de ahí se derivan. Se piensa, por ejemplo, en las formas que asume la actual «globalización» del trabajo femenino, en virtud de las cuales la transferencia a escala global de las funciones «tradicionales» asociadas al rol femenino —desde las casas de acogida de niños y ancianos a las mucho más feroces condiciones de las *sex workers*— del Sur al Norte del mundo se acompaña, por un lado, de trayectorias de rescate y liberación, y, por el otro, de unas condiciones de clandestinidad e invisibilidad que anulan a las mujeres en cuestión (véase Ehrenreich y Hochschild, 2003).

La «jerarquía del dolor» (Butler, 2004b, página 54) que marca las mismas relaciones geopolíticamente diferenciadas entre mujeres remite, por lo tanto, a un replanteamiento de la relación entre «deshumanización» y «discurso» (o, foucaultianamente hablando, «formación discursiva») que hace de la posición-de-sujeto, o de la posición enunciativa, de las mujeres (en plural), no tanto un dato para esencializar como un objetivo para defender o conquistar. Bajo esta óptica, el propio trabajo de una teórica como Judith Butler ofrece importantes coordenadas para una redefinición de la categoría de «posicionamiento» y, en consecuencia, de la misma noción de «género»: allí donde este último es reinterpretado como «práctica de improvisación en una escena de vínculos» (Butler, 2004a, página 25, traducción modificada). El acento, de hecho, se pone aquí no tanto en el término «improvisación», según una crítica que se hace con frecuencia a la obra de Butler,

como más bien en la cuestión de los *vínculos*, no ya estructurales sino *históricos*, que regulan la asunción del género y del estatuto de sujeto «visible»: ¿Qué vida cuenta como vida? ¿Quién tiene la prerrogativa de vivir? ¿Cómo decidimos cuándo la vida tiene principio y final, y cómo pensamos la vida contra la vida? ¿En qué condiciones debería la vida llegar a existir, y a través de qué vías? [...] ¿Y en qué medida el género, el género coherente, asegura que una vida sea vivible? ¿Qué amenaza de muerte se dirige contra quienes no viven el género según sus normas aceptadas? (ibídem, página 238, traducción modificada).

Aunque en las preguntas de Butler subyace en primer lugar una denuncia del implícito «contrato heterosexual» que regula gran parte del feminismo académico *mainstream*, al prestar atención a la cuestión de las *normas* y la *normatividad* como lugar privilegiado de poder donde se lleva a cabo una *producción diferencial de lo humano*, corresponde al esfuerzo del propio feminismo postcolonial el poner en cuestión los estándares de normalización que han llevado a asumir un grupo privilegiado (la «mujer-blanca-occidental-heterosexual», por ejemplo) como referente exclusivo en el campo de las prácticas sociales. La normatividad, de hecho, se despliega —nos recuerda Butler— ante todo como producción de una serie de cuadrículas o parrillas de legibilidad (cuadrículas morfológicas, raciales, sexuales...), que marcan al mismo tiempo los confines de la inteligibilidad cultural: es decir, los confines de aquello que vale como «humano» y como «menos-que-humano» o, aún peor, como «no-humano» (véase Butler, 2004a y 2004b). Y sin embargo, allí donde Butler propone —ante la producción diferencial de aquello que vale como «humano» o como «menos-que-humano»— un pensamiento de la «performatividad» concebida como reiteración y resignificación *subjetiva* de las normas culturales, una parte de la crítica feminista postcolonial (encarnada en teóricas como Vandana Shiva o la misma Gayatri Spivak: véase Shiva, 2005) proyecta su propio análisis sobre una superficie global o, mejor aún, *planetaria*: donde el «planeta» pasa ser la figura destacada de la alteridad y de la responsabilidad, y con ello, el propio punto extremo del que debe partir la reflexión sobre la «subalternidad»: Ser humano ha de entenderse con relación al otro. Nos damos a nosotros mismos representaciones trascendentales de aquello que pensamos sea el origen de este don que nos anima: la madre, la nación, Dios, la naturaleza. Éstos son los nombres de la alteridad, algunos más radicales que otros. El pensamiento del planeta se abre para abrazar una inagotable taxonomía de tales nombres, incluidos —aunque no coincidentes con ella— en toda la gama de los universales humanos: el animismo aborigen así como la mitología espectral blanca de la ciencia postracional. Si nos imaginamos a nosotros mismos como criaturas planetarias antes que como entidades globales, la alteridad queda como algo que no deriva de nosotros: no constituye nuestra negación

dialéctica, sino que nos contiene y a la vez nos arroja lejos de sí (Spivak, 2003a, páginas 92-93).

El imperativo de «reimaginar el planeta», de hecho, comporta la visualización de un «sujeto planetario» que, con su nuda vida expuesta al mundo, existe sin una cartografía ya preestablecida: un sujeto cuyo débito, no siendo resarcible en relación con la naturaleza (o con la «madre», como afirma Spivak haciéndose eco de Melanie Klein), es resarcible como *responsabilidad* en relación con los otros. En relación, sobre todo, con aquellos otros y con aquellas colectividades cuyo estatuto de subalternidad la crítica postcolonial y, sobre todo, la crítica feminista postcolonial se proponen derribar: Aquí, el «planeta» es como si fuera siempre una «catacresis», que busca inscribir la responsabilidad colectiva como derecho. Su alteridad y experiencia determinante es misteriosa y discontinua — una experiencia de lo imposible—. Tales son las colectividades que se deben abrir a la pregunta «¿cuántos somos?», cuando el origen cultural es destrascendentalizado en el imaginario: he aquí la tarea más dura en la diáspora (Spivak, 2003a, página 119).

30. La noción de «controversia», tal como figura en los trabajos de Geneviève Fraisse (1996, 2001 y 2004), a la par que el concepto de «aporía» o, incluso, del *point de mécontente* de Jacques Rancière, previene a nuestro parecer contra cualquier gesto esencializante, indicando más bien la in-finitud del «conflicto» entre los sexos.

31. Una importante exploración del debate, que ha ocupado a gran parte del feminismo internacional de las últimas décadas, en torno a la diada esencialismo/antiesencialismo, se encuentra en Fuss, 1989, donde la autora argumenta la imposibilidad teórica de una posición radicalmente antiesencialista. Sobre la categoría de «esencialismo estratégico» —concebida no tanto como posición media entre los dos polos del esencialismo y del antiesencialismo, sino como posición *práctica situada* de la identidad—, véase, para una panorámica general, Rajchman, 1995.

Bibliografia Accarino, B. (1999). *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna.

Adamo, S. (2007). *La traduzione come metafora concettuale*, en Id. (ed.), *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi, Roma.

Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Turín (trad. cast. Agamben, G. [2013]. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia).

Ahmad, A. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londres.

Albertazzi, S. y Vecchi, R. (eds.) (2004). *Abbecedario postcoloniale I-II. Venti voci per un lessico della postcolonialità*, Quodlibet, Macerata.

Amselle, J-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Éditions Payot, París.

Amselle, J-L. (2008). *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Éditions Stock, París.

Amselle, J-L. y M'Bokolo, E. (1985). *Au coeur de l'ethnie*, Éditions La Découverte, París.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres (trad. cast. Anderson, B. [2006]. *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica de España, S. L., Madrid).

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco (trad. cast. Anzaldúa, G. [2016]. *Borderlands/La Frontera: La nueva Mestiza*, Capitán Swing, Madrid).

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres.

Appadurai, A. (2005). *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma.

Appadurai, A. (ed.) (2001). *Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Nueva York (trad. cast. Arendt, H. [1987]. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid).

Arendt, H. (2004). *Walter Benjamin. 1892-1940*, SE, Milán.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (eds.) (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, Londres.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (eds.) (1995). *The PostColonial Reader*, Routledge, Londres.

Augé, M. (2003). *Le Temps en ruines*, Galilée, París (trad. cast. Augé, M. [2009]. *El tiempo en ruinas*, Gedisa, Barcelona).

Augé, M. (2007). *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Mondadori, Milán.

Bajtín, M. (1975). *Voprosy Literatury i estetiki: iss ledovaniya raznykh let, Chudozestvennaja Literatura*, Moscú (trad. cast. Bajtín, M. [2003]. *Estética de la creación verbal*, siglo XXI, México).

Balibar, É. (1993). *La Philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, París (trad. cast. Balibar, É. [2002]. *La filosofía de Marx*, Nueva Visión Argentina, Buenos Aires).

Balibar, É. (1994). *Subjection and Subjectivation*, en Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*, Verso, Londres-Nueva York.

Balibar, É. (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, París.

Balibar, É. (2001). *Nous, citoyens d'Europe?*, Éditions La Découverte, París (trad. cast. Balibar, É. [2003]. *¿Nosotros, ciudadanos de Europa?: Las fronteras, el Estado y el pueblo*, Tecnos, Madrid).

Balibar, É. (2003). *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Éditions La Découverte, París.

Balibar, É. (2005). *Europe Constitution Frontière*, Éditions du Passant, Bègles.

Balibar, É. (2006). *Sub specie universitatis*, en *Topoi*, XXV, 1-2.

Balibar, É. (2008). *Uprisings in the «banlieues»*, en varios autores, *Pouvoir destituant/Potere destituente. Les révoltes métropolitaines Le rivolta metropolitana*, Mimesis, Milán.

Bassnett, S. y Trivedi, H. (1999). *Postcolonial Translation. Theory and Practice*, Routledge, London-Nueva York.

Bauman, Z. (2004). *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Polity Press-Blackwell, Cambridge-Oxford (trad. cast. Bauman, Z. [2013]. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Becker-Ho, A. (1994). *L'Essence du jargon*, Gallimard, París.

bell hooks (Gloria Jean Watkins) (1998). *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milán.

Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton (trad. cast. Benhabib, S. [2006]. *Reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Editorial Autor-Editor, Madrid).

Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. cast. Benhabib, S. [2009]. *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Madrid).

Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.

Benjamin, W. (1979). *Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Benjamin, W. [2008]. *Sobre el concepto de historia*, *Obras*, I, Abada, Madrid).

Benjamin, W. (1981). *Die Aufgabe des Übersetzers*, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Benjamin, W. [2010]. *La tarea del traductor*, *Obras*, IV, Abada, Madrid).

Bensaïd, D. (2007). *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs des bois et le droit des pauvres*, La fabrique éditions, París (trad. cast. Bensaïd, D. [2013]. *Los desposeídos*, Prometeo Libros, Buenos Aires).

Berman, A. (1999). *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, París (trad. cast. Berman, A. [2014]. *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano*, Dédaalus, Buenos Aires).

Beverley, J. (1989). «The Margin at the Centre: On "Testimonio" (Testimonial Narrative)», en *Modern Fiction Studies*, I, 35.

Beverley, J. y Zimmerman, M. (1990). *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, University of Texas, Austin.

Bhabha, H. (1990). *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, en Jonathan Rutherford (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, Londres.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, Routledge, Londres-Nueva York (trad. cast. Bhabha, H. [2003]. *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires).

Bhabha, H. (1995). *Freedom's Basis in the Indeterminate*, en John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, Routledge, Londres-Nueva York.

Bhabha, H. (Ed.) (1990). *Nation and Narration*, Routledge, Londres-Nueva York.

Blanchard, P., Bancel, N. y Lemaire, S. (Eds.) (2005). *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Éditions La Découverte, París.

Boccia, M.L. (2002). *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milán.

Brah, A. y Coombes, A. E. (2000). *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*, Routledge, Londres-Nueva York.

Brathwaite, E. K. (1984). *History of the Voice: The Development of National Language in Anglophone Caribbean Poetry*, New Beacon Books, Londres.

Braidotti, R. (1995). *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma (trad. cast. Braidotti, R. [2000]. *Sujetos nómadas*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Braidotti, R. (1996). *Madri, mostri e macchine*, manifestolibri, Roma.

Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge (trad. cast. Braidotti, R. [2009]. *Transposiciones: sobre la ética nómada*, Gedisa, Barcelona).

Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York-Londres (trad. cast. Butler, J. [2016]. *El género en disputa*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, Nueva York-Londres (trad. cast. Butler, J. [2003]. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford.

Butler, J. (2000). *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Butler, J. Laclau, E. y Žižek S. [2003]. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid).

Butler, J. (2004a). *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York-Londres (trad. cast. Butler, J. [2006]. *Deshacer el género*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Butler, J. (2004b). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Butler, J. [2007]. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Butler, J. y Scott, J. W. (Eds.) (1992). *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York-Londres.

Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres-Nueva York.

Butler, J. y Spivak, G. Ch. (2007). *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Londres-Nueva York-Calcuta.

Canclini, N. García (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México.

Carravetta, P. (2009). *Del postmoderno. Critica e cultura in America all'alba del Duemila*, Bompiani, Milán.

Cavarero, A. (1995). *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milán.

Cavarero, A. (2003). *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milán.

Certeau, M. de (1975). *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París (trad. cast. Certeau, M. de, [2006]. *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México).

Certeau, M. de (1986). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París (trad. cast. Certeau, M. de [2003]. *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México).

Certeau, M. de (1990). *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, París (trad. cast. Certeau, M. de [1999]. *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México).

Certeau, M. de (1994). *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, París.

Certeau, M. de (2005). *La scrittura dell'altro*, Silvana Borutti y Raffaello Cortina (eds.), Milán.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton (trad. cast. Chakrabarty, D. [2008]. *Al margen de Europa: ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*, Tusquets, Barcelona).

Chakrabarty, D. (2002). *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

Chakrabarty, D. (2003). «Dopo i Subaltern Studies: globalizzazione, democrazia e futuri anteriori», in *DeriveApprodi*, XII, 23.

Chakrabarty, D. (2004). «La storia subalterna come pensiero politico», in *Studi culturali*, I, 2.

Chakrabarty, D. (2005). «After History. Vergangenheit archivieren, erfahren

und zerstören», en Susanna Burghartz y Rebekka Habermas (eds.), *Historische Anthropologie. Kultur Gesellschaft Alltag*, XIII, 1.

Chambers, I. (2001). *Culture after Humanism*, Routledge, Londres (trad. cast. Chambers, I. [2006]. *La cultura después del humanismo: historia, cultura, subjetividad*, Cátedra, Madrid).

Chambers, I. y Curti, L. (eds.) (1996). *The PostColonial Question. Common Skies Divided Horizons*, Routledge, Londres.

Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.

Chatterjee, P. (2004). *The Politics of the Governed*, Columbia University Press, Nueva York.

Chaturvedi, V. (ed.) (2000). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres-Nueva York.

Chow, R. (1993). *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Chow, R. (1995). «The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon», en *UTS Review: Cultural Studies and New Writing*, 1, 1.

Chow, R. (2004). *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Clastres, P. (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, París (trad. cast. Clastres, P. [2010]. *La sociedad contra el Estado*, La-Llevar Virus Editorial, Barcelona).

Clavier, P. (2000). *Le Concept de monde*, Presses Universitaires de France, París.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres (trad.

cast. Clifford, J. [2009]. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona).

Clifford, J. (1997). *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres (trad. cast. Clifford, J. [2010]. *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona).

Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.) (1986). *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Coetzee, J. M. (1977). *In the Heart of the Country*, Vintage Press, Londres (trad. cast. [2011]. *En medio de ninguna parte*, DeBolsillo, Barcelona).

Coetzee, J. M. (1980). *Waiting for the Barbarians*, Secker & Warburg, Londres (trad. cast. [2013]. *Esperando a los bárbaros*, DeBolsillo, Barcelona).

Coetzee, J. M. (1986). *Foe*, Viking Press, Londres (trad. cast. [2017]. *Foe*, DeBolsillo, Barcelona).

Cometa, M. (2004). *Dizionario degli studi culturali*, Roberta Coglitore y Federica Mazzara (eds.), Meltemi, Roma.

Copjec, J. (ed.) (1994). *Supposing the Subject*, Verso, Londres-Nueva York.

Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Faculty, Chicago.

Crenshaw, K. (1995). «Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Colour», en Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Thomas Kendall, *Critical Race Theory*, New Press, Nueva York.

Dal Lago, A. y Mezzadra, S. (2002). «I confini impensati dell'Europa», en Heidrun Friese, Antonio Negri y Peter Wagner (eds.), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, manifestolibri, Roma.

Davis, M. (2001). *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Davis, M. [2006]. *Los holocaustos de la era victoriana tardía*, Universitat de Valencia. Servei de publicacions, Valencia).

Davis, M. (2006). *Planet of Slums*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Davis, M. [2014]. *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid).

Deleuze, G. y Foucault, M. (1972). «Les Intellectuels et le pouvoir», en *Michel Foucault, Dits et écrits*, Gallimard, París, 2001.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-OEdipe*, Minuit, París (trad. cast. Deleuze, G. y Guattari, F. [1985]. *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, París (trad. cast. Deleuze, G. y Guattari, F. [1999]. *Kafka. Por una literatura menor*, Era, México).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París (trad. cast. Deleuze, G. y Guattari, F. [1994]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia).

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*, Minuit, París (trad. cast. Derrida, J. [2003]. *De la gramatología*, Siglo XXI, México).

Derrida, J. (1972). *Marges – de la philosophie*, Minuit, París (trad. cast. Derrida, J. [2008]. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid).

Derrida, J. (1987). «Des Tours de Babel», en *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París.

Derrida, J. (1991). *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, París (trad. cast. Derrida, J. [1992]. *El otro cabo; La democracia para otro día*, El Serbal, Barcelona).

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*, Galilée, París (trad. cast. Derrida, J. [2012]. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid).

Derrida, J. (1995). *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, París (trad. cast. Derrida, J. [1997]. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid).

Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*, Seuil, París (trad. cast. Derrida, J. [1997]. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Manantial, Buenos Aires).

Derrida, J. (2002). *Marx & Sons*, Presses Universitaires de France, Galilée, París.

Devi, M. (1997). «Draupadi», en *La preda e altri racconti*, posfacio de Anna Nadotti (ed.), Einaudi, Turín, 2004.

Dirlik, A. (2000). *Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford.

Djebar, A. (1980). *Femmes d'Alger dans leur appartement: nouvelles*, Des Femmes – Antoinette Fouque, París.

Doane, M. A. (1991a). «Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator», en *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routledge, Nueva York-Londres.

Doane, M. A. (1991b). «Masquerade Reconsidered: Further Thoughts on the Female Spectator», en *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routledge, Nueva York-Londres.

Dussel, E. (1998). *Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity*, en Fredric Jameson y Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Ehrenreich, B. y Hochschild, A. R. (eds.) (2003). *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Metropolitan Books, Nueva York.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other*, Columbia University Press, Nueva York.

Felman, S. e Laub, D. (1992). *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Routledge, Nueva York-Londres.

Fornari, E. (2005). «Subalternità e dissidio. Note filosofiche sul postcoloniale», en *Studi culturali*, II, 2.

Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París (trad. cast. Foucault, M. [2009]. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México).

Foucault, M. (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Dits et écrits*, Gallimard, París 2001 (trad. cast. Foucault, M. [1988]. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia).

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París (trad. cast. Foucault, M. [2012]. *Vigilar y castigar*, Biblioteca Nueva, Madrid).

Foucault, M. (1977). «La Vie des hommes infâmes», en *Dits et écrits*, Gallimard, París, 2001 (trad. cast. Foucault, M. [1990]. *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid).

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, 2 voll., Gallimard, París.

Fraisse, G. (1996). *La Différence des sexes*, Presses Universitaires de France, París (trad. cast. Fraisse, G. [2002]. *La diferencia de los sexos*, Manantial, Buenos Aires).

Fraisse, G. (2001). *La Controverse des sexes*, Presses Universitaires de France, París (trad. cast. Fraisse, G. [2002]. *La controversia de los sexos*, Minerva, Madrid).

Fraisse, G. (2004). «À côté du genre», en Raja Ben Slama, Drucilla Cornell, Geneviève Fraisse, Li Xiao-Jian, Seemanthini Niranjana y Linda Waldham, *Les Mots du monde: masculin-féminin. Pour un dialogue entre les cultures*, Éditions La Découverte, París.

Fraser, N. e Honneth, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Fraser, N. [2006]. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid).

Freud, S. (1914). *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (trad. cast. Freud, S. [2001]. «Recordar repetir y reelaborar», en *S. Freud, Obras Completas vol. XII*, editorial Amorrortu, Madrid).

Friedlander, S. (ed.) (1992). *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Routledge, Nueva York-Londres.

Gallagher, C. y Greenblatt, S. (2000). *Practicing New Historicism*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

Galli, C. (2001). *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bolonia (trad. cast. Galli, C. [2002]. *Espacios políticos: la edad moderna y la edad global. Léxico de política*, Nueva Visión Argentina, Buenos Aires).

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Gilroy, P. [2014]. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Akal, Madrid).

Gilroy, P. (2004). *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, Nueva York-Londres (trad. cast. Gilroy, P. [2008]. *Después del imperio: emigración, xenofobia y diversidad cultural*, Tusquets, Barcelona).

Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Turín (trad. cast. Ginzburg, C. [2016]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona).

Ginzburg, C. (2000). *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milán.

Glissant, É. (1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*, University Press of Virginia, Charlottesville.

Glissant, É. (1996). *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, París (trad. cast. Glissant, É. [2016]. *Introducción a una poética de lo diverso*, Cinca, Madrid).

Greenblatt, S. (1991). *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford (trad. cast. Greenblatt, S. [2008]. *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Marbot, Barcelona).

Guha, R. (1988a). «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.

Guha, R. (1988b). «The Prose of Counter-Insurgency», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.

Guha, R. (1996). «The Small Voice of History», en *Subaltern Studies*, IX, Oxford University Press, Nueva Delhi.

Guha, R. (1997). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Nueva Delhi.

Guha, R. (2002). *History at the Limit of World History*, Columbia University Press, Nueva York (trad. cast. Guha, R. [2003]. *La historia en el término de la historia universal*, Crítica S. L., Barcelona).

Guha, R. (ed.) (1997). *Subaltern Studies Reader. 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres.

Guha, R. y Spivak, G. Ch. (eds.) (1988). *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford (trad. cast. parcial Guha, R. [2002]. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica S. L., Barcelona).

Habermas, J. y Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán.

Hall, S. (1997). «Quando è stato “il postcoloniale”? Pensando al limite», en Iain Chambers y Lidia Curti (eds.), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, Nápoles.

Hall, S. (2006a). *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Giovanni Leghissa (ed.), Il Saggiatore, Milán.

Hall, S. (2006b). *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Miguel Mellino (ed.), Meltemi, Roma.

Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, Londres-Nueva York (trad. cast. Hannerz, U. [1998]. *Conexiones transnacionales*, Cátedra, Madrid).

Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse*, Routledge, Nueva York-Londres (trad. cast. Haraway, D. [2004]. *Testigo_Modesto; Segundo_Milenio; HombreHembra_Conoce_OncoRatón: Feminismo y Tecnociencia*, UOC [Universitat Oberta de Catalunya], Barcelona).

Harding, S. (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Harding, S. (ed.) (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*, Routledge, Nueva York-Londres.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. cast. Hardt, M. y Negri, A. [2005]. *Imperio*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Malden-Oxford (trad. cast. Harvey, D. [2008]. *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Madrid).

Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford (trad. cast. Harvey, D. [2004]. *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid).

Harvey, D. (2006). *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Verso, Londres-Nueva York.

Heath, S. (1986). «Joan Rivière and the Masquerade», en Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan (eds.), *Formations in Fantasy*, Methuen, Londres-Nueva York.

Hegel, G. W. F. (1996). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg (trad. cast. Hegel, G. W. F. [1929]. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ed. Revista de Occidente, Madrid).

Hegel, G. W. F. (1997). *Estetica*, II, Einaudi, Turín (trad. cast. Hegel, G. W. F. [2007]. *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid).

Héritier, F. (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Éditions Odile Jacob, París (trad. cast. Héritier, F. [2007]. *Masculino/femenino: disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica de España, S. L., Madrid).

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. cast. Hobsbawm, E. y Ranger, T. [2012]. *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona).

Hoffmann, E. (2004). «L'eredità della violenza: il riconoscimento come lenizione», en Matthew J. Gibney (ed.), *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, Mondadori, Milán (ed. or. *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, Oxford University Press, Oxford, 2003).

Honig, B. (2001). *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Honneth, A. [1997]. *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona).

Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

transzendente Phänomenologie, M. Nijhoff, Den Haag (trad. cast. Husserl, E. [2010]. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires).

Jakobson, R. (2002). «Aspetti linguistici della traduzione», en *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milán (ed. or. *Essais de Linguistic générale*, Minuit, París, 1963).

Jameson, F. (1998). «Notes on Globalization as a Philosophical Issue», en Fredric Jameson y Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Jameson, F. y Miyoshi, M. (eds.) (1998). *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Koselleck, R. [1993]. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

LaCapra, D. (2001). *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres (trad. cast. LaCapra, D. [2005]. *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva visión argentina, Buenos Aires).

Laclau, E. (1995). *Emancipation(s)*, Verso, Londres-Nueva York (trad. cast. Laclau, E. [1996]. *Emancipación y diferencia*, Ariel, Barcelona).

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres-Nueva York (2012) (trad. cast. Laclau, E. [2006]. *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid).

Landry, D. y MacLean, G. (eds.) (1996). *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, Londres-Nueva York.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse, sotto la direzione di Daniel Lagache*, Presses Universitaires de France (trad. cast. [1996]. *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Laplantine, F. (1999). *Je, nous et les autres, être humain au-delà des*

appartenances, Le Pommier, París.

Lazarus, Neil (1999). *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lévi-Strauss, C. (1947). *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París (trad. cast. Lévi-Strauss, C. [1969]. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires).

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*, Plon, París (trad. cast. Lévi-Strauss, C. [2012] *Tristes trópicos*, Planeta, Barcelona).

Linebaugh, P. y Rediker, M. B. (2000). *The Many-Headed Hydra: Sailors, slaves, commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, Londres (trad. cast. Linebaugh, P. y Rediker, M. B. (2005). *La hidra de la revolución*, Crítica, Barcelona).

Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Nueva York-Londres.

Loraux, N. (2005). «Éloge de l'anachronisme en histoire», en *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, París.

Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: Avvertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Presses Universitaires de France, París (trad. cast. Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica de España, S. L., Madrid).

Lyotard, J.-F. (1983). *Le Différend*, Minuit, París (trad. cast. Lyotard, J.-F. (2009). *La diferencia*, Gedisa, Barcelona).

Lyotard, J.-F. (1988). *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, París (trad. cast. Lyotard, J.-F. (1999). *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires).

Mani, L. (1992). «Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning», en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York-Londres.

Marazzi, Ch. (1999). *Il posto dei calzini. La svolta linguistica nell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Turín (trad. cast. Marazzi, Ch. (2003). *El*

sitio de los calcetines: el giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política, Akal, Madrid).

Marramao, G. (2003). *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Turín (trad. cast. Marramao, G. (2007). *Pasaje a Occidente. Filosofia y globalización*, Katz, Buenos Aires).

Marramao, G. (2005). *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Turín (trad. cast. Marramao, G. (1989). *Poder y secularización*, Edicions 62, Barcelona).

Marramao, G. (2008). *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Turín (trad. cast. Marramao, G. (2011). *La pasión del presente*, Gedisa, Barcelona).

Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz Verlag, Berlín (trad. cast. Marx, K. [1972]. *Los fundamentos de la crítica de la economía política*, Ed. Alberto Corazón, Madrid).

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres.

Mbembe, A. (2006). «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?» Entrevista con Achille Mbembe, en *Esprit*, 12.

Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata.

Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.

Mellino, M. (ed.) (2009). *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Memmi, A. (2004). *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Gallimard, París.

Menchú, R. (1983). *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, Verso, Londres (orig. cast. Menchú, R. [1993]. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Seix Barral, Barcelona).

Mezzadra, S. (2008). *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale, ombre corte*, Verona.

Mezzadra, S. (ed.) (2004). *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.

Mezzadra, S. y Rahola, F. (2003). «La condizione postcoloniale», en *DeriveApprodi*, XII, 23.

Mignolo, W. D. (1998). «Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures», en Fredric Jameson y Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton (trad. cast. Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales; diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid).

Mohanty, Ch. T. (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham-Londres.

Morrison, T. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Nancy, J.-L. (1993). *Le Sens du monde*, Galilée, París (trad. cast. Nancy, J.-L. [2003]. *El sentido del mundo*, La Marca, Buenos Aires).

Nancy, J.-L. (2002). *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, París (trad. cast. Nancy, J.-L. [2003]. *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Niranjana, S. (2001). *Gender and Space: Femininity, Sexualization and the Female Body*, Sage, Nueva Delhi.

Niranjana, S. (2004). «Le Genre en général et en particulier», en Raja Ben Slama, Drucilla Cornell, Geneviève Fraisse, Li Xiao-Jian, Seemanthini Niranjana y Linda Waldham, *Les Mots du monde: masculin-féminin. Pour un dialogue entre les cultures*, Éditions La Découverte, París.

Ngugi, wa Th. (1993). *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedom*, James Currey, Oxford.

O'Hanlon, R. (2000). «Recovering the Subject: "Subaltern Studies" and Histories of Resistance in Colonial South Asia», en Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres-Nueva York.

Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham-Londres.

Ortiz, F. (1999). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, EditoCubaEspaña, Madrid.

Owen, N. (ed.) (2003). *Human Rights, Human Wrongs. Oxford Amnesty Lectures 2002*, Oxford University Press, Oxford.

Pandey, G. (2000). «Voices from the Edge: The Struggle to Write Subaltern Histories», en Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres-Nueva York.

Parry, B. (2004). *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Routledge, Londres-Nueva York.

Prakash, G. (1990). «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography», en *Comparative Studies in Society and History*, XXXII, 2.

Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, Londres-Nueva York.

Rajchman, J. (ed.) (1995). *The Identity in Question*, Routledge, Nueva York-Londres.

Rancière, J. (1992). *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, París (trad. cast. Rancière, J. [1993]. *Los nombres de la historia*, Nueva Visión Argentina, Buenos Aires).

Rancière, J. (1995). *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, París (trad. cast. Rancière, J. [1996]. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión Argentina, Buenos Aires).

Remotti, F. (2001). *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

Rhys, J. (1966). *Wide Sargasso Sea*, Deutsch, Londres (trad. cast. Rhys, J. [2011]. *El ancho mar de los sargazos*, DeBolsillo, Barcelona).

Ricoeur, P. (2000). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París (trad. cast. Ricoeur, P. [2003] *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid).

Rigo, E. (2007). *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi, Roma.

Rivière, J. (1929). «Womanliness as a Masquerade», en Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan (eds.), *Formations in Fantasy*, Methuen, Londres-Nueva York, 1986 (trad. cast. Rivière, J. [1979]. *La feminidad como máscara*, Tusquets, Barcelona).

Rushdie, S. (1991). *Imaginary Homelands. Essays and Criticism, 1981-1991*, Granta Books, Londres.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York (trad. cast. Said, E. W. [2002] *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona).

Said, E. W. (1983). *The World, the Text and the Critic*, Vintage, Londres (trad. cast. Said, E. W. [2013] *El mundo, el texto y el crítico*, Debate, Madrid).

Said, E. W. (1988). «Introduction», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York.

Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*, Vintage, Londres (trad. cast. Said, E. W. [1996]. *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona).

Said, E. W. (1999). *Out of Place*, Granta Books, Londres (trad. cast. Said, E. W. [2016]. *Fuera de lugar*, DeBolsillo, Barcelona).

Said, E. W. (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. cast. Said, E. W. [2013]. *Reflexiones sobre el exilio*, DeBolsillo, Barcelona).

Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-Nueva York (trad. cast. Said, E. W. [2013]. *Humanismo y crítica democrática*, Debate, Madrid).

Santner, E. (2002). «Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, and the Limits of Enlightenment», texto inédito cit. en Slavoj Žižek, *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche zu Lenin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Sarkar, S. (2000). «The Decline of the Subaltern in *Subaltern Studies*», en Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres-Nueva York.

Sassen, S. (1996). *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. (trad. cast. Sassen, S. [2013]. *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza*, Siglo XXI, México).

Sassen, S. (2001a). «Spatialities and Temporality of the Global: Elements for a Theorization», in Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Duke University Press, Durham-Londres.

Sassen, S. (2001b). *The Global City*, Princeton University Press, Princeton.

Sassen, S. (2006). *Territory Authority Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford (trad. cast. Sassen, S. [2010]. *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Katz, Buenos Aires).

Saussure, F. de (1922). *Cours de linguistique générale*, Peyot, París, 1972 (trad. cast. Saussure, F. de [2008]. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires).

Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humboldt, Berlín, 1942 (trad. cast. Schmitt, C. [2005]. *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus Publicum Europaeum»*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires).

Scholem, G. (1972). *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. cast. Scholem, G. [2003]. *Walter Benjamin y su ángel: catorce ensayos y artículos*, Fondo de cultura económica de España, S. L., Madrid).

Scott, J. W. (1992). «Experience», en Judith Butler y Joan W. Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York-Londres.

Scott, J. W. (1999). *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York.

Sen, A. (2004). *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milán.

Shiva, V. (1993). *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, Zed Books, Londres (trad. cast. Shiva, V. [2010]. *Monocultivos de la mente*, Fineo, Madrid).

Shiva, V. (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, South End Press, Cambridge (Mass.) (trad. cast. Shiva, V. [2006]. *Manifiesto para una democracia de la tierra*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Sloterdijk, P. (2001). *Sphären II. Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. Sloterdijk, P. [2011]. *Esferas T. II*, Siruela, Madrid).

Sloterdijk, P. (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. cast. Sloterdijk, P. [2010]. *En el mundo interior del capital*, Siruela, Madrid).

Spivak, G. Ch. (1985). «Feminism and Critical Theory», en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York-Londres, 1996.

Spivak, G. Ch. (1988). «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York.

Spivak, G. Ch. (1993a). «More on Power/Knowledge», en *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Nueva York-Londres (ahora en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York-Londres, 1996).

Spivak, G. Ch. (1993b). «Foundations and Cultural Studies», en Hugh J. Silverman, *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture. Continental Philosophy*, V, Routledge, Londres.

Spivak, G. Ch. (1996a). «Scattered Speculations on the Question of Value», en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York-Londres.

Spivak, G. Ch. (1996b). «Subaltern Talk. Interview with the Editors», en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York-Londres.

Spivak, G. Ch. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres (trad. cast. Spivak, G. Ch. [2010]. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Akal, Madrid).

Spivak, G. Ch. (2000a). «The New Subaltern: A Silent Interview», en Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres-Nueva York.

Spivak, G. Ch. (2000b). «From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What's Left of Theory? », en Judith Butler, John Guillory y Kendall Thomas (eds.), *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, Routledge, Nueva York-Londres.

Spivak, G. Ch. (2003a). *Death of a Discipline*, Columbia University Press, Nueva York (trad. cast. Spivak, G. Ch. [2010]. *Muerte de una disciplina*, Palinodia, Santiago de Chile).

Spivak, G. Ch. (2003b). «Righting Wrongs», en Nicholas Owen (ed.), *Human Rights, Human Wrongs. Oxford Amnesty Lectures 2002*, Oxford University Press, Oxford.

Spivak, G. Ch. (2008). *Other Asias*, Blackwell, Malden-Oxford (trad. cast. Spivak, G. Ch. [2012]. *Otras Asias*, Akal, Madrid).

Taylor, Ch. (1992). *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (trad. cast. [2010]. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México).

Todorov, T. (1981). *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Seuil, París (trad. cast. [2013]. *Mijaíl Bajtín y el principio dialógico*, Ediciones Cabo y Cuervo, Bogotá).

Traverso, E. (2005). *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique, la fabrique éditions*, París (trad. cast. Traverso, E. [2007]. *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Marcial Pons, Madrid).

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.

Virno, P. (1999). *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati

Boringhieri, Turín (trad. cast. Virno, P. [2003]. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Paidós Ibérica, Barcelona).

Walcott, D. (1992). *Collected Poems 1948-1984*, Faber & Faber, Londres-Boston (trad. cast. Walcott, D. [2012]. *Pleno verano. Poesía selecta*, Vaso Roto, Madrid).

White, H. (1973). *Metahistory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (trad. cast. White, H. [1992]. *Metahistoria. La imaginación histórica*, S. L. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid).

White, H. (1987). «The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation», en *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres.

White, H. (1992). «The Historical Emplotment and the Problem of Truth», en Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

Wolf, E. R. (1982). *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

Woolf, V. (1929). *A Room of One's Own*, Granada, Londres, 1977 (trad. cast. Woolf, V. (2003). *Un cuarto propio*, Horas y horas, Madrid).

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

Young, R. J. C. (1990). *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, Londres-Nueva York.

Young, R. J. C. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres-Nueva York.

Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford-Malden.

Young, R. J. C. (2003). *Postcolonialism. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

Žižek, S. (2002). *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche zu Lenin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Žižek, S. (ed.) (1994). *Mapping Ideology*, Verso, Londres-Nueva York.